



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPB – UFPE – UFRN
CURSO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA**

ERICK VINICIUS SANTOS GOMES

***ARETÉ E PAIDEIA: A FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO NO
DIÁLOGO PRIMEIRO ALCIBÍADES DE PLATÃO***

**JOÃO PESSOA
OUTUBRO DE 2018**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPB – UFPE – UFRN
CURSO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA

ERICK VINICIUS SANTOS GOMES

*ARETÉ E PAIDEIA: A FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO NO DIÁLOGO PRIMEIRO
ALCIBÍADES DE PLATÃO*

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor no Programa Integrado - Doutorado em Filosofia pelas universidades UFPB – UFPE – UFRN; tese vinculada à linha de pesquisa Metafísica.

Professor Orientador: Doutor Iraquiton de Oliveira Caminha.

JOÃO PESSOA

OUTUBRO 2018

Catálogo e Classificação

G633a Gomes, Erick Vinicius Santos.

ARETÉ E PAIDEIA: A FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO NO DIÁLOGO
PRIMEIRO ALCIBÍADES DE PLATÃO / Erick Vinicius

Santos Gomes. - João Pessoa, 2018.

424 f. : il.

Orientação: Iraquitan de Oliveira Caminha. Tese
(Doutorado) - UFPB/CCHLA.

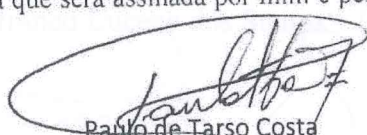
1. Platão. Filosofia Antiga. Primeiro Alcibíades. I. Caminha, Iraquitan
de Oliveira. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPB-UFPE-UFRN

ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA DE **ERICK VINICIUS SANTOS GOMES**.

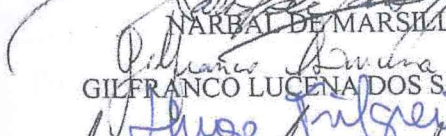
Aos dezesseis dias do mês de outubro de dois mil e dezoito (16/10/2018) às 09:00 horas, na sala 506 do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a tese do doutorando **ERICK VINICIUS SANTOS GOMES**, candidato ao grau de Doutor em Filosofia. A banca examinadora foi constituída pelos professores: Prof. Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA (Presidente), Prof. Dr. NARBAL DE MARSILLAC FONTES (UFPB - Examinador Interno) Profa; Dra. SOLANGE MARIA NORJOSA GONZAGA (UEPB - Examinador Externo à Instituição) Prof. Dr. HUGO FILGUEIRAS DE ARAUJO (UFC - Examinador Externo à Instituição), Prof. Dr. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS (UFPB - Examinador Externo ao Programa). Dando início à sessão o Professor Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos membros e, em seguida, passou a palavra ao doutorando **ERICK VINICIUS SANTOS GOMES** para que fizesse oralmente a exposição de sua tese intitulada: "**ARETÊ E PAIDEIA: A FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO NO DIÁLOGO PRIMEIRO ALCIBÍADES DE PLATÃO**". Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente arguido por cada um dos membros da banca. Terminadas as arguições, a banca retirou-se para deliberar acerca do trabalho apresentado. Após um breve intervalo, a banca examinadora retornou à sala e o presidente, Professor Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA, comunicou que, de comum acordo com os demais membros, foi atribuído o conceito "**APROVADA**" a tese "**ARETÊ E PAIDEIA: A FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO NO DIÁLOGO PRIMEIRO ALCIBÍADES DE PLATÃO**"., tendo declarado que seu autor **ERICK VINICIUS SANTOS GOMES**, faz jus ao título de Doutor em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Doutor. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Paulo de Tarso Costa, lavrado a presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros. João Pessoa, 16 de outubro de 2018.

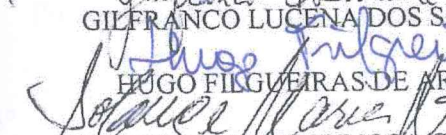

Paulo de Tarso Costa

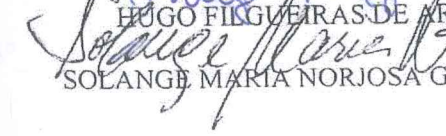
Secretário Local do Programa


IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA (UFPB - Presidente)


NARBAL DE MARSILLAC FONTES (UFPB - Examinador Interno)


GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS (UFPB - Examinador Externo ao Programa)


HUGO FILGUEIRAS DE ARAUJO (UFC - Examinador Externo à Instituição)


SOLANGE MARIA NORJOSA GONZAGA (UEPB - Examinador Externo à Instituição)

ERICK VINICIUS SANTOS GOMES

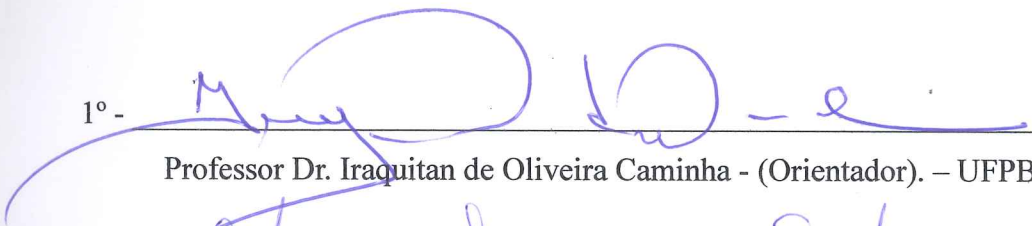
ARETÉ E PAIDEIA: A FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO NO DIÁLOGO
PRIMEIRO ALCIBÍADES DE PLATÃO

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutor no Programa Integrado - Doutorado em Filosofia pelas universidades UFPB – UFPE – UFRN; tese vinculada à linha de pesquisa Metafísica.

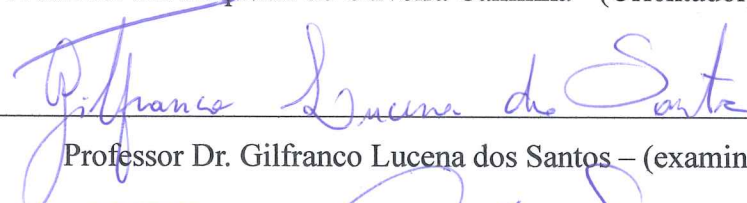
Aprovado em: ____/____/____

Banca examinadora - qualificação:

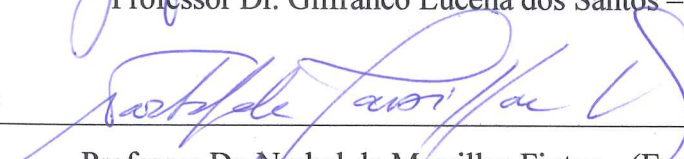
1º -


Professor Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha - (Orientador). – UFPB

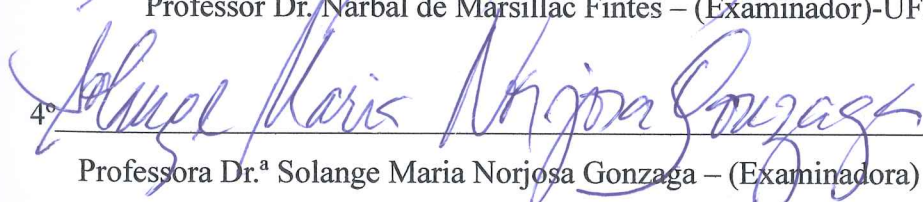
2º


Professor Dr. Gilfranco Lucena dos Santos – (examinador) - UFPB

3º


Professor Dr. Narbal de Marsillac Fintes – (Examinador)-UFPB

4º


Professora Dr.ª Solange Maria Norjosa Gonzaga – (Examinadora) - UEPB

5º

Professor Dr. Hugo Filgueiras de Araújo – (Examinador – UFC)

A meus pais, Vera Lúcia Santos Gomes e José Valderez Vieira Gomes.

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Paraíba – UFPB; Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN; Universidade Federal de Pernambuco - UFPE, pela existência do programa de Doutorado em Filosofia, pelo apoio institucional e acadêmico;

Ao meu inesquecível orientador Professor Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha, pela orientação, dedicação, principalmente pela confiança e amizade. O meu mestre não foi simplesmente um mestre, foi um *daímôn* colocado na força do *kairós*;

À Universidade Estadual do Rio Grande do Norte - UERN, que mesmo diante das crises financeiras e estruturais que vem enfrentando, concedeu-me liberação para cursar Doutorado Integrado em Filosofia – UFRN, UFPB, UFPE;

A William Alves de Melo Junior, por sua parceria e confiança, pelo companheirismo nas lutas epistemológicas e labutas do dia a dia;

À Maria Gorette Bezerra de Lucena, pela jornada trilhada juntos tanto no âmbito dos estudos acadêmicos quanto no âmbito da vida privada;

À minha ex-orientanda, Sheilla Daniely, pela confiança de que tudo sairia conforme o esforço da alma filosófica;

Às minhas irmãs, Luciana Santos Gomes, Luciene Santos Gomes, Verônica Santos Gomes, Patrícia Ross; e ao meu irmão, Salustiano Vieira Gomes;

Aos Sobrinhos, Pedro Henrique Gomes, Lívia Sabrina Gomes, Victor Hugo Gomes e Sayonara Gomes;

A todos os funcionários da instituição (UFPB/UFPE/UFRN/UERN), cujo diligente trabalho permite a nossa formação e mantém viva a alma de nossa Universidade.

Ó soberano, a Lícia, a amável Meônia e Mileto possuis, atraente *pólis* praiana; tu, que tens o supremo poder na equórea Delos. Avança o filho da gloriosa Leto, tangendo a cava lira rumo a pétrea Pito, com odoras vestes imortais; e sua lira, sob áureo plectro, tem um som que desperta desejo. Em seguida, da terra ao Olimpo, qual pensamento, ao palácio de Zeus ele vai, com outros nunes reunir-se; e logo por cítara e canto anseiam os deuses imortais. Respondendo-lhe com linda voz, as musas, concordes, cantam eternos dons dos deuses e as desventuras dos mortais, que os divos sempre-vivos lhes enviam, ao viverem como insensato e importantes; incapazes de encontrar antídoto para a morte, e amparo à velhice. Porém as Graças de lindas tranças e as Horas propícias, Harmonia, Hebe e a filha de Zeus Afrodite, de mãos dadas se põem todas a dançar. Canta entre elas, não sem encanto ou estrutura, mas à vista muito imponente, preclara figura, a sagitífira Ártemis, junto de Apolo nutrida. Entre elas, Ares e o vigilante Argifonte dançam, enquanto o puro Apolo a lira pulsa, com passadas altas, gráceis, se movendo; à sua volta, flâmeo fulgor: fulgem-lhe os pés e a túnica impecável. Leto Zeus sagaz alegram o nobre coração ao contemplarem o caro filho a dançar entre os deuses imortais. Como hei de celebrar-te, a ti, que louvam tantos hinos? Devo cantar-te em tuas conquistas, em teus amores, como vieste a cortejar a Azântida donzela: junto com Ísquis, filho do teossímil de Triops, ou com Erecteu? Ou com Leucipo, ou com a esposa de Leucipo (HOMERO, Hino Homérico a Apolo, 179 -210).

RESUMO

GOMES, Erick Vinicius Santos. ***Areté e Paideia***: a formação do homem político no diálogo Primeiro Alcibiades de Platão. 2018. 442f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

A pesquisa em andamento tem como foco estrutural o estudo da formação do homem político a partir da perspectiva platônica da *areté* (excelência moral) e da *paideia* (educação) grega. O diálogo *Primeiro Alcibiades* foi escolhido como objeto da pesquisa por acreditarmos que falar de *areté* política no Primeiro Alcibiades de Platão consiste exatamente em refletir sobre os fundamentos filosóficos da educação política ateniense e das diversas formas de saberes que constituem em certa medida a existência da *pólis*, das suas estruturas sociais bem como a formação do homem político. Pensar uma Filosofia da educação a partir da ontologia platônica, é de certa forma buscar os princípios de um projeto de *paideia* que tenha como suporte a disposição dos elementos da *psyché* (alma) e da *episteme* (ciência) para ensinar a arte de governar e ser governado através do aperfeiçoamento da alma e da busca do conhecimento de si mesmo, pois para Platão, se cada cidadão for educado para fazer o que lhe compete, ou seja, aquilo de que possui o conhecimento, colocando todas as suas excelências em função do bem e da felicidade da *pólis* reinará a concórdia entre eles (homens políticos) e na *cidade-Estado*, ou seja, reinará a própria justiça, princípio que para Platão deve nortear a ação dos homens que almejam o governo da *cidade-Estado*. A partir desta perspectiva, a pesquisa caminha para noção de que autoconhecimento (*gnōthi seauton*), a *techné* (arte) e *episteme* (ciência) são os componentes do projeto da *paideia* da alma que encontra-se no Alcibiades I – corresponde em certa medida a *paidêutica* filosófica que Sócrates almeja para a *cidade-Estado* e para Alcibiades; é com vistas na finalidade de concretização desse projeto que Sócrates indicará ao *ephebo* de vinte anos incompletos e à Atenas a recomendação do Oráculo de *Delphos* - o *gnōthi seauton* (*conhece-te a ti mesmo*): diante da tentativa de demonstração de amor (*Eros*) pela alma da cidade e de Alcibiades, Sócrates de forma dialética (a dialética surge representada pela utilização do *elenchos* como recurso pedagógico) empenha-se para tentar indicar o caminho da *alétheia* (verdade) a Alcibiades – neste aspecto, Sócrates, enquanto educador, deseja indicar a Alcibiades o caminho dos fluxos (da mudança) e daquilo que “é” - daquilo que é alma; ao tentar educar a alma da *cidade-Estado* e de Alcibiades para virtude, Sócrates entende que não se pode ensinar aquilo que está em fluxo permanente, sendo o sábio e educador aquele que reconhece as verdadeiras e falsas imagens, o verdadeiro mestre, juntamente com o pupilo, na medida do possível, sempre estará com o olhar voltado para o belo e imutável, levando o educando através da alma a perceber a relação que há entre as coisas que “são” e as coisas imutáveis – Alcibiades terá acesso às formas imutáveis, se o mesmo aprender a usar o terceiro olho, o olho da alma (*psyché*), pois é no olhar da alma que reside toda plenitude da *paideia* socrática.

Palavras-chave: Platão. Filosofia Antiga. Primeiro Alcibiades. *Paideia*.

GOMES, Erick Vinicius Santos. **Areté and Paideia**: the political man formation in the dialogue First Alcibiades, by Plato. 2018. 442p. Thesis (PhD in Philosophy) - Federal University of Paraíba, João Pessoa.

ABSTRACT

The research in progress has as its structural focus the political man formation study from Platonic perspective of *areté* (moral excellence) and Greek *paideia* (education). First Alcibiades dialogue was chosen as the research object because we believe that speaking of political *areté* in Plato's First Alcibiades consists exactly in reflecting on Athenian political education philosophical foundations, as well as several knowledge forms, which somehow constitute the existence of the *polis*, of its social structures, and of political man formation. By fair means of foul, to consider a philosophy of education from Platonic ontology means to seek the principles of a *paideia* project which support is the disposition of *psyché* (soul) elements and *episteme* (science) to teach the art of governing and to be governed by perfecting the soul and the search for knowledge of oneself, because, for Plato, if every citizen is educated to do what is up to him, that is, to do what he possesses knowledge about, putting all his excellences into function of the *polis*' greater good and happiness, as a result, there will be harmony between them (political men) and in the *city-state*. Thus, justice itself will reign. For Plato, this is a principle which must guide the action of men who seek *city-state* government. According to this perspective, the research moves towards the notion that self-knowledge (*gnōthi seauton*), *techné* (art) and *episteme* (science) are the components of *paideia*'s soul project that is found in Alcibiades I – which somehow corresponds to the philosophical treatment that Socrates aspires to the *city-state* and to Alcibiades. In order to realize this project, Socrates will indicate to the incomplete 20 years old *ephebe* and to Athens the *Delphos* oracle recommendation - *gnōthi seauton* (know yourself): before the attempt of love demonstration (*Eros*) by the city soul and by Alcibiades, Socrates, in a dialectical way (dialectic arises represented by the use of *elenchus* as a pedagogical resource), strives to indicate *alétheia* (truth) path to Alcibiades - in this regard, Socrates, as an educator, wishes to point out to Alcibiades the fluxes path (change), the path of what “is” - of what is the soul. Trying to educate the *city-state*'s soul and Alcibiades' for virtue, Socrates understands that one cannot teach what is in permanent flux. The wise and educator is the one who recognizes true and false images. The true master, along with the pupil, as far as possible, will always be looking toward the beautiful and unchanging. Through the soul, the master leads the pupil to perceive the relationship between things that “are” and immutable things - Alcibiades will have access to immutable forms if he learns to use the third eye, the eye of the soul (*phsyché*), since it is in the soul's gaze that all the fullness of Socratic footprint resides.

Keywords: Plato. Ancient Philosophy. First Alcibiades. *Paideia*.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Pítia sentada sobre a trípode	116
Figura 2 - Possível busto de Alcibíades	173
Figura 3 - Alcibíades e Sócrates	209
Figura 4 - Sistema sensorial e anatômico do olho.....	372

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. A CORAGEM DA VERDADE (<i>PARRESÍA</i>) E AS LIÇÕES PLATÔNICAS.....	32
2.1 A problemática da autenticidade do diálogo <i>Primeiro Alcibíades</i>	52
2.2 O diálogo <i>Primeiro Alcibíades</i> , seus intérpretes e pregressos: uma perspectiva a partir dos estudos de Andre Archie	74
2.3 O diálogo <i>Primeiro Alcibíades</i> e o <i>elenchos</i> socrático.....	82
3. DO PRECEITO DO ORÁCULO DE DELFOS AO “SÓ SEI QUE NADA SEI” SÓCRÁTICO	105
3.1 O Oráculo de Delphos.....	110
3.2 O <i>Daímon</i> de Sócrates e a religiosidade grega	123
3.3 Sócrates, Alcibíades e o preceito do Oráculo de Delfos: o <i>gnōthi seauton</i> – conhece a ti mesmo.....	143
3.4 O Primeiro Alcibíades de Platão e a reflexão contemporânea de Michel Foucault em torno da ontologia do preceito do Oráculo de Apolo.....	154
4. ALCIBÍADES HISTÓRICO	173
4.1 Lísias: discursos contra Alcibíades por deserção (14) e por não alistamento (15)	189
4.2 Lísias: discursos contra Alcibíades por deserção (14) e por não alistamento (15) – as acusações propriamente ditas	192
4.3 Lísias - processo xv contra Alcibíades, por não alistamento.....	197
4.4 Xenofonte – relatos, fatos e configurações do Alcibíades nas <i>Helênicas</i> e nos <i>Memoráveis</i>	201
5. O ALCIBÍADES DE PLATÃO	209
5.1 O Segundo Alcibíades de Platão	225

5.2 Alcibiades de Platão no <i>Simposion</i>	244
6. A EDUCAÇÃO DE ALCIBÍADES.....	264
6.1 A <i>paideia</i> dos <i>paídos</i> e a primeira formação de Alcibiades: considerações em torno da questão do justo e do injusto como parâmetro da crítica socrática à <i>paideia</i> de homero	274
6.2 Educação para <i>areté</i> - considerações platônicas em torno da primeira educação dos helênicos.....	288
7. A <i>TECHNÉ POLITIKÉ</i> E A <i>PAIDÊUTICA</i> DAS MULHERES – UMA ANÁLISE DA EDUCAÇÃO DAS MULHERES GREGAS E DA PROPOSTA DA EDUCAÇÃO PLATÔNICA PARA MULHER DE NOBRE ESTIRPE.....	302
7.1 Alcibiades I: Sócrates e a questão hipotética das mulheres persas e espartanas.....	304
7.2 As mulheres, a educação e o saber no diálogo “a República de platão” – livro V.....	312
7.3 A mulher na Grécia Antiga: aspectos históricos.....	325
8. A <i>SOFÍSTICA</i> E A <i>PAIDEIA</i> DO HOMEM POLÍTICO NO ALCIBÍADES.....	335
8.1 Breves considerações sobre a escola sofística a partir do diálogo Górgias de Platão.....	352
9.0 DO PRECEITO DO ORÁCULO DE DELFOS AO OLHAR DA ALMA – A <i>PSYCHÉ</i> ENQUANTO MATRIZ DA <i>PAIÊUTICA</i> SÓCRÁTICA	370
10. CONCLUSÃO.....	395
REFERÊNCIAS	406

1. INTRODUÇÃO

É possível pensar uma concepção de *paideia* filosófica para homem político e para a *cidade-Estado* a partir das discussões filosóficas de Platão no diálogo *Alcibíades I*? Se existe a possibilidade de um projeto educativo para a formação do homem político, em que medida a proposta de formação socrática difere dos paramentos *paidêuticos* ofertados pela poesia de Homero e Hesíodo, bem como dos Sofistas? Considerando tais indagações outrora expostas, ainda perguntamos: como pensar um projeto de formação política a partir dos elementos contidos no *elenchos* socrático e até que ponto a proposta de formação do *elenchos* contida no diálogo *Alcibíades I* assemelha-se com o projeto de formação ofertado pela dialética platônica do diálogo *A República* e outros considerados dialéticos?

Diante do exposto, podemos considerar que nessas indagações estão as estruturas epistemológicas do nosso trabalho de doutoramento. Foi a partir dessas questões que adquirimos a ideia hipotética de que os saberes que Alcibíades adquiriu em sua formação política representam uma espécie de enfermidade para si mesmo e para a *cidade-Estado*. Sócrates enxerga uma possibilidade de cura para Alcibíades – a cura, que corresponde ao ato de educar e cuidar da parte imortal do Ser; o ato de cuidar da própria alma consiste em si mesmo um meio eficiente para a acessibilidade das coisas sensíveis e inteligíveis – algo que só é possível a partir do reconhecimento da própria ignorância; ideia que Platão também expõe com toda a clareza no *Timeu*, passo 88b. Vejamos:

Quando um corpo grande e superior à alma se desenvolve em um conjunto com uma actividade mental pequena e fraca, e dado que existem por natureza no homem dois apetites – o relativo aos alimentos, em função do corpo, e o relativo ao pensamento, em função do que há de mais divino em nós -, os movimentos da parte dominante dominam e aumentam o seu poder, tornando a alma surda, lenta na aprendizagem e esquecida, e produzindo a doença mais grave, que é a ignorância. Para estas duas doenças, há um só remédio: não excitar a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma, para que, defendendo-se, mantenham o equilíbrio e a saúde. Assim, pois, o matemático, ou o que se dedica vigorosamente a qualquer outro exercício do pensamento, deve conceder movimento ao seu corpo, praticando ginástica; por sua vez, aquele que molda cuidadosamente o seu corpo deve em troca dar movimentos à sua alma, recorrendo a música e a Filosofia em geral, se quiser ser chamado com correção e justiça, simultaneamente, belo e também bom (PLATÃO, *Timeu*, 88 b-c)¹.

Partindo da concepção de enfermidade, exposta por Platão no diálogo *Timeu*, passo 88b-c, é possível perceber que o ato de educar socrático (no *Alcibíades I*) está relacionado com

¹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria Jossé Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Piaget, 2004.

a cura da alma (*psyché*) de Alcibíades e da cidade: neste âmbito de realidade filosófica, podemos perceber que o meio de acesso às coisas sensíveis e inteligíveis da alma encontra-se, num primeiro momento, no ato do reconhecimento da própria ignorância e da busca do conhecimento de si mesmo e dos outros (a *cidade-Estado*). Neste aspecto do conhecer a si mesmo e conhecer a essência da própria alma, percebe-se que há uma dimensão filosófica voltada ao entendimento de que educar o homem político corresponde ao ato de cuidar da alma de si mesmo e da *cidade-Estado*. Assim, entende-se que o diálogo expressa um aspecto educativo da Filosofia platônica – e é esse aspecto educativo que nos interessa. Considerando esta perspectiva, entende-se que Sócrates procura convencer o jovem Alcibíades de que, além da educação política propriamente dita sobre os assuntos da *cidade-Estado* (Alcibíades, 133c), é preciso “cuidar da alma” (Alcibíades, 133c). Sócrates faz a comparação com a cura de uma enfermidade: “Suponha um ser humano enfermo que possa fazer o que quiser sem seguir os conselhos médicos...? O que resultará de sua ação? Não é mais provável que acabe com a sua saúde?” (Alcibíades, 135d).

A educação do homem político pautada nas dimensões da *paidêutica* filosófica tende a encaminhar a alma individual e a alma da *pólis* para o caminho do bem e da felicidade. Nesta dimensão, entende-se que a busca da felicidade exige sabedoria e bondade. Entretanto, há necessidade de ajuda para a cura. Nesse sentido, Sócrates e Alcibíades estabelecem uma amizade para aperfeiçoar o autoconhecimento, pois “se o olho quer ver a si mesmo, terá que dirigir seu olhar a outro olho” (Alcibíades, 134a). Por um lado, Alcibíades promete se conhecer e, assim, colaborar: “eu tomarei o teu papel e tu tomarás o meu” (Alcibíades, 135e). Por outro lado, Sócrates, mesmo com sua modéstia (Alcibíades, 135e), assume o papel de uma espécie de um educador da alma, o educador que cuida: “Então, querido, [...] tenho abrigado no ninho da tua alma um amor alado” (Alcibíades, 135e). Na amizade “que cuida e educa”, amar o outro é querer a sua libertação (Alcibíades, 131d).

Ó filho, de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos [...] vou explicar-te a razão de ser de teu orgulho. Estais convencido de que não necessitas de ninguém para nada, pois tendo tudo com larga margem de sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e acabar pela alma. [...] exercita primeiro, meu caro amigo, e aprende o que é preciso conhecer para te iniciares na política; antes não [...] Porém, de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma? Sabido isso, ao que parece, conhecer-nos-emos a nós mesmos. Mas, pelos deuses, será que penetramos, de fato, no sentido profundo do excelente preceito de Delfos a que momentos nos referimos? (PLATÃO, Primeiro

Alcibíades, 2015, 103 a-104 a; 132b-c 6)².

Diante das leituras e estudos em torno do *Alcibíades I*, não há como não reconhecer que o Sócrates de Platão é educador e a matéria de seu ensino é a Filosofia, e que o objeto de sua *paidêutica* é a alma do homem político e da *cidade-Estado*. Essa *paideia* socrática é aos olhos de Platão a possibilidade de cura e restauração das estruturas educacionais e política de Atenas – Alcibíades é, na verdade, em todos os seus aspectos, a verdadeira apologia à desmedida e ambição que levou Atenas e seus cidadãos à concretização da miserabilidade social, que conduziu a política a um estado de *hýbris* (desmedida). Nessa realidade, podemos mencionar que a *hýbris* corresponde a um termo grego que nos leva à noção de desafio, de crime do excesso e de ultraje. O termo, hermeneuticamente falando, pode ser compreendido como uma espécie de atitude que pode desagradar tanto deuses como humanos. Quando presente nas ações públicas ou privadas dos cidadãos, ela tende a corroer a alma da *pólis* como um ácido caído sob a carne do corpo, ou seja, ela destrói aos poucos a ordem e a legalidade estabelecida pelas estruturas sociais do Estado, podendo levar o ser social a um estado de barbárie – entendemos que, para Platão – no *Alcibíades I*, a *hýbris* é oposta a tudo aquilo que está nos limites da justiça e da harmonia universal.

A *hýbris* é um espécie de paixão da alma responsável não somente pela violação das normas sociais, mas também um elemento que se faz presente no âmbito privado do homem político. Através da soberba, da empávia e da falta de conhecimento de si mesmo, o homem político dotado de *hýbris* tende a tornar-se um forte candidato à tirania, tornando-se dessa forma perito em violar tanto as leis como os pactos da convivência comunitária – a pessoa dominada pelo excesso das coisas torna-se um tirano que tende a desprezar as leis proveniente da tradição oral dos poetas como Homero³ e as leis da tradição escrita proveniente de Sólon – que correspondem às leis que estão embasadas nos princípios da *Díke* (justiça) e da *dykaiosyne* (as leis escritas)⁴.

² PLATÃO. **Primeiro e segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Texto grego de John Burnet. Belém: Ed. UFPA, Ed. Bilíngue, 2015.

³ Conforme Wener Jaeger (1936, p. 124), Themis é a divindade que representa as leis proveniente do âmbito divino, uma espécie de lei voltada aos tempos da grandeza cavalheiresca dos tempos patriarcais, onde as leis de Zeus eram consideradas parâmetro para os gregos primitivos.

⁴ A *Díke* – que torna-se *Dikaioyne* (dimensão das leis e do direito que surge a partir da escrita) torna-se a *areté* base das estruturas sócias: para Jaeger (1936, p. 124), representa igualdade perante a lei, permite a estruturação da vida pública e privada, possibilita a participação ativa na administração da justiça no Estado, proporciona, a partir da justa medida, a igualdade constitucional e a consciência jurídica – para o autor, o único elemento da alma humana que pode destruir os elementos da *Díke* e da *Dykaioyne* é a *hýbris*. In: JAEGER, Werner W. *Paideia: A formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. Lisboa: Editorial Aster, 1936.

Conforme Marta C. Nussbaum (2009⁵, Alcibíades corresponde a própria personificação da *hýbris* (desmedida/excesso) política e da *manía* (loucura) pessoal; para autora, esses dois elementos (o excesso e a loucura) levou o grande estadista Alcibíades a condição de infelicidade e escravidão; para a autora, a *hýbris* de Atenas e de Alcibíades foi o fator que desencadeou o *páthos* (sofrimento) da *apadidesia* (ignorância) dos homens políticos. Neste contexto, a educação socrática surge como o meio de aniquilar o *páthos* da alma da *cidade-Estado* e de Alcibíades: é com esse propósito que Sócrates não se cansa de declara seu verdadeiro *Eros* (amor) por Alcibíades e por Atenas, pois só ele, foi um dos únicos que verdadeiramente amou a alma da *cidade-Estado* e de Alcibíades:

Ó filho, de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos [...] vou explicar-te a razão de ser de teu orgulho. Estais convencido de que não necessitas de ninguém para nada, pois tendo tudo com larga margem de sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e acabar pela alma. [...] Exercita primeiro, meu caro amigo, e aprende o que é preciso conhecer para te iniciares na política; antes não [...] Porém, de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma? Sabido isso, ao que parece, conhecer-nos-emos a nós mesmos. Mas, pelos deuses, será que penetramos, de fato, no sentido profundo do excelente preceito de Delfos a que momentos nos referimos? (PLATÃO, Primeiro Alcibíades, 2015, 103 a-104 a; 132b-c 6)⁶.

No *Alcibíades I*, Alcibíades não consegue entender a erótica socrática, ou seja, não consegue compreender a *areté* (virtude) como conhecimento que surge a partir da indicação do preceito do Oráculo de *Delphos*. A partir do passo 124 a7, Sócrates demonstra que nas “mãos” do oráculo está o enigma que o belo Aquiles de Atenas necessita decifrar através da força do *nous* (mente) para alcançar a verdadeira *sophosine* (sabedoria prática) presente na *techné politiké* (arte política). “Não meu ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, porque os teus adversários são como eu te disse, não como tu imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los” (Alcibíades I, 124b).

Entendemos que esse saber que Sócrates indica a Alcibíades como possibilidade de aquisição do saber e da arte política corresponde ao cultivo da Filosofia enquanto forma de vida e aquisição de saber. Em vários outros diálogos socráticos, observa-se que o mestre Sócrates

⁵ NUSSBAUM, C. Marta. **A fragilidade da Bondade:** fortuna e ética na tragédia e na Filosofia grega. Tradução de Ana Coutrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

⁶ PLATÃO. **Primeiro e segundo Alcibíades.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro. Texto grego de John Burnet. Ed. Bilingue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

adotava a Filosofia enquanto uma forma de vida perante a *cidade-Estado*, era a Filosofia que permitia o exercício contínuo do autoconhecimento, que lhe proporcionava ter a exata noção da sua falta de saber (o “Só sei que nada sei” socrático) e o reconhecimento de superar a ignorância que tende a ofuscar a beleza e harmonia da alma (*psyché*).

Sócrates – “Logo, se Alguém se mostra apaixonado do corpo de Alcibíades, não é a Alcibíades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibíades. [...] Mas o que ama tua alma não te abandonará enquanto ela aspirar a aperfeiçoar-se?” (Alcibíades I, 131 c1 - d). Conhecer a si mesmo implica ter a noção de que a alma é superior ao corpo no domínio da *hýbris* e das paixões de um modo geral. Neste aspecto, entende-se que a *paideia* da alma que Sócrates propõe a Alcibíades vai além das paixões humanas na medida em que o conhecimento de si mesmo conduz o Ser (*Enai*) do homem ao verdadeiro saber que reside na alma. Para Sócrates, o verdadeiro homem virtuoso é aquele que constantemente está à procura de aprimorar sua conduta a partir de uma gnosiologia que aponte a alma como centro da produz de todas as formas de saberes.

Para Sócrates, a alma só pode movimentar-se em direção ao ser em si das coisas, na medida em que o homem reconheça seu estado de ignorância – Alcibíades parece estar muito longe deste estado de saber das coisas em si mesmas. Só uma educação firmada numa espécie de erótica filosófica poderá levar Alcibíades ao reconhecimento da ignorância de si mesmo, bem como a necessidade de buscar o ser em si das coisas relacionadas à arte política. Para Jill Gordon (2015)⁷, na obra *O mundo Erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana*, a erótica socrática une a partir da *dýnames* do *elenchos* ou da dialética, em sua unidade, o *logos*⁸ e o *Eros* (amor) socrático. Esses dois elementos são responsáveis de direcionar a alma (*psyché*) para os estreitos laços entre a Filosofia, a *paideia* e a *areté* (excelência moral) política.

Segundo Gordon (2015), a erótica socrática, que sempre assume uma perspectiva *paidêutica*, aponta para a necessidade de a alma reconhecer a necessidade de sempre procurar em si mesma a beleza, a justiça e a sabedoria universal. Segundo a autora, quando a alma tem acesso à beleza e harmonia das formas universais, o cidadão, ou a cidade em si mesma, sabe a dimensão moral de suas ações e reconhece na imensidão das opiniões confusas (*doxa*) o verdadeiro caminho da verdade (*alethéia*) e da harmonias de todas as coisas. O bem querer de

⁷ GORDON, Jill. **O mundo Erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana**. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

⁸ Conforme Reale (1995, p. 154), “O termo remete à expressão da razão e da racionalidade por meio da linguagem: do discurso, do pensamento ou raciocínio interligado a proporções numéricas, segundo o autor, esse sentido técnico do *logos* apareceu em Heráclito, sendo o conceito de importância fundamental não somente para Filosofia heclacItiana mas como a platônica”.

Sócrates pela Filosofia, por Alcibíades e pela *cidade-Estado* explica os atos de *parresia* (coragem da verdade) de Sócrates apontar a *paideia* filosófica como possibilidade de cura do homem político e da unidade da *cidade-Estado*. Só a *paideia* de Sócrates poderá livrar a alma de Alcibíades e de Atenas da *hýbris*. É com esse propósito que Sócrates impede de o mesmo deliberar sobre o que não sabe a cidade, e com o seu consentimento começa uma tentativa de reeducação a partir do *elenchos* socrático, algo que se dá a partir do passo 127, d – e. Vejamos:

Sócrates – o que vem a ser, então, essa amizade e essa concordia a que te referiste, que terão de deixar-nos sábios e discretos, para que nos tornemos homens bons? Não consigo saber em que consistem nem com quem se encontram. Segundo os teus próprios dizeres, ora se me afiguras presentes numas Pessoas, ora ausentes.

Alcibíades – Pelos deuses Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância, sem aperceber-me disso.

Sócrates – É preciso ter confiança. Se ao ciquenta anos tivesse percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas agora precisamente na idade em que cumpre. Percebê-la.

Alcibíades – e os que a percebem, Sócrates, que deverão fazer?

Sócrates – Responder ao que te pergunto, Alcibíades. Se assim procederes e o deus permitir – até onde Posso confiar no meu Oráculo – tu e eu só teremos a lucrar (PLATÃO, Alcibíades I, 127, d - e).

No que concerne ao diálogo em si e à sua autenticidade, o *Alcibíades I* é um diálogo que consideramos ser autêntico. Foi por muito tempo considerado uma obra ideal para aqueles que desejavam se iniciar na ontologia platônica. Para os admiradores do diálogo, a obra platônica ainda é considerada um diálogo platônico ideal para iniciar-se na leitura dos diálogos e na Filosofia platônica de um modo geral. Neste aspecto, entende-se que, no arcabouço do diálogo, Platão nos remete à noção de que Sócrates corresponde ao filósofo por excelência, que exerce a arte erótica com finalidades educacionais. Entende-se que a sedução erótica de Sócrates para com Alcibíades será sempre de uma erótica filosófica que se volta para o ato de cuidar da alma (*psyché*), demonstrando, assim, que sua arte erótica é superior às peripécias da Afrodite pandêmica (sedução sexual), do apego ao poder e ao desejo de possuir aquilo que não resiste ao tempo e à morte – a exemplo do corpo de Alcibíades, que foi objeto de desejo e uso dos seus variados amantes em Atenas. Ao contrário de tudo isso, Sócrates não deseja a beleza passageira, ou o belo corpo do jovem de 20 anos incompleto. Ele, na condição de verdadeiro amante, tenta mostrar ao seu discípulo desmedido que o amor da alma é mais nobre que o desejo desmedido do corpo e bens materiais. Essa forma interpretativa do diálogo foi algo proveniente por parte dos muitos historiadores e comentadores do diálogo *Alcibíades I*.

O diálogo *Alcibíades I* foi, ao lado do diálogo *Timeu*, a expressão máxima dos ensinamentos educacionais e filosóficos de Platão. Proclo chega a mencionar que o referido

diálogo fazia parte dos diálogos que estavam presentes na academia de Platão. Na Antiguidade, e ao longo de muitos séculos, Jâmblico, Olympiodorus e Proclo fizeram do diálogo *Alcibíades I* o instrumento por excelência da Filosofia platônica. A partir deste contexto, podemos mencionar que, antes do século XIX, o diálogo *Primeiro Alcibíades* era considerado pelos pensadores antigos e medievais como de fundamental importância para despertar o interesse pela Filosofia e pelo corpus platônico em particular. A autenticidade do *Alcibíades I* foi questionada pelo teólogo alemão Ernst Friedrich Schleiermacher, que considerou a sua qualidade literária aquém de Platão. O mesmo Schleiermacher tem consciência de que está indo de encontro a 900 anos de louvor ao *Alcibíades I*.

A leitura convencional do *Alcibíades I* como um diálogo platônico espúrio ou, na melhor das hipóteses, uma obra incompleta escrita por um Platão imaturo, dominou desde o início do século XIX (1836) até o final do século XX (1964). Depois das críticas de Friedrich Schleiermacher, filósofos e estudiosos de todo mundo marginalizaram o *Alcibíades I*, até que surgiu o comentador que desafiou seriamente a leitura convencional com um positivo entusiasmo pelos méritos do diálogo e pela autoria de Platão, a qual Schleiermacher tratou com desdém e dúvida, foi o teórico clássico e filósofo Paul Friedländer. Ele defendeu o diálogo de todas as formas possíveis. Friedländer inicia seu comentário reconhecendo que, na Antiguidade, não havia dúvidas quanto à autoria do diálogo *Primeiro Alcibíades*, mas que Schleiermacher foi o primeiro a considerá-lo com forte antipatia como sendo não-platônico, talvez para justapor as honras especiais dadas ao diálogo pelos antigos e o comentário de Schleiermacher, elogiando-o devido aos autores não originais, que desejam preservar a dignidade e a honra dos homens instruídos que julgam o diálogo como sendo um autêntico platônico.

Mas, deixemos Schleiermacher de lado e lembremos de Proclo (1971)⁹: em seu comentário ao *Alcibíades I*, Proclo, filósofo neoplatônico do século IV d.C., apontava para o fato de que Jâmblico (século III d.C.) já recomendava o diálogo *Alcibíades I* como o primeiro diálogo na ordem de leitura por parte daquele que desejasse entrar em contato com a Filosofia de Platão. Para Proclo, o *Alcibíades I* contém em forma embrionária todos os elementos da Filosofia platônica. Para o filósofo, o diálogo é descrito pela forma condensada com que apresenta a Filosofia platônica. A grande preocupação de Proclo é demonstrar que o *Alcibíades I* em si mesmo representa o modo de ser da Filosofia platônica, e que ele não distoa da totalidade dos diálogos que compõem o *corpus platonicum*.

⁹ PROCLUS. **Alcibiades I**. Translation and commentary William O'Neill. New York: Springer – University of Southern California, 1971.

O melhor de si mesmo pela epimeleia e pela techné é, ao menos inicialmente, apresentado a Alcibiades como o meio indispensável de realizar seus projetos ambiciosos: ‘Se não adquirires essas duas coisas – a epimeleia e a techné, diz-lhe Sócrates, “não conseguirás” conquistar uma celebridade junto aos gregos e aos bárbaros, coisa que me parece amar como ninguém ama qualquer outra coisa” (124b). É preciso conhecer seus próprios recursos, e os do adversário potencial, para saber por meio se pode “tomar conta de si mesmo” e “torna-se melhor” (124c), o que quer dizer, antes de tudo aumentar seus próprios recursos, mobilizar todos aqueles de que se dispõe, tirar deles todo o partido possível, afim de aumentar suas chances de sucesso. Pode-se dizer que, claro, que Sócrates “colhe” Alcibiades no nível exato em que este é suscetível de ser “colhido”, a saber, no nível de seu próprio sistema de valores (vitórias, celebridade, poder). Ainda assim, é preciso observar que o preceito delfico se presta, ao menos provisoriamente, a essa operação. Na sequência do diálogo, evidentemente, as noções de conhecimento de si e de cuidado (ou de preocupação) de si modificam-se por toda uma série de transições cuidadosamente ordenada (PROCLO, 2009, p. 57)¹⁰.

No que tange à desconstrução do conhece-te a ti mesmo no *Alcibiades Maior*, Ploclo, acredita que o preceito delfico no diálogo corresponde a uma estratégia metodológica de Platão para chegar ao fim que ele prescreve, que é o cuidar e o educar a própria alma. Para o filósofo, a interpretação gnosiológica do preceito delfico no diálogo paroxalmente não é desenvolvida do ponto de vista epistemológico. Ele é indicado como um princípio de formação, ou seja, a intensão ontológica do diálogo está voltada, em primeiro lugar, para questão da *paideia* filosófica, estando em segundo plano a questão da teoria das ideias platônicas. Proclo consegue perceber que a questão educacional em Platão e no *Alcibiades I* tem um foco mais político e *paidêutico* do que gnosiológico (como verifica-se em 119b, d, 120b-c do *Alcibiades I*).

Segundo Proclo, Alcibiades, cujos projetos e ambições são exclusivamente políticos, não vê a necessidade de uma educação filosófica (119b-c, 120b), de exercitar, de se aplicar em obter um forção superior (120b-d), uma vez que os rivais que ele conta enfrentar, os homens políticos de Atenas, são, na maioria, incultos, mas os reis da Pérsia e da Lacedemônia não são inferiores no que concerne ao preparo de uma educação voltada à arte política (cf. passo 119b). Sócrates lhe objeta que seus verdadeiros rivais não serão os atenienses, mas os chefes dos povos da Lacedemônia e da Pérsia – para enfrentar esses reis, faz-se necessário ter virtudes políticas superiores, ou, no mínimo, equivalentes a eles, coisa que Alcibiades não tem.

Depois de uma longa descrição das virtudes (*areté*) e das riquezas dos povos persas e espartanos, Sócrates decide como meta educar a alma de Alcibiades. Para isso, como finalidade metafísica, é introduzida pela primeira vez no diálogo, em 124b, a questão do “conhece-te a ti mesmo” – Sócrates deliberadamente pede para Alcibiades deixar se convencer pelos seus

¹⁰ Proclo. Platão – A desconstrução do “conhece-te a ti mesmo” no *Alcibiades Maior*. Tradução de Maura Iglésias. In: BRUNSCHWIG, Jacques. **Estudos e exercícios de Filosofia grega**. Organização de Claudio William Veloso. Tradução de Claudio William Veloso et al. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

conselhos educativos e pelo o preceito oracular. Não só Proclo, mas muitos intérpretes recentes - do século XXI, em suas pesquisas e interpretações, bem como comentários em torno do diálogo *Primeiro Alcibíades*, enfatizama noção de que o diálogo em questão necessita ser levado a sério, e a forma de levar a sério a perspectiva filosófica do diálogo é fazê-lo instrumento de pesquisa com fins de estudar a ontologia platônica. Na verdade, isto já vem sendo feito historicamente, e uma das finalidades do nosso trabalho está nessa dimensão, o de mostrar que é possível discutir educação, política e Filosofia a partir do *Alcibíades I*.

Entre os novos intérpretes do *Alcibíades I*, podemos listar uma série de professores que, no decorrer da realização deste trabalho, nos ajudaram com a maior parte da bibliografia desta tese, bem como por meio de e-mail nos enviaram suas pesquisas em forma de textos e artigos publicados em suas universidades. Entre os variados nomes, podemos mencionar os seguintes: Garry Alan Scott (State University of New York Press), Marguerite Johnson (The University of Newcastle - Australia), Harold Tarrant (University of Newcastle, School of Humanities and Social Science); Victoria Wohl (University of Toronto – Professor Department of Classics); Reuben Ramsey (The University of Newcastle - Australia), Early Works (The University of Newcastle - Australia), Yuji Kurihara (Ph.D. in philosophy University of California, Irvine; MA - Tokyo Metropolitan University), Joe Mintoff (The University of Newcastle - Australia), Anthony Hooper (Cambridge University), Eugenio Benitez (University Puerto Rico); Matthew Sharp (Georgia State University), Fergus King (The University of Newcastle - Australia); Akitsugu Taki (Professor, Department of Social and Environmental Studies, Josai International University), François Renaud (Unoversiteit Utrecht), Neil Morpeth (professor at the University of Newcastle), Elizabeth Baynham (The University of Newcastle - Australia), Andre Archie (Colorado State University), Gary Scott (University Redlands - Professor School of Education), Marcelo P. Marques (professor do Departamento de Filosofia da UFMG – falecido em agosto de 2016).

O trabalho de tese que aqui é apresentado, o qual intitulamos de *ARETÉ E PADEIA: A FORMAÇÃO DO HOMEM POLÍTICO NO DIÁLOGO O PRIMEIRO ALCIBÍADES DE PLATÃO*, é apenas o resultado de anos de investigação e crença de que o diálogo que foi, e anda é tão marginalizado no campo da própria Filosofia, pode nos levar a discutir a ontologia platônica. Ademais, bem como a Filosofia da educação nele continua: em nosso trabalho de tese, chegamos ao resultado de que Proclo chegou, em seus estudos, à compreensão de que o diálogo *Alcibíades I* nos ensina a nos conhecermos enquanto alma racional, pois a alma é o verdadeiro Ser (*Einai*) que permanece o mesmo e se mantém como o verdadeiro sujeito de nossas ações. Assim, devemos perceber o corpo como um instrumento da alma. O diálogo favorece a tréplica.

O diálogo exorta de forma sedutora Alcibiades e tende a levar o leitor a voltar-se à Filosofia. Além disso, o diálogo é maiêutico e o *elenchos* é o método pelo qual se educa a alma. Neste aspecto, Sócrates ajuda Alcibiades a desenvolver em si mesmo algumas verdades através do delineamento e do esclarecimento de suas ideias.

Sócrates – É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: conhece-te a ti mesmo. [...] Como já deves ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como um espelho a imagem da pessoa que olha. Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo?

Alcibiades – Exatamente. Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão.

Alcibiades – Perfeitamente.

Sócrates – E com relação a alma, meu caro Alcibiades, se ela quiser conhecer-se a si mesma não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que for semelhante?

Alcibiades – Não Há.

Sócrates – É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contempla e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesma (PLATÃO, Alcibiades I, 130 e 6; 131 e 7 – 133 a – c).

O Sócrates de Platão é, por excelência, o educador da *cidade-Estado*. Ele assume a função de mostrar que, embora a cidade rejeite ou marginalize a Filosofia, ela tem em si mesma, em sua estrutura epistemológica, um projeto de formação humana baseado a partir da erótica filosófica. A partir desta perspectiva, o objetivo geral do nosso trabalho foi o de compreender o sentido paidêutico que Platão atribui ao ato de Alcibiades subir à tribuna sem uma formação filosófica adequada à arte política (*techné politiké*). Esta meta nos levou à noção de que a discussão ou crítica filosófica de Platão em torno da *paideia* do personagem Alcibiades corresponde a uma estratégia filosófica para apresentar sua concepção de formação destinada ao homem político.

O método hermenêutico foi, por excelência, o método que nos ajudou a desenvolver essa perspectiva. Para Geovane Reale (2015)¹¹, sem uma visão histórica e hermenêutica, não é possível compreender ou fazer investigação nos diálogos Primeiro e Segundo Alcibiades de Platão. Reale (2015), em seus estudos em torno do Segundo e Primeiro Alcibiades, acredita que o conteúdo desses diálogos, embora pareça sem importância para quem é acostumado a ler e investigar diálogos como *A República*, *Timeu*, *Sofista* ou *Górgias*, eles (os diálogos Segundo e

¹¹ REALE, Giovanni. **Platone – Dialoghi socratici – Alcibiade secondo** – Sulla preguiera. Milano: Bompiani Testiafronte, 2015.

Primeiro Alcibiades) apresentam, em sua forma mais simples e didática, aquilo que igualmente se apresenta nos diálogos outrora citados. Segundo Geovane Reale, esses diálogos, por apresentarem a Filosofia platônica em sua forma mais simples e didática, é tomado por desprezo pela maior parte dos estudiosos dos diálogos de Platão. Segundo Reale (2015), devido a uma série de preconceitos hermenêuticos ocorridos no decorrer da história da Filosofia, o Alcibiades I e II torna-se ainda hoje um dos diálogos mais complexos de serem compreendidos a partir da ontologia política de Platão. Para o filósofo, o pesquisador da história da Filosofia que estuda esses diálogos sem a concepção e o auxílio da hermenêutica corre o risco de cair na marginalização provocada por alguns platônicos extremamente radicais.

“[...] é verdadeira loucura, meu caro, levar avante o teu projeto de pretender ensinar aos outros o que nem sabes nem te deste ao trabalho de aprender” (Primeiro Alcibiades, 113c). Como já mencionado, os objetivos gerais e específicos deste trabalho foram discutir *Paideia* e *Areté* política dimensionada para o âmbito da formação do homem político no contexto da Filosofia platônica. Para esse propósito, elegemos como objeto de investigação o diálogo de Platão denominado Primeiro Alcibiades ou da natureza humana. Em outras línguas, tais como a espanhola, inglesa e italiana, o diálogo platônico é denominado *Alcibiades Maior*, sendo bastante comum na língua inglesa a denominação *The First Alcibiades* (O Primeiro Alcibiades).

A exemplo do que estamos a falar, podemos citar a tradução do grego para o inglês do professor Benjamim Jowett. Este pesquisador da Universidade de Adelaide, na Austrália, utiliza o título “The First Alcibiades”. Na língua portuguesa, o diálogo surge com o título “O Primeiro Alcibiades de Platão”. Fazemos alusões à tradução bilíngue da Universidade Federal do Pará, especificamente a tradução do professor Carlos Alberto Nunes, que traduz o diálogo como Primeiro Alcibiades de Platão. No decorrer da nossa investigação, utilizaremos como ponto de investigação e citação a tradução bilíngue (do grego para o português) do grande mestre Carlos Alberto Nunes. Por esse motivo, optamos, no decorrer de todo o nosso trabalho, por nos referirmos ao diálogo platônico como “O Primeiro Alcibiades de Platão” ou Alcibiades I” – no que concerne aos termos gregos, usaremos a forma transliterada baseada nos estudos dos professores Henrique Murachco¹² e Geovane Reale¹³.

¹² MURACHO, Henrique. **Língua grega**: visão semântica, lógica, orgânica e Funcional. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Petropolis: Vozes, 2002 (volumes I e II).

¹³ REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995 (Série História da Filosofia; vs. 1, 2 e 5).

Como já tão mencionado, Proclo¹⁴, em sua incrível defesa em torno do *Alcibiades I*, assume uma postura crítica de um dos maiores comentadores da Filosofia platônica. Para ele, o diálogo *Alcibiades I* foi um dos mais lidos e amplamente discutidos na Antiguidade grega e romana. Ademais, o diálogo era uma obra equivalente à importância de Parmênides e Timeu. Para Proclo, o diálogo *Primeiro Alcibiades* constitui o marco do princípio de toda a Filosofia platônica, destacando-se como meta filosófica a busca do entendimento pedagógico do preceito délfico a partir do qual todos os que se dirigissem ao templo de Apolo deveriam se ocupar de conhecerem-se a si mesmos. Esta perspectiva do alto exame consiste na verdadeira essência do homem e da Filosofia. Proclo acredita que, quando nos dirigimos às coisas as quais não nos dizem respeito, a tendência do corpo é encaminhar a alma em direção ao *páthos* (infortúnio físico como moral; refere-se também às paixões exacerbadas – *fatós*, *pathéma* significa qualquer sofrimento, moléstia, afecção mórbida). Neste aspecto, o diálogo serve de exemplo didático para se referir aos homens políticos que estão cheios de *páthos*, mal-educados e injustos:

Como se sabe, o Alcibiades gozou de uma grande fortuna na antiguidade tardia, e foi considerado muito frequentemente como primeiro diálogo que convinha ler e estudar nos cursos dos estudos filosóficos. A razão principal disso era que ele era lido essencialmente como um comentário do preceito délfico, e que o conhecimento de si era considerado como preliminar e obrigatório do conhecimento de qualquer coisa [...] Observarei de início que a primeira aparição do preceito délfico no diálogo lhe dá um significado estreitamente político e agnóstico (cf. 119b, d, 120 b-c). Em Alcibiades, cujos projetos e ambições são exclusivamente políticos, não se vê a necessidade de aprender (119b-c, 120b), de se exercitar, de se aplicar (120 b-d) ao que quer que seja, uma vez que os rivais que ele conta enfrentar, os homens políticos de Atenas, são na maioria incultos (119b) (PROCLO apud PLATÃO, 1980, p. 57- 60).

Acreditamos que a postura filosófica de Proclo, no que concerne ao diálogo Alcibiades I, corresponde a uma perspectiva contemporânea tomada por muitos estudiosos e comentadores do diálogo. Lembremos aqui de Ariel Helfer (2017)¹⁵. Para o autor, todos os Alcibiades são verdadeiramente de Platão e da história política de Atenas. No que tange ao *Alcibiades I*, Hefle

¹⁴ Filósofo nascido em Constantinopla, considerado o último representante do platonismo e neoplatonismo pagão. Chefe da escola neoplatônica, apaixonado pela matemática e Filosofia grega, foi posterior a Agostinho e contemporâneo mais velho de Boécio, ambos cristãos neoplatônicos. Proclo foi um dos mais conhecidos comentadores de Platão, especificamente dos diálogos *Alcibiades*, *Parmênides* e *Timeu*. As referências no que concerne à Filosofia de Proclo provêm do seu texto *A desconstrução do conhece-te a ti mesmo*, traduzido pela professora Maura Iglésias. Cf. BRUNSCHWIG, Jaques. **Estudos e exercícios de Filosofia grega**. Organização de Cláudio William Veloso. Tradução de Cláudio William Veloso. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009 (Coleção Os Comentadores).

¹⁵ HELFER, Ariel. **Socrates and Alcibiades: Plato's drama of political ambition**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2017.

(2017) sustenta a tese de que a obra é autêntica e unificada a toda a Filosofia política platônica. Segundo o autor, o diálogo *Primeiro Alcibíades* realmente trata da temática da *paideia* (formação) política e ontológica de Sócrates, da Filosofia, bem como sua relação com as questões da ambição e desmedida no campo da arte política; fala do desejo de ganhar ou progredir no âmbito da política ateniense.

Ainda segundo Helfer (2017), a discussão do *Alcibíades I* está voltada à formação e às ações dos homens do governo (os políticos). Neste diálogo outrora mencionado, a grande lição de Sócrates para Alcibíades e Atenas é a de que, quanto ao governo, na melhor das hipóteses, sua função não é enriquecer ou capacitar os políticos que o administram, mas, com prudência e justiça, fornecer o que é necessário para que eles possam exercerem uma prática política orientada a partir da noção universal do bem público e dos padrões da justiça e do saber orientados pela *episteme* (ciência) e pela *techné* (arte).

Neste aspecto, ainda segundo o autor, a educação filosófica deve formar esse homem político, com a exata noção de que a ambição e a desmedida política não deve ser tolerada, tanto na esfera privada quanto pública. Ao que nos parece, Sócrates demonstra no *Alcibíades I* que Alcibíades, enquanto homem de Estado, ultrapassou todos os limites da ambição e da desmedida política, tanto no seu aspecto público quanto privado, sendo esse um dos motivos de Sócrates impedir o jovem que deseja ambiciosamente subir à tribuna para usar sua retórica em favorecimento de si mesmo. Para Helfer (2017), ambição política denota algo semelhante à corrupção política: revela uma disposição de abusar do poder político e da confiança pública para fins próprios – essa espécie de ambição que dominou Alcibíades tende a anular tudo o que for coletivo e comunitário em favorecimento do individualismo e do bem de si mesmo: para o autor, Alcibíades fora vítima da própria ambição política de Atenas, assim como outros cidadãos mais brilhantes e talentosos, tais como Temístocles, Péricles e outros que foram atraídos para levar Atenas a uma glória cada vez maior com a promessa de compartilhar sua fama eterna, caso tivesse sucesso.

Ó filho, de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas atenções. Não foi humana a razão desse meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente te falarei. E hoje, que tal impedimento cessou, aproximo-me de ti com a esperança de que, daqui em diante, não mais se manifeste. Durante todo esse tempo observei como te comportava com relação aos teus amigos. Por mais numerosos e altivos que fossem, não houve um só que não saísse corrido pelo teu desdém. Vou explicar-te a razão de ser de teu orgulho. Estás convencido de que não necessitas de ninguém para nada, pois, tendo tudo com larga margem de

sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e acabar pela alma (PLATÃO, Alcibíades I, 103 a -104a).

Para Christopher Bobonich e Pierre Destrée (2007)¹⁶, todos os Alcibíades, da história à Filosofia platônica, são exemplos personificados da *akrasia*¹⁷. Conforme os autores, Platão, no *Alcibíades I*, expõe Sócrates abordando jovens como Lísias e Alcibíades em momentos cruciais de suas vidas, na tentativa de desestabilizá-los em favorecimento de um bem maior – o domínio de si mesmo. Segundo Bobonich e Destrée (2007), isto confirma sua crença de que pessoas com potencial filosófico devem ser apanhadas na hora certa e alimentadas na direção certa, ou há um risco de que elas possam ser corrompidas por um modo de vida mais tirânico. Nesse sentido, os autores denominam o Sócrates do *Alcibíades I* como o médico de alma.

Nosso problema de tese está totalmente estruturado nos ditames da *areté*¹⁸ e da *paideia*¹⁹ platônica, especificamente quanto ao debate educativo na Grécia Clássica, período em que a formação baseada na *techné* se confundia com a Filosofia e a formação dos homens políticos de Atenas. A partir dessa realidade, conforme as perspectivas histórico-filosóficas apresentadas até o presente momento, podemos mencionar que, no diálogo *Primeiro Alcibíades*, Platão, para apontar as deficiências da educação ateniense, criticou a educação tradicional a partir do ato de Alcibíades subir à tribuna: de um lado, os poemas de Homero, referência da educação do herói-guerreiro, que mostra os deuses e também os heróis praticando ações injustas; de outro, os ensinamentos dos sofistas, por mostrar aos jovens apenas como lidar com a arte da eloquência – a retórica. Alcibíades foi tomado por Platão como exemplo desses modelos de educação.

¹⁶ BOBONICH, Christopher; DESTRÉE, Pierre. *Akrasia in Greek Philosophy*. USA: Brill, 2007.

¹⁷ O termo remete à noção de pessoas que não têm o domínio sobre si mesmas.

¹⁸ *Areté* – termo que expressa a noção de excelência, ligado à ideia de cumprimento de finalidade ou função a que cada cidadão se destina. O termo diretamente está intrínseco à ideia de perfeição ou virtude de uma pessoa que permite um cidadão viver bem – para Sócrates, a *areté* corresponde à noção de que cada cidadão deve agir, tanto no âmbito privado quanto público, conforme o saber existente em sua alma (*techné*). Em Platão, a *areté* ou virtude tende a ser sempre saber. Essa posição apresentada aqui é sustentada por Jean-Paul Dumont (2004). Para ele, Platão está preocupado com a multiplicidade e a unidade da *areté*. No diálogo *Protágoras* (329b), a questão da *areté* apresenta-se enquanto uma problemática em torno da multiplicidade e da unidade. No *Mênon*, a virtude vai ser saber. Nele, Platão combate o pluralismo das virtudes – conforme Dumont (2004), o problema da *areté* foi resolvido no diálogo *A República*, livro IV, passo 427 d, em que as quatro virtudes – sabedoria, coragem, temperança e justiça – se fundiam num todo, cada uma das três primeiras correspondendo às três partes da alma – sendo a *paideia* responsável por gerar harmonia entre essas três partes. No diálogo *Político* (305 e), a partir do parâmetro da tecelagem real e do tecido político de Atenas, Platão interlaça a noção de virtude e saber à questão da arte política – que será sempre uma arte real – virtude ou excelência da alma, tanto do cidadão como da *cidade-Estado* deve corresponder à imagem da harmonia cósmica. A corrupção dos costumes políticos própria da democracia e a tirania das paixões tendem a levar ao desaparecimento da *areté*, levando o homem político e a *cidade-Estado* a um estado de infelicidade e doença. In: DUMONT, Jean-Paul. **Elementos de História da Filosofia Antiga**. Tradução de Georgete M. Rodrigues. Brasília: Editora UNB, 2004.

¹⁹ *Παιδεία/Paideia*, termo em grego que corresponde à noção de educação das crianças e jovens, que inicialmente tinha Homero e Hesíodo como modelos da primeira formação das crianças gregas. A segunda formação consistia na educação dos sofistas. Em síntese, a *paideia* tinha como finalidade a formação do cidadão perfeito e completo, capaz de liderar e ser liderado e desempenhar uma função harmônica e utilitária na *pólis*.

O belo jovem possuía a pior espécie de doença, que, para Platão, é a ignorância no que se refere aos assuntos políticos. O belo mancebo, quando questionado sobre o que é justo, afirma não o saber ou que este é um assunto tratado pelos atenienses como de somenos importância. Platão toma como referência a *areté* dos persas e lacedemônios para mostrar ao jovem ambicioso a inferioridade de sua educação frente à destes povos, seus reais adversários. E só o convence quando usa os argumentos de uma suposta rainha persa que zomba de sua audácia e de seu despreparo. O jovem Alcibíades, que se julgava homem de berço de alta estirpe, frente à excelência destes povos persas e lacedemônios, é apenas uma criança (*paidós*) sem um excelente *agodé* (condução) – neste aspecto, Sócrates usará sua erótica filosófica para levar Alcibíades ao aperfeiçoamento da alma (*psyché*). Segundo Sócrates, para alcançar a arte política, é preciso preparar-se. Para isto, Alcibíades terá de observar o preceito de Delfos: “*conhece-te a ti mesmo*”, cujo significado é voltar-se para a própria alma, pois até então todos os seus cuidados foram para com o corpo. Aqui reside a diferença que marca o projeto de *paideia* de Platão, da *paideia* tradicional e da sofística.

Platão prima pelo aperfeiçoamento da alma. E Sócrates, enquanto seu personagem, será o mestre que nos apresentará sua *paideia* da alma, posto que toda e qualquer ação do homem advém da alma, seja ela boa ou má – é a alma, e não o corpo, que necessita de educação e harmonia. É nela que reside a porção que está mais próxima da divindade, a inteligência, capaz de apreender o conceito de justiça e aplicá-lo com sabedoria. Mas o aperfeiçoamento da alma só é possível mediante o exercício da Filosofia, que é a busca do conhecimento da natureza das coisas. Isto explica toda a insistência de Sócrates para que Alcibíades se inicie na dialética, o caminho que, junto com a maiêutica, a arte de Sócrates, auxilia a busca do conhecimento das excelências que compõem a *areté* política. Nesse panorama, o ato de subir à tribuna é, para Platão, um ato que exige uma formação *paidêutica* a partir do preceito delfico *gnōthi seauton*, pois é nas tribunas que a felicidade e a justiça da *pólis* são debatidas: são exatamente as várias palavras proferidas nos tribunais de Atenas que definem o destino da *pólis*, e isso é bastante perigoso num Estado onde todos são estimulados a exaltar a palavra, desprezando quase que absolutamente o compromisso com a verdade (*alethéia*).

Para Platão, o homem que sobe à tribuna sem se importar com os fundamentos de seus atos e dizeres em hipótese alguma merece o governo da *cidade-Estado*. Através de Sócrates e do personagem Alcibíades, Platão procura mostrar que os dirigentes da *cidade-Estado*, inclusive Péricles, negligenciaram o que era mais importante na *pólis*, ou seja, não dispensaram o devido cuidado para com a educação política de Atenas; pois, como já vimos, se cada cidadão for educado para fazer o que lhe compete, isto é, aquilo de que possui o conhecimento,

empregando todas as suas excelências em função do bem e da felicidade da *pólis*, reinará a concórdia entre os cidadãos e na cidade. Em outras palavras, reinará a própria justiça. Acreditamos que este é mais um dos motivos que levou Platão, no diálogo *Primeiro Alcibíades*, a comparar e a tomar como modelo as excelências dos persas e lacedemônios.

A partir do ponto de vista filosófico apresentado até o presente momento, podemos afirmar que nosso problema de tese foi confirmado dentro dessas perspectivas filosóficas apresentadas até o presente momento. Torna-se coerente reafirmar que o sentido *paidêutico* do ato de subir à tribuna corresponde ao ato de cuidar da alma do homem político e da *cidade-Estado* a partir da das *téchnai* e *techné politiké* da *cidade-Estado*. O discurso de Platão no *Alcibíades I* é realmente uma estratégia filosófica para apresentar sua concepção de formação destinada ao homem político. Dentro deste arcabouço, na busca pelas respostas de nossa problemática outrora exposta, conseguimos refletir sobre a questão da autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão e a questão da diferenciação histórico-filosófica entre o Alcibíades histórico e o Alcibíades de Platão, compreendemos (na medida do possível) a relação entre o diálogo *Primeiro Alcibíades* e a noção platônica da *paideia* tradicional (Homero e Hesíodo), bem como a noção da educação superior que era vendida no âmbito de Atenas pelos sofistas, que eram responsáveis pela *techné politiké*. Dialogamos (no que tange às questões centrais do diálogo *Alcibíades I*) com a maior parte dos diálogos socráticos²⁰ – nesses outros diálogos socráticos, buscamos resolver questões concernentes ao âmbito do saber, à questão das *téchnai*, da *areté* política e da formação política dos homens de Estado.

Para a concretização do que foi exposto até o presente momento, foram tomados como parâmetro os seguintes passos metodológicos: 1º - Levantamento da bibliografia – fase em que tivemos contribuições significativas dos autores e comentadores outrora mencionados; em especial, destacamos as contribuições da Prof^a. Dr^a. Maria do Socorro da Silva Jatobá (Universidade Federal do Amazonas), professor Marcelo Pimenta Marques (Universidade Federal de Minas Gerais), Garry Alan Scott (State University of New York Press), Marguerite Johnson (The University of Newcastle - Australia) e Andre Archie (Colorado State University); 2º - Leitura atenta e fichamento do diálogo *Primeiro Alcibíades* a partir do texto grego; 3º - Análise e discussão do diálogo; 4º - Análise das teses expostas por Platão no diálogo *Alcibíades I* e parcial aprofundamento – sempre buscando relação com outros diálogos, tais como o *Segundo Alcibíades*; *Cármides*, *O Banquete*; *A República*; *Sofista*; *Político*; *Protágoras*; *Górgias*; *Fedro/Fédon*; *Leis*; *Mênon*; *Apologia de Sócrates*; *Críton*; *Hípias Menor*; *Hípias*

²⁰ Podemos mencionar os seguintes: *Eutífron*, *Apologia*, *Críton*, *Fedon*, *Alcibíades II*, *O Banquete*, *Fedro*, *Hiparco*, *Cármides*, *Laques*, *Lisis*, *Protágoras*, *Mênon*, *A República*, *O Político*, *As Leis* e *Crítias*.

Maior; Laques; Eutidemo; Líses, Teeteto e Timeu, e, por fim, o confronto e reflexão entre as passagens sobre as noções de educação e *areté* política que Platão apresenta no diálogo *Primeiro Alcibíades*.

Diante dessas perspectivas, procuramos dividir nosso trabalho de investigação filosófica nos seguintes momentos metodológicos: considerando a introdução do trabalho como primeira parte, intitulamos o segundo capítulo de “A coragem da verdade (*parresía*) e as lições platônicas”. Neste capítulo, tivemos como meta a tentativa de compreender, a partir de fontes antigas e contemporâneas, a biografia de Platão, pois muitos intérpretes apontam para a ideia de que há uma simbiose entre os diálogos platônico e a práxis filosófica de Platão – a partir desta perspectiva, buscou-se compreender a relação do *Alcibíades I* com a perspectiva histórica e filosófica de Platão. Em sequência, abordamos a problemática da autenticidade do diálogo *Alcibíades I*, bem como a questão metodológica da Filosofia socrática – a questão do *elenchos* enquanto elemento da *paideia* socrática no *Alcibíades I*. O terceiro momento da investigação foi intitulado de “Do preceito do oráculo de Delfos ao só sei que nada sei socrático”. Nesse capítulo, tivemos por finalidade abordar, em termos de *paidéia*, a noção da religiosidade grega; tentamos obter a noção de como a Filosofia socrático-platônica resgata as recomendações do oráculo do deus Apolo para o enquadramento da Filosofia e seu ensino como elemento divino. Nesse contexto, entende-se que o *conhece-te a ti mesmo* é visto por Platão como uma necessidade primária do filósofo, do homem político, bem como dos que são capazes em termos de *techné* (arte) e *epiteme* com fins de gerar o “Bem” para as partes e a totalidade da *cidade-Estado*. Como anexo a esta parte do trabalho, abordou-se a questão de “O *daímon* de Sócrates e a religiosidade grega”, bem como a relação de “Sócrates, Alcibíades e o preceito do oráculo de Delfos – o *gnōthi seauton* - *conhece ti a ti mesmo*. Para concluir essa terceira parte, abordamos a questão da reflexão contemporânea de Michel Foucault em torno do diálogo *Alcibíades I*.

Na quarta parte, a ênfase foi dada à questão do Alcibíades histórico – no sentido de mostrar que Platão usufrui de dados do Alcibíades histórico para elaborar sua crítica à educação política de Atenas. A quinta parte dedicou-se ao Alcibíades de Platão, na qual tentamos mostrar que todos os Alcibíades de Platão correspondem a um único Alcibíades – ao Alcibíades histórico. O mesmo é tomado como personagem com fins filosóficos, o de refletir em torno da desmedida da alma (*hýbris*) e o desconhecimento dos saberes necessários para a felicidade e a harmonia da alma do homem político e da *cidade-Estado*. No sexto capítulo, abordamos a educação de Alcibíades: a finalidade deste capítulo consiste em tratar da *paideia* (educação)

grega considerando os parâmetros da educação dos poetas (Homero e Hesíodo), dos sofistas²¹, que eram os responsáveis pela educação “superior” voltada à preparação dos *ephebos* para o campo da política ateniense, bem como a possível identificação de um projeto de educação filosófica proposto por Sócrates a partir do *gnōthi seauton* (conhece-te a ti mesmo) para a complementação da formação política de Atenas e de Alcibíades, pois entende-se que, para Platão, o princípio de qualquer busca de saber deve iniciar-se a partir do conhecimento de si mesmo, ou seja, do reconhecimento da própria ignorância em torno dos saberes nobres e da noção de que a alma (*psychê*), unicamente ela, é detentora das formas sensíveis e inteligíveis, sendo, por isso, necessário que as ações *paidêuticas* de qualquer mestre sábio nas excelências proporcionem ou levem o educando ao reconhecimento de que não é o corpo, mas a alma, que deve ser educada a partir do princípio do deus Apolo, o princípio délfico, o *gnōthi seauton* que tanto Sócrates, por recomendação do seu *Demônio* (sinal divino que Sócrates afirma perceber dentro de si mesmo, em circunstâncias particulares) indica a Alcibíades como princípio elementar da formação do homem político ateniense.

Dedicamos o sétimo capítulo ao estudo histórico e filosófico da condição da mulher a partir do diálogo *Primeiro Alcibíades*. Nós o denominamos de “A *TECHNÉ POLITIKÉ* E A *PAIDÊUTICA* DAS MULHERES – UMA ANÁLISE DA EDUCAÇÃO DAS MULHERES GREGAS E DA PROPOSTA DA EDUCAÇÃO PLATÔNICA PARA MULHER DE NOBRE ESTIRPE”. Nossa finalidade, neste capítulo, foi apresentar o modo como Platão, de forma hipotética, através do personagem Sócrates, utiliza as supostas falas das mulheres persas e espartanas para apontar as possíveis falhas da má educação do jovem discípulo de Sócrates. As mulheres estrangeiras, mas de educação nobre, são as encarregadas de avaliar o projeto de educação política do viril Alcibíades, bem como da *paideia* política dos homens atenienses. Num segundo momento, abordaremos a questão da *paideia* das mulheres no Livro V de *A República*, e, por último, abordaremos a questão da mulher da Grécia Antiga a partir de uma perspectiva histórica e antropológica. Para a execução desta tarefa, apoiar-nos-emos nas perspectivas teóricas dos seguintes comentadores: Will Durant (1939), Harris Bluestone (1987), Jaegger Werner (1994), Henry (1995), Rousseau (1999), Buchan Morag (1999), Fábio de Souza Lessa (2004), Donald Schüller (2008), Simone de Beauvoir (2009) e Plutarco (2013).

O capítulo nove foi dedicado à educação sofística. Neste capítulo, tentamos mostrar que a cultura intelectual e a formação dos homens políticos surgiu em Atenas através da sofística e que a problemática de Platão no que concerne à *paideia* sofística diz respeito a uma questão

²¹ A educação intelectual superior, que aparece na segunda metade do século V com os sofistas, é reservada para os filhos da aristocracia, da elite ateniense.

relacionada ao saber. Como o político era, antes de tudo um orador (*retro*), o sofista lhe ensinava a eloquência e a arte de disputar o poder político (*àgon*) nas *ágoras* e tribunas de Atenas. De um modo geral, os sofistas em Platão (estamos a falar especificamente a partir dos diálogos *Górgias* e *Alcibíades I*) são professores de eloquência, que andam de cidade em cidade ensinando a arte de falar em público a partir da *doxa* (opinião) e da retórica. A partir da arte retórica, os sofistas levavam seus discípulos a aprender a defender uma tese por todas as vias da *doxa*. Em termos educacionais e políticos, Platão não enxerga nada de bom na *paideia* sofística, na forma com que os sofistas tratam o saber e a arte política. Neste capítulo, mostramos que a *hýbris* e *akrasia* de Alcibíades não foram decorrentes da *paideia* socrática, mas sim, da educação sofística.

No capítulo final, ou seja, o capítulo dez, tentamos mostrar que a *paideia* socrática no *Alcibíades I* corresponde à *paideia* da alma (*psyché*). Com esta finalidade, intitulamos essa parte da tese de “DO PRECEITO DO ORÁCUCULO DE DELFOS AO OLHAR DA ALMA – A PSYCHÉ ENQUANTO MATRIZ DA PAIÊUTICA SÓCRÁTICA”. Neste último capítulo, tentamos mostrar a noção de que, segundo Sócrates, a educação do verdadeiro homem político deve iniciar-se não pelas questões do corpo, mas sim pelas questões que dizem respeito ao aperfeiçoamento da alma (*psyché*). Tendo em vista essa perspectiva, o mestre decide abordar a via educacional do homem político a partir da analogia do olho, do olhar, bem como o olhar da alma com a Filosofia, que indica o preceito delfico como condição necessária à acessibilidade da *techné politiké* (arte política), a *episteme* (ciência)²² e de modo mais unitária, a Filosofia. Ao que nos parece, a questão ontológica do olho e do olhar biológico, da alma e da Filosofia apresenta elementos divinos que são capazes de encaminhar a alma do homem político para as formas do belo, das coisas harmônicas, do bem e da justiça em si mesma. A versão completa dos capítulos e subcapítulos da tese já foi exposta do índice deste trabalho.

²² Para os gregos, Filosofia e ciência (*episteme*) correspondem a dois elementos que são apresentados ao homem antigo em forma de unidade de aspecto divino. Segundo Reale (1995, p. 47), “ciência indica, para os filósofos gregos, o tipo de saber racional caracterizado pela incontrovertibilidade e pela certeza absoluta – a ciência é saber que tem fundamento último; a ciência enquanto forma de saber universal e racional, tende a se opor à opinião (*doxa*), baseada sobre os sentidos e sobre a experiência sensorial, e como tal, jamais alcança os fundamentos (essa noção de ciência dos antigos gregos está intimamente interligada a doutrina do *arché* dos filósofos pré-socrático, tais como Parmênides e Heráclito – segundo Reale, para Platão, a ciência exprime o conhecimento último do ser – ela coincide com a dialética, ou seja, com as ideias; sendo a opinião (*doxa*), todas as coisas que estão na esfera dos sensíveis)”.

2. A CORAGEM DA VERDADE (*PARRESÍA*) E AS LIÇÕES PLATÔNICAS

A finalidade deste capítulo é compreender, a partir de fontes antigas e contemporâneas, a biografia de Platão. Tal postura metodológica deu-se por acreditarmos que há uma simbiose entre seus escritos (os Diálogos) e sua práxis filosófica, tal qual ele mesmo descreve na sua *Carta VII* - passo 340 c3 -341 b:

[PLATÃO] - Aquele que ouviu, caso seja realmente filósofo, tendo familiaridade e sendo digno da tarefa, por ser divino, considera que é caminho admirável ter ouvidos e que se deve esforçar, e considera ainda que a quem faz assim não é possível viver de outro modo. Depois disso, tendo-o o seu guia neste caminho, não consiste antes de chegar a um fim em tudo, ou de ganhar força para por si próprio ser capaz de guiar, sem àquele que indica o caminho. É dessa maneira que vive esse homem, fazendo seja o que for. Mas tudo o que faz fá-lo sempre com a Filosofia. Esta é seu alimento de cada dia, levando-o, se for bom aluno, a ter boa memória, ser apto nos cálculos e sóbrio, em si mesmo. E qualquer modo de vida contrário a esse ele acaba por odiar. Os que não são realmente filósofos, cobertos de opiniões como os de corpos queimados pelo sol, ao verem quantas lições há de aprender, e com grande fadiga, consideram essa vida assim bem ordenada e disposta para o trabalho, difícil e impossível para eles, e não são capazes de levar a sério. Alguns deles se convencem de que ouviram de tudo suficientemente, e de que de nada mais precisam fazer. Esta é a prova mais clara e segura, para os que são dados aos prazeres e incapazes de suportar fadiga. Não há, pois, que lançar a culpa ao mestre, mas a si próprio, se não foi capaz de praticar tudo que for necessário à Filosofia. Isso mesmo disse a Dionísio²³.

Como outrora apresentado, Platão, na *Carta VII*, passos 340 c 3 - 341 b, descreve o projeto de educação que defende através da Filosofia e, destemidamente, transcreve seus atos de *parresía* (coragem da verdade) frente aos atos de tirania de Dionísio em Siracusa. Percebe-se que o confronto entre Filosofia e tirania se caracteriza como um elemento político de cunho histórico-filosófico, algo inevitável e estrondoso para os projetos político e pedagógico de Platão em Siracusa. Já no *Alcibíades I*, o confronto político e epistemológico está manifestado nas dimensões ontológicas da democracia ateniense *versus* o projeto de *paideia* filosófica platônica socrática: é a partir desse contexto que Platão apresenta sua discussão no *Alcibíades I*. A democracia ateniense representada na figura do personagem Alcibíades representa o estereótipo de um sistema político que é administrado por homens de Estados que vivem de opiniões (*doxa*), que, em suas formas de *paidéia* (formação), foram levados através da educação homérica e sofística a desconsiderar a Filosofia como elemento *paidêutico* importante para a formação dos homens políticos de Atenas.

²³ PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Terence H. Irwin. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Junior. Rio de Janeiro: PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

Atenas e Alcibíades, dois patrimônios dos antigos helenos: entre todos os *ephebos*, Alcibíades era o que mais se destacava pelo perfeito desenvolvimento de sua oratória nas assembleias de Atenas. Ele era o mais exuberante, o mais audacioso e desmedido dos políticos atenienses. Dotado de um porte físico que exibia a eficácia da formação ofertada pelo seu *pedótriba*²⁴, possuía graça e esplendor que cativaram Atenas, Péricles e outros convívios sofisticados. Toda a *cidade-Estado*²⁵ o mimou de todos os modos possíveis e o viu crescer a partir das desmedidas (tanto em âmbito privado como público), das paixões e esplendor que se processavam em torno da *techené politiké* (arte política) e da arte retórica. Suas atitudes políticas sempre aconteceram a partir dos cuidados do seu tio Péricles, que legalmente assumiu a função de tutor devido à morte de seu pai, Clínias²⁶.

Vou falar, embora seja difícil a qualquer pessoa apresentar-se em caráter de apaixonado a quem não se rende a nenhum dos seus admiradores. Ainda assim, atrevo-me a expor meu pensamento. Se eu tivesse visto, meu caro Alcibíades, que te mostravas satisfeito com as vantagens que há momentos enunciei e que te contentarias com elas para o resto da vida, tenho certeza de que há muito tempo já teria arrefecido a afeição que te dedico. Vou revelar-te os teus verdadeiros pensamentos com relação a ti próprio, para que vejas como sempre foste objeto de minhas cogitações. Sou de parecer que se algum dos deuses te dissesse: “Ó Alcibíades, que te preferirias: continuar vivo com que presentemente possuis, ou morrer agora mesmo, caso não te fosse possível aumentar teu cabedal?” Estou certo que escolherias morrer. Vou dizer-te agora de que esperanças vives. Estais convencido de que logo que te apresentares para falar na assembleia dos atenienses – o que se dará dentro de poucos dias - imediatamente demonstrarás a todos que és mais merecedor de consideração que Péricles ou qualquer dos varões ilustres dos séculos passados, demonstração que te granjeará a autoridade suprema da cidade entre todos os helenos, digo melhor, não apenas nos helenos, mas nas populações de bárbaros que habitam o mesmo continente que nós. E se aquela divindade voltasse a falar e te dissesse que o império deveria ficar circunscrito à Europa, não sendo permitido passar para a Ásia nem imiscuir-te nos negócios de lá, tenho certeza de que não querias viver sob esta condição, já que não te era possível encher o mundo todo – por assim dizer – com o

²⁴ Professor responsável pela educação corporal, que acontecia nos variados ginásios de Atenas. Para Claude Vial, no seu livro *Vocabulário da Grécia Antiga* (VIAL, 2013, p. 292), “etimologicamente, o termo está associado à primeira educação das *paides* (crianças) – os *pedótribas* não atuam unicamente nos ginásios, mas, nas palestras e em todos os âmbitos onde encontravam-se *ephebos* (adolescentes entre 15-19 anos) néos (novos): além de educar o corpo conforme as regras *paidêuticas* de Atenas, o *pedótriba* ensinava geralmente exercícios tradicionalmente praticados nas olimpíadas e outras competições”.

²⁵ Parara Luc Brisson e Jean-François Pradeau, no livro *Vocabulário de Platão* (tradução de Claudia Berliner, 2010, p. 22), “o termo remete à noção de *pólis*, cidade para os antigos helenos – a *cidade-Estado*, *pólis* e cidade são termos que são sinônimos; em Platão, o termo torna-se objeto de preocupação filosófica central. Para ele, a melhor maneira de governar corresponde àquela que resulta no bem-estar da vida comum, na *eudaimonia* de todos”. Nesse aspecto, é percebido que, para que a *cidade-Estado* tenha uma vida feliz, sua alma deve visar, através da *episteme*, a uma unidade que tende a ser alcançada a partir dos objetos técnicos e epistemológicos – sempre tendo em vista o bem da vida comunitária.

²⁶ Conforme Heródoto, *História* VII, 17 e D. Bowder, no seu dicionário biográfico *Quem foi quem na Grécia Antiga* (BOWDER, 1982, p. 107), “Clínias, filho de Alcibíades, comandou com distinção seu próprio navio na batalha de Artemísio, em 480 a.C. Alguns estudiosos identificam-no com Clínias, filho de Alcibíades, que se casou com Dinômaca, a neta de Clístenes. Clíneas morreu na batalha de Coroneia, no ano 446 a.C.”.

ruído de teu nome e do teu poder. Estou convencido de que, com exceção de Ciro e de Xerxes, ninguém mais se afigura merecedor de consideração²⁷.

Os referenciais da citação acima servem para termos a noção de que o diálogo *Primeiro Alcibíades* se encontra inserido na ontologia política e *paidêutica* (educacional) de Platão. A partir dessa noção, não há como iniciarmos nossos estudos sem reverenciar aquele que é considerado o alfa e o ômega da Filosofia. Nas linhas e entrelinhas dos diálogos, encontramos o próprio Platão e a tradição filosófica do seu tempo. Isso significa perceber que seu estilo de prosa filosófica representa uma forma de excelência moral que tende sempre a visar a práxis de uma *alethéia* (verdade) geradora de *episteme* (ciência) e *techné* (arte): só a partir desse âmbito antropológico, sociológico e epistemológico é que a alma pode atingir a noção universal da justiça (*Díke*) e todas as outras virtudes filosóficas.

Para Platão, refletir sobre a ideia de que a Filosofia em si mesma possui um projeto de *paideia* para o homem político consiste na possível aceitação da dialética socrática como procedimento educativo da alma (*psychê*) e no reconhecimento do preceito do Oráculo de Delfos - o “*conhece-te a ti mesmo*” (presente como tema filosófico no diálogo *Primeiro Alcibíades*) como parte integrante dessa proposta. Essa noção de educação em torno da ontologia platônica nos faz perceber que os percursos e diretrizes da *paidêutica* filosófica de Platão assemelham-se ao que foi proposto pela deusa da Justiça ao jovem Parmênides, que procura o conhecimento das coisas que são inacessíveis às opiniões dos mortais. Estamos a nos referir ao trajeto da *doxa* (opinião), que se opõe à *episteme* (ciência).

Conforme estudos do professor José Trindade Santos (2000, p. 11-126), o poema de Parmênides é chamado também *Da Natureza*. Trata-se de um título genérico que é atribuído por fontes muito antigas a todo esse tipo de literatura. É um título posto pelo próprio Parmênides. Esse poema foi lançado por escrito por volta do início do século V a.C., e deve ter sido escrito por volta de 490 - 480 a.C. Teve, inicialmente, uma circulação restrita a partir de 450 a.C. No que concerne à sua estrutura ontológica, pode-se dizer que ele consiste numa introdução clássica e cosmológica voltada para a questão epistemológica em Parmênides²⁸.

²⁷ PLATÃO. *Primeiro e segundo Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro. Texto grego de John Burnet. Belém: Ed. UFPA; Edição Bilingue, 2015. Passos 104 a -105 d.

²⁸ Para Geoffrey Stephen Kirk - professor da Universidade de Cambridge, no texto *A ciência grega* (KIRK, 1997, p. 111 - 1232), *Parmênides de Eleia* deu um golpe na teoria do conhecimento do século V a. C., segundo o autor, em 460 a.C., ele pretendeu ter provado logicamente que a transformação essencial na matéria é impossível. “Não há nada como o não-ser”, argumentaram Parmênides e os eleáticos, “[...] e, portanto, o vir-a-ser, ou transformar-se, é impossível”. Para Parmenides, a transformação implica uma alteração, de modo que o fenômeno da modificação e do movimento estudado pelos pré-socráticos não pode ter existência real (In: LLOY-JONES, Hugh. *O mundo grego*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1977). Nesse aspecto, Arthur Hilary

Parmênides narra uma viagem cósmica, na qual ele se vê na figura representativa de um *ephebo*. Segundo o poema, o jovem é transportado numa carruagem e conduzido por duas deusas filhas do sol, sendo a carruagem puxada por éguas (não são cavalos) caminhando da noite para o dia até chegar ao âmbito da grande deusa. No que diz respeito a essa passagem da noite para o dia, segundo José Trindade Santos (2000, p. 11-56)²⁹, muitos autores elaboraram simbolicamente esta oposição entre dia e noite, dando inúmeras interpretações a essa passagem, mas o que é importante (segundo parecer epistemológico de Trindade Santos) saber é que há realmente uma separação entre o dia e a noite e que essa separação é de cunho gnosiológico.

Diante do que foi exposto em torno do poema de Parmênides, nota-se, no fato de o dia ser representado pelo ato de descobrir as caras das deusas que vão ao carro do sol, que elas estão com os rostos descobertos, enquanto, na noite, têm os rostos cobertos. Quando chegam à fronteira que separa a noite do dia, puxam os véus e encontram um portal imenso que separa a noite do dia. Esse portal é governado e comandado pela deusa da Justiça (a grande deusa), e para que o portal seja aberto, ele tem de percorrer a totalidade do cosmo para obter a seguinte noção:

Ho! Jovem, tu que chegaste até nós, transportado pelos corcéis divinos, não foi um mau destino, não é por mal que viestes aqui, tu percorresse por esse caminho que está tão fora dos trilhos do homem; ou seja, os homens não vêm por esse caminho, não vem aqui, não vem tentar compreender o segredo do cosmo e não sabem eles, que é o Direito e a Justiça que lhe dão forças, é esse direito de justiça que te trouxe até aqui a minha presença, portanto, conclusão: terás, pois de tudo aprender! (PARMÊNIDES, 2002, fragmento I)³⁰.

Assim, o homem sabedor das deusas tem de pedir autorização à Justiça e às deusas que o acolheram de bom grado para alcançar as coisas que estão no âmbito da *alethéia* (verdade).

Percebe-se na fala da deusa que a mensagem filosófica se manifesta numa tensão entre a verdade de origem divina e aquilo que os mortais dizem, afirmam e falam uns com os outros, aquilo que veem e registram. O jovem terá de aprender a reaprender aquilo que não sabia – não

Armstrong - professor de Filosofia antiga da Universidade de Liverpool, Inglaterra, no texto *Os gregos e sua Filosofia* (ARMSTRONG, 1997, p. 124-133), acredita que *Parmênides de Eleia* e seus adeptos, os eleáticos, deram uma tendência desconcertante à mente dos filósofos e homens pensantes da antiguidade. Para Parmênides, em termos de teoria do conhecimento - o “Um” existe, e que nossa crença na existência de muitas coisas e a transformação e movimento que nossos sentidos nos revelam é perfeitamente irracional. Para ambos os autores, Platão desenvolveu polemicamente a abordagem eleática da natureza, declarando que a realidade autêntica deveria ser um conjunto de “Formas” imutáveis, imateriais e imperceptíveis, e que o mundo físico não tinha senão uma espécie de meia-existência, em virtude de suas relações com essas formas. In: LLOYD-JONES, Hugh. **O mundo grego**. Tradução de Waltersir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

²⁹ SANTOS, José Trindade. **Da natureza – Parmênides**. Brasília: Thesaurus, 2000.

³⁰ PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

só a verdade, mas também a aparência da verdade³¹. O jovem tem de aprender o que “é”, mas também precisa aprender o que “não é”. É a partir desse aspecto, especificamente no fragmento dois do poema de Parmênides, que temos a noção de que a função do filósofo é servir de intermediário entre a divindade e o homem³². Ele dirá aos homens aquilo que aprendeu com a deusa. Ela disse que só há dois caminhos de investigação para pensar, dois caminhos que não são para não ser, e o outro que não é que tende a não ser, conforme as lições da deusa: 1º não confundir é com não é; 2º eliminar o não é; 3º identificar ser e pensar; 4º conceder necessidade ao ser e à impossibilidade ao nada³³.

No poema de Parmênides, a deusa da Justiça declara que os mortais – pelo fato de usarem os olhos, os ouvidos e a boca – tentam chegar a uma conclusão em torno do Ser e do pensar – não percebem que tudo o que vem do movimento e das mudanças nada mais é do que opinião (*doxa*). Platão parece concordar plenamente com esse parecer da deusa, pois em vários Diálogos, incluindo o *Primeiro Alcibíades*, a alma, por meio da *reminiscência* (elemento da *paidêutica* socrático), vê-se forçosamente impulsionada a direcionar-se para a via da *episteme* (ciência), desconectando-se de tudo que é gerador de *doxa* (opinião) e injustiça – alcançando sempre que possível as formas do bem, da beleza, do saber e da justiça.

Nesse caso, a tendência da alma (*psychê*) é a de reconhecer que a única forma verdadeira de conhecimento são as das formas sensíveis e inteligíveis, e para que elas venham a brotar na alma, esta necessita da *dýnames* (força, movimento) da dialética, que é a *techné* da Filosofia. A partir dessa noção, percebe-se que as belas formas sensíveis e inteligíveis não têm as características paradoxais das coisas que se podem ver, ouvir ou sentir. Foi a partir da forma do “Bem” e da justiça que o próprio Platão, a partir de sua ontologia política, criticou as doutrinas políticas dos homens de seu tempo e utilizou sempre que necessário os parâmetros filosóficos para propor, por meio da educação filosófica, uma nova maneira de formar o homem político. Para a historiadora Claude Mossé (1970), toda história da teoria política grega está presente nos textos e contextos dos Diálogos de Platão – o político, o antropológico e o filosófico formam uma unidade em forma de *paideia* e virtude humana. O que isso significa?

³¹ Versos 31 e 32 do poema de Parmênides.

³² No diálogo *Symposion*, na tradução de José Cavalcante de Souza, passo 204 a - b, a sacerdotisa Diotima de Mantinea e Sócrates definem o filósofo como aquele que nem é sábio nem ignorante – os filósofos são os que estão entre os dois extremos – entre o humano e divino, entre o saber e não saber das coisas.

³³ In: SANTOS, José Trindade. **Da natureza - Parmênides**. Brasília: Thesaurus, 2000.

Para Claude Mossé (1970, p. 05 -15) ³⁴, o pesquisador em Filosofia e História Antiga não pode realizar análises sem o auxílio de uma hermenêutica que tenha como ponto de partida a correlação entre os eventos históricos da Antiguidade e as formas antigas e contemporâneas de se fazer Filosofia. Na sua fala em torno das doutrinas políticas na Grécia Antiga, a autora afirma que foram os gregos que inventaram a arte política (*techné politiké*), e que Platão é o filósofo fundador por excelência do que denominamos hoje de *paideia* e Filosofia política. Na perspectiva da autora, Platão (assim como Sócrates) mostrou-se como um dos raros homens de Atenas que não mediu esforços para idealizar, por meio da Filosofia, uma espécie de *politeia* e *paideia* que fossem geradoras de *phronesis* (prudência que se relaciona com a sabedoria e a inteligência), *Díke* (justiça), *sophos* (sabedoria), *episteme* (ciência) e *techné* (arte). A partir de um discurso hermenêutico, Mossé (1970) abre perspectivas para adquirirmos a noção de que a *areté* (excelência moral), em concomitância com a *episteme* e a *techné*, são, para Platão, a medida das coisas possíveis para *eudaimonia* (felicidade, bem-estar) da *pólis*.

Essa vertente é percebida no diálogo *Primeiro Alcibíades*, quando se constata que o mestre Sócrates projeta utilizar a *episteme* e a *techné* como forma de encontrar a *alethéia* (verdade): podemos ter a noção de que Platão tende a enxergar a Filosofia como o único *pharmakon* (remédio) capaz de tratar a *hýbris* (desmedida) da *cidade-Estado* e de Alcibíades. É claro que esse ato de projeção epistêmica só será possível mediante as diretrizes formadoras da Filosofia e da *paideia* platônica - *paideia* que é idealizada a partir dos parâmetros da excelência moral dos persas e lacedemônios, conforme está no *Primeiro Alcibíades*, passos 122 a – 123 a (PLATÃO, 2015). Entendemos que Platão, no diálogo *Primeiro Alcibíades*, tem a intenção de mostrar-nos que a Filosofia possui em si mesma uma proposta de *paideia* filosófica para o homem político e o cidadão da *politeia*. Para encontrarmos a unidade dessa proposta educacional da Filosofia platônica, temos de olhar a unidade da virtude filosófica, que resulta da soma das excelências dos persas e lacedemônios, pois entende-se que a unidade da virtude filosófica equivale ao único *pharmakon* capaz de curar não somente a alma (*psyché*) da *cidade-Estado*, mas de todos aqueles que almejam alcançar a *techné politiké* como forma de um saber eminentemente indispensável ao bem e à felicidade da comunidade de cidadãos.

Com base na compreensão outrora mencionada, entende-se que Platão não só idealizou uma *cidade-Estado* justa, sábia e corajosa, sempre em harmonia com a *episteme* e *techné*, bem como projetou, a partir de si mesmo, a práxis de tudo aquilo que foi idealizado em termos de *techné politiké*. Ao contrário do que muitos críticos de Platão mencionam, na teoria política

³⁴ MOSSÉ, Claude. **Las Doctrinas políticas em Grécia**. Traducción de Rosario de la Iglesia. Barcelona: Sepúlveda, 1970.

platônica, há uma exigência de uma práxis cidadã de todos aqueles que compõem a unidade desta. A justiça tende a relacionar-se sempre com o saber epistêmico e com a técnica. Por isso, ela só surge na unidade da *pólis* e nas individualidades de suas partes quando cada cidadão for orientado pela educação a agir conforme a divisão das *technais*³⁵.

A partir das leituras do diálogo *Primeiro Alcibíades*, entendemos que, quando cada cidadão ocupar, por meio da *techné*, o lugar que lhe compete na *politeia*, ele passa a cuidar de si mesmo e dos outros e, dessa forma, a justiça e a harmonia tornam-se algo presente na *cidade-Estado*. Segundo Mossé (1970), a teoria política grega (inclusive a teoria política platônica) teve acentuadas influências em todo o mundo ocidental até o século XX – tanto em homens políticos como em teóricos que se inspiraram nas fontes de cultura clássica, grega ou romana. Para Mossé (1970), a força da arte política em Atenas teve seu formato embrionário a partir das reformas de Sólon e Clístenes. Esses dois grandes homens de nobre estirpe estiveram à frente de importantes acontecimentos políticos que surgiram com a derrubada da tirania em Atenas e com a restauração da democracia guerreira. Vejamos como a autora aborda essa questão de cunho histórico e político:

Las reformas de Solón, a causa de su carácter parcial e incompleto, no habían impedido el establecimiento de la tiranía en Atenas. No es éste el momento de analizar esta tiranía sobre la que ya han dado un matizado juicio los escritores antiguos y, sobre todo, Aristóteles. Juicio que es válido, sobre todo, para Pisístrato, ya que, con su hijo Hípias, la tiranía alcanzó un grado insoportable para los atenienses, que derrocaron al tirano con la ayuda de los lacedemonios. La iniciativa no vino del demos, pero éste fue muy pronto llamado a servir de árbitro en las diferencias que enfrentaban a los jefes de las distintas familias aristócratas. No fue, por consiguiente, el pueblo el que eligió a Clístenes, fue el Alcmeónidas quien decidió «dejar entrar al demos en su Edén». A partir de este momento surgiría la democracia, basada en la isonomía, es decir, en la igualdad de todos ante la Ley, sin distinción de origen. Sustituyendo las cuatro tribus jónicas por las diez nuevas tribus que incluían a todos los demos del Ática, y convirtiendo el demos en base de su sistema «geométrico», Clístenes crea las condiciones que iban a permitir el desarrollo de la democracia 'ateniense'. De ahora en adelante, todos los ciudadanos del Ática, cuyo número había aumentado con los neopolitai inscritos en los demos por Clístenes, podían participar también en las Asambleas, en el Consejo, en el tribunal popular de la Helié, y la creación de la miszofo ría por Pericles convertía esta igualdad en una realidad concreta y efectiva (MOSSÉ, 1970, p. 15).

³⁵ Refere-se às artes (*techné*) pertencentes à totalidade da *cidade-Estado*. Para Luc Brisson e Jean-François Pradeau, em seu vocabulário de Platão, as *technnais* têm seus fundamentos no saber que é produzido pela *epistemê* (ciência) – tanto a *techné* como as *technnais* são responsáveis pela harmonia da *pólis*, uma vez que levam o cidadão a agir conforme o saber pelo qual foi destinado. Na perspectiva de Brisson e Pradeau, o saber técnico que é fruto da práxis da *epistemê* define a função de cada cidadão na cidade, ou seja, a técnica define-se por seu objeto particular e proporciona competência técnica e epistêmica a quem deseja possuir. Tendo o diálogo *Primeiro Alcibíades* como base filosófica, os autores apoiam-se no passo 128 para afirmar que a técnica em Platão ocupa um lugar determinante e constante das análises ontológicas de Platão e que o sentido das *technnais* e da própria *techné* está relacionado com o cuidar convenientemente de algumas coisas. É a partir de uma espécie de *techné* que se pode cuidar tanto de si mesmo como de alguma coisa que se projeta.

Segundo Claude Mossé (1970), as reformas de Sólon não foram suficientemente fortes para impedir o estabelecimento da tirania em Atenas. Baseada em Aristóteles, a autora menciona que, a partir de Pisístrato e Hípias, a tirania alcançou um alto grau de injustiças e desmandos políticos insuportáveis para os atenienses. Os Alcmeônidas, família de aristocratas atenienses, decidem voltar para Atenas para dar um basta no governo da tirania: Clístenes derrubou Hípias, filho e sucessor de Pisístrato, em 508 a.C., depois de subornar o Oráculo de Delfos (suborno que teve a finalidade de salvar Atenas do domínio da tirania). Clístenes, que pertencia à linhagem de Alcibíades, torna-se o homem político responsável pela restauração da democracia ateniense. A partir desse momento, a democracia emergia com base na isonomia, ou seja, na igualdade de todos perante a lei, sem distinção de origem.

Clístenes torna-se o eminente homem político mais virtuoso entre os políticos atenienses. Salvou Atenas do domínio da tirania, constituiu e converteu as quatro tribos iônicas para dez novas tribos – isso incluía todas as tribos da Ática³⁶. Com base na sua ótica “geopolítica”, foram criadas condições para que todos os cidadãos tivessem direitos políticos, ou seja, qualquer membro da comunidade de cidadãos podia participar das assembleias, conselhos e tribunais, tendo plenos direitos de participar da política em qualquer tempo oportuno. Aqueles que bem desejassem podiam subir à tribuna para defender seus interesses políticos, mas foi com Péricles que essa igualdade e esse modo de governo denominado democracia tornou-se algo forte e concreto.

No decorrer dos fatos históricos do mundo helênico, há dois eventos que foram de extrema importância para a apreensão da noção do desenvolvimento de Atenas enquanto *cidade-Estado*: o primeiro evento são as Guerras Médicas, que colocaram Atenas como a *cidade-Estado* responsável pela hegemonia política e econômica do mundo ático. As Guerras Médicas, também conhecidas como a guerra entre os helenos e os persas (greco-persas), envolveram as várias *cidades-Estado* da Ática. Essas guerras foram lideradas por Atenas e

³⁶ O termo Ática ou *Attiké* corresponde ao território político e administrativo que tem a *cidade-Estado* Atenas como capital do antigo mundo helênico. A região centra-se na península ática, com projeção geográfica, política, econômica e religiosa voltada para o Mar Egeu, que era a base da existência de todo o mundo helênico. Para Bamm Peter (1994, p. 10), no seu ensaio *Mar Egeu: Berço de Cultura*, a Ática e o Mar Egeu correspondem à antiga tradição da cultura helênica: o encontro público no mercado, na ágora, no café do porto, que no passado reforçou as narrativas míticas de cunho sagrado, as quais inspiraram a poesia das epopeias de Homero e Hesíodo, é a alma daquelas vilas brancas, das aldeias no alto das colinas, de vielas, muros e *ágoras* onde as antigas ruínas guardam a memória de um povo guerreiro por excelência. Segundo Bamm (1994), os próprios helenos admiravam-se com a beleza da Ática, que tinha um imenso céu azul, e da água com plena areia branca e rochas cinzentas – segundo Peter Bamm (1994), nessa região, os helenos encontravam o sentido da vida e a graça de viver. Para o autor, a Ática e o Mar Egeu imortalizaram-se com o passar do tempo. Ainda hoje, a região é a mesma de Homero, dos religiosos que vinham consultar os oráculos, de Platão, que demonstrou seu amor na mais bela forma de saber (a Filosofia) e de Alexandre Magno, que viu na Ática, no Egeu e nos helenos de uma forma geral o berço da humanidade ocidental.

Esparta. Esse período das Guerras Médicas é considerado pelas historiadoras Claude Mossé e Jacqueline de Romilly como o período de transição entre a Hélade arcaica e a clássica. Na perspectiva dessas historiadoras, as Guerras Médicas afetaram todo o território asiático e foram consideradas instrumentos responsáveis pelo apogeu social, político, econômico e intelectual dos helenos.

Qual a razão de ser das Guerras Médicas para os persas e helenos? No mundo antigo, a guerra era a forma mais estrategista de se alcançar poder político e econômico – de tornar-se imperialista ou escravo. O escopo e consequências dessas batalhas consistiram nas inúmeras tentativas de conquista do comércio marítimo no Mar Egeu. Nesse período histórico, a Pérsia era considerada o império do mundo antigo, e Atenas, com o apoio das muitas *cidades-Estado* gregas que estavam sob o domínio persa, conseguiu vencer esse império. As consequências da vitória ateniense sobre os persas foram notáveis, pois é a partir desses eventos que se inicia a hegemonia dos atenienses no mundo ático.

Ainda como consequência da vitória de Atenas sobre a Pérsia, observa-se que a Macedônia, a Trácia e a Iônia conquistaram sua independência em relação aos persas. Com isso, há um enorme enfraquecimento político e militar dos persas na região do Mediterrâneo. Como outrora mencionado, esse foi o tempo oportuno que permitiu à *cidade-Estado* de Alcibíades tomar a direção política dos helênicos (gregos) durante 25 anos. Nesse período, a cidade manteve-se corajosamente à frente da hegemonia da “geopolítica” do mundo helênico. O segundo fato são as vitórias marítimas alcançadas pela virtude marítima que essa grande potência da Antiguidade possuía no Mar Egeu (Atenas).

Com o poder nas mãos, restava uma única coisa a Atenas: conhecer a si mesma e vencer, por meio de esforço próprio e da educação. A *hýbris* encontrava-se instalada nas instituições sociais, mas de onde vinha a desmedida da alma da *cidade-Estado*?

Na perspectiva de Jacqueline de Romilly (1990, p. 17-164)³⁷, a tirania foi um péssimo exemplo no que se refere à excelência moral (*aretê*). No que diz respeito a essa questão – Alcibíades, a sua alma (*psyché*) sua forma de fazer política, seu modelo de ser em público e em privado – suas ações e projetos políticos não possuíam a essência da democracia, mas da tirania: no diálogo platônico, Sócrates, ao intervir nos projetos de Alcibíades, demonstra ter plena noção dessa realidade. Dessa forma, acredita-se que as estruturas sociais de Atenas herdaram os vícios desmedidos da tirania, os vícios (*kakia*) dos tiranos, a desmedida (*hýbris*), a violência e

³⁷ ROMILLY, Jacqueline de. **Alcibíades ou os perigos da ambição**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ignorância que ficaram entranhadas na alma da *cidade-Estado* e de muitos políticos que não estavam verdadeiramente preocupados com a unidade do Estado.

Para Jacqueline de Romilly, é preciso ter clareza ao analisar o Alcibíades histórico e o de Platão. Ambos os Alcibíades são frutos de uma sociedade desmedida e doente: em seu livro, denominado *Alcibíades ou os perigos da Ambição* (ROMILLY, 1996), a autora gera um discurso que nos faz compreender que os muitos vícios da forma de governo tirânico foram transportados para uma democracia que foi restaurada por Clítenes em péssimas condições políticas. Muitos homens da Antiguidade Clássica acreditavam que a sujeira ontológica deixada pela tirania na alma da *cidade-Estado* poderia ser vencida mediante um projeto de *paideia* voltado para a formação do homem político, um problema que recaiu mais tarde sobre os sofistas que aproveitaram essa necessidade para vender sua forma de *paideia* política. Para Claude Mossé (1970)³⁸, os problemas da *politeia*, dos *nomos* e da excelência moral transformam-se no século V a.C. – são temas de extrema relevância para a transformação do homem político dos séculos V e IV.

Todas essas turbulências políticas de Atenas trouxeram revoluções brutais e extremamente sangrentas por toda a Hélade. Segundo Mossé (1970), a política ateniense era extremamente complexa e perigosa. Conforme a autora (MOSSÉ, 1971, p. 49)³⁹, esses perigos foram facilmente reconhecidos pelos escritores políticos, pensadores e filósofos como Sócrates e Platão, que tiveram a coragem da verdade (*parresía*) para enfrentar um sistema político totalmente corrompido pela ignorância e injustiça. Mas não foram unicamente Sócrates e Platão que tiveram a *parresía*, pois, segundo Mossé (1970), Xenofonte, Isócrates e Aristóteles foram pensadores que também tiveram a coragem da verdade. O pensamento político de Platão nasce a partir de todo esse contexto abordado até o presente momento.

Arístocles nasceu em 427 a.C., provavelmente em Atenas, onde morreu em 348 ou 347 a.C. A maior parte de sua existência helênica ocorreu mediante esse contexto de agitações e crises políticas - de 431 a 404 a.C. Nesse período, Atenas e Esparta lutaram na Guerra do Peloponeso. Diferentemente das Guerras Médicas, Atenas é derrotada, e um ano depois, em 403 a.C., Atenas torna-se novamente uma democracia com crises na aristocracia, na classe mercantil e, assim, a Atenas de Platão prossegue com uma instabilidade incrível.

³⁸ Mossé (1970, p. 47).

³⁹ Cf. p. 49. In: MOSSÉ, Claude. **Las doctrinas políticas en Grecia**. Traducción de Rosario de la Iglesia. Barcelona: Sepúlveda, 1971.

Segundo Laércio Diógenes (2007, livro III, p. 154), Platão nasceu na oitava olimpíada, no sétimo dia do mês *Targelión*⁴⁰, no mesmo dia de nascimento do deus *Apollo*. Seu nascimento coincide com a morte de Péricles. Ele aprendeu as primeiras letras na escola de Dionísio, onde tinha como mestre de ginástica o *pedótriba* Aríston, o lutador de Argos. O nome Platão foi um codinome dado a ele devido à sua condição robusta, mas seu verdadeiro nome era Arístocles. Antes do encontro com Sócrates e da escrita dos seus Diálogos, ou seja, com a Filosofia, Platão dedicou-se à pintura e escreveu poesia lírica. Segundo pesquisas em diversas fontes da Antiguidade, Laércio Diógenes acredita que Platão morreu entre 81 e 84 anos de idade.

Após o término da guerra em Atenas, por volta de 404 a.C., o terror da tirania dos Trinta começou de forma injusta e sanguinária. Entre os membros dessa tirania, estiveram o primo e o irmão da mãe de Platão, Crítias⁴¹ (o mais sanguinário dos tiranos), além de Cármides. Platão teria sido convidado a participar da vida política, mas se recusou porque considerou o então regime político da tirania criminoso. Após a restauração da democracia, em 403 a.C., Platão não via a menor chance de participar do governo da *cidade-Estado*, pois não via a Atenas democrática e restaurada como forma de governo justo. Além disso, a execução de Sócrates, em 399 a.C., abalou-o profundamente. A partir desse ato de barbárie contra Sócrates, ficou mais instigado a refletir filosoficamente em que consiste a verdadeira ação do homem político e da *cidade-Estado* – ele procurava especificamente a ação do Estado contra Sócrates.

A morte de Sócrates foi considerada por Platão como uma espécie de depravação moral do sistema político de Atenas. A possibilidade e a necessidade de ver a Filosofia com maior participação na vida e decisões da *cidade-Estado* ficaram apenas no desejo e no idealismo filosófico registrados nos seus diálogos, dentre os quais o *Primeiro Alcibíades*, *A República*, *Político* e *As Leis* são diálogos que representam essa imensa vontade de querer a concretização de uma política mais humana e menos injusta.

Platón, hijo de Aristón y de Perictíone - o de Potona -, era ateniense, y por su madre su linaje se remontaba a Solón. Pues hermano de éste fue Drópide, padre de Critias, padre de Calescro, padre de Critias, el que fue uno de los Treinta, y de Glaucón, del que fueron hijos Cármides y Perictíone, de la cual y de Aristón nació Platón, el sexto descendiente por generaciones de Solón. Solón hacia remontar su linaje hasta Neleo

⁴⁰ Thargelion é o nome de um mês do calendário ateniense que corresponde aproximadamente ao mês de maio. Era o mês das Targélias, uma das principais festividades religiosas em homenagem a Apollo e Artêmis. Para comemorar o aniversário, no sexto e sétimo mês, havia um festival agrícola e de cerâmica.

⁴¹ Crítias, o tio de Platão, era um dos Trinta tiranos, o grupo criado para governar Atenas em 404 a.C. após a vitória espartana na guerra do Peloponeso. O líder dessa comissão era Lisandro, que foi eleito por um pequeno grupo de cidadãos atenienses sob a pressão do exército espartano, incumbido de realizar reformas e elaborar uma nova constituição. Não obstante, o que aconteceu foi que o grupo de colegiado, liderado por Crítias, implantou um regime de terror, no qual mais de 1500 cidadãos morreram. A comissão dos Trinta tiranos foi desconstituída um ano depois, em 403 a.C.

y Posidón. Dicen que el padre de Solón trazaba su ascendencia hasta Codro el hijo de Melanto, los cuales se refiere que descienden de Posidón, de acuerdo com Trásilo. Espeusipo en su obra titulada *Banquete fúnebre de Platón* y Clearco en su *Encomio de Platón* y Anaxilaides en el segundo libro de *Sobre los filósofos* cuentan que era fama en Atenas que Aristón intentó forzar a Pericção, que estaba en la plenitud de su belleza, pero no lo logró. Y al cesar en su violencia vio la aparición de Apolo. Por ello la conservó intocada durante su matrimonio hasta el parto⁴² (DIÓGENES, 2007, libro III, p. 153 -154).

Segundo Laércio Diógenes, toda Atenas era sabedora do fato de que Sócrates, antes de encontrar ou receber Platão como discípulo, viu em sonhos um pequeno cisne de pouca idade, com necessidades de voar e cantar suave e docemente. No dia seguinte, Sócrates encontrou Platão e disse que ele era o cisne. Nesse momento do encontro com Sócrates, o belo cisne iria participar de um concurso de tragédia no Teatro Dionísio. E lá, ao ouvir a voz de Sócrates diante do teatro, queimou seus versos, dizendo “Hefesto mova-se para cá – Platão agora você necessita” (DIÓGENES, 2007, p. 153 -154). Diógenes comenta que Sócrates cita para Platão o canto XVIII – 392 da *Ilíada*, substituindo o nome de Tétis pelo de Platão.

Platón, em su concepción de ideas, afirma, si existe la memoria, há de estar em las cosas esenciales em tanto que la memoria es de algo que se demora y permanece, y nada permanece sino las ideas. “Pues, ¿por qué medio-dice- se conservarían los animales de no alcanzar esta idea y de no haber conseguido la inteligencia natural dirigida a ello? Pero ahora recuerdan la semejanza (de la bebida y) de la alimentación, cuál es la apropiada para ellos, demostrando así que en todos los animales está innata la facultad de percibir lo semejante. Mediante eso perciben también a sus compañeros de raza.” ¿Cómo pues (lo dice) Epicarmo? Parece que Platón fue el primero en introducir en Atenas los mimos de Sofrón, que andaban descuidados, y que dibujó caracteres a la manera de aquél. Y estos escritos fueron encontrados bajo su almohada. Por tres veces estuvo de viaje en Sicilia. La primera para contemplar laisla y los cráteres del Etna; fue entonces cuando Dionisio, el hijo de Hermócrates, que era el tirano, le obligó a tratar con él. Al dialogar él sobre la tiranía y decir que el derecho del más fuerte no es conveniente por sí mismo, a no ser que (el más fuerte) destaque también por su virtud, le ofendió. Entonces irritado le dijo: “Tus palabras están enfermas de vejez”, y él contestó y las tuyas de afán tiránico.

Para Laércio Diógenes, na sua obra *Vidas de los filósofos ilustres* (2007), Epicarmo, poeta e dramaturgo grego, considerado o primeiro poeta entre os antigos, teria contribuído para o pensamento epistemológico e filosófico da teoria das ideias de Platão: “é a inteligência que vê, é a inteligência que ouve, e tudo mais é surdo e cego” (DIÓGENES, 2007, p. 153-154. Entre essa frase e tantas outras, Diógenes cita várias frases de Epicarmo para mostrar-nos a semelhança do que Platão escreve com a do seu pensamento filosófico.

⁴² DIÓGENES, Laércio. **Vidas de los filósofos ilustres**. Introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007 (Clásicos de Grecia y Roma, libro III, p. 153-154).

Teria Platão lido os livros de Epicarmo e os plagiado? Para Diógenes, sim. Platão teria usado o pensamento de Epicarmo, conferindo-lhe uma nova roupagem à sabedoria que ele nem imaginava ter. Acredita-se, diferentemente de Diógenes, que Platão teria aprendido com Epicarmo e superado o seu formador. Nessa perspectiva, as finalidades de Epicarmo não eram filosóficas e sim, do mestre da verdade (*alétheia*). Além da contribuição das ideias de Epicarmo, Sofrão, por meio de suas obras e estilos, haveria contribuído (indiretamente) para a formatação e a estrutura dos diálogos platônicos. Nesse âmbito, Platão teria sido o primeiro pensador a apresentar os *Mímicos* de Sofrão (século V a.C.) a Atenas. Mas em que consiste um mimo?

O *mimo* corresponde à forma dramática de origem dórica, tendo exercido grande influência na estrutura da comédia antiga. Originário das colônias gregas, do sul da Itália (Magna Grécia), era bastante aceito na classe das pessoas cultas. Platão mostrou-se um grande admirador e divulgador dos *Mimos* do siracusano Sofrão em Atenas. Como já mencionado, os textos de Sofrão teriam servido de modelo para a estruturação dos diálogos platônicos – a forma discursiva adotada por Platão para veicular seu pensamento filosófico nos diálogos possui semelhanças com o estilo discursivo de Sofrão. No período das viagens de Platão à Sicília, foram encontrados sob seu travesseiro exemplares de *Mimo*. O filho de Hemocrates, que era tirano, não gostou de tal situação e pediu para ele se retratar: em tom de ousadia, diante do tirano, o filósofo demonstra ter a plenitude da verdadeira *parresía* (coragem da verdade). Platão não o obedece e não se retrata por considerar que não há erros ou injustiça em seus atos, por considerar que “o direito do mais forte não deve ser algo legítimo e nem convincente a si mesmo”, a menos que o mais forte se destaque pela virtude e não pela força.

Conforme Diógenes, irritado com o parecer platônico, o tirano teria dito o seguinte: “suas palavras estão doentes como a velhice”. Platão revida: “e o seu com necessidade tirânica”, Dionísio, dotado plenamente da *hýbris* (desmedida da alma), vinga-se desmedidamente de Platão, deseja matá-lo a qualquer custo. Assim, Dioniso II manda matar Platão, mas Dion e Aristómenes instigaram o tirano a vender Platão como escravo (segundo Diógenes, Dion tinha planos para libertá-lo, e Arquitas de Tarento teria escrito uma carta suplicando por Platão, pedindo que o deixasse viver e retornar a Atenas), de forma que o mestre é entregue a um lacedemônio de nome Pólido e levado para a Egina, uma das ilhas de Sarónicas perto de Atenas.

Chegando lá, Carmandro, filho de Carmándri, havia lançado um decreto de lei que havia sido promulgado no país, alegando que o primeiro ateniense que desembarcasse na ilha devia ser executado sem julgamento. Como Platão era filósofo bastante conhecido (não era mais visto como um ex-discípulo de Sócrates, mas como uma celebridade da Filosofia), decidiram não o matar, colocando-o à venda como prisioneiro de guerra.

O tirano Dioniso era rival de Dion, que, por sua vez, era cunhado deste. Depois que Platão o enfrentou, o clima de desconfiança entre ele, Platão e Dion ficou insustentável, e a tendência das relações de *philia* (amizade) era só piorar. Como resultado dessas desconfianças, surgiram as ações políticas de tirania, algo com correspondência de uma demonstração de inveja, maldade e força, pois a tirania – não só em Atenas ou em Siracusa, mas em qualquer lugar onde ela se instale –, enquanto forma doentia e desmedida de governar, sente uma imensa necessidade de legitimar a noção de que se faz necessário (tanto em âmbito privado como público) exercer o direito do mais forte – uma definição de política e justiça da qual Platão discorda e sente extrema necessidade de refutar tanto em sua práxis política como também em seus diálogos. Especificamente, no livro I do diálogo *A República*, passos 335 e, 338c e 339 a, temos a nítida noção do que estamos a falar. Vejamos:

[Sócrates] - Portanto, se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos – quem falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efetivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém. [Trasímaco] – ouvi então. Afirmando que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte.

[Sócrates] – Desde que eu compreenda primeiro o que queres dizer, pois agora ainda não sei. Afirmas tu que na conveniência do mais forte está a justiça.

[Sócrates] - Que queres tu significar com isso, ó Trasímaco? Pois suponho que não é deste género o que queres dizer [...] certamente que cada governo estabelece as leis de acordo com a sua conveniência: a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros, da mesma maneira. Uma vez promulgada essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram uma injustiça. Aqui tens meu excelente amigo, aquilo que eu quero dizer, ao afirmar que há um só modelo de justiça em todos os estados – o que convém aos poderes constituídos. Ora estes é que detêm a força. De onde resulta, para quem pensar corretamente, que a justiça é a mesma em toda parte: a conveniência do mais forte.

Dioniso tinha essa concepção de justiça apontada por Trasímaco no diálogo *A República*. Desde a primeira visita, o tirano, a conselho de Platão, entrou em contato com homens de virtude e de inteligência, o que fez Platão ter esperanças de contribuir de maneira sábia, harmoniosa e justa com a administração pública de Siracusa, mas ele desprezou, colocando-os sob o oculto tudo que havia aprendido com o mestre – as ideias platônicas que Dionísio achava necessárias, ele as tomou para si e tratou como se fossem suas. No entanto, ele entendeu mal Platão, pois os seus ensinamentos não visavam à pura e simples transmissão do conhecimento, como faziam os sofistas em Atenas, mas seu objetivo era implantar uma forma de *paideia* que valorizasse a alma como centro de toda aquisição do saber e da virtude, algo que exige um longo caminho, perseverança e desejo.

A preocupação fundamental de Platão, tanto em seus diálogos quanto em sua práxis filosóficas, era a de encontrar um modo de vida feliz para os cidadãos, para os homens, tanto em sua vida individual como na esfera pública e política, mas, para isso, faz-se necessário conhecer a verdadeira natureza do homem; e isso ele fez melhor do que qualquer outro nome na Filosofia. Seus discípulos foram: Espeusipo, de Atenas; Caixas, de Chalcedon; Aristóteles, de Estagira; Philip, de Opunte; Hestius, de Perinthus; Dion, de Siracusa; Amiclo, de Heraclea; Erastus e Coriseus, de Scepsis; Timolaus, de Cyzicus; Eveón, de Lámpsaco; Python e Heraclides, de Eno; Hipótales e Calópio, de Atenas; Demetrius, de Amphipólis; Heraclides, de Ponto, e muitos outros, entre os quais duas mulheres, Lastinia, de Mantinea, e Axiótea, de Fliunte, que trajavam vestidos masculinos, segundo Dicearco. Alguns dizem que Theophrastus também ouviu suas lições.

Segundo S. G. Goodrich (2016)⁴³, em seu relato dos homens famosos da Antiguidade helênica, toda história da Filosofia resume-se em Platão ou Aristóteles, sendo Platão o inesquecível e terrível mostro da Filosofia. O que isso significa? Que esses dois grandes “monstros da Filosofia” de certa maneira governam o mundo pensante a partir dos aspectos ontológicos e epistemológicos dos seres e entes. No caso de Platão, a noção de alma (*psyché*) torna-se fundamental para compreender a relação entre a *alétheia* (verdade), o *agathón* (bem), a *díke* (justiça) e a *sophrosyne* (controle justa medida), como também para entender o *elenchos* socráticos e a própria dialética, que é o método por excelência da Filosofia. Enquanto Platão faz sua gnosiologia a partir da noção de alma, o outro (Aristóteles) estudou o mundo dos fenômenos externos, os entes sensíveis, construiu seu sistema com base em fatos coletados pela observação e a noção de *phronêsis* (sabedoria prática).

Como outrora já mencionado, no que diz respeito aos desejos de fazer parte da estrutura governamental de Atenas, foram duas tentativas que não deram certo, já que o grande mestre não via a menor condição de exercer a práxis de sua Filosofia. Quais os reais motivos dessas duas tentativas fracassadas? A razão foi o alto grau de corrupção da *cidade-Estado*, pois era notável por qualquer cidadão de bem o estado deplorável em que se encontrava a moral do Estado ateniense e era decepcionante para Platão perceber a decadência social e política de Atenas. Vejamos como ele mesmo explica essa situação, que foi documentada na Carta VII, passos 324b - 326 b:

⁴³ GOODRICH, S. G. **Famous men of ancient times**. Boston: Publishing Company Boston/Thompson, Brown & Company, 2016.

Quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, mal me tornasse senhor de mim mesmo, ir direto à política. E eis como alguns eventos das coisas políticas me atingiram. Como o governo era detestado por muitos, nasceu uma revolução, e da revolução foram propostos alguns homens como magistrados [...]. E logo vi que esses homens em pouco tempo mostraram que a antiga constituição era como de ouro. – Além disso, um amigo meu, mais velho, Sócrates, que eu certamente não me envergonharia de dizer ser então o mais justo de todos os homens, mandaram-no com outros contra um dos cidadãos, conduzindo-o à força para morte, a fim de que fosse cúmplice dos negócios deles, querendo ou não. Mas ele não se deixou persuadir e arriscou-se a suportar tudo, em vez de se tornar cúmplice deles em atos ímpios. Em não muito tempo, caíram os trinta e todo o governo dessa época; de novo, mas lentamente, arrastava-me o desejo de administrar a coisa pública e o governo [...]. Pois sem amigos e companheiros fiéis, não é possível agir. Ora, não era fácil achar quem tomasse a iniciativa, uma vez que nossa cidade não era administrada mais nos costumes e usos dos ancestrais, e não era possível conseguir com facilidade outros novos amigos e companheiros. – a corrupção dos artigos das leis e dos costumes alastrava tão espantosamente, que eu, que desde início estava pleno de ímpeto para realizar o bem comum, olhando para eles e vendo-os sendo completamente levados de qualquer modo, acabei em viagem [...] acabei por entender que todas as cidades de agora são mal governadas, pois têm legislação quase incurável, e falta uma preparação extraordinária aliada à fortuna. Fui obrigado a dizer, louvando a verdadeira Filosofia, que ela cabe discernir o politicamente justo em tudo dos indivíduos, e que a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que tem soberania nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente. Foi tendo isso em mente que cheguei à Itália e a Sicília pela Primeira vez⁴⁴.

Basicamente, quando tinha a idade de Alcibiades, Platão conhece Sócrates, o que significa perceber que, aos 20 anos, foi introduzido na sociedade de Sócrates e foi qualificado para examinar, com precisão crítica, o mérito de suas composições e compará-las às de sua poética predecessora. Platão, portanto, tem bastante competência filosófica. Durante oito anos, continuou a ser um dos alunos mais formidáveis de Sócrates e foi impedido de comparecer aos últimos momentos de vida de seu inesquecível mestre. No Fedão 59 b 11, ele alega a estar enfermo no momento da execução de Sócrates:

[Esquécrates] – Estiveste tu mesmo, Fedão, junto de Sócrates no dia em que ele tomou veneno na prisão, ou ouviste de alguém?

[Fedão] – Não, eu mesmo, Esquécrates. [...] Era por demais estranho o que eu sentia junto dele. Não podia lastimá-lo, como o faria perto de um ente querido no transe derradeiro. O homem me parecia felicíssimo, Esquécrates, tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida. Minha impressão naquele instante foi que sua passagem para *Hades* não se dava sem disposição divina, e que, uma vez lá chegando, sentir-se-ia tão venturoso como os que o foram. Por isso mesmo, não me dominou nenhum sentimento de piedade, o que seria natural na presença de um moribundo. Também não me sentia alegre, como costumava ficar em nossas práticas sobre Filosofia. Sim, porque toda a nossa conversa girou em torno de temas filosóficos. Era um estado difícil de definir, misto insólito de alegria e tristeza, por lembrar-me de que iria morrer dentro de pouco. As mais pessoas

⁴⁴ PLATÃO. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introdução de Ternce H. Irwin. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

presentes se encontravam em condições quase idênticas, umas rindo, outras chorando, principalmente Apolodoro. Conheces o homem e sabes como ele é.

[Esquécates] – Sem dúvida.

[Fedão] – Pois desse jeito se comportou o tempo todo. Eu também, fiquei muito abalado, a mesma coisa passando-se com os outros.

[Esquécates] – E quem se achava lá, Fedão?

[Fedão] – Além do mencionado Apolodoro, seus contrerrâneos Critobulo e o pai, Hermógenes, Epígenes, Esquines e Antístenes. Ctesipo de Peânia também esteve presente, Menéxeno e mais alguns da mesma região. Se não me engano, Platão se achava doente⁴⁵.

Após a morte de Sócrates, Platão se retirou de Atenas com o objetivo de aprofundar ainda mais sua práxis filosófica. Ele começou a viajar por diferentes *ciudades-Estado*. Como ele mesmo apresenta-nos na *Carta VII*, visitou Mégara, Tebas e Elis, onde conheceu o acolhimento mais amável de seus discípulos, a quem a morte violenta de seu mestre havia sido retirada da Ática. Ele depois visitou Magna Grécia, atraído pela fama da Filosofia pitagórica e pelo aprendizado, habilidades e reputação de seus professores, Philolaus (filósofo pitagórico), Archytas de Tarento (matemático, astrônomo e filósofo grego) e Eurytus (pitagórico discípulo de Philolaus). Passou para a Sicília e examinou as erupções do Etna (vulcão ativo situado na parte oriental da Sicília - Itália). Visitou o Egito, onde esteve com o matemático Theodorus⁴⁶. Platão tinha noção de que os princípios da Filosofia pitagórica tinham sido promovidos e penetrados em sua alma. Quando terminou suas viagens, retirou-se para os bosques da Academia, no bairro de Atenas, e lá estabeleceu uma escola. Sobre a Academia, Carlos Alberto Nunes, na sua *Marginalia Platônica*, menciona que:

Para Atenas, o empreendimento constituía novidade máxima por partir a ideia de um membro de família aristocrata com participação direta nos negócios públicos. Assenta em boa tradição a notícia de que o terreno foi comprado com o dinheiro do resgate de

⁴⁵ O passo 59 b é usado na citação acima numa perspectiva de mostrar a ausência de Platão no processo de morte de Sócrates. Alguns historiadores da Filosofia antiga, a exemplo de S. G. Goodrich, no seu livro *Famous men of ancient times*, faz uso do passo 59 b Fédon como elemento histórico filosófico. Outros estudiosos da Filosofia antiga acham arriscado demais usar dados filosóficos dos diálogos platônicos como referenciais de dados históricos, considerando que o interesse maior de Platão era o filosofar. Para o professor Marcelo Perine (2014, p. 11-55), o famoso passo 59 b, do Diálogo Fédon, “Platão não estava doente”, traduz uma estratégia de ocultamento, pela qual Platão sinaliza claramente que a sua obra escrita não pretende se apresentar como um conjunto de documentos históricos. Perine prefere acreditar que “Platão não estava doente” porque, na tradição direta dos escritos, a doença de Platão seria apenas um pretexto para justificar sua ausência no momento da morte de Sócrates, condenado à morte através de um julgamento injusto. Para Perine (2014, p. 11), “a condenação da morte de Sócrates foi um fato determinante na carreira filosófica – o *logoi Sokratikoi* (o discurso filosófico de Sócrates) surge como forma embrionária do filosofar dialético”. Segundo Marcelo Perine, se Platão esteve doente, havia com certeza um *pharmakon* com capacidade de proporcionar seu bem-estar. In: PERINE, Marcelo. **Platão não estava doente**. São Paulo: Edições Loyola, 2014 (Coleção Estudos Platônicos).

⁴⁶ Segundo S. G. Goodrich, Theodorus de Cirene foi um filósofo e matemático grego, nascido em Cirene, hoje Shahhat, Líbia; um dos principais filósofos da escola de Filosofia moral de Cirene. Foi aluno de Protágoras e professor de Teeteto e do próprio Platão – o pitagórico viveu a maior parte da vida em Atenas, onde teve contato com Platão e Sócrates, tratando de Filosofia, astronomia, aritmética, música e assuntos paidêuticos. Seus conhecimentos chegam à contemporaneidade a partir dos textos de Teeteto e Platão.

Platão, pago por Anicéride, em Egina, que não quis ser reembolsado em Atenas pelos amigos do filósofo, cotizados para esse fim. O caso é que Platão se desentendera com Dionísio I, na tentativa de catequizá-lo para Filosofia e promover uma reforma de base em Siracusa. “Tuas palavras cheiram a mofo”, teria dito Dionísio. “E as tuas, a tirania”, foi a resposta imediata. Agastado com aquele visitante impertinente, meteu-o Dionísio num barco de Esparta, com recomendação especial para o comandante, que deixou Platão em Egina, por essa época em guerra declarada com Atenas [...]. Para ser reconhecida a nova instituição como caráter público, imprimiu-lhe Platão cunho de comunidade religiosa – Thiasos – consagrando-as às nove musas. O terreno adquirido para esse fim ficava fora dos muros da cidade, a seis estádios – cerca de dois quilômetros – do bairro Cerâmico, pela porta de noroeste, e nele se erigia um altar dedicado ao herói Academos (NUNES, 1973, p. 45).

Conforme as perspectivas de Carlos Alberto Nunes, as divindades relacionadas ao saber e ao intelecto divino auxiliaram Platão no tempo oportuno (*kairós*). Conforme exposto na citação, a Academia, para ser reconhecida enquanto instituição pública, tinha de ser consagrada às divindades cívicas. Isto imprimiu-lhe o nome de comunidade religiosa Thiasos, consagrada às nove musas⁴⁷.

Platão elegeu nada mais nada menos que as filhas de Zeus e *Mnemósyne* (Memória), juntamente a Apolo, para serem patronos da Academia. Nesse panorama histórico, podemos perceber que Platão sabiamente dedicou a mais famosa instituição de ensino superior às entidades que mais representam a Filosofia - divindades a quem eram atribuídas as capacidades da *techné* (arte) e *episteme* (ciência). As Musas, *Mnemósyne*, Zeus e Apolo ficaram imortalizados nos registros legais de Atenas como entidades protetoras da Academia platônica e, nesse aspecto, recorrendo ao pensamento de Hesíodo, na Teogonia (no proêmio às Musas), poderíamos dizer que o primeiro canto da Academia platônica pertenceu às Musas e ao deus Apolo que, a nosso ver, representam a Filosofia. As Musas subiram o Olimpo cantando e dançando para Zeus pai em homenagem à divina Filosofia e, nesse ato de dançar e ascender ao espaço do divino, a alma humana passa a ter a noção de que “feliz é quem as musas amam, pois doce de sua boca flui” (HESÍODO, 1991, versos 36 -115)⁴⁸; para Platão, a Filosofia é divina, e

⁴⁷ As musas são divindades que representam a potencialidade do conhecimento. Há nove delas: **Calíope** - a primeira das nove Musas, ela é a que tem bela voz e representa a eloquência, sempre com atitudes de meditação; **Kléos** - a proclamadora. Dentro das ciências e das artes, essa filha de Zeus e Mnemosine, sempre com um pergaminho nas mãos, representa a história; **Erato** - a amável, que representa a poesia lírica; **Euterpe** - a doadora de prazeres. Sua arte é a música e geralmente é representada pelos antigos com uma flauta; **Melpômene** - Musa que representa a tragédia, era representada pelos antigos por uma virgem que segurava uma máscara trágica, uma grinalda e uma clava; **Plyhymnia** - a Musa de muitos hinos. Sua arte corresponde à música cerimonial (sacra); **Thaleia** - a que faz brotar flores, Musa da comédia, é representada pelos antigos helenos com máscara cômica e coroa de hera ou bastão; **Terpsícore** - a rodopiante, é a Musa da dança. Seus atributos consistem na lira e plectro (vara de marfim, com que os antigos faziam vibrar as cordas de instrumentos musicais); **Urânia** - a celestial. Sua arte corresponde à Astronomia e à Astrologia. É representada com o globo celeste e um compasso.

⁴⁸ HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

a finalidade do seu canto é despertar a alma para alcançar as formas sensíveis e inteligíveis, pois a razão do filosofar não é humana, mas divina.

Ainda no que diz respeito à fala de Platão na *Carta VII*, ele nos fala que, diante do caos político de Atenas, a Filosofia e o encontro com Sócrates o livraram de corromper-se com as desmedidas e invejas dos políticos de sua contemporaneidade. Os homens políticos de Atenas estavam doentes não do físico, mas da alma. A *hýbris* (desmedida) consistia no elemento básico de suas ações políticas: traições e paixões das espécies mais vergonhosas e menos cabíveis ao homem político desse período eram presenciadas nos tribunais, assembleias e tribunas da *cidade-Estado*. Platão não tomou partido político algum. O único partido tomado pelo grande mestre foi a Filosofia, e é a partir dela que ele irá buscar compreender a verdadeira natureza da *techné politiké* - a estrutura social de Atenas mostrava-se cada vez mais doente, ou seja, corrompida, e restava a Platão a elaboração de reflexões que lhe possibilitassem a idealização de um estado ideal, justo e sábio.

Para Carlos Alberto Nunes, em *Marginalia Platônica* (1973, p. 18-20), essa descrença com relação à estrutura política, educacional e epistêmica de Platão para com Atenas se dá ou tem seu ponto forte em 399 a.C., com a condenação de Sócrates. Segundo Nunes (1973), para Platão, a democracia ateniense parecia não ter mais cura, e é por esse descrédito em Atenas que se contemplam suas tentativas de colocar seus planos de Filosofia política em prática em Siracusa - sobre o auxílio de Dion. Segundo o autor, a *Carta Sétima* de Platão livra-o daqueles que condenam sua Filosofia como sendo utópica e idealista, pois foi nesse período que surgiram os primeiros diálogos e a fundação da Academia. Na *Carta VII*, a lição platônica é a de que o conhecimento político se constrói a partir da junção entre intelecto, desejo e coragem – isso acompanhado de uma práxis que envolva *Eros*, inteligência e *parresía* (coragem da verdade).

Durante 40 anos, Platão presidiu o cargo de Academia, e ali dedicou seu tempo à instrução de seus alunos e compôs os diálogos que despertaram a admiração de todas as épocas seguintes. Seus estudos, no entanto, foram interrompidos por um tempo, porquanto ele sentiu adequado atender os convites urgentes de Dionísio de Siracusa para visitá-lo. O filósofo esforçou-se fervorosamente, mas em vão. Depois de Sócrates, Platão é considerado pelos antigos como o filósofo que mais usou sua sabedoria e a virtude para defender de todos os modos possíveis a Filosofia. Ele foi o filósofo que procurava uma *cidade-Estado* melhor. A concepção de alma justa, a educação dos filósofos e políticos, tudo isso tende a mostrar de que maneira poderá realizar um estado menos doente, harmônico com o ideal de bem e justiça. No diálogo *Primeiro Alcibíades*, parece ser esta a proposta de *paideia* filosófica para Alcibíades e Atenas.

No que tange ao Alcibíades histórico, podemos dizer que ele foi a personalidade do mundo antigo que mais inquietou os admiradores da história e da Filosofia antiga de todos os tempos. Sua vida, suas desmedidas, seus amores excessivos, sua *areté* (excelência moral) e *manias* (loucuras) serviram como pano de fundo de muitas análises de cunho histórico-filosófico. Todas as fontes estão em consenso sobre seu caráter e os fatos principais de sua vida. Platão não foi o único a filosofar em torno da sua encantadora e desastrosa presença entre os atenienses, lacedemônios e persas. O historiador Tucídides nos mostra que a ambição política de Alcibíades era revelada na medida em que ele tomava as tribunas de Atenas para deliberar a seu modo assuntos estratégicos da Guerra do Peloponeso. Para o historiador, as habilidades políticas e militares de Alcibíades eram invejáveis e admirados por todos os cidadão atenienses, que, por sua vez, o bajulava e o apoiava em todas as decisões deliberativas nas assembleias. Tucídides deixa-nos claro que foi a desmedida de Alcibíades que contribuiu definitivamente para a derrota de Atenas.

Olympiodorus⁴⁹ encanta-se por todos os Alcibíades da Antiguidade: os de Platão e o histórico. Para ele, o *Primeiro Alcibíades* de Platão é uma biografia filosófica de Alcibíades e um incrível registro da educação e da Filosofia socrática. O filósofo, a partir dos dados históricos e filosóficos, decide escrever sobre essa incrível personalidade a partir do entrelaçamento entre história e Filosofia platônica. Segundo Olympiodorus, Alcibíades amou Atenas igualmente a Platão. O seu único problema foi ter sido vencido pela desmedida da alma e o mau uso da Filosofia. Para o autor, Alcibíades é a prova viva de que o filósofo pode agir contrariamente ao bem e à harmonia ontológica e política da qual todos esperam de um filósofo socrático.

A beleza e a vaidade do belo Aquiles de Atenas também despertam a atenção de Plutarco⁵⁰, que narra as histórias sobre a flauta (ele odiava a flauta e os flautistas) dando ênfase à ideia de que Alcibíades foi o único estrangeiro que residiu na Pérsia e na Lacedemônia. Outros estudiosos dos tempos modernos, tais como Léon Robin, Umberto Bultrighni, Sorin Vieru, Benjamin Jowett, Carlos Alberto Nunes, François Renaud e Harold Tarrant – todos esses estudiosos da história e da Filosofia antiga situam o diálogo *Primeiro Alcibíades* como sendo

⁴⁹ OLYMPIODORUS. *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1–9*. Translated by Michael Griffin. New York: Bloomsbury Academic, 2015.

⁵⁰ PLUTARCO. *As vidas dos homens ilustres (T: II – Temístocles, Fúrio Camilo, Péricles, Fábio Máximo, Alcibíades, Coriolando)*. Tradução do grego por Amyot (Grande-Esmoler de França) com notas e observações de Brotier, Vauvilliers e Clavier. Trad. brasileira de Paulo Edmur de Souza Queiroz, conforme a edição francesa de 1818 (Paris, Janet et Cotellet) e ao texto de 1554. São Paulo: Editora das Américas, s.d. PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano*. Tradução do grego, introdução e notas de Maria do Céu Fialho. Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

um diálogo maiêutico, no qual os *elenchos* e a dialética socrático-platônica constituem o arcabouço metodológico do projeto *paidêutico* de Sócrates para Alcibíades, que necessita aprender a enxergar as formas sensíveis e inteligíveis com o olhar da alma (*psyche*).

2.1 A problemática da autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades*

Começamos falando do diálogo e do problema que ele apresenta, pois várias vezes aludi, quer à autenticidade de uma passagem, quer ao próprio diálogo, que, em certo momento, foi considerado por alguns não autêntico. Na realidade, creio que agora não há mais um único estudioso que coloque, de fato e seriamente, a questão da autenticidade. Contudo, continuam a colocar-se alguns problemas quanto a sua data. [...] Com certeza, muito elemento do texto parece indicar uma redação precoce: os elementos socráticos dos primeiros diálogos estão bastante presentes nos tipos de problemas colocados. Envoquei-os há pouco: a questão do jovem aristocrata que quer governar, da insuficiência da pedagogia, do papel a ser atribuído ao amor pelos rapazes (FOUCAULT, 2010, p. 67)⁵¹.

Para Michel Foucault, a autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades* já é algo indiscutível, pois o filósofo acredita que a obra faz parte do *corpus platonicum*. Desde a Antiguidade, há toda uma tradição de intelectuais, além de Michel Foucault, os quais acreditam que o diálogo *Primeiro Alcibíades* está inserido no contexto das discussões ontológicas de Platão. A partir disso, percebe-se que a *techné politiké* (arte política), em concomitância com as *technais* da *cidade-Estado* (as artes que compõem a vida dos cidadãos) e a *episteme* (ciência), tendem a caracterizar as virtudes filosóficas apresentadas por Sócrates como o meio mais eficiente de formar o homem político, ou seja: a Filosofia tem um projeto de educação que em si mesmo contém a finalidade para o bem da alma do homem e da *cidade-Estado*. É por esse motivo que o *kairós* socrático sempre visou ao aperfeiçoamento da alma de Alcibíades por meio da proposta de formação política socrática, distinta da poesia e da sofística da *Hélade*, do século V-IV a.C.

Para além da *areté* (excelência) filosófica, também há o *Eros* socrático em perseguição e dedicação ao *ephebo* que deseja subir à tribuna para aconselhar os atenienses em questões que dizem respeito à *techné politiké* (arte política). Diante da ambição de adquirir o poder político sem formação adequada, Sócrates percebe o tempo oportuno (*kairós*) para lançar o seu projeto de *paideia* filosófica para Alcibíades e, de certa forma, para Atenas: por orientação do seu *Daimon* (a divindade formadora do caráter de Sócrates) e do *kairós* (tempo oportuno), Sócrates

⁵¹ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso do Collège de France (1926-1984). Edição estabelecida sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. 3. ed. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Selma Annus Muchail. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

deseja, com a ajuda das divindades intermediadoras (os *Daimones*), fazer com que Alcibíades reconheça a necessidade de uma educação filosófica mais precisa e voltada para o aperfeiçoamento da sua alma (*psyché*) e da *pólis*.

Nesse âmbito epistemológico, é de comum acordo entre os intérpretes do diálogo Alcibíades (como François Renaud e Harold Tarrant) que a finalidade *paidêutica* do mestre Sócrates consiste em fazer com que Alcibíades venha a ocupar-se consigo mesmo para depois tentar projetar-se em coisas maiores, tais como a arte política, pois se Alcibíades deseja governar os outros, a exemplo da alma da *cidade-Estado*, ele precisa, em um primeiro momento, aprender a cuidar de si mesmo. Destarte, o “*conhece-te a ti mesmo*” parece ser um procedimento iniciático do caminhar filosófico de Alcibíades, pois nenhuma forma de saber epistêmico, técnico ou até mesmo filosófico pode ter bons resultados se o homem, enquanto alma, não procurar por esforço próprio conhecer a parte imortal da sua existência (a alma).

Essa perspectiva apresentada até o presente momento dentro da história da Filosofia antiga foi retomada, posteriormente, por vários comentadores do texto platônico. Proclo⁵², por exemplo, no seu texto *A desconstrução do “conhece-te a ti mesmo”*, afirma que a obra platônica representa o melhor diálogo de Platão para introduzir alguém na Filosofia platônica. Na Antiguidade Clássica e Tardia, o diálogo *Primeiro Alcibíades* sempre esteve ao lado de outros diálogos da ontologia platônica, a exemplo do *Timeu*, de *O Banquete*, do *Teeteto*, *Defesa de Sócrates*, *A República* e tantos outros do *corpus platonicum*. Há quem considere que o *Alcibíades I* sempre esteve presente na Academia platônica (do qual era fundador, administrador e mestre); talvez o próprio Platão o utilizara como texto introdutório de sua ontologia. Outrossim, até o período medieval ou, basicamente, o período do renascimento do humanismo e das ciências europeias, não havia críticas em torno da questão da autenticidade (a do diálogo nunca foi posta em dúvida) desse rico e belo diálogo, até que Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher – em 1936, ao traduzir os diálogos de Platão, no período de 1804 a 1828 – considerou-o medíocre e sem ontologia.

Foi a partir de Schleiermacher que o texto platônico, o *Alcibíades I*, entrou em um modo de estigmatização e desvalorização – ele passou a ser considerado o diálogo marginal do *corpus platonicum*. Como já exposto, o propósito deste texto consiste em apresentar a questão da não autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades* a partir de dados de estudiosos que acreditam em sua valorização ontológica, numa perspectiva de que o testemunho dos antigos,

⁵² PLOCLO. *A desconstrução do “conhece-te a ti mesmo” no Alcibíades Maior*. Tradução de Maura Iglésias. In: BRUNSCHWIG, Jaques. *Estudos e exercícios de Filosofia Antiga*. Organização de Cláudio William Veloso. São Paulo/Rio de Janeiro: Loyola/PUC - Rio, 2009. p. 57-81.

no que diz respeito à autenticidade, vale mais do que os depreciadores dos tempos modernos. Nosso referencial maior está em François Renaud e Harold Tarrant, na obra *The Platonic Alcibiades I: The Dialogue and its Ancient Reception* (2015), e Michel Foucault, nas obras “*Hermenêutica do Sujeito* (2010) - primeira edição da editora WMF – Martins Fontes, com tradução de Eduardo Brandão, *A Coragem da verdade* (2014) - tradução de Eduardo Brandão, da Editora WMF – Martins Fontes - e o *Governo de si e dos outros* (2013) - tradução de Eduardo Brandão, Editora WMF – Martins Fontes.

Vejamos como o filósofo Proclo aborda a questão da valorização do diálogo *Primeiro Alcibiades* na Antiguidade:

Como se sabe, o Alcibiades gozou de uma grande fortuna na antiguidade tardia, e foi considerado muito frequentemente como o primeiro diálogo que convinha ler e estudar no *cursus* dos estudos filosóficos. A razão principal disso era que ele era lido como um comentário do preceito délfico, e que o conhecimento de si era considerado como uma preliminar obrigatória do conhecimento de quaisquer outras coisas. [...] pode-se dizer, claro, que Sócrates “colhe” Alcibiades no nível exato em que este é suscetível de ser “colhido”, a saber, no nível de seu próprio sistema de valores (vitória, celebridade, poder). Ainda assim, é preciso observar que o preceito délfico se presta, ao menos provisoriamente, a essa operação. Na sequência do diálogo, evidentemente, as noções de conhecimento de si e de cuidado (ou de preocupação) de si modificam-se por toda uma série de transições cuidadosamente ordenadas (PROCLO, 2009, p. 57)⁵³.

Proclo, como grande admirador e estudioso do diálogo *Primeiro Alcibiades*, percebe o que Schleiermacher propositalmente fez questão de ignorar. Como já exposto, no período de suas traduções dos diálogos de Platão, ele lançou, em nome de seu platonismo canônico, todos os estereótipos possíveis contra o *Alcibiades I*, pois acreditava que ele não se adequava ao platonismo do século XIX. As críticas contra o diálogo em questão encontram-se no seu prefácio à tradução alemã⁵⁴:

Depois do reconhecimento das abusivas críticas, algumas comunidades platônicas resolveram reforçar a tese de Schleiermacher, sendo essa a explicação da rejeição do diálogo nos séculos seguintes: XX ao XXI. Desse modo, tradutores e comentadores contemporâneos traduziram o *corpus platonicum* numa condição estigmatizada – no que se refere ao *Alcibiades I*, ficaram repetindo e traduzindo o diálogo aos modos de Schleiermacher, sem acrescentar nada

⁵³ PLATÃO. A desconstrução do “conhece-te a ti mesmo” no Alcibiades Maior. Tradução de Maura Iglésias. In: BRUNSCHWIG, Jacques. Estudos e exercícios de Filosofia Antiga. Organização de Claudio William Veloso. Tradução de Claudio William Veloso et al. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

⁵⁴ SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Chleiermacherís – Alcibiades I: Introductions to the Dialogues of Plato*. Cambridge: Cambridge University, 1936. 328 p. I use the English traslation dated 1836, the German original was published 1809, cf.: JEAN-FRANÇOIS PRADEAU – Chantal Marboeuf, Platon: Alcibiades, p. 24.

de novo ou de interessante. Nos finais dos anos de 1989, a filósofa e tradutora do *Alcibíades I*, Julia Annas, publicou um artigo intitulado *Conhece-te a ti mesmo*, no qual discute vigorosamente contra as ideias de Schleiermacher. Outros comentadores, como Gerard Ledger⁵⁵, compartilham da mesma perspectiva e, como resultado das pesquisas de Julia Annas, muitos intérpretes do diálogo *Primeiro Alcibíades*, por intermédio de novas investigações, compartilharam e lançaram as ideias de Julia Annas no que tange à sua defesa em favor da autentificação do diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão – sua defesa platoniva em favor do *Primeiro Alcibíades* e foi publicada com o título *Self-knowledge*⁵⁶.

Diante do grande número de pesquisadores que colocavam o *Primeiro Alcibíades* como objeto de suas investigações, Gerard Ledger destacou-se como um deles quando lançou um trabalho em que tentou classificar os diálogos do *corpus platonicum*. Essa pesquisa foi publicada sob o título *Stylometrical study of Gerard Ledger that classified the Alcibiades*. Na sua classificação, é verificado nitidamente que os autores antigos reconheceram a autoria de Platão, não havendo questionamento algum sobre isso. Hoje, o *Alcibíades*, na perspectiva de alguns comentadores e tradutores do nível de Schleiermacher, colocam o diálogo *Primeiro Alcibíades* como uma obra pertencente ao bloco dos apócrifos, juntamente com os diálogos *Hiparco*, *Minos* e *Teages*. Para Julia Annas (1989), Gerard Ledger e também Olympiodorus e Proclo, o *Alcibíades I* tem Platão como verdadeiro autor. Por isso, não merece estar entre os diálogos espúrios.

Os pesquisadores e pesquisadoras apresentados/as até o presente momento, em unanimidade, consideram que os anos de 1980, 1990 e 2000 configuram um ciclo de renascimento do diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão, no qual todos os pesquisadores que tomaram o *I Alcibíades* como objeto de investigação perceberam que, nesse período, fica perceptível o grande número de estudiosos em Filosofia, filologia, antropologia, história e arqueologia que reconheceu e provou, mediante pesquisas, que Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher estava equivocado quanto aos seus pareceres contra o *Primeiro Alcibíades* de Platão. Como exemplo, podemos citar a Phd. Jakub Jirsa, que se destacou nos estudos das particularidades léxicas do diálogo *Primeiro Alcibíades*, com pesquisa apoiada pela Universidade Charles Sturt - Instituto de Filosofia e Religião da Faculdade de Filosofia, por

⁵⁵ Gerard R. Ledger, na sua análise estilométrica, defende a ideia de que o *Alcibíades I* teria sido escrito em 390 a.C. Já Nicolas Denyer sugere que teria sido escrito em 350 a.C., quando Platão volta a Atenas para abrir sua Academia. Sendo dessa forma, o *Alcibíades I* pertence ao grupo de Diálogos como o *Timeu*, *Crítón*, *Sofistas*, *Filebo* e *Leis*.

⁵⁶ ANNAS, Julia. *Self-knowledge*. In: **Early Plato**. Gerard R. Ledger, Recontin Plato: A Computer Analysys of Plato's Style, Oxford, 1989. p. 111-138.

meio do seu artigo intitulado *A Autenticidade do Alcibíades I: Algumas Reflexões*⁵⁷, publicado na revista *Listy filologické CXXXII* (2009, p. 225-244). Nesse texto, a professora traz novos olhares e novas perspectivas filosóficas no que diz respeito à autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades*.

A professora Jirsa, com apoio epistemológico de Nicholas Denyer, no seu livro *Plato: Alcibíades* (JIRSA, 2009, p. 16-135), lançou mão dos 32 passos diretamente do grego do diálogo *Primeiro Alcibíades* e a partir de um contexto arqueológico cultural helênico, chegou ao fato de que a língua aplicada no texto corresponde ao período da Grécia do século V-IV a.C., e que a linguagem utilizada por Platão é adequada ao conjunto das outras obras platônicas. A pesquisadora chega à conclusão de que em termos de filologia, o texto *I Alcibíades* é e sempre foi de Platão. No que diz respeito ao estilo, à doutrina e à estilometria do diálogo em questão, este se enquadra nos grupos de diálogos pertencentes, enquanto modos metodológicos, ao *elenchos* socrático. Denyer e Jirsa entendem que, a partir do diálogo *Primeiro Alcibíades*, é possível fazer interligações filosóficas com os grupos de diálogos que são metodologicamente marcados pelo *elenchos* ou com aqueles que são chamados de dialéticos ou da maturidade platônica.

Hoje, o problema em torno do *Alcibíades Primeiro* não consiste mais na questão da autenticidade, mas no que concerne à data da composição e da sua funcionalidade *paidêutica*. Jakub Jirsa cita os mais recentes estudos em torno do *Alcibíades I*, a saber: Leonard Brandwood, em pesquisa publicada sob o título *The Chronology of Plato's dialogues*; Nicholas Denyer, com a pesquisa *Platão: Alcibiades*; Julia Annas, do Department of Philosophy University of Arizona, com o texto *Self-Knowledge in Early Plato: Platonic Investigations*, e Willhiam A. Heidel, da Cambridge University, com o texto *Pseudo-Platonica*. Jakub Jirsa acredita que o diálogo *Alcibíades I*, seguido do diálogo *Teeteto* e o *Eutífron*, faziam parte da primeira etapa

⁵⁷ JIRSA, Jakub. **Authenticity of the Alcibiades I: Some Reflections**. v: *Listy filologické* 132, 3-4. Praa: Oikoymen, 2009, s. 225-244. Outras pesquisas da professora Phd. Jakub Jirsa no âmbito da Filosofia antiga, a saber: Plato on characteristics of god: Laws X. 887c5-899d3, v: RHIZAI: A Journal for Ancient Philosophy and Science, v. 2 2008, 239-259. / Duše a vědění - poznání sebe sama v dialozích Charmidés a Alkibiadés, v: Vladislav Suvák (ed.), Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba, Prešovská univerzita, Prešov 2009, s. 38-56. / The Role of Human Face in Some Plato's Dialogues, v: Vladislav Suvák (ed.), Sokratika: Sebapoznanie a starosť o seba, Prešovská univerzita, Prešov 2009, s. 57-74. / Alcibiades' speech in the Symposium and its origins, v: Havlíček, A., Karfík, F. (eds), Plato's Symposium, Praha: Oikoymenh, 2007, 279-292. / ókratův "velký muž" - interpretace dialogu Charmidés, v: Aleš Havlíček (ed), Platónův dialog Charmidés, Praha: Oikoymenh, 2007, 141-163. / Sofisté, jména a demokracie, v: Havlíček, A., Špinka, Š. (eds), Platónův dialog Euthydémós, Praha: Oikoymenh, 2007, 138-151. / Přípodobnění bohu a eudaimonia: náčrt etiky a morálky v platónských dialozích, v: Josef Kružík (ed.), Vita activa, Vita contemplativa, Janu Sokolovi k sedmdesátým narozeninám, UK FHS, Praha 2006, 159-175. / Forgiveness and Revenge: Where Is Justice? v: Thinking Together. Proceedings of the IWM Junior Fellows' Conference, Winter 2003, ed. A. Cashin and J. Jirsa, Vienna: IWMJunior Visiting Fellows' Conferences, 2004. v. 16. / Jakub Jirsa, Karel Thein, Jakub Jinek, Obec a duše. K Platónově praktické filosofii, Filosofia, Praha 2014; autor kapitoly "Zdatnost, rozum a Sókratés", s. 17-116.

da educação filosófica dos neófitos da Academia. Platão foi o mestre que escreveu grandes obras, estabeleceu uma Academia e envolveu-se no processo educacional, usando a maiêutica e a dialética como nobres elementos metodológicos da Filosofia.

Diante do que foi apresentado até o presente momento, fica a seguinte pergunta: quais foram os verdadeiros argumentos utilizados por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher para sugerir a desconstrução da autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades*? O primeiro ponto diz respeito à questão da teoria da alma (*psyché*). É observado pelo tradutor que, quando comparada à problemática do espelho, da analogia dos olhos com alma e o saber (*Alcibíades I*, 132e-135a) e correlacionadas com os diálogos *Symposion (O Banquete)* passos 206-208 b e com o *Fedro* 245 c-e, percebe-se que, no diálogo *Primeiro Alcibíades*, há certa simplicidade e sintetização da teoria platônica da alma, ou seja, o *Alcibíades I* apresenta uma teoria da alma que é incompatível com as teorias presentes nos diálogos tradicionais, tais como o *Symposion*, *Fedro* e a *Politeia*. No diálogo *A República*, passo 435 c3, percebe-se uma exposição de como a totalidade da alma está dividida – possui divisões, as quais não são expostas no *Alcibíades I* (cf. Livro IV, a partir do passo 437 e).

No que se refere às esferas da *psyché*, no diálogo *A República*, a primeira e mais importante porção da alma consiste no elemento racional (439 d 5). A segunda porção está relacionada com os sentimentos irascíveis, como a coragem, a ira e o ódio (440 e); já a terceira e última parte consiste na esfera apetitiva, aquela porção que rege os prazeres relacionados à alimentação e ao sexo (436 d a - b). A harmonia entre as partes da alma só é possível através da educação que valorize as *dýnames* da alma – a boa educação deve procurar gerar o desejo do justo e do belo – tendo a harmonia como a mais bela força educativa, pois as excelências filosóficas estão relacionadas ao que é justo e harmonioso. Isso pode ser visto em 438 a; em 439 d - e; 441 a, b-b; 442 a - b.

Em *A República*, ainda é verificado que as potências da alma surgem com o surgir da existência do homem. Mas o que isso significa? Significa que a alma já traz em si mesma as potências outrora mencionadas. As potências da alma, especificamente a racionalidade, não se compram nem se vendem, pois, desde sempre, é percebido, por exemplo, que a irascibilidade da alma e a parte apetitiva vêm conosco desde o nascimento, sendo a racionalidade algo que necessita de tempo, esforço e educação para se desenvolver conforme aquilo que cada cultura idealiza para seus cidadãos.

A racionalidade consiste na esfera da alma, em que estão presentes os movimentos relacionados às coisas sensíveis e inteligíveis do conhecimento. Assim, produzir justiça consiste em dispor-se de acordo com a natureza e os elementos da alma. As partes da alma devem ser

dominadas umas pelas outras, de modo que haja uma justeza e harmonia entre as partes. A justeza e a harmonia só são possíveis quando proporcionadas pela racionalidade, pois só a razão é capaz de alcançar o todo e a harmonia das partes, uma harmonia que sempre será identificada como justiça. Então, não somente no diálogo *A República*, mas em qualquer diálogo platônico que aborde a questão educacional, a educação nunca vai ser a da matéria ou do corpo. Para Platão, a educação será sempre da alma, pois é visto que não se educa o homem, educa-se a sua alma. Portanto, a justiça, antes de estar na alma da *cidade-Estado*, tem de estar na alma do cidadão.

A educação no *Primeiro Alcibíades*, em *A República* ou em qualquer outro diálogo platônico que trate dessa questão visará sempre à alma como alvo da formação humana, numa perspectiva que favoreça a noção de que a educação, além de subsidiar o processo educativo da alma, proporciona o espírito cidadão e comunitário dos homens que administram as *technais* da *cidade-Estado*, lembrando que, na Politeia platônica, tudo é comum a todos, no que se refere aos bens e filhos – 449 c4 (PLATÃO, 1980)⁵⁸.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, em termos mais sintéticos, desejaria que o diálogo *Primeiro Alcibíades* abordasse a questão da alma e da educação semelhantemente ao que Platão nos apresenta nos livros IV e V do diálogo *A República*. Com essa postura, Schleiermacher deseja derrubar a tese dos comentadores antigos, que relacionaram o *Alcibíades I* com um esboço platônico do que mais tarde viria a ser *A República*, tese defendida por Francisco Lopes Vieira de Almeida, professor de Filosofia da Faculdade de Letras e Filosofia de Lisboa. Em sua tradução do diálogo *Primeiro e Segundo Alcibíades*, ele comprova essa realidade outrora mencionada (PLATÃO, 2000)⁵⁹. Em síntese, para Schleiermacher, a doutrina da alma apresentada no *Primeiro Alcibíades* não é compatível com o *Symposion* (245 c - e), com o *Fedro* (245 c - e) e com a noção de Alma e educação do diálogo *A República*. Ainda segundo o comentador alemão, o diálogo *Alcibíades* é o único em que Sócrates demonstra o seu *Daimon* enquanto elemento divino da sua religiosidade e da sua educação.

O *Daimon* de Sócrates (*Alcibíades* 105 d5) é apresentado por ele como elemento de sua formação filosófica. Essa força que orienta o amante da alma de Alcibíades é denominada como uma entidade divina filosófica que guia as ações do mestre em todos os sentidos. Para Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, o diálogo *Segundo Alcibíades* é o único que mostra essa proximidade tão íntima de Sócrates com o divino filosófico, porque não se vê essa aproximação

⁵⁸ PLATÃO. *A República*. 10. ed. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha. Lisboa – Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

⁵⁹ PLATÃO. *Alcibíades I e II*. Tradução, notas e comentários do professor F. L. de Almeida. Lisboa – Portugal: Inquérito, 2000.

em outras obras do *corpus platonicum*. A questão pedagógica de Sócrates é outro ponto do diálogo *Primeiro Alcibíades* que entedia e irrita epistemologicamente Schleiermacher. Para ele, a afirmação de que Sócrates nunca foi mestre de ninguém, fosse moço ou velho, na *Apologia*, contradiz severamente o *Primeiro Alcibíades*. Segundo Schleiermacher, ninguém queria ouvir ou ver Sócrates no desempenho das suas atividades, que geralmente se davam nos espaços das *ágoras* (praças) e ginásios de Atenas e outras festividades cívicas e comemorativas do âmbito cultural ateniense.

Como visto, Schleiermacher recorre ao diálogo *Apologia*, passos 33b 6 - 8, para mostrar a contrariedade do diálogo *Alcibíades I*, pois o passo 33 b 6 – 8 contrasta com o passo 105 e, linhas 2 – 5. No diálogo *Defesa de Sócrates*, Sócrates menciona nunca ter ensinado nada a ninguém; no *Alcibíades Primeiro*, Sócrates se apresenta como mestre e o único capaz de preparar Alcibíades para a arte política. Schleiermacher se esqueceu de perceber que a Filosofia em si, independentemente de qualquer outra circunstância, possui um projeto de educação para o homem político e para a totalidade da *cidade-Estado*. Alcibíades, a nosso ver, é o estereótipo da própria Atenas. A educação proposta por Sócrates a Alcibíades não era igual à que se encontra enraizada nas estruturas sociais de Atenas (Homero, Hesíodo e a sofística que se diziam responsáveis por preparar os *ephebos* para o mundo da arte política); a fraqueza de Alcibíades representa a fraqueza educacional de Atenas. São exatamente o orgulho e a desmedida da alma que impedem Alcibíades de aceitar a ação educativa de Sócrates, que termina o diálogo bastante temeroso por Alcibíades e Atenas. Tanto Alcibíades como a *cidade-Estado* Atenas serão destruídos por falta de conhecimento de si mesmos. Em todo o percurso do diálogo, Sócrates usou toda *parresía* (coragem da verdade) necessária a alguém que ama verdadeiramente a alma não de Alcibíades, mas de Atenas.

Sócrates demonstrou ser o mestre da verdade *paidêutica* quando se ofereceu a educar um amante completamente enfermo e com risco de morte. Ele nunca foi mestre de ninguém à maneira dos sofistas. Nesse contexto, Sócrates é ciente de que tanto a *politeia* quanto o próprio Alcibíades não estão preparados para uma educação filosófica. Também é ciente de que Alcibíades não alcançará o aperfeiçoamento da alma com fins à Filosofia e insiste, até os últimos momentos do diálogo, que Alcibíades encontre por si mesmo a noção das coisas necessárias para uma vida constantemente examinada a partir do *elenchos* socrático. Qual o propósito de Sócrates com isso tudo? Entende-se que, embora a *cidade-Estado* desista da Filosofia, ou até mesmo a rejeite como conselheira das coisas relacionadas à *techné politiké*, nunca desistirá da *pólis*, porque é filha da cidade e, como boa e sábia filha, tende a revelar a qualquer custo suas perspectivas no que tange à felicidade, harmonia e bem-estar da sociedade

helênica. Nesse caso, a imagem de Sócrates coincide com a imagem da própria Filosofia, e a imagem de Alcibíades tende a ser um estereótipo da *cidade-Estado*, que se mostra doente e desmedida.

Embora Alcibíades, na condição de conselheiro da *pólis*, abdique da Filosofia e prefira a sofística como conselheira e educadora dos homens políticos, a Filosofia faz uso do *kairós* (tempo oportuno) e da *parresía* (coragem da verdade) para defender sua proposta de formação humana. Essa educação de base filosófica e cidadã almejada por Sócrates para Atenas e Alcibíades está pautada nas quatro virtudes cardeais: a temperança, a coragem, a sabedoria e a justiça, conforme consta no *Primeiro Alcibíades* (121 c – 122 a). Nesse diálogo, sempre que Platão introduz a noção do bem, da justiça, da *techné politiké*, das formas, da alma e da *episteme*, ele fornece as questões de forma bastante didática e explicações adequadas. Essa perspectiva não é vista com bons olhos por parte de Schleiermacher.

Outro ponto negativo do diálogo *Alcibíades*, aos olhos do filósofo alemão, está na sua relação com o diálogo *Protágoras*. Ao compará-los, surge a manifestação de uma incongruência emergente. Em *Protágoras*, Péricles ainda está vivo, e Sócrates e Alcibíades apresentam-se como velhos conhecidos, que, possivelmente, haveriam dialogado em outros momentos. Para os defensores do diálogo *Primeiro Alcibíades*, nisso não há incongruência emergente, pois se há alguma, essa se dá por conta do diálogo *Protágoras*, que apresenta tanto Alcibíades como Sócrates demasiadamente jovens – sabendo que Alcibíades nasceu em 451 ou 450 a.C. Ao contrário do *Protágoras*, no *Alcibíades Primeiro*, esse jovem ainda não tem 20 anos (123 d, linhas 6-7), e Péricles, conforme dados históricos, já havia morrido em 432 a.C. Sendo assim, Platão tem pelo menos dois anos para situar a provável data do diálogo *Protágoras*.

Schleiermacher, ao comparar o *Primeiro Alcibíades* com o *Symposion*, percebe que, no *Symposion*, existe uma seção específica para a relação amorosa e conflituosa de Sócrates e Alcibíades. No *Alcibíades Primeiro*, o *Eros* socrático pode ser encontrado em qualquer parte do diálogo, enquanto no *Symposion* existe uma parte essencial dedicada às artimanhas amorosas e aos ciúmes de Alcibíades para com Sócrates – com certeza, a reunião de Alcibíades relatada no *Symposion* não foi a única, pois houve várias, de diversos tipos, em vários lugares. O *Eros* é uma parte essencial do papel de Sócrates – que sempre foi amante, mas da alma da cidade e de Alcibíades. Parece uma discrepância Sócrates, no *Primeiro Alcibíades*, caindo de amores por seu Alcibíades mal-educado e desmedido amante, conforme consta no *I Alcibíades*, passo 103 a -b, enquanto no *Symposion*, o comportamento dele é totalmente oposto, visto que quem cai de ciúmes é o próprio Alcibíades – é ele quem impede Sócrates de olhar para qualquer outro *ephebo* bonito (cf. *Symposion*, 213 c 6 – d 1).

É um erro pensar que o Alcibíades do diálogo está totalmente submetido ao *Eros* educativo de Sócrates. Os críticos não levaram em conta o passo 114 e-1, em que Alcibíades se mostra como um prepotente jovem, de difícil convencimento, e se diz saber de todas as coisas, mas não sabe a mais essencial de todas: quem ele verdadeiramente é. Não sabe qual é a sua verdadeira natureza – vergonhosamente, Alcibíades se acha superior às orientações pedagógicas de Sócrates. Só depois que este aplica sem piedade o *elenchos* é que aquele cai em si e, mesmo assim, em 119 b, linhas 5 - 10, Sócrates lamenta profundamente pela empáfia de alguém que se acha mais sábio do que todos em Atenas. Alcibíades mostra-se como alguém melhor do que todos no que se refere às suas disposições naturais. Discordando de Schleiermacher, o Alcibíades, no diálogo *Alcibíades I*, está longe de ser um erômeno submisso a Sócrates e à Filosofia.

François Renaud e Harold Tarrant (2015)⁶⁰, em suas pesquisas sobre o Alcibíades, não dão tanta importância para essa questão da autenticidade, uma vez que já estão convencidos de que discutir essa questão na atualidade é algo sem sentido e ultrapassado. Na perspectiva dos autores, o diálogo é de Platão e ponto final. Dentro desse âmbito de realidade epistemológica da autenticidade abordada pelos autores, há apenas um enfrentamento da questão de forma mínima e esclarecedora, recorrendo-se à hermenêutica mais para ver como a tradição filosófica acolheu o diálogo que tem o “*conhece-te a ti mesmo* délfico” como princípio filosófico mais alto da Filosofia platônica. Os autores nos esclarecem que grandes homens de Atenas e Alexandria admiraram e filosofaram a partir do diálogo *Alcibíades I*, a exemplo de Valerius Harpocraton, gramático grego de Alexandria e filósofo neoplatônico do século II, que escreveu uma obra completa sobre o *Alcibíades Primeiro*⁶¹; além de Didascalicus, que utilizou o *Alcibíades* de Platão para escrever suas discussões dos fundamentos da lógica; e Proclo, que escreveu sobre a “desconstrução do conhece-te a ti mesmo no *Primeiro Alcibíades*”.

Para François Renaud, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher não deve ser levado tão a sério quanto a essa perspectiv⁶². Todos esses pesquisadores outrora citados seguem a mesma linha de interpretação do diálogo *Primeiro Alcibíades* e negam por completo as críticas de Schleiermacher. François Renaud e Harold Tarrant (2015), no início da pesquisa em torno do diálogo, apresentam-nos uma visão geral dos Alcibíades e seus problemas filosóficos mais famosos. A questão do olhar da alma a partir da comparação com o espelho e o olhar de si e do

⁶⁰ RENAUD, François; TARRANT, Harold, **The Platonic Alcibiades I: The Dialogue**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

⁶¹ A maior parte dos fragmentos perderam-se ao longo dos tempos, restando, hoje, apenas um fragmento.

⁶² Cf. DENYER, Nicholas. In: PLATO. **Alcibiades**. Cambridge : Cambridge University Press, 2001 e PRADEAU, Jean-François ; MARBOEU, Chantal. In: PLATON. **Alcibiades**. Paris: Flammarion, 1999.

outro apresenta-se como elemento fundamental para o entendimento do preceito do Oráculo de Delfos (129b-133c). Segundo os autores, o autoconhecimento, além de ser uma questão filosófica de escala maior no pensamento platônico, é divino e intelectual. Para os autores, Platão acaba fazendo uma antropologia filosófica, na medida em que as imagens do olho e do espelho implicam a impossibilidade do autoconhecimento solitário, a construção do saber de si mesmo, pois, na construção do conhecimento de si mesmo, sempre necessitamos do outro.

Ana Cristina de Souza Dias Pires, na pesquisa de mestrado intitulada *Alcibíades Primeiro de Platão*⁶³, estudo e tradução (PIRES, 2015, p. 08-20), mediante o Departamento de Letras Clássicas da USP, ao investigar a questão da autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades*, apoia-se em comentadores que são bem conhecidos daqueles que possuem o referido diálogo de Platão como objeto de investigação filosófica. Nessa pesquisa, são citados os textos de James Ambury, Denyer, Jakub Jirsa, Hutchinson, Julia Annas, Ledger Gerard, Pradeau e Jean-François, Ambury, Brickhouse, Thomas Hooper e Michael Griffin. Concordamos com o trabalho dissertativo quando a autora menciona que o *Alcibíades I* possui a incumbência de mostrar-nos que o conhecimento do homem como alma (*psyché*) é para Platão uma condição necessária para a vida filosófica. Pires (2015), na maior parte da investigação, apoiada na teoria de Denyer (2008) na obra *Protagoras*⁶⁴, conclui que o texto *Alcibíades Primeiro* sem dúvida alguma é de Platão.

No percurso epistemológico tomado até o presente momento, percebe-se que a questão da cronologia dos Diálogos de Platão é algo muito complexo, sendo quase impossível termos com exatidão uma ordem cronológica dos diálogos de Platão. Nas perspectivas dos comentadores apresentados até o presente momento, a única referência exata que temos, no que diz respeito à cronologia dos diálogos platônicos, é a declaração de Aristóteles, no livro *Política* II, 126, 4b. Para Aristóteles, *As Leis* foi escrito depois do diálogo *A República*. Para Laércio Diógenes e Olympiodorus, por sua vez, o diálogo *As Leis* consiste numa obra inacabada de Platão (devido à sua morte), sendo publicada postumamente por um dos seus alunos, *Philip de Opus*⁶⁵. Segundo Leonard Brandwood (1990), já na própria Antiguidade não se vê dados que nos garantam uma certeza das ordens cronológicas dos diálogos platônicos. O diálogo *Alcibíades I* não é o único que apresenta problemas no que tange à sua publicação, pois também

⁶³ PIRES, Ana Cristina de Souza Dias. **Alcibíades Primeiro de Platão: Estudo e tradução**. 2015. 183f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 07-180.

⁶⁴ DENYER, N. **Protagoras**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

⁶⁵ Philip ou Philippus de Opus – discípulo de Sócrates e Platão – filósofo e membro da Academia durante a vida de Platão, de acordo com Laércio Diógenes, foi o editor do diálogo *As Leis*, de Platão, também a transcreveu e dividiu a obra em 12 livros, escrevendo o décimo.

há confusões cronológicas entre os diálogos *Timeu* e *Crítias*, entre *A República*, *Parmênides* e *Teeteto*.

Apesar de todas as críticas que se fazem a respeito das tentativas de buscar uma exatidão à cronologia dos diálogos, o professor de grego e latim da Universidade de Manchester, Leonard Brandwood, na obra *The chronology of Plato's dialogues* (1990)⁶⁶, situa o diálogo *Primeiro Alcibíades* numa terceira classificação cronológica, associando-o aos diálogos *Górgias*, *Eutidemo*, *Críton* e *Parmênides*⁶⁷. Dessa forma, a composição do diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão está associada a uma segunda geração das composições platônicas. Segundo Leonard Brandwood, Dittenberger na Alemanha (Grã-Bretanha), através de um artigo publicado, teria criticado a forma estilística de classificação dos diálogos platônicos, segundo o mesmo, o autor não segue o método de classificação da maioria dos pesquisadores dos diálogos de Platão e faz uma mudança nos períodos de composição dos diálogos, tendo como ponto de referência o conteúdo filosófico e sua associação entre si.

Através das críticas de Leonard Brandwood (1990), podemos perceber que, segundo Dittenberger, realizar a tarefa de classificação das obras platônicas por ordem de conteúdo e número de páginas do corpus foi considerado um avanço de grande nível, pois, a partir da sua classificação, podemos verificar a inclusão do *Primeiro Alcibíades* seguido dos diálogos *Górgias*, *Eutidemo*, *Críton* e *Parmênides* como obras autênticas de Platão. Na tabela do comentador E. Walbe, exposta no capítulo oitavo do livro de Leonard (1990), o diálogo *Primeiro Alcibíades* encontra-se na ordem de classificação com o *Segundo Alcibíades*, *Críton*, o *Hípias Maior e Menor*, *Amantes Rivals*, *Teages*, *Íon*, *Clitofon*, *Timeu*, *Mênon*, *Cartas*, *As Leis* e *Apologia*.

A obra do professor Brandwood (1990)⁶⁸ mostra-nos que no século XIX, inúmeros estudiosos tentaram buscar uma unidade interpretativa dos diálogos de Platão, procurando não somente a questão interpretativa, mas uma unidade no que se refere à questão da cronologia e da possível pureza das interpretações dos diálogos. Dessa forma, após 1887, percebe-se um imenso interesse dos platonistas pela questão do estilo dos diálogos de Platão. Como outrora mencionado, os resultados desse interesse são publicados por Leonard Brandwood em diversas tabelas de classificações feitas por vários comentadores de Platão. Segundo o autor (Brandwood), todos procuram uma unidade no que diz respeito às interpretações e cronologia

⁶⁶ BRANDWOOD, Leonard. **The chronology of Plato's dialogues**. New York: Cambridge University Press, 1990.

⁶⁷ Tabela disponível na página 04 do livro *The chronology of Plato's dialogues*, edição de 1990, pela Cambridge.

⁶⁸ BRANDWOOD, Leonard. **The chronology of Plato's dialogues**. New York: Cambridge University Press, 1990.

dos diálogos mas ao que parece, essa unidade mostrou-se como algo bem difícil de ser alcançada de modo coerente e harmonioso. Para o autor, os intérpretes dos diálogos de Platão necessitam de um método hermenêutico mais eficiente, com a finalidade de diminuir as várias tensões e preconceitos que ainda existem no que tange às interproteções e traduções dos diálogos platônicos.

Tal tarefa hermenêutica parece algo complexo, uma vez que a escola dos platonistas divide-se em inúmeras perspectivas ontológicas: para Leonard Brandwood (1990), no que se refere ao aspecto cronológico, é quase impossível encontrar uma verdade universal entre os pesquisadores da cronologia dos diálogos de Platão, assim como não é, não foi nem será possível a concretização dessa unidade. Dessa maneira, o que restou foi apenas a tentativa de classificar os resultados dos pesquisadores a partir dos âmbitos histórico, epistemológico e hermenêutico dos resultados das investigações dos importantes pesquisadores – o acordo entre os platonistas pareceu mais importante do que a diversidade de informações, que muitas vezes divergiam umas das outras.

Como outrora mencionado, essa tarefa de averiguar os pesquisadores que investigaram a cronologia dos diálogos de Platão foi realizada por Brandwood (1990), no livro *The chronology of Plato's dialogues*. Dessa forma, o autor investigou os seguintes platonistas: Wishart e S. V. Leach (capítulo 22), A. Diaz Tejera (capítulo 21), Critter (II) - (capítulo 20), H. Von Arnim (II) (capítulo 19), W. Kaluscha e L. Billig (capítulo 18), G. Janell (capítulo 17), P. Natorp (capítulo 16), W. Lutoslawski (capítulo 15), C. Baron (capítulo 14), H. Vonarnim (I) (capítulo 13), G. B. Hussey (capítulo 11), J. Tiemann (capítulo 10), H. Siebeck (capítulo 09), E. Walbe (capítulo 08), M. Schanz (capítulo 07), F. Kugler (capítulo 06), A. Frederking (capítulo 05), W. Dittenberger (capítulo 04), F. Blass (capítulo 03) e L. Campbell (capítulo 02).

Leonard Brandwood compreende que entre esses estudiosos da cronologia dos diálogos platônicos, não há uma harmonia em relação aos resultados de suas investigações, como não há uma verdade em torno dos seus objetos investigativos. Os platonistas resolveram a questão não pela via da verdade, mas por acordos de estudos que se aproximassem do querer da maioria dos investigadores. Como já é de se imaginar nesses acordos, o diálogo *Primeiro Alcibíades* foi deixado de lado por muitos investigadores. Para o autor, não há motivos históricos, arqueológicos, históricos ou filosóficos para excluir o *Alcibíades I*, ou qualquer outro diálogo que seja considerado apócrifo.

Olympiodorus (2015)⁶⁹, possivelmente o último professor de Filosofia não-cristão em Alexandria, via no diálogo *Primeiro Alcibíades* um exemplo mais vivo e coerente da *paideia* platônica. Ele percebia (no diálogo *Primeiro Alcibíades*) o modo mais coerente da *areté* (excelência moral) filosófica em forma da aplicabilidade do *elenchos* socrático. O filósofo associa o plano de educação filosófica do *Alcibíades I* ao de *A República* de Platão. Para ele, a prática filosófica do *Alcibíades Primeiro* contém em si mesmo um esboço de um projeto educacional para a Filosofia. Segundo Olympiodorus, o diálogo representa a possibilidade de uma prática de vida orientada pela e para a virtude (*aretê*) filosófica. Olympiodorus (2015) vê no *Alcibíades Primeiro* um projeto de educação voltado para a felicidade dos cidadãos e da *cidade-Estado* enquanto unidade política, pois, embora as almas dos homens da *pólis* sejam ludibriadas pela retórica, só a Filosofia – através da noção das *technais*, da *episteme* (ciência) e da *areté* – pode dar a última palavra em termos de felicidade, da vida privada e cidadã, bem como os processos da *techné politiké* e da *paideia* dos cidadãos.

Olympiodorus (2015) associa o diálogo *Primeiro Alcibíades* à Filosofia *paidêutica* platônica. Para ele, toda a Filosofia da educação sugerida por Platão encontra-as no esboço do diálogo *Alcibíades I*. Não existe Filosofia ou vida filosófica sem a possibilidade de uma prática filosófica que surja, provavelmente, a partir do preceito do Oráculo de Delfos; ou seja, o filósofo alexandrino acredita que a educação da alma do homem individual e da própria *cidade-Estado* deve ter como ponto de partida (seja ela para crianças, jovens ou adultos) as virtudes filosóficas, as quais Platão, no *Primeiro Alcibíades*, indica como modelo ou instrumento pedagógico da Filosofia, pois só as virtudes filosóficas podem formar o corpo e a alma para alcançar a harmonia, a justiça, o saber e a felicidade universal.

Ainda conforme Olympiodorus (2015), é com esse propósito que Platão, através de Sócrates, tenta mostrar que Alcibíades necessita com urgência conhecer a si mesmo a partir das ações particulares, pois Alcibíades, enquanto indivíduo, ao se iniciar na Filosofia, necessariamente terá de enfrentar as perguntas socráticas, tais como: “quem eu sou?”, “quais são meus limites e possibilidades?”, “o que eu sei e o que ignoro?”, “qual a minha finalidade de vida?”. Segundo Olympiodorus (2015), essas perguntas são fundamentais para iniciantes da Filosofia. O autor acredita que o não saber socrático e o conhecimento de si mesmo são exigências necessárias à educação socrática-platônica. Além disso, torna-se impossível iniciar qualquer projeto político ou pedagógico sem o esforço da própria alma para a resolução dessas

⁶⁹ OLYMPIODORUS. *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1–9*. Translated by Michael Griffin. New York: Bloomsbury Academic, 2015.

questões, que são propostas pelos *elenchos* ou dialética. Para o filósofo, é por isso que o *Alcibiades I* é de grande importância para o campo da Filosofia e da educação.

Para Michael Griffin⁷⁰ (2015, p. 67-72), tradutor de Olympiodorus, a questão da autenticidade do *Alcibiades I* não deve ser levada a sério. Para ele, o diálogo sempre foi de Platão e existem provas que ele fazia parte do rol de diálogos estudados pelos alunos da academia platônica. Segundo o tradutor, a questão da autenticidade do *Alcibiades I* nunca foi elemento de discussão dos antigos. Tal elemento não era e nunca consistiu em uma questão tratada por Olympiodorus, pois, para ele, e para toda a tradição de filósofos da Antiguidade, o texto platônico nunca foi alvo de críticas no que se refere à sua autenticidade. Ao contrário, era um dos textos mais lidos e comentados no que tange ao ensino da Filosofia platônica.

Tanto para Griffin quanto para Olympiodorus, o *Alcibiades Primeiro* faz parte do *corpus platonicum*. Em suas perspectivas, a tarefa do diálogo platônico consiste em revelar-nos que Sócrates, na sua função de mestre e filósofo, tenta mostrar a Alcibiades que o orador que deseja subir à tribuna com os recursos da retórica de modo algum pode ser feliz. Se o homem político não pode atingir a felicidade por meio das coisas que “não são” (*doxa*), isto significa que a *cidade-Estado*, juntamente com o homem político, está condenado à ignorância e infelicidade. Diante dessa perspectiva, acredita-se que o projeto de educação filosófica do diálogo *Primeiro Alcibiades* é orientado pela *parresía* (coragem da verdade), por meio de uma atitude e coragem de dizer a verdade em favorecimento do bem e da felicidade da unidade estatal. Sócrates, em seus atos educativos, demonstra ser aquele que não dispensa a *parresia* e a Filosofia como paradigma de sua *paideia*.

No campo das pesquisas filosóficas envolvendo a Filosofia do diálogo *Primeiro Alcibiades*, podemos mencionar duas grandes pesquisadoras e intérpretes de Platão que, de certo modo, possuem um estilo filosófico bastante peculiar quanto à questão da valorização e autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibiades* de Platão. Estamos a falar da professora Maura Iglésias e Rachel Gazolla Andrade: elas defendem o *Primeiro Alcibiades*, não escrevendo sobre a autenticidade do diálogo, mas filosofando a partir dele, deixando as questões da autenticidade em plano de questões ultrapassadas. As professoras Maura Iglésias⁷¹ e Rachel Gazolla

⁷⁰ Michael Griffin é professor assistente de Filosofia antiga na Universidade Colúmbia Britânica, Vancouver – Canadá. É coeditor da série “Ancient Commentator” sobre Aristóteles, tradutor e comentador de dois volumes de Olympiodorus e dos diálogos *Alcibiades I e II*. Dentro dos contextos filosóficos contemporâneos, Michael Griffin, através de palestras, aulas e artigos, vem se destacando como um dos defensores do diálogo *Primeiro Alcibiades* de Platão.

⁷¹ Doutora Maura Iglésias, professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-Rio/Departamento de Filosofia, coordenadora do NUFA/PUC – RIO – Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, criado em 1994 – que tem como objetivo promover, no meio acadêmico, a pesquisa rigorosa de pesquisadores na área de Filosofia Antiga. Também é tradutora de textos em grego das obras de Platão e comentadora de Platão.

Andrade⁷² são platonistas que produzem artigos e pesquisas em torno da ontologia platônica e o *Alcibíades Primeiro* consistiu em instrumento de discursões e investigações filosóficas dessas pesquisadoras. No que diz respeito à professora Maura Iglésias, ela traduziu o texto de Proclo, *A desconstrução do conhece-te a ti mesmo no Primeiro Alcibíades de Platão*. No que concerne à professora Rachel Gazolla Andrade, sua pesquisa no *Alcibíades I* intitula-se *A alma de cada um em Platão*.

A intenção de Maura Iglésias, ao traduzir o *Alcibíades* de Proclo, foi tentar mostrar-nos que o diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão é usado pelo filósofo neoplatônico com o propósito de interligar as concepções gnosiológicas e *paidêuticas* encontradas no diálogo, pois, aos olhos de Maura Iglésias e de Proclo, o personagem de Platão, Alcibíades, está inserido em um sistema de valores *paidêuticos* e políticos do século IV e V. Os autores defendem a ideia de que a alma de quem almeja o poder político deve tomar cuidado com a *hýbris* (a desmedida), pois as vitórias, a celebridade e o poder, quando não obtidos por meio da *areté* (excelência moral), evidenciam que a tendência da alma é corromper-se. Assim, tona-se tirana, doente e desmedida.

No texto outrora mencionado, Maura Iglésias e Proclo fazem referência ao passo 129 a do diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão. Nesta perspectiva, Sócrates acaba de dizer o seguinte para Proclo: “Será porventura fácil conhecer-se a si mesmo – devendo ser considerado como de poucos cabedais o autor daquela sentença do templo de Pito – ou, pelo contrário, tarefa por demais difícil, que só está ao alcance de pouca gente?”. Se conhecermos essa recomendação do Oráculo do deus Apolo, seja nós mesmos, seja aquilo que nós mesmos somos, poderemos talvez conhecer o cidadão e a *cidade-Estado*. O segundo passo, depois de conhecer a si mesmo, consiste em dedicar-se à dialética, que proporcionará o movimento da alma em direção ao conhecimento de si mesmo. Depois disso, a dialética impulsiona a alma para belas formas que estão relacionadas ao saber técnico e epistemológico. Para Maura Iglésias, na busca pelo saber, não podemos ignorar o que somos. É, na verdade, preciso descobrir quem somos para descobrir em que consiste o cuidado de si. A fórmula platônica no *Alcibíades Primeiro* consiste em examinar o que cada um é em si, investigação feita pela própria alma com o auxílio da maiêutica e dialética (PLATÃO, 2009)⁷³.

⁷² Professora titular da PUC-SP e da Faculdade de Filosofia São Bento. Faz parte do corpo docente de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica de Valparaíso (Chile), como convidada anual. É editora responsável da revista *Hypnos*, de Filosofia Antiga, e coordenadora da coleção *Philosophica*, da editora Paulus.

⁷³ PLATÃO. A desconstrução do “conhece-te a ti mesmo” no *Alcibíades Maior*. Tradução de Maura Iglésias. In: BRUNSCHWIG, Jaques. **Estudos e exercícios de Filosofia grega**. Tradução de Cláudio William Veloso et al. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

Em outra perspectiva, diferente da que foi apresentada em torno do trabalho da professora Maura Iglésias, Rachel Gazolla Andrade (2009)⁷⁴ dedica-se à busca da noção de indivíduo e liberdade no contexto da Grécia Antiga, tomando como ponto de partida investigativa o texto platônico *Alcibíades I*. A platonista defende a ideia de que, na Grécia Antiga, já havia no campo ético e político uma certa noção filosófica sobre indivíduo e liberdade. Andrade (2009) acredita que, na Antiguidade Clássica, através do texto *Primeiro Alcibíades*, Platão já mostrava a noção de indivíduo e liberdade a partir da perspectiva ontológica. Segundo estudos da professora, o termo utilizado por Platão no diálogo é “*toò Ekastón*”, termo transliterado do grego que nos remete à noção de “cada um” – “*Tò Ekastón*” é um termo que expressa a noção de pessoa e liberdade. Essa pessoa, para Platão, não pode ser outra coisa, senão alma (*psyché*) e, como nos referimos à *cidade-Estado*, a individualidade e a liberdade de cada um remete a uma questão ética de cada homem da *pólis*, questão que está relacionada à alma de cada um.

A noção de alma, indivíduo e liberdade no contexto filosófico da Grécia Antiga é apresentada pela professora doutora Rachel Gazolla Andrade no XVI Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos, em maio de 2009, na PUC - São Paulo, no artigo denominado *Platão e a alma de cada um (reflexões sobre a interioridade)*. Como já mencionado, Andrade (2009) não adentra no mérito da questão da autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades*. Ao trabalhar a noção do ético e do político a partir da ideia de indivíduo e liberdade, a professora aponta para a possibilidade da noção de indivíduo, considerando que os antigos se mostram mais modernos que os próprios homens dos tempos modernos. Além disso, verifica que essa ideia de indivíduo também é trabalhada e confirmada por Michel Foucault na introdução da aula de 1982-1983. Com o tema o “Governo de si e dos outros”, Michel Foucault também acredita que Platão teria sido o primeiro filósofo da Antiguidade a trabalhar a noção de indivíduo a partir do diálogo *Primeiro Alcibíades*.

Para Andrade (2009), na Grécia Antiga, já havia no campo ético e político uma certa noção sobre o indivíduo e a liberdade. Segundo sua interpretação, o diálogo *Primeiro Alcibíades* é um dos primeiros textos de Platão a tratar a Filosofia a partir da perspectiva de cada um – o termo grego utilizado no texto platônico é “*tò ekastón*” (cada um), termo grego que nos remete à noção de pessoa, de liberdade; via de regra, essa pessoa é alma. É verificado

⁷⁴ GAZOLLA, Rachel. A alma de cada um em Platão. In: SIMPÓSIO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS GRECO-ROMANOS: REVISTA ELETRÔNICA DA BIBLIOTECA DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DE SÃO PAULO, 16, 2009, São Paulo. **Anais...** São Paulo, SP: USP. Disponível em: <<https://culturageraisaibamais.wordpress.com/2009/06/01/a-alma-de-cada-um-em-platao/>>. Acesso em: 07 nov. 2017.

pela autora que existe em outros diálogos o termo *prósopon*, que também remete à noção de indivíduo. Nesse âmbito, a questão ética de cada cidadão está relacionada à alma de cada um. Vejamos como o diálogo em pauta é apresentado pela professora Rachel Gazolla Andrade:

Neste diálogo, Sócrates encontra o belo e famoso Alcibíades, acostumado a fazer belos discursos na Assembleia e que, na ocasião do encontro, dirigia-se para lá. É o momento oportuno para que Sócrates lhe pergunte, se ele tiver disposição para ouvi-lo, com quem aprendeu a fazer discursos, se ele sabe sobre o que fala, se percebe qual a finalidade de sua arte. Inserido, assim, no que nomeamos ético-político, Alcibíades aceita permanecer, até onde pudesse, no “tempo socrático” do diálogo, pacientemente ouvindo e respondendo as perguntas sobre as quais pensa ter boas respostas. Ao repassar, aparentemente sem problemas, as perguntas sobre os vários conhecimentos técnicos existentes que Sócrates apontara durante a conversa, Alcibíades cai na malha de interrogações aperfeiçoadas a partir de certo ponto, porém, ainda paciente, aceita-as sem se dar conta de onde chegariam nesse caminho. Afinal, se ele tem a arte de bem discursar, de bem guerrear e de ser muito bem formado segundo os padrões da época, por que não dialogar com Sócrates a respeito do que faz. No entanto, o jovem parece dar respostas a esmo, rapidamente, segundo o que primeiro lhe vem à cabeça. Em 117b, Sócrates introduz, de modo singelo, a palavra alma ao dizer: “[...] quando alguém não sabe algo necessariamente sua alma vagueia sobre isto [...]”. Alcibíades concorda que a alma vagante não sabe o que deveria saber, o que o obriga a aceitar, também, que tal desorientação se dá pela ignorância. Sem sequer questionar-se sobre o que é a alma, logo aceita as afirmações de Sócrates: que o que é justo, belo e bom é o melhor, que, de fato, não é bom desorientar-se nos saberes, muito menos nestes sobre justiça, beleza, bondade (117d). Passando adiante, como se o que havia dito sobre a alma fosse realmente óbvio e estivesse resolvido, Sócrates aproxima a técnica dos discursadores e dos governantes com as técnicas em geral (do cavaleiro, do sapateiro, do marinheiro, etc.). O cerco crucial ao jovem enfim se aproxima, pois o diálogo torna-se mais difícil para que sejam dadas respostas rápidas, o que ocorre quando lhe é perguntado se é possível saber sobre o que é o justo, uma vez que quem discursa na pólis deve saber o que é o justo para falar dele (112d,e;115a sgts.); ou, porque uma ação justa é bela; ou, ainda, se há uma ação injusta e bela (ANDRADE, 2009, p. 02).

Para Rachel Gazolla Andrade (2009), o conhecimento de si mesmo está relacionado com o movimentar da alma e suas *dýnames*. Logo, todos os homens têm igualmente alma porque cada um é sua própria alma em sua manifestação. A alma de cada um equivale à interioridade da qual conhecemos por individualidade ou subjetividade do ser de cada homem. A noção de indivíduo e liberdade, na perspectiva da autora, também pode ser contemplada na *Lírica*, pois nela a noção de indivíduo é algo marcante. A *Lírica* já traz a noção de indivíduo e liberdade, mas os líricos, como Arquíloco, Anacreonte e Sappho não são pessoas individualizadas em si mesmas, pois a *Lírica* tem em vista as coisas da *cidade-Estado*, seus valores e a tentativa de viver bem entre os outros.

Andrade (2009) trabalha também com a noção de *idiótes*, termo grego que significa pessoa leiga, sem habilidades específicas. Na Grécia Antiga, fazia o contraste entre *koinón*, equivalente a público, e o *índion*, equivalente ao privado. Desse último, surge a expressão,

muitas vezes pejorativa, *diótes*, que corresponde àquele que se mostra ignorante de algo. Também equivale a pessoas que se preocupam consigo mesmas, em oposição ao *polítes*, ao cidadão. Segundo os estudos da professora Andrade, Sócrates é um homem particular. Ele é único, logo, é um *Idiótes*, um particular como qualquer outro cidadão ateniense. É uma pessoa com interioridade, identidade própria. Tudo isso se resume em uma única coisa: Sócrates é alma. Para enfrentar a questão do saber de si mesmo, faz-se necessário enfrentar a concepção platônica de alma. Isso tende a significar que a noção de indivíduo e de liberdade no diálogo *Primeiro Alcibiades* de Platão só pode ser alcançada a partir da questão da alma. Nas considerações da professora, na Grécia arcaica, o homem é corpo e alma de uma só vez. Platão vai ser o filósofo que fará a distinção entre corpo e alma, mostrando as especificidades de cada uma dessas partes. Ao fazer tal distinção, não deseja repetir a noção de alma e corpo da tradição, mas sua finalidade é filosófica, ou seja, gnosiológica.

Sócrates: “É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo. [...] logo, se alguém se mostra apaixonado do corpo de Alcibiades, não é de Alcibiades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibiades” (PLATÃO, 2015)⁷⁵. Os passos 130 e 6, e o 130 c 10 são o ponto do diálogo em que Sócrates demonstra de forma espetacular a teoria da alma do *Primeiro Alcibiades* – a alma sempre estará relacionada ao que é eterno, belo, justo e sábio. Já o corpo, enquanto matéria que possui os movimentos da mudança, é algo que Alcibiades não deve valorizar, a tendência das formas que estão dissociadas da beleza e da justa harmonia. Para Rachel Gazolla Andrade, a função do corpo enquanto matéria que se move, muda e envelhece é carregar a alma para o campo daquilo que é temporário, incerto, sendo sempre uma espécie de *doxa* (opinião) distante da verdade e da sabedoria. É por essa via que a autora percebe que a concepção de saber de si mesmo, em Platão, está revestida por uma teoria da alma. A teoria da alma e suas potências não é algo específico só do *Fédon* ou d’*A República*; o *Alcibiades I* traz em si uma teoria da alma que compartilha a mesma noção exposta nos diálogos outrora mencionados. A tendência da teoria da alma no *Alcibiades I*, é mostrar-nos que a alma se manifesta de modos diferentes em cada um. A alma está presa ao homem, e é a *phýsis* que impõe um certo modo de ser da alma, bem como a educação recebida, pois é esta que determina a interioridade de cada pessoa; logo, a pessoa de cada um é sua alma⁷⁶.

⁷⁵ PLATÃO. **Primeiro e Segundo Alcibiades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Sales Pinheiro. Texto grego de John Burnet. Belém: Ed. UFPA, Edição Bilingue, 2015.

⁷⁶ A abordagem sobre a teoria da alma (*physechê*) será apresentada na parte final deste trabalho de tese. Tocamos no assunto com a finalidade de mostrar que a professora Rachel Gazolla, ao trabalhar a teoria platônica da alma,

No que se refere ao diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão, as passagens ou passos trabalhados e esboçados pela professora doutora Rachel Gazolla Andrade foram os seguintes: 117 b – passo em que Platão introduz a questão ontológica da alma; 117 d – a relação da alma com a *episteme* e a *techné*; 112 e – 115 c-e – sequência de passos que tratam da relação da alma com o saber, a técnica e a justiça; 124 c – passo em que Platão revela que a alma do homem e a da *cidade-Estado* necessita de Educação, e o modelo dessa educação está no modo da virtudes filosóficas (as quatro virtudes cardeais da *pólis*); 128 – referência à capacidade mântica de Sócrates; 128 a – parte em que Platão retrata a comparação da alma com o espelho dos olhos, deixando Alcibíades mais confuso do que já estava em outros momentos do diálogo; 135 e – Sócrates é apresentado como um grandioso terapeuta de almas, na verdade, um parteiro de alma, como o próprio Platão menciona no diálogo *Teeteto*, 150 b 6-e. Vejamos:

A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéreo em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber [...] o que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos é que descubrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira⁷⁷.

Diante do que já foi falado no âmbito da autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades*, bem como a desvalorização da ontologia platônica presente nele, podemos afirmar que um dos fatos marcantes para aceitação e admiração do diálogo *Alcibíades* foram os estudos do filósofo Michel Foucault. Por mais que alguns pesquisadores questionem a eficácia desse grande filósofo, podemos verificar que seus estudos e pesquisas publicadas revelam-no como um sério pensador que trouxe grandes contribuições e valorização dos estudos em Filosofia Antiga. Nas voltas hermenêuticas e arqueológicas feitas pelo filósofo, em sua maior parte, o diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão foi alvo de suas investigações, nesta dimensão, a questão da autenticidade para Michel Foucault, nunca foi problema, uma vez que ele entende que o diálogo

do indivíduo, bem como da liberdade grega, utiliza como forma didática e argumentativa o diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão. Esta postura da pesquisadora é de muito valor para os que acreditam na ontologia da obra platônica. Em nenhum momento do texto, Gazolla desvaloriza a Filosofia do diálogo *Primeiro Alcibíades* ou toca na questão de sua autenticidade, mas, através dele, como já mencionado, trabalha a teoria platônica da alma e associa a discussão do mês com outros diálogos, como *A República* – livro VII, *Symposion*, *Aristóteles* – *Ética a Nicômaco* – livro III.

⁷⁷ PLATÃO. *Teeteto* – **Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed.. Belém: Ed. UFPA, 2001.

é de Platão e que as questões arqueológica e hermenêutica do cuidado de si, do indivíduo e da liberdade são temas que independem da questão da autenticidade do diálogo platônico.

Para Michel Foucault, é mais importante filosofar do que se prender às questões que não nos levam a lugar algum – “*a autenticidade não nos interessa*”, não interessa especificamente quando se tem a noção de estudos que revelam de onde surgiram toda esta questão da marginalização do diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão. Segundo Foucault (2010), o exemplo do *Alcibíades I* se repete na vida real de Platão – a *Carta VII*, segundo Foucault, é um exemplo vivo – Platão tentou ser mestre de um tirano que não tinha a menor “vocação” ou interesse pela Filosofia⁷⁸ - o poder para Dionísio era mais importante do que o saber. Essa confusão de interesses por parte de Platão e Dionísio terminou por gerar uma relação conflituosa e mortal entre o tirano e o filósofo. Para Foucault, no entanto, na comparação entre biografia platônica e Filosofia do diálogo *Alcibíades I*, verifica-se que, no *Alcibíades I*, ele não tenta matar Sócrates no âmbito da vida real. Dionísio manda matar Platão, mas este acaba sendo vendido como escravo. Vejamos como Michel Foucault aborda essa comparação entre a *Carta VII* e o *Primeiro Alcibíades*:

Já Platão, por sua vez, terá de lidar com alguém que é o primeiro por estatuto e por herança, e pela própria estrutura da politéia. Mas se trata, em ambos os casos, de se dirigir a eles, de falar, de lhes dizer a verdade, de persuadi-los da verdade e, com isso, de governar sua alma, a alma deles, que tem que governar os outros. Analogia da situação, portanto, apesar da diferença do contexto político. No entanto – será um dos desafios condutores que eu gostaria de seguir hoje nesta exposição –, me parece que entre o Alcibíades I (e o papel que Sócrates representa em relação a Alcibíades) e Platão em seu papel em relação a Dionísio, há toda uma série de diferenças absolutamente consideráveis, que traçam como que uma clivagem na Filosofia platônica. Em todo caso, uma primeira diferença salta imediatamente aos olhos. É que, no caso de Alcibíades e de Sócrates, Sócrates terá também de responder à pergunta: por que você intervém junto a Alcibíades? E era de fato a essa pergunta que respondia todo no início do diálogo. E Sócrates explicava: eu me interesso por Alcibíades, logo eu que, no momento eu que era desejado e assediado por todos os outros, tinha me mantido apertado. Eu tinha me mantido apartado até aqui, mas agora, no exato momento em que, ficando Alcibíades um pouco mais velho, os apaixonados que o assediam são cada vez menos numerosos e logo vão se apartar dele, pois bem, eu, ao contrário, eu me aproximo. Eu me aproximo por quê? Pois bem, precisamente porque Alcibíades quer se pôr à frente da cidade, se alcançar à primeira fileira, exercer sonho o poder. Isso é o Kairós. E se aproveito esse kairós é por amor a Alcibíades. O Eros que eu tinha por Alcibíades e que, por orientação do deus, eu havia observado até aqui, esse Eros é que vai fazer agora que aproveite esse kairós (essa ocasião), constituída pela vontade que tem Alcibíades de se pôr a frente da cidade e se tornar chefe (FOUCAULT, 2010, p. 206-207).

⁷⁸ Platão tentou por três vezes implementar a sua teoria política em Siracusa - na Magna Grécia – Sicília. Platão incentivado por Dion, foi para Siracusa ensinar através da Filosofia a Dionísio a forma correta de governar.

Desse modo, Foucault consegue, por meio do diálogo *Primeiro Alcibíades*, caminhar não somente pela *Carta VII* de Platão, mas por todos os diálogos que trabalham a questão da *areté* (virtude) e as formas de gnosiologia da arte política. Nosso primeiro contato com o discurso filosófico de Michel Foucault em torno da Filosofia Antiga deu-se, primeiramente, através da obra *História da sexualidade* – volume dois: *O uso dos prazeres*, seguido das obras *Coragem da verdade*, *Governo de si e dos outros* e a *Hermenêutica do Sujeito*. Nesses três últimos, Foucault debruça-se sobre os estudos da Filosofia política de Platão, contida no diálogo *Primeiro Alcibíades* e em outros diálogos, como *Defesa de Sócrates*, *Symposion*, *A República*, *Fédon*, *Cartas*, especificamente a VII, *Teeteto*, *Crítion* e *As Leis*.

Acreditamos que o interesse de Michel Foucault, ao dirigir-se ao mundo antigo e à Filosofia Antiga, é o de exercer uma arqueologia do saber, no sentido de aprofundar técnicas marginais da nossa contemporaneidade – o tema da política e do poder, da loucura, da criminalidade, da sexualidade, da relação indivíduo *versus* sociedade. É a partir desses temas que Foucault indaga os saberes dos sujeitos, os comportamentos, os modos de ser, os modos de contribuição do sujeito, a narratividade dos jeitos. Foucault busca análises práticas discursivas e análises das histórias das formas de verificação. O primeiro momento para o exercício dessa práxis se faz a partir do eixo teórico e, nesse sentido, os gregos e romanos têm muito o que oferecer às perspectivas foucaultianas. Ao averiguar o mundo grego, bem como a sua Filosofia, Foucault deseja uma análise que favoreça sua teoria geral do poder (dominação geral).

Michel Foucault acredita que o diálogo *Primeiro Alcibíades* se coloca em pé de igualdade com diálogos como *A República*, *As Leis* e tantos outros que compõem o *corpus platonicum*. Isso não é uma forma de desvalorização dos “outros” diálogos, mas uma maneira de Foucault mostrar que a discussão do diálogo *Primeiro Alcibíades* é de cunho ontológico, tal qual, por exemplo, *A República*, o *Timeu* e tantos outros do *corpus platonicum*. Para Foucault, o *Alcibíades Primeiro* de Platão repassa a noção de que, para discutir sobre a formação dos homens políticos, fazem-se necessárias a idealização de um projeto de educação filosófica, as diretrizes e bases desse projeto de *paideia* (educação), que deve ser orientada pelas excelências filosóficas (*sophos*, Andréia, a *díke* e a *sophrosyne*), sempre levando em consideração o *érgon* (medida), a *philia* (amizade), o *kairós* (tempo oportuno): todos esses elementos, segundo Foucault, juntam-se à noção do “*gnóthi Seauton*” platônico para gerar a possibilidade de educação da alma do homem político e da *cidade-Estado*, pois, conforme Foucault, ninguém pode cuidar de si mesmo sem antes conhecer a si mesmo – parece ser essa a tarefa do projeto educacional de Platão ou de qualquer forma de Filosofia. A missão mais difícil da Filosofia é aquela que é demonstrada pedagogicamente por Sócrates no diálogo *Primeiro Alcibíades*.

Ao chegarmos ao arremate da via refutativa da questão da autenticidade deste diálogo, podemos verificar que os dados filosóficos apontados pelos diversos comentadores de Platão e pesquisadores (defensores da autenticidade do diálogo platônico) expostos ao longo do arcabouço desse texto consideram fato a noção de que, até o século XIX, o diálogo *Primeiro Alcibíades* era realmente uma das obras mais lidas de Platão. Além disso, sua autenticidade era inquestionável pela comunidade de platonistas da Antiguidade e dos tempos medievais. Isso se deu até o aparecimento das críticas de Ernst Friedrich Schumacher (1836) – para muitos dos pesquisadores e pesquisadoras, os comentadores neoplatônicos estavam fundamentalmente preocupados não com a questão da autenticidade do diálogo, mas com a proposta de *paideia* filosófica que o diálogo *Primeiro Alcibíades* trazia em sua estrutura. Dessa forma, do próprio Platão a Michel Foucault, a ontologia do *Alcibíades I* nos leva à noção de que o conhecimento do homem como alma é algo de extrema importância para a iniciação de uma formação política ou filosófica e, por conseguinte, o autoconhecimento é considerado como o melhor caminho *paidêutico* para a Filosofia platônica.

2.2 O diálogo *Primeiro Alcibíades*, seus intérpretes e progressos: uma perspectiva a partir dos estudos de Andre Archie

Andre Archie, professor de História e Filosofia Antiga da Catholic University of America e Colorado State University - Department of Philosophy, desde o ano de 2005 vem se destacando em seus estudos como um dos defensores e pesquisadores da Filosofia contida no diálogo *Primeiro Alcibíades*. Ele publicou sobre a defesa do referido diálogo de Platão em vários periódicos, como os jornais *Philosophical Research*, *Ancient Philosophy*, *History of Political Thought* e *Scholia*, e, como resultado de suas análises filosóficas, publicou, em 2005, pela editora Springer, o livro *Politics in Socrates' Alcibiades - A Philosophical Account of Plato's Dialogue Alcibiades Major*, obra utilizada nesta tese para defendermos nossas ideias e pretensões em torno da obra platônica (*Alcibíades I*), que, de certo modo, corresponde ao pensamento não só de Andre Archie, mas de todos aqueles que pesquisam o diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão.

Como já apresentado anteriormente, Andre Archie chega aos fatos de que, antes do século XIX, o diálogo *Alcibíades* era considerado pelos pensadores antigos e medievais como de fundamental importância para despertar seu interesse pela Filosofia, e pelo *corpus* platônico em particular. É visto pelo autor que os meso-platônicos, do século I a.C. até o século II d.C.,

situaram o diálogo *Primeiro Alcibíades* como obra piloto de um grande número de programas de leitura. O diálogo era tão importante quanto as obras *A República* e o *Timeu*.

Em particular, o meso-platônico Albino compôs um breve prefácio para os diálogos platônicos, intitulado *Prólogo para a Filosofia Platônica*, o qual oferece três explicações para a proeminência do diálogo: ele nos ensina a nos conhecermos enquanto alma racional. A alma é o verdadeiro Ser (*Einai*), que permanece o mesmo e se mantém como o verdadeiro sujeito de nossas ações. Assim, devemos perceber o corpo como um instrumento da alma (*psyché*). Ele favorece a tréplica. O diálogo exorta de forma sedutora Alcibíades e o leitor a voltarem-se à Filosofia; e o diálogo é maiêutico. Sócrates ajuda Alcibíades a desenvolver em si mesmo algumas verdades por meio do delineamento e do esclarecimento de suas ideias filosóficas, que, na verdade, são platônicas.

Como já mencionado, Friedrich Schleiermacher foi o pesquisador e tradutor responsável pela degradação do diálogo *Primeiro Alcibíades*. Depois dele, todos até o presente momento aceitaram suas convicções sem reavaliar o teor do que fora apresentado à comunidade filosófica europeia. Archie (2005), nesse âmbito, também entende que o teólogo alemão Ernst Friedrich Schleiermacher prestou um grande desserviço à Filosofia ao revelar seus preconceitos epistemológicos em torno do diálogo *Alcibíades I*.

De modo geral, ele considerou a sua qualidade literária aquém de Platão. Entre a tradição dos antigos e medievos, que aceitavam a Filosofia do *Primeiro Alcibíades* e a posição epistemológica de Schleiermacher, nós optamos por assumir o parecer filosófico dos antigos. Friedrich Schleiermacher (1836) parecia ter a noção de que estava indo contra mais de 900 anos de louvor ao *Alcibíades I*. Ele atribui o louvor conferido ao *Alcibíades Maior* aos autores, tanto antigos quanto modernos, que, “incapazes eles mesmos de inventar algo original”, preservaram “a honra e a dignidade” dos homens cultos que julgaram o *Alcibíades*⁷⁹ (SCHLEIERMACHER, 1836). As razões específicas para a recepção negativa de Schleiermacher ao diálogo listam uma série de queixas que não podem ser condensadas em uma queixa mais ampla: o *Alcibíades I* pecaria tanto na uniformidade da estrutura literária quanto na caracterização socrática. Schleiermacher (1836) acreditava que o diálogo continha passagens platônicas genuínas, das quais ele não oferece exemplos em seu comentário, mas ele foi firme na crença de que as passagens genuínas estão imiscuídas entre muitas outras “passagens sem valor”, cuja leitura se assemelha a “diálogos truncados”.

⁷⁹ SCHLEIERMACHER, E.F. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1990.

Segundo Andre Archie (2005), mesmo entre as passagens platônicas, ele identificou um efeito literário superficial (à semelhança de uma concha feita para ecoar outros diálogos platônicos genuínos). A partir dessa realidade, quando Schleiermacher se volta para o desejo de uniformização da caracterização de Sócrates no *Alcibíades I*, sua crítica é mais contundente, embora não tanto quanto se esperaria, considerando-se a influência de suas ideias sobre os comentadores subsequentes do diálogo.

Aquele Sócrates não é o Sócrates platônico que se vê nos diálogos genuínos de Platão, acreditava Schleiermacher, nas declarações de abertura de Sócrates a Alcibíades (103a-104c) e na representação de Sócrates convertendo Alcibíades no decurso do diálogo de um jovem cheio de orgulho a um adulator submisso. Nas páginas de abertura do diálogo, Sócrates diz a Alcibíades que ele o observara por algum tempo, e que um ser divino (*daimon*) o impediu de falar com Alcibíades antes dos seus anseios de querer subir à tribuna. Schleiermacher achou pouco convincente que Sócrates se apresentasse com um discurso tão longo e completamente indigno dele para admitir que vinha observando Alcibíades por um longo período.

Quanto à queixa de Schleiermacher sobre a conversão vivida por Alcibíades no decurso do diálogo, ele só menciona, de passagem, que Sócrates “não mostra que somente ele tem o poder de ensinar a Alcibíades o que ele precisa” (SCHLEIERMACHER, 1990, p.20). Essa crítica aparece em comentários céticos posteriores acerca da autenticidade do *Alcibíades Maior*. Schleiermacher também considerou “não socrático” que Sócrates não tenha tornado sua ironia mais evidente na descrição laudatória ao discutir as virtudes e riquezas dos persas e lacedemônios no *Discurso Espartano e Persa*. O autor acrescenta que os “avisos estatísticos” exibidos em relação às virtudes dos espartanos, por exemplo, são mais ao gosto de Xenofonte do que de Platão.

Ademais, ele considera a caracterização de Sócrates erística. Sócrates constantemente se intromete no assunto, “abreviando o assunto mais do que de costume”, simplesmente para envergonhar Alcibíades. Schleiermacher finaliza seu comentário especulando sobre as origens do *Alcibíades I*. Ele acreditava que um discípulo de Platão pode ter se apossado de um rascunho do diálogo que o mestre rejeitou. Segundo Andre Archie via Schleiermacher, ao decidir distribuir as ideias nele contidas para outros diálogos, Platão acrescentou “adendos estrangeiros”, cujo efeito foi a falta de uniformidade do diálogo. O julgamento de Schleiermacher considerando o diálogo como sendo não autêntico causou bastante influência, e logo o diálogo foi desacreditado e desprezado por intelectuais do mundo inteiro. Contudo, isso não significa dizer que o *Alcibíades I* foi declarado não autêntico ao longo do tempo.

Para Archie (2005), o filósofo utilitário inglês George Grote (contemporâneo de Schleiermacher) endossa algumas das inquietações de Schleiermacher que o levaram a defender a inautenticidade do diálogo, mas o considera (inclusive o menos conhecido *Alcibíades II*) “perfeitamente socrático, tanto nas questões como no estilo” (GROTE apud ARCHIE, 2005, p. 80). Grote assevera que o *Alcibíades I* é “inferior em mérito” se comparado aos diálogos de Platão mais conhecidos, mas justifica sua deficiência ao especular que ela provavelmente se deve à produção imatura, tendo sido escrito entre 399 e 390 a.C. Uma inquietação de Schleiermacher que ecoa em Grote é a representação incompatível de Alcibíades como insolente a Sócrates e a submissão desmedida a Sócrates atribuída a Alcibíades à medida que o diálogo se desenrola. A resposta de Grote é que é altamente improvável haver tal conjunção em um interlocutor, mas atesta que “Platão atribui à personalidade e à conversação de Sócrates uma influência mágica e quase sobre-humana” (GROTE apud ARCHIE, 2005, p. 80).

Segundo Andre Archie (2005), a leitura agora convencional do *Alcibíades I* como um diálogo platônico espúrio ou, na melhor das hipóteses, uma obra incompleta escrita por um Platão imaturo, dominou desde o início do século XIX (1836) até o final do século XX (1964). O comentador que desafiou seriamente a leitura convencional com um positivo entusiasmo pelos méritos do diálogo e pela autoria de Platão, a qual Schleiermacher tratou com desdém e dúvida, foi o teórico clássico e filósofo Paul Friedländer. A singularidade do comentário de Friedländer reside no fato de que o que os comentadores anteriores consideravam as fraquezas literárias do *Alcibíades Maior* e a peculiar caracterização de Sócrates se tornam um tipo complexo de escrita caracterizada pela ironia dramática.

A leitura dramática do diálogo de Friedländer produziu valiosos *insights* e, como veremos na segunda parte desta tese, influenciou os comentadores subsequentes do diálogo, que não se preocupam tanto com sua autenticidade quanto com seu valor educativo. A fim de manter a continuidade da evolução histórica das leituras do *Alcibíades I*, estruturaremos a nossa análise do comentário de Friedländer como resposta às críticas dos comentadores anteriores que analisamos, e depois discutiremos duas ideias apresentadas por Friedländer que o separaram desses comentadores. Friedländer inicia seu comentário reconhecendo que, “na Antiguidade, não havia dúvidas quanto à autoria do *Alcibíades Maior* ser atribuída a Platão” (Isto segundo perspectivas de Friedländer,) mas que Schleiermacher foi o primeiro a considerá-lo com forte antipatia como sendo não-platônico, talvez para justapor as honras especiais concedidas ao diálogo pelos antigos e o comentário de Schleiermacher, elogiando-o devido aos autores não originais, que desejam preservar a dignidade e a honra dos homens instruídos que julgam o diálogo como sendo um autêntico platônico.

Andre Archie percebe que, Friedländer elenca escritores antigos distintos que se valeram do diálogo como base para explicar a carreira subsequente de Alcibíades, como Plutarco, e Aristóteles ecoa a imagem impressionante, discutida no *Alcibíades I* (132 e - 133 d), sobre o olho que olha para outro olho ou cenas do *Memorabilia*, de Xenofonte, modeladas após o diálogo. Em justaposição à recepção do diálogo da maneira como ela ocorreu, Friedländer coloca o ônus da prova diretamente no colo dos comentaristas que seguem a liderança de Schleiermacher em negar a autoria de Platão ao *Alcibíades Maior*. Archie (2015) acredita que Friedländer continua o seu comentário reiterando uma das críticas mais substanciais de Schleiermacher quanto à leitura do *Primeiro Alcibíades* como um diálogo platônico autêntico.

Schleiermacher (1990) argumentou que vários episódios no início do *Alcibíades Maior* mostram um Sócrates em desacordo e aquém do Sócrates de Platão. No primeiro episódio, Sócrates confronta Alcibíades com um longo discurso, algo que Sócrates “detesta” em outros diálogos, de acordo com Schleiermacher. No segundo episódio, Schleiermacher julga indigno e estranho que Sócrates admita que tem observado Alcibíades por algum tempo, mas foi impedido de falar com ele por um ser divino. A leitura de Friedländer das observações de abertura que Sócrates faz a Alcibíades não é enquadrada, como a de Schleiermacher, em relação a outros diálogos platônicos padrão e sua representação do Sócrates platônico, mas é enquadrada por uma crítica interna do *Primeiro Alcibíades*.

O método de crítica interna de Friedländer pressupõe que uma leitura atenta do diálogo pode fornecer suas próprias respostas às dificuldades interpretativas nele contidas. Por exemplo, Friedländer vê o encontro inicial entre Sócrates e Alcibíades como “repleto de uma tensão inigualável em Platão”. Essa tensão se deve à colisão de duas pessoas muito orgulhosas. Ele argumenta que as observações iniciais de Sócrates a Alcibíades são indicativas de um apego erótico reprimido que nasceu no passado, agora capaz de se desdobrar no presente, e o leitor está na posição única de testemunhá-lo. Friedländer acredita que o começo cheio de tensão não pode ser plenamente apreciado sem conectá-lo a como o diálogo termina. O pesquisador cita as últimas palavras de Sócrates, que o Estado pode vencer a ele e a Alcibíades (135e), como complemento do início tenso na abertura do diálogo entre o passado e o presente. As últimas palavras de Sócrates prenunciam a carreira política de Alcibíades e a morte de Sócrates.

O relato de Friedländer sobre o início tenso do *Alcibíades Maior* ilustra como o método de crítica interna emprega partes do diálogo para auxiliar nas dificuldades interpretativas encontradas em outras partes do diálogo. O método amplia a perspectiva em pauta para oferecer interpretações contrárias ao tipo de crítica de Schleiermacher. A função de uma perspectiva

mais ampla é discernir como a ironia dramática funciona no *Alcibíades I*. Um exemplo de como uma compreensão adequada da ironia dramática pode colmatar uma aparente falta de uniformidade em um diálogo é exibida pelas diferentes interpretações conferidas por Schleiermacher e Friedländer em torno do *Discurso Espartano e Persa* (120b-124c). Friedlander e Schleiermacher, bem como os comentadores subsequentes, veem o discurso como significativo para a interpretação do diálogo. Por uma questão de clareza, resumiremos o discurso.

No *Discurso Espartano e Persa*, Sócrates diz a Alcibíades que seus verdadeiros rivais são os reis espartanos e persas, não homens como Mídias, o demagogo mesquinho (120b). Com o disfarce de Mídias, Sócrates oferece a Alcibíades a possibilidade de se desprezar, considerando que até as mulheres concebiam Mídias como um escravo, ilustrando, antes, o quanto ele precisa trabalhar para competir contra seus verdadeiros rivais. Alcibíades escolhe ver os reis espartanos e persas como seus verdadeiros rivais, e Sócrates dá início ao discurso, explicando a Alcibíades que os antepassados dos reis perfazem todo o caminho de volta a Zeus. As esposas espartanas são guardadas a expensas públicas por éforos para assegurar que seus futuros reis sejam “descendentes apenas da família de Hércules” (121b-c).

O rei persa é tão formidável que a esposa persa é apenas protegida por seu próprio medo, já que ninguém suspeitaria do legado dos reis de ter como pai ninguém senão ele. Quando o filho mais velho do rei persa e herdeiro do trono nasce, todos os súditos do rei têm um dia de festa, e, a partir daquele dia, toda a Ásia comemora o aniversário do rei. O jovem rei é educado por eunucos altamente respeitados na casa real e, aos 14 anos, é confiado aos “tutores reais” (122a). A riqueza persa é esplêndida e luxuosa “e há mais ouro e prata apenas em Esparta do que no resto de toda a Grécia” (122e). A ilustração de Sócrates da proeminência dos reis, é claro, serve como pedra de toque quando comparada à condição oposta que Alcibíades encontra.

Em qualquer escala, os bens de Alcibíades são pálidos ao lado dos bens dos reis espartanos e persas. Então, o que explica a escolha de Alcibíades de ver os reis como seus verdadeiros rivais? Sócrates levanta essa questão na conclusão do discurso, tendo as mulheres na vida dos reis se perguntado o que Alcibíades poderia ter em mente quando pensou que ele sequer poderia competir com êxito com os seus homens. Amestris, mãe do rei persa e viúva de Xerxes, tipifica a resposta das outras mulheres à audácia de Alcibíades. Ela simplesmente diz: “Eu não vejo em que esse sujeito poderia confiar, a não ser na diligência e na sabedoria - os gregos não têm mais nada que valha a pena mencionar” (123d). Schleiermacher julgou o discurso xenofônico, não socrático, porque usufruía sobejamente das riquezas dos

Lacedemônios e dos Persas sem mostrar a Alcibíades a ironia na descrição elogiosa do discurso. Friedländer, por outro lado, considera o *Discurso Espartano e Persa* como o núcleo do *Alcibíades Maior*. O autor argumenta que as “imagens iridescentes” do discurso são projetadas para evitar que Alcibíades se traísse, considerando sua predisposição a se opor aos políticos atenienses locais, que não são de nenhuma conta.

O discurso também funciona, de acordo com Friedländer, para lograr outros dois fins: defende a prática de “cuidar de si mesmo” (124c-135e) como a forma mais elevada de autoconhecimento e serve como uma crítica socrática às práticas educativas atenienses, nas quais o cuidado dos jovens é relegado aos escravos mais inúteis (122b-d). Além disso, Sócrates mostra os contornos de um Estado dedicado à educação sob a forma dos quatro tutores reais persas ensinando as virtudes socráticas ao herdeiro do trono persa.

Uma crítica geral ao *Alcibíades Maior*, que abrange todos os comentadores céticos acerca do diálogo, é que ele seria deficiente em termos de qualidade. As análises finais de Andre Archie nos fazem compreender que Schleiermacher achou-o indigno de Platão. Grote considerou-o um diálogo platônico autêntico, embora uma produção de um Platão ainda imaturo, ao passo que Shorey afirma não ser autêntico, comentando que seria improvável que Platão se desse ao trabalho de elaborar um resumo tedioso e escolástico de ideias expressas com mais lucidez em outros diálogos. O ponto de convergência específico para pelo menos dois comentadores, Schleiermacher e Grote, e que subjaz ao terceiro, Shorey, é a queixa de que a descrição da transformação de Alcibíades por Sócrates no curso do diálogo de um jovem impetuoso para um jovem excessivamente submisso é incompatível com o Sócrates de Platão.

Andre Archie compreende que, Friedländer aborda essa queixa mostrando novamente o uso que Platão faz da ironia dramática na análise da transformação de Alcibíades. Ele explica que não há discrepância entre a presunção de Alcibíades nas primeiras páginas do diálogo, quando ele desdenhosamente aceita responder às perguntas de Sócrates com a condição de que ele possa ajudá-lo a realizar sua ambição (103a-104e), e a submissão de Alcibíades no restante do diálogo, uma vez que ele ouviu o *Discurso Espartano e Persa*, segundo o autor, o retrato da transformação de Alcibíades, de acordo com Friedländer, não é o enfraquecimento do poder criador autoral, mas é uma demonstração emocionante e dramática da quebra do orgulho de um aluno depois que ele foi levado a “ver seu próprio vazio diante da força superior de seu mestre”.

Consequentemente, o “pré-requisito de ouvir e responder, silenciosa e objetivamente” foi cumprido e o autoconhecimento pôde prosseguir. Assim, o movimento interior do diálogo gira em torno da humilhação e da submissão, a partir da forte resistência inicial de *Alcibíades I*, que se rende no final. Tendo avaliado o comentário de Friedländer sobre o *Alcibíades Maior*

como resposta às críticas de comentadores proeminentes como Schleiermacher, Grote e Shorey, passaremos agora ao tratamento de duas ideias interpretativas discutidas no comentário de Friedländer que são ignoradas pelos críticos do *Alcibíades Maior*.

Archie (2015) menciona que a primeira ideia explica a ausência de externalidades dramáticas no diálogo (por exemplo, não há cenário nem figuras secundárias), argumentando que, na pessoa de Alcibíades, a figura histórica tanto em seu “caráter e destino” ganha vida em um poder tão grandioso que sua mera presença obvia qualquer necessidade do que Friedländer se refere como um “ajuste cheio de charme e significado simbólico”. Para Friedländer, é como se as façanhas infames de Alcibíades se tornassem o pano de fundo do diálogo. A visão de Friedländer é significativa, porque a economia pura com que o diálogo se concentra em Sócrates e Alcibíades intensifica a tensão em torno da qual gira o diálogo e destaca a sua continuidade.

Já a segunda ideia é uma extensão dos comentários de Friedländer sobre o *Discurso Espartano e Persa*. Explicamos que Friedländer pensou que o discurso era o núcleo do *Alcibíades Maior*, e que sua função seria evitar que Alcibíades traísse a si mesmo devido à escolha difícil que ele lhe oferece entre o treinamento cuidadoso e a sabedoria ou ser o melhor apenas entre os políticos locais atenienses. O significado adicional da fala é o uso do mito como um motivador para que Alcibíades levasse mais a sério uma educação genuína.

Friedländer acreditava que o *Discurso Espartano e Persa* ia além de todos os discursos míticos em outros diálogos platônicos; devido à sua maturidade, entrelaça-se em si mesmo. A ambição de Alcibíades ao conceito de cuidar de si mesmo, ao contrário do mito contado em Hiparco (228bff), por exemplo, que teve muito pouco efeito sobre o interlocutor sem nome. Do ponto de vista global, as observações de Friedländer sobre o *Alcibíades Maior* são um endosso substantivo à autenticidade do diálogo.

Como para zombar do ataque de Schleiermacher (1990) à proeminência histórica do diálogo e de outros que dela duvidaram na esteira de sua liderança, Friedländer conclui seu comentário com um desafio. Entre os diálogos menores de Platão, não há nenhum em que tal momento, profundamente saturado com o que o precede e com o que o segue, seja representado com tal poder irresistível. Conforme as perspectivas apontadas, estamos entre aqueles que acreditam na autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades*. Também adjudicamos que o debate sobre a autenticidade deste diálogo está longe de terminar, porque ainda há uma grande gama de intelectuais e pesquisadores acadêmicos que permanecem com o estereótipo filosófico criado por Schleiermacher.

As indagações que permanecem de todo esse cenário, no caso da aceitação ou não do diálogo como sendo da autoria de Platão, são as seguintes: até que ponto a questão da

autenticidade afetar a nossa maneira de compreensão de Platão ou de Sócrates? Existe alguma doutrina anti-platônica que prejudique a ação investigativa do filósofo? Não enxergamos quaisquer novas doutrinas filosóficas dramaticamente propostas nesse diálogo que nos fariam rever nossa compreensão adquirida de outros diálogos. Por outro lado, é de grande nobreza saber que não somos os únicos a aceitar o diálogo *Primeiro Alcibíades* na família das obras genuínas de Platão. Esse diálogo traz algo de belo e importante para a discussão filosófica do nosso tempo – a ontologia do autoconhecimento que surge como sugestão da passagem do olho e do espelho (133 b7 129 b1) nos faz perceber que o conhecimento da *techné politiké* depende do autoconhecimento (131 a 2 – b 6).

2.3 O diálogo *Primeiro Alcibíades* e o *elenchos* socrático

Alcibíades acredita ser sábio nas questões de deliberações relacionadas à política ateniense, e por isso deseja subir à tribuna com uma espécie de saber que, aos olhos da Filosofia, não passa de falsas opiniões. O Sócrates do diálogo *Primeiro Alcibíades* utiliza o *elenchos* como expressão metodológica da Filosofia socrática platônica. O personagem platônico vê no *elenchos* o único procedimento capaz de livrar a alma (*psyché*) do pupilo de Péricles das falsas crenças e de proporcionar uma espécie de educação que zelee pelos aspectos das coisas imortais⁸⁰. Nesse contexto, acredita-se que só a Filosofia pode gerar a emancipação da alma através da interrogação, do exame crítico de si mesmo, das coisas sensíveis e inteligíveis que Sócrates, incansavelmente, na condição de amante, propõe a Alcibíades.

Acreditamos que a expressão educacional da Filosofia está fundamentada na teoria platônica da alma e que o *elenchos* é o método que permite a educação do corpo e da alma de Alcibíades. Nessa perspectiva ontológica, a teoria das formas e da reminiscência revela o plano da educação platônica no diálogo *Primeiro Alcibíades*. Isto é percebido desde do momento em que Sócrates recomenda o preceito do Oráculo de *Delphos*, até o momento em que o olhar da alma é posto como condição epistemológica do saber e da educação política. A partir dessa perspectiva epistemológica, é indispensável adquirirmos a noção de que esse projeto educacional de Platão tem o *elenchos* como fundamento ontológico. Segundo o parecer de muitos pesquisadores, a dialética antes da dialética estaria no *elenchos* socrático, mas o que é realmente o *elenchos*? Qual a sua história e sua relação com os diálogos platônicos?

⁸⁰ “Essas coisas imortais” referem-se a tudo o que se relacione com a imortalidade da alma, a exemplo das perfeitas formas sensíveis e inteligíveis.

Neste capítulo, temos por finalidade a investigação do sentido ontológico do *elenchos* nos diálogos de Platão. Pretendemos também investigar até que ponto esse método filosófico pode ou não ser considerado como elemento pré-histórico da dialética platônica.

[Sócrates] – observe comigo! Sobre o que você não conhece, mas realmente que desconhece, acaso hesita em tais coisas? Por exemplo, sobre o preparo de alimentos, certamente você sabe que não conhece isso, não é? [...] uma vez que não são os que conhecem e nem os que, por não conhecerem, reconhecem sua ignorância, não restam senão aqueles que não embora julguem conhecer? Examinemos então, se os lacedemônios e os reis dos persas parecem de origem inferior, comparando nossa condição com a deles! Ou não sabemos que os primeiros são descendentes de Hércules e os segundo de Aquêmenes, e que tanto a linhagem de Hércules quanto a linhagem de Aquêmenes remonta a Perseu, filho de Zeus?

[Alcibíades] – É preciso colocar em prática, então, que tipo de cuidado, ó Sócrates? Pode explicar em maiores detalhes? Pois, mais do que todos, você parece ter dito a verdade.

[Sócrates] – Sim, posso. Todavia, é preciso uma deliberação conjunta sobre o modelo pelo qual poderíamos nos tornar melhores. Pois certamente estou me referindo tanto a você quanto a mim, quando digo que é preciso de instrução: pois não me distingo de você em nada, a não ser em uma única coisa.

[Alcibíades] – em quê?

[Sócrates] – O meu tutor é melhor e mais sábio do que Péricles, o seu tutor.

[Alcibíades] – E quem é ele Sócrates?

[Sócrates] – Um deus, ó Alcibíades, aquele que me impedia de dialogar com você até o dia de hoje. E confiante nele, eu afirmo que a sua manifestação não acontecerá a você senão através de mim (Primeiro Alcibíades 117 c -118 a; 120 e 5 -124 c9)⁸¹.

Como apresentado acima, os passos 117 c-118 a; 120 e 5-124 c, do diálogo *Primeiro Alcibíades*, são exemplos consistentes do *elenchos* socrático. O mesmo procedimento pode ser verificado nos diálogos *Eutífron* – 3d-14 d, *Protágoras* 333 b-c, *Mênon* 77 a-8 c d, *Cármides* 166 c-d, *Fedro* 27 d -63 d - e, e *Apologia* 40c-41b. A partir desse âmbito epistemológico, é percebido que, para Gregory Vlastos (1995)⁸², o *elenchos* socrático foi, talvez, uma forma refinada dos paradoxos zenonianos, um contra-interrogatório prolongado que refutou a tese original do oponente por meio de uma série de perguntas e respostas, uma consequência que o contradiz. Segundo o autor, o *elenchos* tende a ser uma via filosófica que não se resume a reproduzir o que outrora Zenão já defendeu – Platão não reproduz o *elenchos*, ele o utiliza como campo gestacional da sua dialética.

É percebido que todo objetivo desse método tende a consistir no caminho da vida da verdade (*alétheia*), que recai sobre tudo o que é filosófico: a temática do *elenchos* tem sido retomada pelos platonistas americanos desde 1997. Em outubro desse ano, estudiosos e

⁸¹ PLATÃO. Primeiro Alcibíades. Tradução de Ana Cristina de Souza Pires. In: DIAS, Ana Cristina de Souza. **Alcibíades Primeiro de Platão: Estudo e tradução**. 2015. 180f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas da USP) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

⁸² VLASTOS, Gregory. **Socratic studies**. New York: Cambridge University Press, 1995.

pesquisadores em Filosofia Antiga se reuniram no 16º Encontro Anual da Sociedade para Filosofia Antiga, em Binghamton, New York, para repensar a questão do *elenchos* socrático. A ideia original por trás das sessões de debates foi reunir intérpretes de várias escolas de Platão para reexaminar a questão do *elenchos* socrático⁸³.

O encontro reuniu importantes intérpretes defensores do *elenchos* como o princípio da dialética platônica, entre os quais podemos mencionar Gary Alan Scott, James H. Lesher, Hayden W. Ausland, Harold Tarrant, Charles M. Young, Michelle Carpenter e Ronald M. Polansky, Hugh H. Benson, Mark McPherran, Thomas C. Brickhouse e Nicholas D. Smith, Francisco J. Gonzalez, François Renaud, P. Christopher Smith, Lloyd P. Gerson, W. Thomas Schmid, Gerald A. Press, John M. Carvalho e Joanne B. Waugh. Todos esses intérpretes de Platão reuniram-se para repensar a questão do método socrático. Em comum entendimento, concluíram que é um eufemismo dizer que os intérpretes de Platão não concordam com uma definição de um método nas Filosofias socrática e platônica – existe, sim, um método na Filosofia de Sócrates e Platão, e consiste no *elenchos*, método que, por excelência, guarda a pré-história da dialética platônica. Para o professor James H. Lesher, não restam dúvidas de que o Sócrates, personagem dos diálogos de Platão, exerceu de uma forma corajosa e excêntrica a *práxis* do *elenchos*. Segundo o autor, é sabido que nem o termo (*elenchos*) nem a própria atividade são originários de Sócrates ou Platão.

No âmbito da Filosofia, sua história remete-nos a Parmênides. Nesse contexto, o personagem de Platão está de certa maneira entrelaçado com as dimensões filosóficas da atividade do Sócrates histórico, que, possivelmente, teria exercido sua *práxis* filosófica na metade do século V a.C., tempo em que Sócrates ainda estava livre das acusações de seus adversários. Portanto, a prática do *elenchos* exposta nos primeiros diálogos de Platão está situada no século V – IV a.C., período em que Platão começa a escrever seus diálogos. De acordo com Gary Alan Scott (2002), o verbo grego *elenchos* atende a uma perspectiva linguística já presente nos poemas de Homero, nas tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes e nos relatos históricos de Heródoto. Scott e James H. Lesher acreditam que o termo está interligado a uma pluralidade de sentidos, e o entendimento do termo linguístico pode ser compreendido quando associado ao contexto em que o nome estava sendo usado ou associado. Dessa forma, a partir de uma dimensão histórica, o *elenchos* pode levar a alma (*psyché*) à noção de vergonha, desgraça, teste da veracidade ou caráter para os mortais ou teste de uma pessoa

⁸³ Como fruto das discussões desse evento, foi publicado pelo organizador do evento, Gary Alan Scott, o livro *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, publicado por The Pennsylvania State University no ano de 2002.

para determinar a sua veracidade ou inocência, assim como o desejo de examinar, “revelar” e “divulgar”.

Em Platão, o termo necessariamente remete à noção de refutação, algo correlacionado ao *tí estin* (o que é?) socrático, que tende a levar sempre o interlocutor a pensar, a falar e refutar, e assim por diante. A partir desse entendimento, compreende-se que as aporias garantem a forma cíclica do *elenchos* e direcionam a alma do interlocutor para a via da verdade. No fragmento oito do poema de *Parmênides*, a deusa pede ao jovem Parmênides algo semelhante ao que Sócrates pede a Alcibiades; para ela, todas as coisas devem seguir a via da racionalidade e da verdade. A deusa da justiça orienta o jovem para que possa julgar e decidir entre a via da opinião (*doxa*) e a via da verdade (*alétheia*)⁸⁴, decidindo sempre pela razão e pela *episteme* (ciência), que são as vias daquilo que é ser. Em termos da Filosofia platônica, a noção do *elenchos* como uma refutação é familiar para nós a partir do caráter de Sócrates, especificamente nos primeiros diálogos de Platão, nos quais Sócrates testa seus interlocutores a partir do *tí estin* (o que é?). Nessa realidade, ele cruza as diversas afirmações do seu interlocutor e convida-o para que as examine. Em Platão, especificamente no diálogo *Górgias*, passo 473 b 9-10, o *elenchos* aparece não apenas como exame. Essa prova vem acompanhada de refutação – o *elenchos* remete à natureza ou ao caráter de uma pessoa que veio a ser usada no contexto de testar a veracidade de uma pessoa (*alétheia*).

No diálogo *A República*, o método dialético exposto por Platão no Livro VII herda elementos fundamentais do *elenchos*. Este toma forma do dialético, que, em certa medida, assume os procedimentos da refutação e prova. Vejamos o passo 534 b, da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira⁸⁵:

⁸⁴ Nos fragmentos b7-b8 (linhas 1-28) do Poema de Parmênides, a Deusa expressa-se da seguinte maneira: “Pois nunca será demonstrado: que são as coisas que não são; mas afasta desta via de investigação o pensamento, não te esforce por este caminho o costume muito experimentado, deixando vagar os olhos que não vêem, ouvidos soantes e língua, mas decide pela razão a prova muito disputada de que te falei. Só falta agora falar do caminho que é. Sobre esse são muitos os sinais de que o ser é ingênito e indestrutível, pois é compacto, inabalável e sem fim; não foi nem será, pois agora um todo homogêneo, uno, contínuo. Com efeito, que origem lhe investigarias? Como e onde se acrescentarias? Nem do não-ser te deixarei falar, nem pensar: pois não é dizível nem pensável visto que não é. E que necessidade o impeliria a nascer, depois ou antes, começando do nada? E assim, é necessário que seja todo, ou não. Nem a força da confiança consentirá que da não-ser nasça algo ao pé do ser. Por isso nem nascer, nem parecer; permite a Justiça, afrouxando as cadeias, mas sustem-nas: esta é a decisão acerca disso - é ou não é; decidido está então, como necessidade, deixar uma das vias como impensável e inexprimível (pois não é verdadeira) enquanto a outra é autêntica. Como poderia o ser parecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser. E assim a gênese se extingue e da destruição se não fala. Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo, nem noutro menos, mas é todo cheio de ser e por isso todo contínuo, pois o ser é como o ser. Além disso, é imóvel nas cadeias dos potentes laços, sem princípio nem fim, pois gênese e destruição foram afastados para longe, repelidas pela confiança verdadeira”. In: SANTOS, José Trindade. **Da Natureza - Parmênides**. Brasília: Thesaurus, 2000.

⁸⁵ Cf. 9ª edição, da editora Fundação Calouste Gulbenkian.

- Cá por mim sou do mesmo parecer em tudo, até onde sou capaz de seguir.
- Acaso também chamas dialéctico aquele que apreende a essência de cada coisa? E aquele que não a possui, negará que quanto menos for capaz de prestar conta dela a si mesmo ou aos outros, tanto menos terá o entendimento dessa coisa?
- Pois que outra afirmação poderia fazer?
- Ora não é também da mesma maneira relativamente ao bem? Quem não for capaz de definir com palavras a ideia do bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse numa batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível – não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contacto com alguma imagem, é pela opinião e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida actual a passa sonhar e a dormir, pois, antes de despertar dela aqui, primeiro descerá ao Hades para lá cair num sono completo?

Segundo o professor James H. Lesher, a refutação, em um primeiro momento, esteve no *elenchos* e depois transportou-se para o método dialético (como apresentado acima - no passo 534 b, do diálogo *A República*). Conforme o autor, o primeiro inconfundível “refutatório” no que se refere aos usos do *elenchos* ocorrem no diálogo *Protágoras*, a partir do passo 344 b – e. Também pode ser percebido no diálogo *Górgias*, em 473 e.

Como outrora mencionado, o *elenchos* possuía uma dimensão histórica que só podia ser percebida a partir do âmbito da História da Filosofia. Parmênides, Sócrates e Platão podem ser considerados como os pensadores que trouxeram o *elenchos* para o âmbito da Filosofia. Para James H. Lesher, o *elenchos* tende a estar sempre associado à *dokimasia*, termo que equivale ao exame dos méritos – todo aquele que busca mérito de algo, necessariamente, passa por uma *dokimasia*. Em *Parmênides*, equivale a tomar a via daquilo que sempre “é” e não muda, algo que representa as várias maneiras de pensar e falar o que “é” – a noção do “é”, ao longo do exame, deve corresponder a uma maneira de pensar e falar, enquanto o “não é”, a formas de pensar, falar e vir a ser. Diante do exposto, sentimos a necessidade de revisitar os fragmentos 7-8 do Poema de Parmênides⁸⁶:

⁸⁶ Segundo a tradução, notas e comentários do Poema de Parmênides do professor José Trindade Santos (edição de 2002, pela editora Loyola), e do professor Fernando Santoro (edição de 2011, publicada pela Hexis - Fundação Biblioteca Nacional), o poema consiste no seguinte programa do diálogo do jovem com a Deusa: Proêmio, B1 1-28; Programa 1, B1 28-32; Programa 2, B10; Os Caminhos 1; B5; Os Caminhos 2; que corresponde aos fragmentos, B2 B3; Os Caminhos 3, B6; O Caminho do que “é” equivale aos fragmentos B7 B8 1-52; O Caminho das opiniões 1, B8 53-61; O Caminho das opiniões 2, B4; O Caminho das opiniões 3; B9; Cosmos 1, B11; Cosmos 2; B12; Cosmos 3 - B13; Cosmos 4 - B14 B15; Cosmos 5 - B15a; Cosmos 6 - B16; Cosmos 7 - B17; Cosmos 8 - B18; Cosmos 9 - B19; B20 - B20; B21 - B21; B22 - B22; B23 - B23; B24 - B24; B25 - B25 b. Segundo Trindade Santos, o Poema de Parmênides nos foi legado fragmentariamente, por citações em textos decisivos de filósofos e afins, ao longo de todo um milênio de Filosofia helênica e latina. A integridade do poema, porém, não nos foi legada e, salvo por poucas indicações parciais, também a ordem da disposição dos versos. Duas das mais extensas e mais importantes citações, bem como outros versos esparsos, chegaram-nos através de Simplício, um filósofo neoplatônico do século VI que, em seu comentário sobre a Física de Aristóteles, cita generosamente o relato porque, como ele mesmo diz, o texto de seu poema já se tornara raro à época. Assim, Parmênides ganhou maior notoriedade pelos elogios e críticas nos tratados ontológicos de Platão (diálogos Parmênides e Sofista) e Aristóteles (Física e Metafísica), e seu texto chegou até nós principalmente pelo comentário de um filósofo neoplatônico,

Pois nunca isto será demonstrado: que são as coisas que são; mas afasta desta via de investigação o pensamento, não te force por este caminho o costume muito experimentado, deixando vaguear olhos que não vêem, ouvidos soantes e língua, mas decide pela razão a prova disputada de que te falei. Só falta agora falar do caminho que é. Sobre esse são muitos sinais de que o ser é ingênito e sem fim; não foi nem será, pois é agora um todo homogêneo, uno, contínuo. Com efeito, que origem lhe investigaria? Como e onde se acrescentaria? Nem do não-ser te deixarei falar, nem pensar; pois não é dizível, nem pensável, visto que é. E que necessidade o impediria a nascer, depois ou antes, começando do nada? E assim, é necessário que seja o todo, ou nada. Nem a força da confiança consistirá que do não-ser nasça algo ao pé do ser. Como poderia o ser o parecer? Como poderia gerar-se? Pois, se era, não é, nem poderia vir a ser. E assim a gênese se extingue e da destruição não se fala. Nem é divisível, visto ser todo homogêneo, nem num lado é mais, que o impeça de ser contínuo, nem noutro menos, mas é todo cheio de ser e por isso todo contínuo, pois, o ser é com o ser. Além disso, é imóvel nas cadeias dos potentes laços, sem princípio ou fim, pois gênese e destruição foram afastadas para longe, repelidas pela confiança verdadeira. O mesmo em si mesmo permanece e por si mesmo repousa, e assim em si fica. Pois a potente necessidade o tem nos limites dos laços, que todo o lado o cercam. Portanto não é justo que o ser seja incompleto: pois não é carente; ao [não-] ser, contudo lhe falta. O mesmo é o que há para pensar e aquilo por causa de que há pensamento⁸⁷ (PARMÊNIDES, 2002).

Em *Parmênides*, o *elenchos* não remete à noção de teste nem refutação, mas à noção de prova. Segundo James H. Lesher, a deusa, em vários momentos da sua fala, recomenda ao jovem passar por uma *apodeixis* (uma prova), que corresponde à única maneira viável de falar o que “é”. A via daquilo que “é” corresponde a pensar sempre em cada uma das formas específicas daquilo que “é”. Dessa forma, torna-se compreensível a noção de que o *elenchos*, em *Parmênides*, está correlacionado ao julgamento de duas formas de pensar a ilegítima (*doxa*) e a legítima (*episteme*).

Voltando para a questão da *dokimasia*, no âmbito *paidêutico* e político, a função do *dokimasia* em Atenas era evidenciar o processo de determinação dos cidadãos para o exercício de direitos e deveres públicos. Se, por exemplo, um *ephebo* (jovem) fosse admitido entre os *Ephebeia*⁸⁸, ele era examinado em uma assembleia de seu distrito para descobrir se era

quando este revisava a crítica de Aristóteles ao conceito eleata de uma natureza (*phýsis*) que fosse destituída de movimento. Desse modo, a transmissão material do poema, assim como a construção da posição filosófica e, por assim dizer, o perfil filosófico de Parmênides se constituíram como o de uma ontoepistemologia unitarista e imobilista. Defensor de uma estreita unidade entre ser, pensar e dizer que refutava e expulsava do campo da verdade a opinião ambígua dos mortais, sobretudo no tocante a suas experiências sensíveis sobre a realidade do vir-a-ser e do perecer. A reconstituição moderna do Poema de Parmênides iniciada no século XVI parte da extensa passagem de 30 versos citados por Sexto Empírico, o qual igualmente indica ser esta a parte inicial do poema. Essa parte se convencionou chamar de “Proêmio”, pela sua narrativa preparatória e introdutória. Mas o poema toma realmente corpo com as extensas citações de Simplício, ou seja, com o aporte desse ponto específico de filtragem da tradição: o neoplatonismo. Esse núcleo metafísico, legado por Simplício, contribuiu para modelar desde então a recepção moderna e a disposição estrutural de sua compreensão do poema: primeiro, um proêmio narrado pelo poeta, de caráter iniciático e alegórico à moda dos poemas épicos sapienciais.

⁸⁷ PARMÊNIDES. *Da natureza*. Tradução, notas e comentário de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

⁸⁸ Na Hélade, a *ephebeia* representava um Estado – a uma instituição organizada para treinar nascidos livres jovens, entre as idades de 18 e 20, para o campo militar, serviços administrativos e políticos. O primeiro ano de treinamento na *ephebeia* correspondia aos exercícios corporais, aos esportes e à aquisição de habilidades e destreza para a arte

descontente de ambos os lados dos cidadãos atenienses e se possuía capacidade para o serviço militar. Todos os funcionários, até os membros do *Boule*⁸⁹, tiveram de se submeter a um exame, cujo propósito consistia na verificação da *aretê* (excelência moral), especificamente no que consistia na verificação da vida cidadã e da qualidade de caráter, tanto no que diz respeito à esfera pública como ao privado (*oikos*).

O exame era realizado em público pelos arcontes na presença da *Boule*, e qualquer cidadão podia relatar suas objeções contra o candidato. Caso fossem provadas as acusações, o candidato era rejeitado; se as reivindicações fossem insuficientes, qualquer cidadão podia instaurar processos judiciais ao candidato. A partir de um palestrante em uma assembleia pública ou em plena ação na tribuna, ele podia, portanto, ser levado perante um tribunal por qualquer cidadão que conseguisse provar um desequilíbrio na sua prática moral e política (apenas os cidadãos que possuíssem o pleno direito de cidadania podiam dirigir-se legalmente às pessoas e às autoridades jurídicas para legalizar a denúncia). Caso as denúncias feitas a um candidato fossem provadas juridicamente, o candidato era levado à *atimia*, termo grego que representava uma forma de privação legitimada pela democracia ateniense clássica.

Para Gabriele Giannantoni (2005)⁹⁰, o *elenchos* é a base da *paideia* socrático-platônica. Ele representa, em termos epistemológicos, a pura representação da dialética antes da dialética propriamente dita. Esse tema metodológico da Filosofia platônica, segundo Giannantoni (2005), parece ser uma temática árdua, uma vez que os diálogos socráticos em sua totalidade não são tão apreciados em termos de investigações filosóficas. Nesse contexto, percebe-se que, na maior parte das investigações dos diálogos de Platão, muitas pesquisas são realizadas com fins de alcançar a dialética que está contida no diálogo *A República*, no *Sofista*, *Político*, *Fedro* e *Parmênides*. Muitos desconhecem que no *elenchos* socrático está toda a pré-história da Dialética platônica.

Nessa perspectiva, Giannantoni (2005, p. 13), acredita que “o *elenchos* socrático representa um período de transição dos diálogos socráticos para os ditos diálogos dialéticos”. Esse parece ser o método da proposta educativa de Sócrates para seus diversos interlocutores, a exemplo dos Alcibiádes de Platão. O Sócrates platônico carrega dentro de si as bases

da guerra. No segundo ano, a educação militar dos efebos voltava-se ao desenvolvimento de habilidades com armas e guarnições – a *ephebeia* de Atenas era completamente diferente da de Esparta, pois os efebos de Atenas, além de serem educados na arte da guerra, eram instruídos nos poemas de Homero e Hesíodo, estudavam música, Filosofia e política com os sofistas. Após completar sua formação na *ephebeia*, o *ephebo* passava a gozar de todos os direitos e privilégios da cidadania ateniense. Após completar sua formação no *Ephebéa*, a juventude, além de gozar, gostava de todos os direitos e privilégios da cidadania.

⁸⁹ Conselho de 400-500 cidadãos nomeados para dirigir assuntos da *cidade-Estado*.

⁹⁰ GIANNANTONI, Gabriele. **Dialogo socratico e nascita della dialettica nella Filosofia di platone**: Edizione postuma a cura di Bruno Centrone. Italia: dell'Istitutoitaliano per gli studi filosofici, 2005.

gestacionais da dialética. Conforme Giannantoni (2005), essa noção outrora apresentada surge a partir do ano de 1838, por Fr. Hermann, quando ele afirma que as ideias expressas pelos Sócrates platônicos não são em sua totalidade aquelas do Sócrates histórico de Atenas, realidade já prevista e confirmada por Xenofonte e outras fontes da Antiguidade. De acordo com Hermann, a sucessão dos diálogos platônicos pode ser determinada não em virtude de um critério lógico ou de um plano pré-ordenado; eles são caracterizados para além de uma forma seca e superficial, em virtude de que existe uma Filosofia platônica por trás da explanação da Filosofia socrática – essa explanação filosófica é denominada de *elenchos*.

Segundo Gabriele Giannantoni (2005), esse método filosófico (*elenchos*) é reconhecido por Fr. Hermann como uma força filosófica marcada profundamente por uma base de critério cronológico que se divide em três períodos e é pontuada por dois eventos de extrema importância para Platão: o primeiro é a morte de Sócrates, com a subsequente permanência de seus amigos em Mégara; o outro é a primeira viagem de Platão à Sicília, onde entrou em contato com a Filosofia pitagórica. Considerando o *elenchos*, é coerente afirmar que há, portanto, três períodos na vida de Platão e também três grupos de diálogos: socráticos, diapositivos e construtivos. Para Giannantoni (2005), no grupo dos primeiros diálogos, temos *Lísis*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Primeiro Alcibíades*, *Cármides*, *Laques* e, como conclusão, *Protágoras* e *Eutidemo*. Esses são diálogos refutadores e prostáticos que se referem à maneira socrática, estado da profundidade filosófica dos mesmos preceitos contidos nas questões da *paideia*, *areté* e da *techné*. A segunda linhagem de diálogos tem início com *Apologia*, *Críton* e *Górgias*. Em seguida, *Êutífron*, *Hípias Maior*, *Mênon*, *Teeteto* e *Sofista*. Segundo o autor, para Schleiermacher [1804-10], todos os diálogos platônicos teriam sido compostos de acordo com um programa preciso, constituindo uma única série intimamente conectada.

Os procedimentos argumentativos adotados por Sócrates para obter respostas para as suas perguntas e para rejeitar as que parecem inadequadas são comumente referidos pelo termo de exame ou refutação, que constitui o método socrático de investigação da verdade (*alétheia*). Esse processo de investigação socrática corresponde ao processo racionalista de Sócrates e à proposta filosófica de Platão – é o que podemos denominar de *elenchos*: nele, o significado do socrático é, antes de qualquer coisa, definido em oposição à “refutação” retórica sofística, a qual Platão considera como “não saber”. Nos passos 471e-472c - 508 b-c, 509 a do diálogo *Górgias*, Sócrates deixa claro que a linguagem retórica utilizada nos tribunais e na política ateniense corresponde a um gênero de saber que não serve para a Filosofia.

As investigações de Giannantoni (2005) partem dos diálogos *Apologia* 18 c; 19 a, 24 a -c, 37 a; *Teeteto* 172 C-173 b; *Cármides*, 166 c- e, *Lísis* 205 c, *Laques*, 198 b, seguido de outros.

Depois de analisar os blocos de diálogos considerados como socráticos, o autor acredita que todos eles são caracterizados pelos *elenchos*, pela busca de uma definição, enquanto uma verdadeira teoria dialética, abrindo exceção para *Fédon*, *A República* e *Parmênides* – nos quais a dialética apresenta-se como um método pleno da Filosofia e algo totalmente definido no campo da *episteme* e das *téchnai* – e para os diálogos dialéticos que apresentam a noção de divisão: *Fedro*, *Sofista*, *Político* etc.

O *elenchos* é certamente o aspecto mais característico da primeira fase da dialética platônica, e em um sentido amplo, é o exame das afirmações de um interlocutor, cheio de esperança para opinar em assuntos dos quais o mestre Sócrates sempre se acha em estado de não saber/de ignorância – uma vez que o *elenchos* confunde aqueles que o sofrem e fazem odiar aqueles que o praticam, chegando a provocar brigas, mesmo entre velhos amigos. Diante de tal perspectiva, Platão encontra-se na necessidade de justificá-lo e apresenta-o como um instrumento para induzir, para reconhecer a ignorância daqueles que acreditam que sabem sem saber e prepará-los para o verdadeiro conhecimento, ou seja, o *elenchos* corresponde ao verdadeiro meio de purificação e educação da alma (*psyché*) e atua como consequência de uma missão voltada ao preceito do Oráculo de Delfos “*gnōthi seauton*” (no *Alcibíades I*, a virtude consiste em conhecer a si mesmo), destinada a tornar os homens melhores e justos conforme a força da virtude (*areté*).

Também não devemos esquecer que no *elenchos*, para Sócrates, a virtude sempre será ciência (*episteme*) e, para fazer homens virtuosos, devemos deixá-los saber por si mesmos o que é a virtude. Mas, para fazer isso, devemos remover suas falsas opiniões, e isso (nessa conjuntura, não é Sócrates quem interroga o próprio interlocutor, mas o próprio *logos*) equivale a sujeitá-los ao *elenchos*, que é, portanto, um instrumento de educação e moralidade.

Em essência, o *elenchos* tem um caráter claramente pessoal, sendo essencial que o interlocutor esteja convencido de seus próprios desejos e que, por vontade própria, deixe-se ser persuadido pelo raciocínio gerado na alma, que faz com que os absurdos provindos da esfera da *doxa* (opinião) emerjam ou sejam reconhecidos como saberes distantes da força da *alétheia* (verdade). Isso implica, portanto, a particularidade e a accidentalidade, que são defeitos reais, não corrigidos pela justificação platônica do *elenchos* como meio para levar a individualidade irracional e accidental a apreciar o universal próprio da ciência e a entrar no mundo comum da razão. Para Gabriele Giannantoni (2005, p. 145), “no *elenchos*, o erro e seu reconhecimento não devem servir de empecilho para o movimentar da alma”.

Quem está com o erro deve ter a noção de que esse erro é a causa de um processo de transição determinante da passagem do dogmatismo (termo usado aqui no sentido da *doxa*) para

a curiosidade que está latente na *psyché*, e, portanto, na Filosofia que contém em germe a distinção entre conhecimento e opinião – não fornece conhecimento, mas apenas a ideia de quais são os requisitos do conhecimento real. Conforme o autor, depois da concretização da Dialética, Platão progressivamente reduziu o *elenchos* em proporções, incorporando-o na esfera mais ampla da dialética e transformando-o de negativo em positivo, de moral em científico. Assim, o *elenchos* é a refutação de uma tese, reduzindo o absurdo não das suas consequências (o que é impossível), mas destacando a contradição entre a premissa principal e a premissa secundária⁹¹.

O *elenchos* não é apenas negativo. O verdadeiro objetivo de Sócrates é progredir em direção à verdade, e porque ele não conhece nada, o único caminho para ele prosseguir é partir de premissas reais aceitas como tal por seu interlocutor. Daí advém a importância de “dizer o que se pensa”. Se seus interlocutores se recusam a assumir esse papel, Sócrates não tem pontos de apoio e seu procedimento argumentativo é dificultado. Uma vez que ele espera descobrir a verdade com seu método, Sócrates deve fazer uma assunção tremenda (chamada pela “suposição A” de Vlastos), que ele nunca estabeleceu explicitamente ou que, no entanto, não é capaz de justificar, isto é, que os seus interlocutores, ao lado de opiniões falsas, também pertencem às verdades em um ponto ou outro do seu sistema de crenças: “qualquer pessoa que tenha uma falsa crença moral tenha ao mesmo tempo uma verdadeira crença moral, que envolve a negação de falsas crenças”.

De acordo com Sarah Hutton – professora da Universidade de Gales, Aberystwyth, pesquisadora internacional das histórias das ideias (HUTTON, 2008, p. 01-08), na Renascença e nos tempos modernos, o platonismo torna-se um componente filosófico significativo para a reconstrução do pensamento científico, filosófico, político e humano do mundo europeu e ocidental. Essa postura epistemológica na Europa é reforçada no século XV, com a recuperação completa, direta do grego, dos diálogos de Platão – o grande trabalho da descoberta foi o de traduzi-los para línguas europeias, especificamente para o italiano, trabalho que foi feito por Marsílio Ficino (filósofo renascentista italiano do século XVII).

⁹¹ Gabriele Giannantoni (2005) iniciou seus estudos em torno do *elenchos* socrático a partir dos seguintes diálogos: *Apologia*, 17 b; *Crítón*, 49 c - d; *Hípias Menor*, 367 d, 367 e, 368 e, 372 c-373 A; *Hiparco*, 225 c, 227 b-d, 228 a, 229 c, 230 d - e, 232 a; *Alcibíades I*, 109 c, 111 b - c, e, 112 a, d, 113 b, 115 c, 116 c, 128 e, 129 d, 130 a, 132 b, 133 c - d; *Protágoras*, 332 b-d, 333 e-334 a, 339 c, 340 b, 347 b, 350 c-d, 351 e, 353 e-354 c, 356 e, 357a, 358 a - e, 359 c - e, 360 a - e; *Eutífron*, 6 b, 7 e - 9 b, 10 c, e, 13 c, 15 c; *Hípias Maior*, 288 e, 289 b - c, 290 a, c - e, 291 b, 294 c, 299 C, 303 d, 304 a; *Cármides*, 158 c, 160 e, 163 a, 164 c, 165 b-c, 172 d, 173 e, 175 a - d; *Laques*, 185 B, 192 D, 193 D, 196 a - b, 198 b - c, 199 b- b; *Lísís*, 213 B-c, 216 b, 218 c, 219 c, 221 c, 222 B-c; *Íon* 532 B, 540 a, e.

Platão foi o principal filósofo recuperado e traduzido do grego para várias línguas europeias, mas outros pensadores, como Plotino, Jâmblico e Proclo foram traduzidos no mesmo período. Segundo a professora Hutton, foi através das edições dos diálogos de Platão na era do Renascimento com Marsílio Ficino, e no processo de restauração dos diálogos platônicos por outros tradutores (procedimento hermenêutico que vai do decorrer de todo do Renascimento aos dias da nossa contemporaneidade) que se percebeu uma certa estigmatização de determinados diálogos de Platão tidos como simples ou insignificantes (os diálogos socráticos, bem como o *elenchos*) e uma supervalorização de outros diálogos considerados como peças capitais do pensamento ontológico de Platão. O que estamos a mencionar é que, nas traduções dos diálogos de Platão, bem como no processo de pesquisa e comentários das ideias platônicas, muito foi omitido e negligenciado propositalmente no que tange à ontologia e às interpretações dos diálogos socráticos. Essas omissões não são recentes na história da Filosofia, pois todas elas estão interligadas aos interesses epistemológicos e filosóficos de cada período da história das ideias do pensamento ocidental.

Isso significa perceber que o platonismo de cada época foi regido por interesses de campos investigativos bastante diversificados e, muitas vezes, divergentes, algo que ocorre a partir de uma práxis filosófica que de certo modo cria perspectivas que tendem a exaltar determinadas teorias filosóficas e excluir, negar ou omitir tantas outras ideias filosóficas consideradas desnecessárias pelos filósofos, cientistas, acadêmicos, alunos e professores de Filosofia. Entre filósofos e cientistas, Hadley e Huston (2008) fazem referências a uma gama de intelectuais, pesquisadores e filósofos que deram em seus estudos abertura para a dialética platônica e propositalmente se esqueceram de associar a pré-história da dialética ao *elenchos*⁹².

Para Gabriele Giannantoni (2005), a parte mais nobre e mais filosófica do *elenchos* socrático encontra-se no *tí estin* socrático, pois a função do perguntar socrático corresponde a um procedimento dialético que tende a elevar a alma ao *eidos* platônico – entenda-se *eidos* como algo que está relacionado às formas, às constatações e percepções ontológicas fundadas nas opiniões (*doxa*) e nos conhecimentos epistemológicos relacionados com o ser racional do homem (alma). Para o autor, o *tí estin* socrático tem o propósito de conduzir, num processo de ascensão dialética, a alma para a contemplação das essências daquilo que “é”, pois na pergunta “o que é?” está a indicação divina para alcançar a forma única do *tó ón* (o que é), sendo possível alcançar a correlação com *tó hen* (o uno), que, por sua vez, remete a alma para o *Einai* (o Ser).

⁹² Cf. HADLEY, Douglas; HUTTON Sarah. **Platonism at the Origins of Modernity**: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy. The United States of America: SPRINGER, 2008.

No diálogo *Íon* 530 b-c; 532 d-a, esses passos fazem parte de um conjunto de outros passos que se iniciam em 530 a-541 e, os quais se desenvolvem a partir do debate sobre a poética. Sócrates, por meio do *tí estin*, colocará o personagem Íon para investigar, mediante argumentos não refutáveis, a seguinte questão: se a função dos poetas e dos rapsodos consiste em arte ou inspiração divina. Vejamos:

[Sócrates] – Confesso, Íon, que muitas vezes senti, pela vossa arte, inveja de vocês, os rapsodos. Por causa da vossa arte, vocês têm de andar sempre bem arranjados e mostrar o melhor possível. Ao mesmo tempo, têm necessidade de estar bem familiarizados com muitos poetas – e principalmente com Homero, o melhor e mais divino de todos – e de aprofundar o seu pensamento e não apenas as palavras. É invejável. Na verdade, não poderia ser rapsodo se não compreendesse o que é dito pelo poeta. Sim, porque o rapsodo deve ser, para os ouvintes, um intérprete do pensamento do poeta. E, não sabendo o que diz o poeta, é impossível fazer isso bem. Tudo isto é, de facto, digno de inveja. [...] não é difícil de adivinhar, meu caro amigo. É mais que evidente para todos que tu és incapaz de dissertar sobre Homero por arte e por ciência, pois, se falasse por arte, seria capaz de dissertar sobre todos os outros poetas, visto que existe uma arte poética geral. Não é? [...] quando se observa, no conjunto, não importa que outra arte, não é o mesmo método que serve para avaliar todas as artes? Queres que diga o que penso sobre isso, Íon?⁹³ (PLATÃO, 1988, 530 a-541).

No diálogo *Primeiro Alcibíades*, Sócrates, por meio do *tí es tin*, deseja levar a alma de Alcibíades a perceber que sua atitude de subir à tribuna apenas com o preparo e com a educação dos poetas e dos sofistas não é suficiente para tratar de coisas sérias como a política, que é uma arte que exige a excelência não somente da arte, mas da episteme e da moderação de alma, conforme os passos 108 c 4, d - e; 109 a-d. Vejamos:

[Sócrates] – Agora é tua vez; precisas iniciar-te na dialética. Começo por perguntar-te que nomes dás à arte que compreendes o canto certo, o toque de cítara e o ritmo dos passos? Em conjunto, como se denomina? Ainda não saberás dizê-lo? [Alcibíades] – Quero crer que te referes à música. [Sócrates] – É isso mesmo. Agora dize-me que nome se dá ao que é excelente em relação à arte da música. Assim como eu te indiquei o termo exato que se aplica à execução, quando feita de acordo com as regras de outra arte – a ginástica – dize-me agora, por tua vez, que nome tem na música o que é feito com todas as regras da arte. [Alcibíades] – creio que é o músico. [Sócrates] - Muito bem, continua. E quando se atinge a excelência em matéria de paz e de guerra, de que modo a nomeia? Assim como nos outros casos deste o nome de músico ao que é excelente na música, e o de ginástico ao que sobreexcele em ginástica, procura designar também o melhor em questão de paz e de guerra. [Alcibíades] – Para ser franco não sei. [Sócrates] – Ora, fora vergonhoso, se estivesses falando com alguma pessoa e dando conselhos a respeito de alimentos, e dissesse que tal alimento era melhor do que outro, em tal tempo ou em tal quantidade, e essa pessoa te perguntasse: que entendes por melhor alimento, Alcibíades? Não lhe responderia que era o mais sadio, muito embora não te apresentasse como médico? No entanto te formulam uma pergunta sobre o assunto que declaras conhecer e a respeito do que te apresentasse

⁹³ PLATÃO. *Íon*. Tradução, notas e introdução de Victor Jabouville. Lisboa/Portugal: Edição Editorial Inquérito & Faculdade de Letras de Lisboa, 1988.

para falar como entendido, não te sentirias envergonhado de não saberes responder ao te formularem essa pergunta? Ou não te parece vergonhoso? [Alcibíades] – Muito. [Sócrates] – então reflete um pouco, e procura explicar em que consiste o melhor a respeito de paz, quando for preciso ser firmada, ou com relação a guerra levada a cabo contra o adversário certo. [Alcibíades] – Por mais que reflita, não atino com a resposta. [Sócrates] – Mas então, meu caro Alcibíades, como não percebeste que ignoravas isso, ou dar-se, como percebeste que ignoravas isso, ou dar-se-á o caso de haveres frequentado, sem os saberes, algum professor que te ensinou a distinguir entre o justo e o injusto? Quem é ele? Dize-me quem seja, e apresenta-me a ele, para que eu também me aproveite das suas lições⁹⁴ (PLATÃO, 2015, 108 c 4, d-e; 109 a-d).

No *Górgias*, o *tí estin* socrático tem a finalidade de identificar o verdadeiro filósofo, o qual se distingue e se opõe ao sofista. Nesse diálogo, haverá, assim como no *Primeiro Alcibíades* e no *Íon*, uma longa discussão em torno das questões ontológicas que envolvem o âmbito da *techné* (arte), da (*episteme*) e da atuação do filósofo e sofista. Vejamos os passos 447 c, d – 448 a; 474 c -d; 503d 8 – 504 a, a seguir:

[Sócrates] - Muito obrigado, Cálicles. Mas estará ele disposto a conversar conosco? A minha intenção é perguntar-lhe qual é a virtude própria da sua arte, e que arte é essa que professa e que ensina. O resto da demonstração pode ficar, como tu dizes, para outro dia. [Cálicles] - o melhor será fazer-lhe a pergunta a ele próprio, Sócrates, porque essa era precisamente um aspecto da sua actuação de há pouco: convidada os presentes a interrogarem-no sobre o quisessem, que a ninguém deixaria sem resposta. [Sócrates] – Ótimo! Interroga-o então, Querefonte. [Querefonte] – estou e vou começar o interrogatório. Diz-me, Górgias, é exato que, como diz Cálicles, te declaras capaz de responder a qualquer pergunta que te façam? [Górgias] Absolutamente, Querefonte: ainda há pouco o afirmei e acrescento que há muitos anos ninguém me faz uma pergunta que me apanhe desprevenido. [Polo] – Sem dúvida nenhuma: estou cheio de curiosidades de saber o que vais dizer. Pois, se queres saber, responde-me, como se te interrogasse pela primeira vez. Que te parece pior, Polo, cometer a injustiça ou sofrê-la? [Sócrates] – Compreendo: tu não achas, ao que parece, que haja identidade entre o belo e o bom, entre o mal e o feio. [Polo] – Claro que não. [...] creio que sucede com ele o mesmo que com todos os artistas, que, de olhos fixos na sua tarefa não empregam ao caso os materiais que utilizam, mas escolhem de molde a que o trabalho a realizar adquira a forma desejada. Vê, por exemplo, os pintores, os arquitetos, os construtores navais e todos os outros artistas: qualquer deles coloca por certa ordem as diversas partes do seu trabalho, obrigando cada uma delas a ajustar-se e harmonizar-se com as outras, até compor um todo em que reine o sistema e a proporção. Do mesmo modo, os outros artífices, a exemplo da arte da ginástica e dos médicos, procuram formar o corpo na ordem e no equilíbrio. Podemos assentar nisto ou não?⁹⁵.

Para Gabriele Giannantoni (1932 -1998)⁹⁶, o *elenchos* socrático é caracterizado por um grupo de diálogos que comumente são denominados pelos estudiosos por Diálogos Socráticos,

⁹⁴ PLATÃO. *Primeiro Alcibíades/Segundo Alcibíades*. Tradução e edição bilíngue de Carlos Alberto Nunes. Organização de Benedito Nunes e Victor Sales. Texto grego de John Burnet. Belém: Ed. UFPA, 2015.

⁹⁵ PLATÃO. *Górgias*. Tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Portugal/Coimbra: edições 70, 2004.

⁹⁶ Gabriele Giannantoni foi um filósofo e político italiano, adjunto da República Italiana, professor de História da Filosofia Antiga no ano de 1963, na Universidade La Sapienza de Roma – sendo, em 1979, fundador e diretor de

especificamente os primeiros diálogos, em que, na maior parte, o personagem Sócrates tem o propósito de procurar uma definição daquilo que “é”, que é imutável, verdadeiro, uno e belo. Segundo Gabriele Giannantoni, o *elenchos* socrático tende a desaparecer completamente nos diálogos *Fédon*, *A República* e *Parmênides*, aparecendo apenas como elemento introdutório ou forçosamente como nota de rodapé nos diálogos *Fedro*, *Sofista* e *Político*.

A função fundamental do *elenchos* é desorientar aquele que se diz saber de algo. Quando a ignorância é descoberta pelos outros ou por si mesmo, o interlocutor só tem duas saídas. Uma possibilidade é reconhecer o não saber as coisas que se diz saber e passar a buscar por si mesmo o saber que está no âmbito da própria alma. A outra via consiste no ódio, incertezas, brigas e vinganças dos que utilizam a refutação sofista como base de um saber legitimado na *alétheia* (verdade). Para termos uma noção da desorientação que o *elenchos*, a maiêutica e a dialética provocam na alma do interlocutor, vejamos o passo 80, do diálogo *Mênon*⁹⁷:

[Mênon] – ó Sócrates, eu ouvi dizer, antes mesmo de estar relacionado contigo, que não fazias outra coisa, senão tu próprio pores-te em dificuldades e arranjà-las aos outros. E agora, ao que vejo, estás a arranjà-las aos outros. E agora, ao que vejo, estás a enganar-me, com os teus truques, a enfeitiçar-me e a até a pronunciar-me palavrinhas completamente mágicas, a tal ponto que me puseste a cabeça cheia da mais perplexa dúvida. E, se há necessidade de ironizar um pouco, tu pareces-me ser muitíssimo semelhante, relativamente ao aspecto e outras características, a essa célebre e espalmada tremelga marinha. Na verdade, todas as vezes que alguém se aproxima dela ou a toca, fá-lo entrar numa espécie de torpor. E eu penso que tu produzes agora, em mim, qualquer coisa semelhante! Com efeito, eu, verdadeiramente, estou narcotizado, no espírito e na boca, pois não possuo qualquer ideia, para te dar uma resposta. Milhares de vezes fiz numerosíssimos discursos, acerca da virtude, perante muita gente e sempre me saí completamente bem, segundo eu julgava. Porém, agora, não tenho mesmo nenhuma capacidade de dizer o que ela é!!! [Sócrates] – És malicioso, Mênon! Por um pouco me levavas no engodo! [Mênon] Por que, Sócrates? [Sócrates] – É que estou a perceber o motivo que desta imagem de mim. [Mênon] – Pensas isso por via de quê? [Sócrates] – É para que eu, por minha vez, te compare com algo. É que eu sei isso, acerca de todas as pessoas belas; gostam de ser comparadas. É-lhe mais vantajoso esse facto. Na verdade, são belas as imagens dos seres belos, julgo eu. Bem! Mas eu não te vou comparar a nada. Ouve: se a própria tremelga, estando assim entorpecida, até faz com que os outros fiquem em torpor, eu, nesse caso, pareço-me com ela. Caso contrário, não! É que eu mesmo, estando seguro, não crio dificuldades aos outros. Mas, eu próprio, quando estou assim completamente perplexo, ponho os outros perplexos. No caso presente, acerca da virtude, eu não vejo o que ela seja. Tu, no passado, talvez soubesses, antes de entrares em contacto comigo. Nesse momento, és tal e qual como uma pessoa que não vê nada. Contudo, eu quero, juntamente contigo, examinar e investigar o que por ventura ela seja.

estudos das ideias do pensamento antigo. Contribuiu para a implementação, melhoria e expansão do sistema educacional italiano. Foi também tradutor dos diálogos de Platão, bem como dos pré-socráticos e de algumas obras de Aristóteles, com inúmeras publicações e pesquisas em Platão, Epicuro e Aristóteles. Para a construção deste capítulo, como outro referenciado, utilizamos a obra *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella Filosofia di Platone*. Roma/Italia: Copyright - Bibliopolis, edizioni di Filosofia e scienze, 2005. Especificamente o capítulo terceiro (p. 141-196), intitulado *L'Elenchos e il Sapere* e o capítulo sexto, denominado *Dal ti estin socratico all'eidos platónico*.

⁹⁷ PLATÃO. *Mênon*. Tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes, com estudo introdutório de José Trindade Santos. Lisboa/Portugal: Edições Colibri Universal, 1992.

Segundo Giannantoni (2005)⁹⁸, o *elenchos* está extremamente relacionado ao saber e às formas de educação platônica. Nessa perspectiva, torna-se coerente afirmar que os diálogos do *elenchos* socrático em sua maior parte estão relacionados à questão da *paidêutica* e da reestruturação do homem e da *cidade-Estado*. A finalidade ou missão de Sócrates consiste em três pontos que podem ser facilmente identificados em quaisquer diálogos socráticos: o primeiro aspecto a perceber nos *elenchos* socráticos é a questão do saber e da *paideia*. O segundo ponto consiste na questão religiosa que está sempre interlaçada com a questão epistêmica. Nesse panorama, o saber filosófico estará sempre entre dimensões do humano e divino. Por último, a noção filosófica de teste e purificação.

Percebe-se que a refutação na alma do homem justo tende sempre a despertar o desejo de caminhar em direção ao belo e harmonioso do intelecto, mas, na alma do homem injusto, a refutação tende a se transformar sempre em ódio e em injustiça e *hýbris* (desmedida). Lembremo-nos do diálogo *Apologia*, passo 23 a - b⁹⁹, no qual Sócrates, depois de investigar o saber dos políticos, autores de tragédias, adivinhos e profetas, menciona que dessa investigação surgiram inúmeras inimizades acirradas e maléficas, que deram margem a inúmeras calúnias, no que diz respeito à Filosofia e à sua reputação de sábio – uma reputação que sempre ignorou, pois sabia que nada sabia em relação ao saber das coisas e dos entes (PLATÃO, 1972).

Foi depois da afirmação do Oráculo de Delfos que Sócrates resolveu perguntar “*o que é?*”, a pergunta filosófica que mostrou o nível de ignorância e enfermidade da Atenas que se mostrou enferma em toda a sua estrutura social e epistemológica. Logo, os políticos, os poetas, os que se diziam sábios de Atenas, que não suportaram a dor provocada pelo *tí estin* socrático, condenaram o mestre, que sempre teve a coragem da verdade, a tomar cicuta: o *elenchos*, quando não entendido dentro do âmbito filosófico, evidencia que a tendência das ocorrências é bem idêntica aos fatos que são apresentados por Platão na *Defesa de Sócrates* (PLATÃO, 1972). A virtude de Sócrates, que é sempre filosófica, parece ser algo que incomoda os homens políticos que vivem do não-saber, e, nos diálogos socráticos, essa *areté* (a virtude) estará sempre relacionada ao saber, que é sempre *episteme*: a virtude que é sempre ciência, só ela, unicamente ela pode remover as falsas opiniões da alma de quem se diz saber alguma coisa.

Para a cura da ignorância, recomenda-se o exame socrático, pois só a aplicabilidade do *elenchos* socrático possui, em termos, a possibilidade da cura. A aplicabilidade desse método é pessoal – como procedimento metódico, Sócrates, antes de qualquer procedimento de exame,

⁹⁸ GIANNANTONI, Gabriele. **Dialogo socratico e nascita della dialettica nella Filosofia di Platone**. Roma/Italia: Copyright - Bibliopolis, edizioni di Filosofia e Scienze, 2005.

⁹⁹ PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix/Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

pede a permissão ao interlocutor para interrogar a alma acerca do saber que o interlocutor se diz ter. O interrogatório tem a finalidade de pôr fim às premissas observadas das formas de saberes particulares e acidentais – trazidas pelos interlocutores. Segundo o professor Gabriele Giannantoni (2005), os diálogos que compõem o Elenco Socrático possuem a finalidade de despertar e chamar a nossa atenção para a curiosidade do saber filosófico, um saber que sempre parte do *tí estin* (o que é?) socrático, para que haja essa possibilidade de um despertar para as questões filosóficas da virtude e do saber humano. Platão traz a discussão entre conhecimento, técnica e opinião – essas temáticas são marcas registradas nos Elencos socráticos.

A necessidade de admitir o que não se é capaz de refletir é algo provocante e que requer humildade epistemológica, além de uma excelência moral voltada à Filosofia: no *Górgias* 508 b-c, Cálicles é convidado por Sócrates para refutar a tese de que não é pela posse da justiça e da temperança que os homens são felizes nem pela maldade que são infelizes. O sofista é convidado a refutar também as consequências trazidas por quem se orienta pela injustiça: “Quando dizia que, em caso de culpa, uma pessoa se deveria acusar a si própria, acusar um filho ou amigo, e que era para isto que deveria servir a retórica”.

Platão, por intermédio de Sócrates, lança a crítica à falsa noção de Educação e virtude que Atenas vive. Critica a falsa Filosofia e exalta a verdadeira Filosofia que, com a simplicidade de seus meios (a *maiêutica* e a *dialética*), garante uma formação que leva o homem para o ser e o saber. No diálogo *Eutidemo*, passo 272 a - b, Platão demonstra sua guerra acirrada contra os novos e velhos sofistas que invadem Atenas. Logo nos passos iniciais do diálogo, são percebidas, de forma irônica, a destreza e habilidade dos sofistas, algo presenciado e admirado por toda a *cidade-Estado*, especificamente pela classe política, aprendizes e homens que se diziam entendidos dos assuntos dos tribunais e assembleias de Atenas. Eutidemo (*Euthydemus*) e Dionisodoro (*Dionysodorus*) aparecem como mestres da moral, da ginástica, da retórica, da arte militar, nas questões do corpo – de tudo sabem e ensinam tudo na promessa de um curto espaço de tempo; são felizes e prósperos em tudo. Foram ensinar a virtude e se depararam com Sócrates, conforme o preâmbulo da conversação de Sócrates e Críton, no passo 271, na tradução de Maura Iglésias:

[Críton] - Quem era, Sócrates, aquele com quem conversavas ontem no Liceu? Decididamente, uma grande multidão vos cercava, de modo que eu, querendo escutar, me aproximando, nada pude ouvir de distinto. Debruçando-me, entretanto, consegui ver, e pareceu-me ser um estrangeiro aquele com quem falavas. Quem era?

[Sócrates] - De qual dos dois exatamente perguntas, Críton? Pois eram dois, não um.

[Críton] - Esse de quem falo estava sentado à direita, o terceiro a contar de ti. Entre vós dois estava o menino de Axíoco. Pareceu-me ter-se desenvolvido realmente muito, Sócrates, e não diferir muito em idade do nosso Critóbulo. Só que este é franzino, enquanto aquele é bem crescido para sua idade, e de bela e nobre aparência.

[Sócrates] - É Eutidemo, Críton, esse de quem perguntas, enquanto o que estava sentado à minha esquerda é o irmão dele, Dionisodoro; e também este participa das discussões.

[Críton] - Não conheço nenhum dos dois, Sócrates. Alguns novos sofistas também estes, segundo parece. De onde são? E qual é seu saber?

[Sócrates] - Quanto a sua origem, como eu creio, eles são de algum lugar daqui, de Quios, mas emigraram para Túrio; estando banidos, porém e lá, já há muitos anos moram por estas bandas. Sobre o que perguntas, o saber deles, é uma maravilha, Críton. Os dois são simplesmente sábios em tudo; e eu ignorava até aqui o que fossem os pancratiastas. Pois esses dois são certamente lutadores de tudo; não como eram os dois acarnanes, os irmãos pancratiastas. Pois estes só eram capazes de lutar com o corpo, enquanto aqui eles são, em primeiro lugar, habilíssimos com o corpo e na luta na qual é possível dominar a todos pois são sábios consumados em lutar com armas, e capazes de nisso fazer sábio a outrem, desde que lhes pague um salário; em seguida, no que concerne a disputa nos tribunais, são ótimos, tanto para sustentar o litígio, quanto para ensinar outrem a falar e a redigir discursos tais que apropriados aos tribunais. De fato, até o presente, eram hábeis só nessas coisas, agora, entretanto colocaram o remate na arte do pancrácio. Pois, a luta que lhes restava por exercer, essa agora eles realizaram plenamente, de modo que ninguém será capaz de sequer erguer-se contra eles, de tal forma tornaram-se hábeis em lutar com palavras e em refutar completamente o que, a cada vez, é dito, de forma semelhante se for falso e se for verdadeiro. Assim sendo, Críton, eu, de minha parte, estou com intenção de entregar-me nas mãos desses homens, pois eles dizem que, em pouco tempo, fariam qualquer outra pessoa hábil nessas mesmas coisas¹⁰⁰.

Para Gabriele Giannantoni (2005), tanto Sócrates como Platão fizeram um tremendo esforço para pintar a verdadeira imagem dos sofistas, na tentativa de reproduzir sua imagem exatamente como eram – os sofistas eram mestres que iam contra a aplicabilidade do *elenchos*. Apesar de no diálogo *Eutidemo* haver alguns passos cômicos (quando esgotada a ciência que se diziam ter, os sofistas saem de Atenas desmascarados, corridos e duplamente desacreditados por ser provado que eram indefesos e, por isso, foram ridicularizados), a crítica sofística feita por Platão se mostra coerente¹⁰¹.

Os diálogos socráticos, os que compõem o *elenchos* socrático, não são diálogos bobos ou menos afortunados do que outros mais famosos, como *Timeu*, *Sofista*, *A República*, *O Banquete*, *Fedro* e *Fédon* – neles, podemos perceber o pensamento platônico na sua forma mais clássica e *paidêutica*. Engana-se quem pensa que os diálogos socráticos são fórmulas fáceis. Em Platão, nada parece fácil. Até uma vírgula possui dimensões interpretativas de sua ontologia. São esses diálogos que são encarregados de compor o *elenchos* socrático, e o que isto significa? Significa que são os diálogos que apontam de maneira extraordinária a primeira fase da dialética platônica. Segundo o professor, a dialética está disfarçada na forma do *elenchos*, e a forma mais pedagógica e mais verdadeira da Filosofia platônica encontra-se nos

¹⁰⁰ PLATÃO. **Eutidemo**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC/Loyola, 2011.

¹⁰¹ Há quem os defenda, mas aqui entendemos que a crítica aos sofistas deve ser vista sempre pela ótica da epistemologia (teoria do conhecimento).

grupos de diálogos que compõem o *elenchos* e, nessa dimensão, Gabriele Giannantoni inclui o diálogo *Primeiro Alcibíades*.

O *elenchos* está relacionado com a busca do saber filosófico defendido por Sócrates e Platão, além de tomar a forma do método da própria Filosofia, o qual também corresponde à jornada da *psyché* (alma) para alcançar as formas do saber que estão entre o âmbito do divino e do humano, dos entes sensíveis e inteligíveis. Nos diálogos que constituem o grupo do *elenchos*, é percebido que a busca desse saber é sempre algo doloroso e prazeroso. Doloroso porque o acesso às formas verdadeiras dos entes não são elementos que se vendam ou se encontrem em qualquer forma de *paideia* – o acessar as formas da *alétheia* (verdade) exige, da parte de quem deseja saber, o esforço de educar a alma a partir do *tí estin*, via *maiêutica* e *dialética*. Neste sentido, o prazer consiste exatamente no ato constante de caminhar da alma sob os elementos imutáveis e imortais do saber.

O programa socrático para obter respostas dos interlocutores possui um procedimento *paidêutico* de duas vias, que consistem no exame e refutação, elementos comumente conhecidos para os leitores dos diálogos iniciais da carreira filosófica de Platão. Aqueles que se submetem a investigar sob a orientação de Sócrates necessariamente terão de enfrentar esses dois – tanto o exame quanto a refutação da alma. O exame, a refutação e o desejar ser examinado e refutado consistem por si mesmos na caracterização da *areté* (excelência moral) platônica. Esses elementos têm como meta finalista a superação das contradições que compactuam com a irracionalidade e a empáfia pelo não reconhecimento da falta de saber técnico e epistemológico. Tais elementos metódicos fazem parte da estrutura da maiêutica socrática, cujo foco é a *aretê* enquanto forma de saber direcionar a alma do cidadão político e da cidade para o bem, a justiça e a felicidade.

Segundo Giannantoni (2005), em oposição à refutação, ao exame, ao *tí es tin* e à busca do saber de si mesmo como elemento primário à sabedoria filosófica, temos a retórica e o ensino sofístico. Para o autor, o sofístico e a retórica constituem dois elementos que estruturaram a mentalidade dos helênicos da era clássica, ocupando espaços importantes nas instituições jurídicas, *paidêutica*, política, econômica e moral de Atenas. Ocuparam também lugar primordial nos diálogos que compõem o *elenchos* socrático: no diálogo *Górgias*, nos passos 471 e - 472c, Sócrates deixa bem claro, no diálogo que tem com o sofista Polo, que a linguagem dos retóricos é comumente utilizada nos tribunais de Atenas, lugar onde os oradores, a depender da sua influência social, política e financeira, saem em defesa daquilo que afirmam como sendo a verdade, estando muitas vezes o adversário só ou sem nenhuma defesa.

Ainda conforme o que se verifica no diálogo *Górgias*, passo 471 e - 472 c, o gênero da refutação sofística não tem qualquer valor epistemológico e prático para a Filosofia e para a descoberta da *alétheia* (verdade). Segundo Sócrates, nos tribunais de Atenas, pode haver condenação pela simples manipulação da verdade (Platão nos dá prova viva dessa realidade no diálogo *Defesa de Sócrates*). No diálogo *Górgias*, em 472 a 2, Sócrates acredita que, no caso presente, estrangeiros e cidadãos atenienses estão em conformidade com os parâmetros da retórica e da sofística, estando cada um dos cidadãos sempre favorável a testemunhar contra a verdade. Entre as espécies de cidadão, Sócrates cita alguns nomes de homens atuantes na política ateniense, políticos e cidadãos comuns que vivem sob a obscuridade da refutação sofística. Entre os nomes de políticos importantes, Sócrates, através da *parresía* (coragem da verdade), cita o nome do general ateniense Nícias e de seus irmãos, o aristocrata de tendências oligárquicas e o extremista Aristócrates, bem como toda família de Péricles.

Lembremos que o general Alcibíades se encontra como componente da família de Péricles. Logo, podemos concluir que Alcibíades está entre os principais políticos que trocam a verdade filosófica pela noção de verdade retórica. Não é sem propósito que, no diálogo *Primeiro Alcibíades*, Sócrates se sentira extremamente incomodado com a atitude de Alcibíades querer subir à tribuna para aconselhar o povo ateniense apenas com a aparência da verdade e com o que é mais justo e vantajoso para si mesmo (conforme os passos 103 a -105 e do diálogo). Além dos diálogos *Górgias* e *Primeiro Alcibíades*, uma concepção semelhante temos em *Hípias Maior*, no passo 388 a – o sofista Hípias demonstra-se extremamente contrafeito com o *tí estin* socrático e fica irado com o nível do exame e refutações de Sócrates em torno da questão do *kalos* (o belo, o bom, nobre e o justo – tudo que se relacionar com a *aretê*). Ele, então, resolve ignorar os procedimentos do *elenchos* socrático e, por isso, acha-se no direito de aplicar a refutação sofista em Sócrates, que começa por defender a ideia de que sua posição de saber do *Kalos* está correta porque ele reflete como todo e qualquer heleno.

No entanto, segundo Hípias, não é ele quem deve ser corrigido pela Filosofia de Sócrates, mas Sócrates é quem deve ser corrigido pela refutação sofística, o que significa dizer, da retórica. Para Sócrates, a falsa aparência das coisas, a qual é defendida pela *cidade-Estado* ateniense, torna-se uma problemática para a Filosofia, que tem a verdade das coisas como elemento primordial de sua práxis ontológica.

Em Atenas, além da *alétheia* ser fabricada, vendida e manipulada, ela é legitimada pelas estruturas fundamentais do Estado ateniense – como já mencionado, em Atenas, a verdade, além de ser forjada a partir das opiniões (*doxa*), é tratada como mercadoria. Polo é um sofista com semelhanças incriveis ao sofista Trasímaco, do diálogo *A República*, que não acredita nas

formas da justiça e no que é justo, a não ser o que seja útil e mais vantajoso ao mais forte. Sócrates tem a extrema noção de que o sofista Polo deseja tirar o patrimônio mais valioso de Sócrates (que é a busca pelo saber e a verdade). Nesse âmbito, a luta de Sócrates perante o sofista Polo é para tentar encontrar uma única alma a seu favor – isso significa que a *cidade-Estado* se constitui inimiga da Filosofia e não reconhece o verdadeiro valor do saber filosófico, pois, como Sócrates afirma, Polo deu um show de ignorância. Para Sócrates, é vergonhosa a falta de conhecimento de Polo, conhecimento sobre o qual ele mesmo se mostra competente, e é exatamente nessa falta de reconhecimento da própria ignorância que reside a infelicidade daqueles que ignoram o bem, a justiça, a coragem e a sabedoria presente na força *paidêutica* da Filosofia.

Onde estava a dialética antes da dialética? Estava no *elenchos*. A professora W. Thomas Schmid, ao realizar sua pesquisa sobre a possibilidade de um método na Filosofia socrática platônica, descobre o *elenchos* como a primeira forma da dialética platônica. Segundo ela, a dialética antes da dialética pode ser encontrada em sua forma não embrionária, mas já consistente, nos diálogos socráticos. Essa dialética vem acompanhada do *elenchos*, e nela está toda a essência da Filosofia de Sócrates e Platão. É percebido que a dialética socrática perpassa por todos os diálogos socráticos da fase inicial de Platão – ele é o método por excelência que caracteriza a Filosofia socrático-platônica (SCOTT, 2010)¹⁰². Para a professora Schmid, Platão nunca desprezou sua primeira forma de método dialético, o *elenchos*, que contempla a *maiêutica* e as principais bases do método dialético correspondente a uma espécie de elemento de extrema importância para o desenvolvimento da teoria das ideias de Platão. A dialética socrática que se manifesta através do *elenchos* é explicada por Platão no diálogo *Teeteto*, a partir do passo 230 a 5. Vejamos como essa realidade epistemológica é abordada por Platão:

[Estrangeiro] – Há, primeiramente, a antiga maneira de nossos pais, a de que preferivelmente se servem para com seus filhos e que ainda hoje muitos deles empregam quando os vêem cair em algum erro: nela se alterna a repreensão com o tom mais terno da admoestação. Em seu todo, poder-se-ia muito justamente chamá-la de admoestação.

[Teeteto] – É bem assim.

Quanto ao outro método, parece que alguns chegaram, após amadurecida reflexão, apesar da seguinte forma: toda ignorância é involuntária, e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagina esperto; e apesar de toda a punição que existe na admoestação, esta forma de punição tem pouca eficácia.

[Teeteto] – Eles têm razão.

[Estrangeiro] – E propondo livrar-se de tal ilusão, se armam contra ela, um novo método.

[Teeteto] – Qual?

¹⁰² Cf. capítulo 13, *Socratic Dialectic in the Charmides*. In: SCOTT, Alan Gary. **Does Socrates Have a Method?** United States of America: Published by The Pennsylvania State University Press - University Park, 2010.

[Estrangeiro] – Propõem, ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade de opiniões tão errantes, eles aproximam em sua crítica, confrontando uma com as outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vistas, e nas mesmas relações, elas são mutualmente contraditórias. Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmos, e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por este tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte encontra o maior encanto e, o paciente, o proveito mais duradouro. Há na realidade um princípio, meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam este método purgativo; o mesmo que diz, ao médico do corpo, que da alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançara, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.

[Teeteto] – Essa é, infalivelmente, a melhor disposição e a mais sensata.

[Estrangeiro] – Aí estão, pois, muitas razões Teeteto, para afirmarmos que a refutação é o que há de mais importante e de mais eficaz na purificação e para acreditarmos, também, que permanecer à parte desta prova é, ainda que se trate de grande rei, permanecer impurificado das maiores máculas e conservar a falta de educação e fealdade onde a maior pureza e a mais perfeita beleza se requer, a quem pretenda possuir a verdadeira bem-aventurança.

Como podemos verificar, a posição socrática em torno do seu método, a partir do passo 230 a 5, permite-nos contemplar que, no *elenchos*, Sócrates, além de parteiro, demonstra ser um excelente médico ou curandeiro de almas para aqueles que pensam que sabem alguma coisa. Assim, a finalidade da dialética socrática é a de educar aquelas almas que se mostram enfermas, e é o *daimon* socrático que mostrará o tempo oportuno (*kairós*) de Sócrates se aproximar de quem ignora a própria enfermidade da alma (a ignorância). Só através da refutação e do *ti estin* (o que é?) a alma encontra por si mesma o caminho do bem, da justiça e da cura.

O *elenchos*, assim como a dialética da maturidade platônica, é a maior forma de expressão da Filosofia, é o meio pelo qual a Filosofia exerce sua práxis tanto na alma da *cidade-Estado* como na alma do homem político e do cidadão do *oikos* (lar – termo utilizado para se referir ao âmbito privado do cidadão). Em consonância com a noção filosófica de W. Thomas Schmid, acreditamos que o *elenchos* realmente consiste em um método da Filosofia socrático-platônica, um artifício por meio do qual a aplicabilidade do método dialético serve para livrar a alma do erro e das falsas percepções de conhecimento das coisas sensíveis e inteligíveis. Nessa perspectiva, a forma mais nobre de educação platônica está no *elenchos*, que corresponde àquela forma de instrução que serve de terapia e reeducação da própria alma. O *elenchos* não embrutece, mas cura, examina e evita, tanto quanto possível, a aproximação com as dimensões ontológicas do “não saber” e do “não-ser”.

Nesse processo de cura e exame gerado pelo *elenchos*, Sócrates, enquanto aquele que possui a arte da cura, é o que aplicou de forma *paidêutica* a dialética nos seus interlocutores sob as suas diferentes formas, no sentido de chamar a atenção do interlocutor para o preceito do Oráculo de Delfos, o “*conhece-te a ti mesmo*”. Mediante o que foi abordado até o presente momento, lembramos que a refutação de Sócrates em relação a Alcibíades está numa dimensão de cura, ao abluir a alma ou desinfetá-la das falsas compreensões daquilo que não é filosófico, epistêmico e da noção daquilo que é vantajoso para si mesmo, injusto e mau. Para isso, Sócrates deseja organizar caminhos dialéticos para preparar a alma de Alcibíades para o longo e difícil caminho destinado a quem verdadeiramente se mostra amante da Filosofia. Nesse sentido, a aplicabilidade do *elenchos* não garante a cura, pois ela pode levar a resultados tanto positivos como negativos (SCHMID, 2010)¹⁰³.

O *elenchos* é uma realidade metodológica em Sócrates e Platão, e deve ser visto como o meio encontrado por ambos os filósofos para defender a Filosofia e a práxis do filósofo no âmbito da *cidade-Estado*. O *elenchos* não possui formas de “tirania”. Observa-se que, em todos os diálogos, Sócrates, enquanto excelente representante da Filosofia, sempre pede a permissão ao seu interlocutor ou interlocutores para que, por meio de exemplos, argumentos, investigação e refutação, possa aplicar o *ti estin* na finalidade de examinar e educar a alma dos que se deixam ser persuadidos pelo excelente *elenchos* que sempre vem orientado por *Eros* e virtude (*areté*).

A aplicabilidade do exame através do *elenchos*, de maneira direta ou indireta, sempre reivindicará a postura do *gnōthi seauton* (Conhece a ti mesmo – uma das máximas do Oráculo de Delfos, inscrita no pronaos do Templo de Apolo) dos interlocutores, na finalidade de reorientar os saberes provenientes do vulgo e que estão distantes da virtude, da *techné* e da *episteme*. Para que todo esse processo tenha a possibilidade de acontecer de forma *paidêutica*, Sócrates precisa de orientação de seu *Daimon*, da permissão dos interlocutores, da *Philia* e do *Eros*. Diante dos caminhos ontoepistemológicos traçados até o presente momento, já temos a noção (através de muitos estudiosos) de que Platão matem (nunca negou isso) uma forte ligação com a tradição, seja ela filosófica, *paidêutica*, política ou metodológica. Essa interligação com os saberes da tradição tende a ser uma força ontoepistemológicos presente nos diálogos socráticos.

Dentro desse contexto, é habitual vermos, nos diálogos, referências a retóricos, poetas, políticos e pré-socráticos: sofistas, pretendes ao campo da política ateniense, poetas e *ephebos*. Seja qual for o interlocutor, os personagens são sempre filosoficamente desafiados por Sócrates

¹⁰³ Cf. W. Tomas Schmid, 2010. In: SCOTT, Gary Alan. **Does Socrates Have a method?** Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond. Penn State Press, 2010, chapter, 13, page, 235.

a enfrentar o exame da Filosofia, e o que todos temem é a refutação, que se dá através de um processo doloroso e metamorfoseia-se no âmbito do discurso platônico. Vale dizer que a refutação nos diálogos socráticos tem uma característica polimórfica. O modo da refutação pode surgir através da fala de um personagem e de suas ações contextualizadas, mediante afirmações e declarações, através das crenças dos interlocutores, sejam elas religiosas ou de cunho epistêmico, de atitudes morais ou injustas.

Existe um método em Sócrates? Esse método necessariamente consiste no *elenchos*? Como identificar o *elenchos* nos diálogos socráticos e de que forma a refutação se manifesta no processo educativo de Sócrates para com seus interlocutores? Essas questões nos levaram a ter a exata noção de que o método que abarca o arcabouço filosófico do diálogo *Alcibíades I* é realmente o *elenchos* e que a refutação é a base do *elenchos* – no processo de reeducação da alma de Alcibíades. Todavia, dentro das estruturas dos diálogos socráticos, não há uma única forma de refutação – existe uma variedade de abordagens socráticas com base na necessidade epistêmica do interlocutor. O método do *elenchos*, como já mencionado outrora, não é privilégio da Filosofia socrática e platônica. No que se refere ao à história da Filosofia, surge a partir de Parmênides. Essa postura epistemológica de Platão é bastante comum nos diálogos socráticos, motivo pelo qual podemos mencionar que o diálogo *Primeiro Alcibíades* é, por excelência, um texto socrático, marcado do começo ao fim pela perspectiva metodológica do *elenchos*.

3. DO PRECEITO DO ORÁCULO DE DELFOS AO “SÓ SEI QUE NADA SEI” SÓCRÁTICO

Os atenienses, desejando consultar o Oráculo, enviaram Teoros a Delfos. Após as cerimônias de Costumes, os emissários penetraram no santuário e sentaram-se, recebendo, então, a pitonisa, que se chamava aristonice (HERÓDOTOS, História CXL).

Não, meu caro ditoso Alcibíades, deixa convencer por mim e pela inscrição de Delfos [...] É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: conhece-te a ti mesmo (PLATÃO, Alcibíades I, 124b).

O Oráculo de *Delphos*, antes de fazer parte do âmbito filosófico de Sócrates e Platão, compôs o âmbito sagrado e *paidêutico* dos lacedemônios e de toda a comunidade da Hélade primitiva e clássica. O *gnōthi seauton* (conhece-te a ti mesmo), exposto por Platão no *Alcibíades I*, foca sua epistemologia filosófica a partir das dimensões da religiosidade helênica: no passo 124 b, Sócrates, embora no sentido estritamente filosófico, utiliza um preceito que diz respeito à tradição religiosa dos helênicos para projetar um programa de educação filosófica para Alcibíades – o preceito do Oráculo de Apolo indicará os possíveis caminhos para Alcibíades tentar o aperfeiçoamento de sua alma (*psyché*).

Neste capítulo, temos por finalidade abordar, em termos de *paideia*, a noção da religiosidade grega. Tentaremos, tanto quanto possível, obter a noção de como a Filosofia socrático-platônica resgata as recomendações do Oráculo de Apolo para o enquadramento da Filosofia e seu ensino como elemento divino; nesse contexto, entende-se que o *conhece-te a ti mesmo* é visto por Platão como uma necessidade primária do filósofo, do homem político, bem como dos que são capazes em termos de *techné* (arte) e *episteme*, com fins de gerar o “Bem” para as partes e a totalidade da *cidade-Estado*.

Diante do que foi exposto, cabe a seguinte pergunta: como o *gnōthi seauton* (conhece-te a ti mesmo) penetrou nos domínios da Filosofia socrático-platônica e em que medida o preceito está relacionado com a práxis filosófica do filósofo socrático? O *conhece-te a ti mesmo* é uma máxima que foi atribuída ao Oráculo de *Delphos*, que, por sua vez, está envolvido com as dimensões religiosa e política dos gregos antigos. Não podemos falar do Oráculo de *Delphos* sem pensar um pouco sobre o sentido da religiosidade para os helênicos, pois a religião, enquanto forma de *paideia* (educação), foi a primeira forma de saber que orientou o senso de realidade dos gregos primitivos.

Podemos verificar, segundo a perspectiva de Walter Burkert (1993)¹⁰⁴, que a religiosidade grega, pelo fato de estar interligada à Filosofia grega, é alvo de vários preconceitos – muitos a enxergam como algo apenas ligado à Filosofia, mas nunca como religião. Aquilo que muitos chamavam de mito era na realidade a religiosidade dos antigos gregos. Por mais familiar que a religião grega seja para nós, dificilmente vamos encontrá-la no rol das religiões em geral. Conforme Walter Burkert, a civilização minoica, que se desenvolveu na ilha de Creta – a maior do Mar Egeu, entre 2700 e 1450 a.C., período anterior ao da civilização micênica – teve como principal centro a *cidade-Estado* de *Cnossos*.

Os minoicos foram uma civilização pré-helênica da Idade de Bronze. Em Creta, no Mar Egeu, essa sociedade era frequentemente descrita como matriarcal, voltada para o culto da Deusa (não era a ordem de Cronos ou Zeus quem predominava nas estruturas sociais, era a ordem divina e política da grande mãe). As imagens da grande Mãe Deusa eram representadas em peças de barro e cerâmica, e na arquitetura, marcada por tijolos queimados.

O povo cultivava trigo, lentilha, e mantinha criações de bovinos e caprinos. O terreno montanhoso dava lugar a profundos vales férteis, onde se praticava a agricultura – tudo, toda a estrutura social era dedicada à grande Mãe Deusa. Era, pois, a ordem do feminino (não do masculino) que imperava na ordem do sagrado e do humano. Por volta de 3800 a.C., o cobre substituiu as pedras em utensílios como o machado. Na Idade de Bronze, grandes palácios foram construídos, denotando um certo grau de unidade política, com possível exército.

A erupção de um vulcão ao norte da ilha de Santorim fez com que se arrasassem os principais portos e seus mercados. Daí advém a chegada de outra tribo indo-europeia – os dórios, oriundos da Grécia continental, que conquistaram os minoicos. Como já mencionado, através das pesquisas arqueológicas, observa-se que, na arte minoica, há mini gravuras que revelam imagens gravadas nos anéis e selos produzidos no período áureo dos minoicos. Nesses objetos, encontraram-se gravuras que representavam a Deusa Mãe – isso revela que a grande Deusa Mãe foi levada pela estrutura social a se posicionar sobre o enfrentamento e a política, quando decidiu ocupar o mar com sua presença. As imagens (mini gravuras) encontradas retratam, em refinados anéis, a epifania da Deusa numa viagem ao mar, mostrando a sua transcendência não tanto em relação ao mar, mas em direção à política e ao poder. Transcendência porque extrapola a sua dimensão originalmente ligada à fertilidade e aos processos naturais e adota uma relação social, como são o poder e a política.

¹⁰⁴ BURKERT, Walter. **A religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

O palácio ocupava o centro da atividade econômica: a energia palaciana produzia manufaturas, organizava o comércio e armazenava toda a produção rural e local de alimentos. A economia era de base palaciana. A escrita estava, provavelmente, a serviço das atividades econômicas e religiosas. Minos era o chefe religioso, administrativo, guerreiro, chefe da produção e do judiciário, era senhor de todo o poder. Toda a produção era levada ao palácio para armazenamento logo que a safra era colhida e, depois, a população ia buscar alimento na medida de suas necessidades.

Havia armazéns suficientes para se guardar os grãos em boas condições de higiene, e com isso os palácios se tornaram responsáveis por alimentar a população. Entre o palácio e os civitas, havia uma espécie de contrato social. Não havia um sentimento de propriedade privada, já que toda produção era levada para o palácio. Minos controlava todo o excedente. Nessa sociedade, não havia noção de ascensão social. Tratava-se de uma sociedade conservadora. A rotina dos que viviam no palácio não se confundia com a daqueles que viviam fora de seus muros, embora ambos tivessem estilos de vida semelhantes.

Não havia uma aristocracia, proprietários de terras e escravos, mas uma burocracia a serviço do palácio, onde Minos era o rei sacerdote. Na condição de representante da Deusa Mãe, ele tudo fazia em nome dela. Os minoicos não se preocupavam com o amanhã. Viviam no aqui e agora, pois todo o futuro estava nas mãos da Deusa Mãe e no palácio. O crescimento econômico, o desenvolvimento de técnicas e a acumulação de riquezas deixaram essa sociedade mais complexa. No plano externo, a sociedade minoica passou a conviver com a pressão da sociedade micênica, que se expandiu. Os micênicos tinham valores de competitividade, eram agressivos e violentos. Numa aristocracia guerreira e nos deuses masculinos e celestes, eram referenciados à vitória. Passaram a questionar os poderes da grande Deusa Mãe, o que garantiu extremo valor ao feminismo na civilização minoica. Quando os deuses masculinos vieram à tona, o padrão deixou de ser o feminino, que era dominante, e o masculino passou a ser atuante tanto na esfera religiosa quanto na esfera social.

O apogeu da sociedade minoica foi o canto do cisne e da hegemonia da Deusa Mãe. A Deusa Mãe minoica, expressão sagrada do princípio do feminismo, cujo principal atributo é a fertilidade, aparecia na esfera sensível por intermédio da natureza: o cosmo mineral, vegetal e animal, e a mulher. Desde o período neolítico, as bases sociais de sustentação da Deusa Mãe estavam se delimitando. Com essa atitude, podemos dizer que houve progresso. Nessa perspectiva do sagrado feminismo, Walter Burkert conclui que a sociedade minoica é exemplar, por ter mantido um simbolismo feminino associado aos valores de corporação harmônica e forças sociais no interior da dessacralização da mulher, que deixou de ser expressão da deusa

para ser expressão do deus – o maior representante dessa nova ordem é Zeus. Assim, a gravidez deixou de ser divina e passou a ser relacionada ao puro ato sexual. A religiosidade centrada na Deusa Mãe dava sentido à vida. Os machos, os homens substituíram o espaço da grande Deusa Mãe.

O que mais há a dizer sobre elas, é-nos relatado pelo mito – um complexo de narrações tradicionais. Entre os gregos, o Mito é dotado, em certa medida, de um caráter facultativo. A verdade de um mito nunca é garantida e não é preciso acreditar nela. Todavia, abstraindo do fato de que o Mito é, desde logo, a única forma explícita de atividade espiritual e de compreensão da realidade, o Mito dos deuses adquire a sua relevância justamente por meio da sua ligação com os rituais sagrados, ao que ele confere, não raramente, uma função, uma Etiologia, que ele próprio, frequentemente, também relata com ligeireza. Posteriormente a arte da poesia conferiu uma forma sólida e impressiva a cada um dos mitos, e é justamente a declamação desta poesia que, por sua vez, constituiu uma parte constitutiva e imprescindível das celebrações em honra dos deuses. Tão complexo na sua essência como na sua influência, o Mito grego escapa-se, assim, a classificações e análises unidimensionais (BURKERT, 1993, p. 36).

Para os gregos, a verdade do mito é dotada de uma relatividade que não é garantida pela ciência (*episteme*), e não é preciso que ninguém acredite nela, porquanto, para os gregos antigos, o Mito desde logo corresponde à única forma explícita de religião e de compreensão da realidade. Nessa perspectiva, é defendida a tese de que não existe origem da religião grega devido à sua diversidade histórica e de que os gregos são verdadeiros herdeiros de toda uma cultura indo-europeia, pois eles em si formam uma alta cultura que se desenvolveu sem contato com o Egito e a Ásia. Para Walter Burkert (1993), as organizações religiosas gregas sempre estiveram estritamente interligadas à política, à administração das *cidades-Estado* e aos palácios. Jean Pierre Vernant (2009), na obra *Mito e Religião na Grécia Antiga*, assume essa mesma perspectiva, no que se refere à noção de mito e religiosidade grega.

Para Jean-Pierre Vernant (2009, p. 01-24), foi na perspectiva do mito enquanto religião que os gregos antigos firmaram sua existência. Nessa existência, que se dá a partir do cotidiano, estavam os deuses interferindo diretamente em suas atividades, seja para o bem, seja para o mal, já que eles encarnavam tanto as virtudes quanto os defeitos de nós, humanos. A religiosidade grega consiste nas formas mais imanentes da religiosidade – os deuses gregos não habitam lugares longínquos e inacessíveis. Eles estavam aqui, bem próximos dos homens.

Nesse contexto, Vernant (2009) ressalta as dificuldades de entender a religião grega quando observada do ponto de vista cristão e moderno, que interfere no sentido real e primário de sua constituição. Para o autor, é um erro tentar cristianizar não somente a religião grega, mas qualquer outra forma de religião que seja diferente da cristã. *Kháos, Gaia, Tártaro, Érebo, Nix,*

Urano, éter, Hemera, Ciclopes, Hecatôquiros, Titãs (Hipérion, Teia, Têmis, Mnemosine, Céos, Febe, Cronos, Reia, Tétis, Jápeto) - Zeus, Hera, Hefesto, Ares, Hermes, Ártemis, Poseidon, Deméter, Atena, Afrodite, Apolo e tantos outros do panteão eram os guardiões do mundo helênico e também os autores, coadjuvantes da bela e fugaz existência humana.

Numa religiosidade dessa natureza, não existe lugar para as mortificações do corpo, busca de ascese ou despeças pela existência material. Para os gregos, a vida precisa ser firmada até o fim, porque não haverá outra chance. Segundo Vernant (2009), o pesquisador em Filosofia ou História Antiga não deve abrir mão de tratar a mitologia como a religião dos antigos gregos. Trata-se, pois, de entendê-la pelo que ela é: uma religião cívica.

O historiador da religião grega, portanto, deve navegar entre dois escolhos. Precisa abster-se de “cristianizar” a religião que ele estuda, interpretando o pensamento, as condutas, os sentimentos do grego exercendo sua piedade no contexto de uma religião cívica tendo por modelo o crente de hoje, que assegura sua salvação pessoal, nesta vida e na outra, no seio de uma Igreja que é a única habilitada a conferir-lhe os sacramentos que fazem dele um fiel. Porém, assinalar a distância, e mesmo as oposições, entre os politeísmos das cidades gregas e os monoteísmos das grandes religiões do Livro não deve levar a desqualificar os primeiros, a suprimi-los do plano religioso para relegá-los a outro domínio, vinculando-os, como fizeram os defensores da escola antropológica inglesa na esteira de J. G. Frazer e J. E. Harrison, a um fundo de “crenças primitivas” e de práticas “mágico-religiosas”. As religiões antigas não são nem menos ricas espiritualmente nem menos complexas e organizadas intelectualmente do que as de hoje. Elas são outras. Os fenômenos religiosos têm formas e orientações múltiplas. A tarefa do historiador é identificar o que a religiosidade dos gregos pode ter de específico, em seus contrastes e suas analogias com os outros grandes sistemas, politeístas e monoteístas, que regulamentam as relações dos homens com o além (VERNANT, 2009, p. 03).

Para o homem grego primitivo, não há separação entre o natural e o sobrenatural, pois ambos são intrinsecamente ligados, e isso é perceptível na própria gênese do mundo e na formação dos deuses que compartilham a mesma origem, as potências primordiais e, portanto, há algo de divino no mundo e algo de mundano nas divindades. Segundo Vernant (2009), não existe uma única sociedade que não esteja sob a proteção de um deus. Os deuses gregos se sentiam consagrados ao cosmo. A religião trágica dos gregos se opõe à religiosidade do cristianismo. Nesse sentido, a religião grega arcaica e clássica não é uniforme nem estritamente determinada, não tem caráter dogmático. Sendo assim, o devoto não possui obrigação de admitir um corpo de verdades definidas, mas dá crédito às narrativas conhecidas desde a infância, em suas mais diversas formas. A manutenção desses saberes tradicionais se dá por duas vias principais: pela tradução oral, exercida pelas mulheres, que eram excelentes contadoras de histórias sagradas, e pelos poetas, no caso, Homero, com a *Ilíada* e a *Odisseia*, e Hesíodo, com as obras *O trabalho e os dias* e a *Teogonia*.

Entre os séculos XI e VIII, no período em que se implantam mudanças técnicas, econômicas e demográficas que conduzem à “revolução estrutural” de que fala o arqueólogo inglês A. Snodgrass e da qual se originou a cidade-Estado, o próprio sistema religioso é profundamente reorganizado em estreita conexão com as formas novas de vida social representadas pela cidade, a pólis. No quadro de uma religião que, doravante, é essencialmente cívica, crenças e cultos, remodelados, satisfazem uma exigência dupla e complementar. Primeiro, respondem ao particularismo de cada grupo humano que, como cidade ligada a um território definido, se coloca sob o patrocínio de deuses que lhe são próprios e que lhe conferem sua fisionomia religiosa singular. De fato, toda cidade tem sua ou suas divindades políades cuja função é cimentar o corpo dos cidadãos para fazer dele uma comunidade autêntica, unir num todo único o conjunto do espaço cívico, com seu centro urbano e sua chôra, sua zona rural, velar, enfim, pela integridade do Estado - homens e território - diante das outras cidades. Mas, em segundo lugar, trata-se também, pelo desenvolvimento de uma literatura épica desligada de qualquer raiz local, pela edificação de grandes santuários comuns, pela instituição dos Jogos e das pane gírias pan-helênicas, de instaurar ou de fortalecer no plano religioso tradições lendárias, ciclos de festas e um panteão igualmente reconhecidos por toda a Hélade. Conquanto não queiramos fazer o balanço das inovações religiosas trazidas pela época arcaica, devemos pelo menos assinalar as mais importantes. Primeiro, o aparecimento do templo como construção independente do habitat humano, palácio real ou casa particular. Com seu recinto a delimitar uma área sagrada (témenos), com seu altar exterior, o templo constitui desde então um edifício separado do espaço profano. O deus vem residir permanentemente no lugar por intermédio de sua grande estátua cultuai antropomorfa ali instalada para ficar. Contrariamente aos altares domésticos, aos santuários privados, essa “casa do deus” é coisa pública, bem comum a todos os cidadãos. Consagrado à divindade, o templo pode pertencer somente à mesma cidade que o erigiu em local preciso a fim de marcar e confirmar sua posse legítima sobre um território (VERNANT, 2009, p. 43-44).

Para Jean Pierre Vernant, a religião grega possui uma vasta construção simbólica, complexa e coerente, que abre espaço para o pensamento como sentimento, inclusive o culto.

3.1 O Oráculo de *Delphos*

Conforme o *Hino Homérico a Apolo* – tradução, introdução e notas da edição bilíngue de Luiz Alberto Machado (edição de 2004) – Apolo, ao lado de Zeus, é o mais importante dos deuses gregos e representa o ideal da cultura helênica. Os atributos da divindade tornaram-se um ideal de *areté* a ser seguido. Machado (2004) percebe que Apolo encontra-se dentro do contexto da poesia arcaica – o que se faz entender como religião grega arcaica. Segundo o autor, Apolo é um deus proveniente do Oriente Médio, ou seja, de procedência oriental, que entrou no panteão helênico depois da fundação das colônias antálgicas. Outros tradutores comentam que ele é um deus autenticamente grego (o culto de Apolo surge antes do advento da escrita, por volta de 700 a.C.). Apolo é reconhecido como a divindade que cuida da educação dos jovens – *Carneias*, *Hiacínias*, *Dafnefórias* são caracterizadas como as grandes festas realizadas em nome de Apolo.

Na definição de Walter Burkert (1993), Apolo é denominado o mais grego dos deuses. A imagem escultórica desse deus é a de um *koûros* (jovem), ou seja, ele é forte, jovem e vigoroso; irmão de Artêmis e filho da deusa Leto. Do domínio estatal ao privado, Apolo é um dos deuses mais venerados. Assim, os mais importantes templos e estátuas pertencem a ele. Apolo, o efebo, encontra-se no limiar da adolescência, ainda usa cabelos longos, algo bem característico dos jovens. Para Burkert (1993), desde a *Ilíada*, Apolo é denominado como o deus de cabelo comprido. Ele é o símbolo daquele ponto de viragem da maturação juvenil, período em que os adolescentes gregos possuem acesso à associação dos homens.

Ainda conforme o autor, já no primeiro livro da *Ilíada*, Apolo é mostrado num papel duplo: com a noite, ele vem para espalhar a peste, as setas tinem em suas costas, a consolar. Entre os deuses do Monte Olimpo, Apolo toca a maravilhosa fórminx, o instrumento de cordas, e as musas cantam alternadamente com vozes sublimes. O deus da peste é, simultaneamente, mestre do hino terapêutico: ele é o deus da cura, da música, do hino, protetor dos videntes.

De acordo com as análises de Burkert (1993), desde Ésquilo, imagina-se que foi Apolo pessoalmente quem executou a purificação pelo sangue de Orestes no templo de Delfos. Já no último livro da *Ilíada*, quando Akiles não consegue aceitar a morte de Pátroclo e não cessa de violentar o cadáver de Heitor, Apolo protesta como advogado da pureza. No século VI, foram gravadas sentenças no templo de Delfos como uma forma de o Oráculo manifestar sua sabedoria e ética. “*Nada em demasia*” e “*Conhece-te a ti mesmo*” são os preceitos mais famosos do Oráculo de Delfos.

Burkert (1993) não considera os preceitos do Oráculo como filosóficos, ou seja, aos modos de Platão e Sócrates, os preceitos délficos, na visão do historiador, constituem um modo antropológico e que, no que se refere às sentenças “*Nada em demasia*” e “*Conhece-te a ti mesmo*” tendem a mostrar aos homens a seguinte sentença: reconhece que não és um deus. O Oráculo, com suas sentenças, marca o princípio de uma ética humana. Apolo é o único deus que proporciona o conhecimento de si mesmo aos homens – para essa necessidade antropológica, o deus necessita assumir as características de um deus longínquo. O homem conhece-se a si próprio na distância que o separa do deus, ou seja, o homem necessita ser consciente da sua condição miserável. Apolo ilumina a alma do homem na medida em que reconhece a fragilidade do seu saber e que tudo que é puramente humano é puramente limitado e obscuro. É por esse motivo, segundo Burkert (1993), que, no século V a.C., Apolo é chamado e reconhecido por todo o mundo antigo como deus do sol, protetor da educação dos jovens.

Na perspectiva de Luiz Alberto Machado Cabral (2004), o *Hino Homérico a Apolo* é, sem dúvida, o mais antigo texto consagrado às divindades de Delos. Ele mostra Leto (engravidada por Zeus) procurando inutilmente um lugar para dar à luz, tendo em vista que, por toda a parte, ela é repelida, pois temia-se o ciúme de Hera. Por fim, Leto dirige-se a Delos para dar à luz Apolo (versos 51-60). Apolo pertence à segunda geração das divindades nascidas em Delos, sendo tardia a sua chegada em *Delphos*: na *Ilíada* e na *Odisseia*, Apolo desempenha um grande papel: para Homero, ele é o deus de Pito.

O Oráculo. Apolo soube aproveitar muito bem a posseção de um Oráculo. Nas épocas Arcaica e Clássica, costumava-se consultá-lo antes de grandes empreendimentos e também para agradecer-lo. Em particular, o grande movimento de expansão colonial, que se desenvolveu em direção ao ocidente a partir do século VIII a. C., deve-lhe muito. O que constitui algo tentador para se estabelecer uma relação entre esse fenômeno e a aparição de numerosas oferendas no período “geométrico”. O fato de que as oferendas apareçam um pouco antes que as fundações das colônias não seriam um grande estorvo à admissão dessa hipótese (CABRAL, 2004, p. 66)¹⁰⁵.

Quem deu fama ao deus Apolo foi o Oráculo, cuja fundação se confunde com as fundações das colônias jônicas, onde havia concursos atléticos das pítias. Nesses concursos de atletismo e corridas de carro, Clístenes é o primeiro vencedor da corrida de carros. As oferendas dadas ao Oráculo nos períodos dos jogos são de grande volume, vindas dos gregos, cidadãos ou tiranos, de todas as regiões. Os reis enviavam oferendas de grande estima – os reis da Lídia enviavam objetos de ouro, sobretudo os grandes vasos, ao mesmo tempo em que consultavam o Oráculo a respeito dos principais interesses do seu reino. Em 548-547 a.C., o templo de Apolo se incendeia. Os Anfictiônidas recolhem os recursos para a construção de um novo templo em todo o mundo grego e também fora dele, junto ao faraó Amásis. A reconstrução do novo templo é feita pelos Alcmeônidas, atenienses exilados, que embelezam o templo com seu próprio recurso, dando-lhe uma fachada de mármore. É exatamente nesse momento que os lacedemônios, aconselhados pelo Oráculo, expulsam de Atenas os tiranos psistrátidas, permitindo, contra sua verdade, que o Alcmeônida Clístenes fundasse a chamada democracia.

Entre todos os hinos homéricos, o de Apolo é o mais debatido entre os acadêmicos. Conforme Cabral (2004), não se pode entender a poesia helênica sem entender a execução a que ela foi destinada. Logo, falar de poesia homérica ou helênica equivale a falar do divino, da religiosidade. A coletânea dos hinos homéricos é proveniente da época helenista, havendo conexão com o hino de ares. No mundo antigo, os hinos eram bastante procurados para serem

¹⁰⁵ CABRAL, Luiz Alberto Machado. **O Hino Homérico**. Introdução, tradução e notas de Luiz Alberto Machado. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

declamados em recitais de poesia, educação, religiosidade e em festivais. Com a finalidade de embasar nossa fala, vejamos as alinhas 01-18; 51-59; 480-505 do *Hino Homérico a Apolo*:

[Chegada de Apolo no Olimpo] - Hei de lembrar e não esquecerei Apolo asseateador, que à Dial estância vinda os divos estremece; em seu aproximar-se, todos, a um tempo, saltam de seus sólidos quando o fúlgido arco forte flexiona. Fica só Leto junto de Zeus, do raio jubiloso; tampa a deusa o carcáz e afrouxa a corda do arco, com as mãos o retira das robustas espáduas, e num pilar do palácio do pai o pendura, em áureo cravo; e o leva ao trono, e o faz sentar. Em taça áurea, o néctar o pai lhe oferece, em saudação ao caro filho; e se assentam depois os deuses vários. Alegria-se então Leto augusta de haver gerado o filho forte, e portador do arco. Ó venturosa Leto, Salve: a egrégia prole originou: o soberano Apolo e a sagítifera Ártemis, ela na Ortígia e ele em Delos pedregosa; no monte imenso a te arqueares, ao pé da Cíntia colina, não longe da palma, e dos mananciais do Inopo. [...] [Fala da mãe de Apolo – Leto ao por os pés no solo délio] - Quiseras, ó Delos, ser lar do filho meu, o puro Apolo, e de escolher aqui opimo templo? Tocar-te não vai ninguém, nem honras te hão de dar; tu rica de bois não serás, nem de carneiros belos; em ti não brotarão searas, nem plantas profusas, mas se tiveres um templo de Apolo asseateador, trar-te-ão hecatombes as estirpes dos homens quando aqui se agruparem, e indo perfume à porfia da banha de bois irá elevar-se, e poderás nutrir teus nativos por braço alheio, pois feraz não é tua terra [...] [Necessidade de Oráculos para Apolo e os mortais] - Para celebrar o seu culto na pétrea Pito. Enquanto nisto cismava, sobre o pélago purpúreo, notou a nau veloz; nela havia varões valorosos, cretenses da minóica Cnossos, que ao soberano os sacros ritos celebram e declaram os decretos de Febo de áurea espada; todos os Oráculos que possa exprimir a partir do loureiro, sob os flancos do parnaso. Estes, cobiçando comércio e riquezas, numa negra nave, rumo à arenosa Pilos e aos nativos de Pilos, vogavam. Ao seu encontro vinha Febo Apolo. [A fala do deus Apolo] Eu sou o filho de Zeus, Apolo orgulho-me de ser; sobre o salso equóreo bátrato até aqui vos transporteis, sem má intenção, porém aqui, guardareis meu templo opulento, por todos os varões venerado. Os intentos dos deuses ireis entender e, pela vontade deles, para todo o sempre honrados heis de ser. Mas vamos! Pronto, acatai o que a vós eu vou dizer [as recomendações de Apolo, agora, são sobre o levantar do Oráculo de Delphos]: soltando os calabreses, as velas primeiro amainai; para a terra, em seguida, arrastai-o a negra nave e a carca e os aparelhos da simétrica nau retirai e à beira-mar erguei então o meu altar; o fogo lhe acendendo e a alva farinha ofertando, orai em seguida, postados em torno do altar, como eu, antes, no ponto pleno de bruma, em delfim disfarçado, sobre a célebre nau me lancei; deveis assim Delfino me chamar, e o próprio Delfico nome desse altar eterna fama há de ter. Ceai, em seguida, ao lado da negra nau veloz e deliberai aos deuses ditosos que habitam o Olimpo. E pós saciardes o desejo do doce alimento, vinde a cantar o peão junto de mim, até chegardes onde o templo opimo mantereis. Tal disse, e de bom grado o ouviram e acataram.

Consoante Walter Burkert (1993, p. 233), a aceitação do Oráculo como o divino que incorpora nas sacerdotisas para ter um contato direto com aqueles que possuem a crença é algo que se vê em toda cultura antiga. Havia diversos Oráculos: o de Dona, que era o Oráculo de Zeus; o Oráculo dos Mortos; de Trofónio, na Lebadeia; o Oráculo de Claras e o de *Delphos*. Todos eles estavam a favor da religiosidade e das várias questões com entrelaçamento entre o humano e o divino. O Oráculo de Delfos era o mais famoso e o mais controverso, no qual a regente do templo era uma sacerdotisa que, empunhando o bastão de louro do deus, umedecendo os pés na água da fonte e inalando as suas emanções, entrava em êxtase – a

sacerdotisa era encerrada no templo durante a noite: ela era possuída por Apolo, que lhe transmitia a profecia.

A possessão do deus só acontecia no Oráculo mediante a presença da pítia, que era uma mulher que se encontrava a serviço do deus Apolo de modo vitalício – geralmente, era uma bela moça virgem. Após um banho na fonte de Castália e o sacrifício preliminar de uma cabra, a pítia entrava no templo, deitava sob farinha de cevada e folhas de louro na bestia eternamente acesa e descia, então, para o Ádion, o extremo inferior do templo, tomando seu acento no tripode. As expressões da pítia eram fixadas pelos sacerdotes. Tanto a Pítia como o Oráculo estavam regidos por leis sacras.

O Oráculo era a base da política e da práxis cultural dos helenos. Políticos, reis e príncipes o consultavam para prever suas vitórias. Burkert (1993) assevera que o fato de Delfos, durante as guerras médicas, não ter previsto a vitória dos gregos, mas ter exortado de modo mais que evidente a rendição abalou fortemente a sua posição no âmbito político. A partir desse acontecimento, a política começou a ser feita cada vez mais sem o Oráculo. Mas, ao lado de sua sabedoria, o número de admiradores era infinito. Temos o testemunho de Querefonte, que fez a famosa pergunta a respeito da sabedoria de Sócrates ao Oráculo. Burkert (1993) acrescenta os nomes de Xenofonte, Ciro, Sócrates e Platão.

Em delfos, havia também um Oráculo por sorteio. A fórmula o deus aceitou (*aneîle*) pronunciada no momento do Oráculo, também recorda isso. A mântica de inspiração é então secundária. Presume-se em geral que ela não seja sequer de proveniência grega. No oriente, mulheres delirantes a partir das quais o deus fala encontram-se muito antes, em Mari, no segundo milênio e na Assíria, no primeiro milênio. Mopsuestia, Dafne, Patara, Telmessos não são gregas e não têm qualquer inspiração mântica. Na tradição brânquida de dídimo, e também em Claros, pode estar contido algo grego (BURKERT, 1993, p. 238).

Para Burkert (1993), os Oráculos eram em grande número e se sobressaíam os mais famosos. A maior parte desses Oráculos tinha como modelo os Oráculos da Hélade. Outros, em menor número, tinham seus estilos próprios de liturgias e possessões divinas, e as sacerdotisas geralmente eram mulheres sábias em todos os assuntos. No que se refere aos saberes divinos e escritos, segundo o autor, a utilização da escrita começou a difundir-se através do Oráculo de Delfos, em cerca de 730 a.C. No Oráculo, a escrita era usada nos enunciados, de contextos de perguntas e respostas, da execução do ritual. Conforme Walter Burkert (1993), com o surgimento da escrita no âmbito das práticas oraculares, passaram a existir muitas falsificações, e as *cidades-Estado* passaram a formar coleções de Oráculos.

No contexto das narrativas dos Oráculos, Heródoto é tido como uma referência de grande porte. Na sua obra *História*, faz imensas considerações antropológicas em torno das variadas funções dos Oráculos e do mundo antigo. Seus relatos históricos devem ser levados em consideração, uma vez que seus registros provêm de um trabalho de campo, ou seja, de observações diretas e das informações recolhidas e obtidas entre os diversos povos que o historiador conheceu. Para ele, o termo Oráculo remete à noção de palavra proferida, com o objetivo de perceber o sentido do comportamento humano, de antecipar ou prever suas consequências e, com isso, promover o desvendar do próprio destino, através da responsabilidade pessoal das ações das personagens derivadas das escolhas que cada uma faz de si mesma.

Por sua vez, as sacerdotisas de Dona, referindo-se à origem dos Oráculos, contam que duas pombas negras, tendo alçado voo de Tebas, no Egito, foram ter, uma à Líbia e a outra a Dona; que esta última posando num carvalho, disse, articulando voz humana, que os fados queriam que fosse estabelecida naquele lugar um Oráculo de Zeus, e que os Dodônios, considerando aquilo uma ordem dos deuses, obedeceram. A pomba que voou para a Líbia ordenou, por sua vez, aos líbios, que estabelecessem o Oráculo de Ámon, que é também um Oráculo de Zeus. Aí está o que me contaram aquelas sacerdotisas, a mais velha das quais se chamava Preumênia; a outra, Timareteia; e a mais jovem, Nicandra. Essa narrativa foi confirmada pelo ministro do templo (HERÓDOTO, livro II – Euterpe, 55)¹⁰⁶.

Segundo os registros de Heródotos (2001), o Oráculo de Delfos está em sincronia com o período áureo da riqueza e magnificência da Hélade. Durante mais de 15 séculos, acolheu admiradores e peregrinos de todo o mundo antigo, que confiavam a ele os seus destinos. Ainda segundo Heródotos, através das conversas com sacerdotes em Tebas, certo dia, Zeus lançou duas pombas negras em lugares opostos. Uma voou de Tebas para o Egito, e a outra parou em Dona. Esta última pousa no carvalho e ali o Oráculo é construído.

De todos os Oráculos, o de *Delphos* era o mais confiável. *Delphos* é conhecido como o umbigo da Terra. Segundo o mito narrado por Heródoto, quando Zeus lançou duas águias, uma do Leste e outra do Ocidente, elas se reuniram neste lugar do mundo. Inicialmente, o Oráculo pertencia à deusa Gaia, que viveu lá com seu filho *Python*. Mas o deus Apolo matou *Python*, assumindo, assim, a região de Delphos. A reputação do Oráculo era global, e peregrinos do mundo inteiro vinham pedir conselhos a ele. O Oráculo de *Delphos* é fruto da divindade através da *Phythian* Apollo. Inicialmente, a pitonisa era uma jovem com vida baseada na *aretê* (excelência moral), conforme Heródoto.

¹⁰⁶ HERÓDOTO. **História**: o relato clássico da guerra entre gregos e Persas. 2. ed. Tradução e notas de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

Figura 1 - Pítia sentada sobre a trípode.



Fonte: Kruchinski Junior (2015)¹⁰⁷.

Como se vê na gravura acima, a Pítia está sentada sobre a trípode, com um ramo de louro na mão, proveniente do loureiro sagrado de Apolo, que florescia na região délfica. Na posição em que se encontra na trípode, a Pítia já havia tomado um banho ritual na fonte Castália, bebido da fonte Cassotis, mastigado folhas de louro e acendido o incenso. Sentava-se junto a uma fenda de rocha, da qual escapavam vapores estupefacientes. No relato de Marion Guibel (2013, p. 19), ela nos conta que um pastor de nome Coreta teria observado que suas cabras apresentavam comportamento estranho ao se aproximarem de uma determinada fenda na rocha – elas se soltavam aleatoriamente e emitiam sons incomuns.

Segundo Guibel (2013), quando o pastor foi tomado por um espírito e tornou-se capaz de profetizar, também a seus vizinhos sucedeu o mesmo, e começaram a vir peregrinos para a região. Alguns, porém, em sua loucura profética, caíam na fenda e morriam. Por isso, os habitantes de Delfos tomaram a decisão de escolher uma mulher de seu meio para atuar como profetiza, mesmo após a construção do templo. Ainda conforme Marion Guibel, no seu livro *O Oráculo de Delfos*, a fenda mencionada na rocha é ocasionalmente aludida como uma descida

¹⁰⁷ KRUCHINSKI JUNIOR, Gilmar. **A Função dos Oráculos no Livro I das Histórias de Heródoto**. 2015. 87 f. Dissertação Mestrado em Filosofia) - Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Coimbra.

da Pítia e dos consulentes. A Pítia profetiza numa espécie de transe, de uma loucura (*mania*) profética. Vejamos isso no diálogo *Fedro* 244 a – c1, de Platão¹⁰⁸:

Não é genuíno o discurso que declara, alguém não tomado pelo amor, por encontrar-se aquele na loucura e este em perfeito bom senso. Porque, se a loucura fosse simplesmente um mal, teriam sido palavras belíssimas, mas na verdade os maiores bens, quando dada a graça divina, nos vêm diante da loucura. Pois tomadas de loucura é que as profetisas de delfos e a sacerdotisas de Dódona prestaram muito e belos serviços para a Grécia – públicos e privados –, mas poucos ou nenhum quando no bom senso. E quando se falassemos então de Sibila e de quantos se serviram da profecia inspirada para dizer muitas coisas a muitas pessoas e guiá-las no porvir, nos alongaríamos dizendo algo evidente a todos. Mas eis um testemunho digno de menção: os antigos que instruíram os nomes não acreditavam ser loucura [mania] nem algo vergonhoso, tampouco uma desonra; pois a essa belíssima arte com a qual se discerne o porvir, urdindo tal nome não a teriam chamado de *maniké*, mas instituíram-no acreditando que é bela sempre que surgida por dádiva divina – e os homens de agora, por sua vez, desprovido do sentido do belo, inserindo um T, chamaram-lhe de *Mantiké* [profética].

Platão e Sócrates são grandes admiradores do Oráculo de *Delphos*. A loucura ou *mania* divina, no domínio platônico, parece ser algo realmente belo. Heródoto, em sua obra *História*, mostra-se também um excelente admirador dos Oráculos, especificamente o de *Delphos*, pois, em várias partes e contextos da sua obra, é demonstrado que a Pítia, ao entrar em transe, começa realmente a falar em línguas estranhas, palavras que não fazem sentido algum, mas isso não consiste em um problema para a religiosidade, uma vez que o Oráculo era sempre sábio e acatado por todos, e admitido com grande respeito.

O Oráculo de *Delphos* era o grande centro religioso de todo o mundo antigo e exerceu enorme influência nas grandes decisões políticas dos reis e homens de Estado. Os reis espartanos, os príncipes persas e os homens de Estado da democracia ateniense pediram consultas ao Oráculo inúmeras vezes, para orientar as decisões políticas, administrativas e econômicas de suas *ciudades-Estado*. No que diz respeito aos gases do Oráculo, William J. Broad (2007)¹⁰⁹, na obra *O Oráculo: o segredo da antiga Delphos*, afirma que, conforme pesquisas geológicas e químicas da rocha umbigo, localizada acima de uma lacuna, comprovou-se a existência dos vapores metano e o etileno, esses gases são conhecidos hoje como causadores de alucinações e visões para quem os inala, os gases, eles eram administrados e protegidos pelas mulheres, mas por quê? Porque em Delfos só as mulheres falavam em nome do deus Apolo. Elas afirmavam que a *pneuma* representava o sopro do divino Apolo: é o

¹⁰⁸ PLATÃO. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. Introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2016.

¹⁰⁹ BROAD, William J. **O Oráculo: o segredo da antiga Delfos**. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

elemento *arché* – que dá vida ao deus e aos homens, nesse sentido, os gases representavam esse sopro divino¹¹⁰ – o elemento que era uma dádiva do deus, que inspirava a loucura divina. Nesse contexto, Heródoto não se cansa de afirmar que o Oráculo de *Delphos* era o mais respeitado entre todos.

Anotando cuidadosamente a resposta da pitonisa, os emissários partiram de regresso a Sardes. Quando os demais delegados, enviados a diversos países, regressaram também com respostas de outros Oráculos, Creso abriu-as e examinou cada uma em particular. Algumas não condiziam com a realidade, mas ao ler a resposta de Delfos, Creso reconheceu-a como verdadeira e adorou o Oráculo, persuadindo de que esse era o único certo, pois indicara com exatidão o que no momento ele fazia. Realmente, depois da partida dos delegados, atentando para o dia combinado, imaginará a coisa impossível de adivinhar-se. Tendo ele próprio cortado em pedaços uma tartaruga e um cordeiro, cozinhará-os juntos num vaso de bronze, cuja tampa era do mesmo metal. Foi exatamente isso o que dissera a pitonisa de Delfos (HERÓDOTO, livro I, Clio - XLVIII).

Como era a estrutura arquitetônica do templo de *Delphos*? No que se refere à descrição do espaço destinado ao Oráculo de *Delphos*, havia dois santuários: um dedicado a Apolo e um para a deusa Athena, além de outras instalações para esportes olímpicos. Havia uma cúpula – edifício circular – e o ponto central e mais importante era o do templo de Apolo, protegido por uma parede, com entrada no canto sudeste. Dentro do templo, havia abrigos diversos para estátuas e outras oferendas ao deus, onde se encontravam também todos os materiais destinados aos rituais a Apolo. Os atenienses deviam o resgate da sua cidadania ao Oráculo de Delfos. Esse fato pode ser verificado em Heródoto, livro V, Terpsícore, 65 - 68, no qual temos a narrativa dos seguintes fatos: diante de um governo de tirania, que durou 36 anos de plenos maus tratos a Atenas, houve atitudes extremas, como o exílio de 70 famílias de alta estirpe da *cidade-Estado* – como exemplo, Heródoto nos dá o nome da família dos Alcmeónidas (Mégacles, Clístenes, Péricles e Alcibiades são exemplos de homens políticos que pertencem à genealogia dos Alcmeónidas). Tais famílias, cansadas da política de tirania de Pisístrato e dos psistrátidas, resolvem lutar de maneira estratégica para salvar Atenas.

¹¹⁰ Pneuma, termo grego que significa respiração, ar – no contexto religioso, o termo encontra-se relacionado com respiração. Lembramos que, no contexto da Filosofia pré-socrática, para Anaxímenes, o ar (“*como nossa alma, que é ar, nos governa e sustém, assim também o sopro e o ar abraçam todo o cosmo*”) é defendido no âmbito da Filosofia enquanto *arché*: o ar – pneuma, o vento quente e rarefeito, de natureza mais imaterial do que material, que está presente em cada ser vivo e se exala do corpo com o último suspiro – o ar de Anaxímenes é o princípio da vida. O ar diferencia-se, nas substâncias, por rarefação e condensação. Atenuando-se, torna-se fogo; condensando-se, vento; ao crescer a condensação, transforma-se em água; e depois em terra, pedras e o resto. Ele supõe ser eterno o movimento pelo qual se faz essa transformação. Cf. BORNHEIM, Gerd A. (Org.). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998 (Anaxímenes de Mileto, p. 28).

Clístenes foi o alcmeônida que se juntou politicamente ao Oráculo de Delfos para, mediante a religiosidade dos lacedemônios, traçar planos para convencer Esparta a conceder a liberdade para Atenas. Como é perceptível, a história do Oráculo de Delfos é intrínseca à história política e religiosa de Atenas. Por isso, acreditamos que não é sem propósito que Platão menciona o Oráculo em vários passos do *elenchos* socrático. Esse texto tem o propósito de buscar a noção histórica e religiosa da práxis do Oráculo de Apolo, tentando saber qual a relação do preceito *gnōthi seauton* com a Filosofia contida no diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão, bem como em outros diálogos que compõem o *elenchos* socrático. Para isso apoiar-nos-emos, quanto às perspectivas históricas, em Heródoto, com sua obra *História*; em Plutarco, com a sua obra *Moralia*, e em alguns comentadores contemporâneos, como Marion Giebel e William J. Brod. No que se refere à perspectiva filosófica, utilizaremos Platão – os diálogos do *elenchos* socrático.

Ele mandou consultar o Oráculo de Delfos, seja a conselho de alguém, seja por seu próprio desejo, para interrogar o deus a propósito de sua doença; quando os mensageiros chegaram a Delfos, a Pítia recusou-se a responder-lhes até que fosse restaurado o templo de Atena em Assesos, em território milésio, que os lídios haviam incendiado. [...] Então, quando a resposta do Oráculo foi transmitida a Aliates, este mandou imediatamente um arauto a Miletos prontificando-se a fazer uma trégua com Trasíbulos e os milésimos enquanto reconstruía o templo. Assim o enviado partiu para Miletos. Mas Trasíbulos, exatamente informado de todo o assunto e sabendo o que Aliates pretendia, concebeu o seguinte plano: mandou trazer para ágora todos os gêneros alimentícios da cidade, tanto seus quanto dos armazéns particulares, e ordenou a todos os milésimos que bebessem e festejassem juntos quando ele desse o sinal (HERÓDOTO, Livro I, 1985, fragm. 19-21).

A noção que Heródoto delimita acerca do significado do Oráculo de Apolo é de que ele está relacionado à noção de “palavra proferida”, palavras com formas de sentenças que se relacionam à *aretê* de homens políticos, reis e generais de importantes regiões da Antiguidade, como a Lítia, por exemplo. Na Ásia Menor, Assíria, Babilônia, Pérsia, Média, Egito, Hélade, Macedônia e Fenícia, o Oráculo exercia uma das figuras mais significativas para o contexto da política e das estruturas bélicas dos povos antigos. O Oráculo de Delfos, como tantas vezes já mencionado aqui, foi uma importante instituição religiosa que possuía um caráter político, econômico e antropológico. Foi uma das instituições religiosas mais importantes do mundo antigo e auxiliou muitos reis e políticos de várias estirpes a escolherem sempre o caminho da sabedoria e da excelência moral. A *pítia* possuía uma relação sacerdotal quase una com o deus *Apolo*. Nessa relação divina, a *pítia* recebia o poder da adivinhação – “Nem mesmo um deus é capaz de fugir ao destino prefixado” (fragm. 91.1). Por meio da incorporação, ela podia orientar

e apontar possibilidades de decisões sérias a serem tomadas, visto que as lições do Oráculo eram sempre de cunho moral e político, além de serem decifratórias de importantes celebridades políticas do mundo antigo.

As palavras proferidas pela pítia sempre eram dirigidas a quem a consultava, o que ocorria sempre de forma indireta e enigmática – o Oráculo de Delfos tinha o poder de conhecer tudo que estava determinado para os homens. Segundo Heródoto (1985), a competência oracular estava unicamente na Hélade. Delfos era universalmente conhecido como o ambiente oracular mais poderoso, recebia personalidades políticas e homens sábios de todo o mundo antigo. Dessa forma, considerando que em todo o território asiático e europeu havia diversas espécies de Oráculo, sendo o Oráculo de Dodana o mais antigo e poderoso do período pré-histórico. Por isso, ele foi dedicado à grande Deusa Mãe, Gaia ou Reia. Os Oráculos de Dodana e Delfos eram os mais importantes e os que ganhavam total credibilidade da comunidade política, que percebia na religiosidade um meio poderoso e importante para seus desafios bélicos. No caso de Creso, o Oráculo determina as suas ações políticas.

Vejamos nos fragmentos 47 e 48 do livro I de *História*, de Heródoto, o momento em que Croisos desafia o Oráculo de Delfos, com as suas ambições de atacar os povos persas:

[Fala do Oráculo de delfos, através da pítia] – Conheço o número dos grãos de areia e sei o tamanho do mar; entendo os homens mudos e posso ouvir os que não falam. Veio a mim certo odor, aquele de uma tartaruga dotada de carcaça espessa, que se coze em caldeirões de bronze, sendo misturada com carne de carneiro; o bronze está por baixo, mas há também por cima dele o mesmo bronze. Tendo registrado por escrito as palavras oraculares da Pítia, os lídios se retiraram e voltaram a Sárdis. Quando os outros, que também haviam sido mandados a diversos lugares, chegaram igualmente trazendo Oráculos, Croisos abriu e examinou cada um dos registros escritos. Alguns deles não o satisfizeram absolutamente, mas quando ouviu o Oráculo vindo de Delfos ele o acolheu como exato e fez uma prece, considerando Delfos o único lugar verdadeiro de adivinhação, pois descobrira o que havia feito. Realmente, após seus emissários aos Oráculos, Croisos imaginou e pôs em prática no dia convencionado os seguintes procedimentos, que ninguém poderia imaginar ou conjecturar. Foi esta, então, a resposta de Delfos entregue a Croisos. Quanto à recebida pelos lídios do Oráculo de Anfiáraos depois de cumprir diante do santuário as cerimônias prescritas, não posso dizer qual foi (nada foi dito a respeito da mesma), salvo que Croisos reconheceu haver recebido também desse Oráculo uma resposta não mentirosa. Depois disso ele empenhou-se em obter o favor do deus de Delfos, reconhecendo a realização de grandes sacrifícios. Ele ofereceu três mil animais de todas as espécies para serem sacrificados e mandou queimar, em uma grande pira, leitões revestidos de ouro e prata, taças de ouro e mantos e túnicas de púrpura, na esperança de poder obter com essa atitude maior ajuda do deus; Croisos determinou também que todos os lídios deveriam sacrificar ao deus tudo que pudessem (HERÓDOTO, Livro I, 1985, fragm. 47-48).

Heródoto, na sua obra *História*, dedica os nove livros às musas de Apolo¹¹¹. O livro I é dedicado à primeira Musa, denominada Clio, divindade que representa a História. É uma das nove musas, filha de Zeus e *Mnemosine* (diva da memória). Nesse livro, Heródoto narra os fatos que dizem respeito à inimizade entre os persas e os fenícios. Segundo o relato dos persas, a causa da inimizade remonta ao tempo em que os fenícios desembarcaram no litoral de Argos, que era a *cidade-Estado* mais importante da *Hélade*. Quando suas vendas já estavam por vir, um grande número de mulheres foi para a beira-mar, mas, quando elas estavam próximas, comprando objetos de sua preferência, os fenícios as tomaram à força.

Uma dessas mulheres era Lo, filha do rei Inácio (o rapto de mulheres na Antiguidade era algo interligado à questão cultural dos homens guerreiros). A princesa foi capturada, e os persas não concordaram com a postura selvagem dos fenícios. Portanto, esse evento foi o início de toda a desarmonia política entre persas e fenícios. Os persas, contrários à postura do rapto de mulheres, fizeram sempre referências à famosa história do rapto de mulheres na *Hélade*. É o caso de Média e da espartana Helena, que é raptada por Páris, filho de Prímo, que não tem nenhuma punição. A partir dessa perspectiva sociocultural, Heródoto aponta o rapto de mulheres como algo culturalmente aceito por algumas *cidades-Estado*, que viam a ação como afronta política e bélica.

O Estado persa foi a única *cidade-Estado* a criticar e lutar contra tal ação ardilosa. Como visto em Heródoto, Delfos consistiu no maior centro religioso da *Hélade* do período arcaico e clássico. Por fim, em relação à história dos Oráculos, encerramos a temática mencionando Plutarco, que foi um dos sacerdotes do Oráculo de Delfos. Em sua obra denominada *Moralia* (PLUTARCH, 2003)¹¹², correspondente ao volume V de um conjunto de ensaios, em sua maior parte, o autor dedica-se a narrar fatos da história do Oráculo de Delfos, bem como sua obsolência. Em sua obra, observa-se que, desde o período arcaico, o espaço sagrado de Delfos recebia gregos e bárbaros que se dirigiam ao deus Apolo e à pítia para alcançar os atributos divinos que essa divindade do sol teria a oferecer aos mortais. No período arcaico grego, havia uma mistura latente entre religiosidade, paideia, políticas territorialistas e bélicas. De Heródoto à contemporaneidade de Plutarco, surgiram infinitas provas arqueológicas de que gregos e romanos consultaram os Oráculos para obter respostas para as mais diversas questões.

¹¹¹ As narrativas dos fatos históricos de Hêrododotos são compostas por nove livros, os quais são adjetivados com os nomes das nove musas, a saber: Livro I, Clio; Livro II, Euterpe; Livro III, Tália; Livro IV, Melpômene; Livro V, Terpsícore; Livro VI, Erato; Livro VII, Polímnia; Livro VIII, Urânia; Livro IX, Calíope.

¹¹² PLUTARCH. *Moralia*. With an english. Translation by Frank Cole Babitt. London, England: Univwesity Pres Cambridg, Massachusetts, 2003 (Volume V).

Plutarco mostrou-se um grande admirador do Oráculo de Delfos e não mediu esforços para apontar que Platão, a partir de sua perspectiva filosófica, mostrou-se admirador das potencialidades de uma divindade que se mostra tão próxima daquilo que há de mais divino entre os mortais, a Filosofia. Conforme apresentação de Frank Cole Babitt, Plutarco, enquanto aquele que foi sacerdote do Oráculo, reconhece que a riqueza existente no território délfico foi, em decorrência da práxis oracular, a referência ao Oráculo de Delfos, conforme consta em 384c-394c, 394 d-409 d; 409 e na parte em que Plutarco menciona o declínio oracular, além de 438 d. Segundo as notas do tradutor, esse tratado de Plutarco sobre o Oráculo de Delfos corresponde aos estudos que delimitam o fim da vida do filósofo.

No ensaio sobre o Oráculo de Delfos, Plutarco comenta a respeito do *épsilon* que há ao lado das inscrições tão conhecidas na cultura helênica - *épsilon* corresponde à quinta letra do alfabeto grego, com valor numérico cinco. Esse discurso oracular será a base do raciocínio da primeira parte das reflexões de Plutarco, ou seja, ele detém-se ao significado da letra “E”, que não representa número ou ordem, nem um conjunto, nem qualquer parte do discurso, mas é uma descrição perfeita da divindade.

O Oráculo tem a força da virtude, uma força educadora dos mortais e de todo aquele que se aproxima da divindade mais sábia da Hélade e logo se deparam com o preceito mais conhecido em todo o mundo antigo, “Conhece-te a ti mesmo”. Apolo é aquele que existe por si só, e os homens não têm forças de responder aos enigmas que ele propõe a quem o busca¹¹³. O Oráculo falava em versos, assim como alguns sábios, tais como Orfeu, Hesíodo, Parmênides, Empédocles, Tales de Mileto, Aristarco, Tímócares, Aristilo, Hiparco e, por fim, o gênero lógico literário do próprio Platão, que expõe o seu método dialético nas conversas tomadas com seus personagens, com a finalidade de demonstrar a fragilidade dos argumentos construídos a partir de dados não fundáveis. Para Plutarco, a linguagem cifrada dos Oráculos dos helenos permitia a possibilidade de engano, situação que criou um ambiente favorável aos enganadores¹¹⁴.

Segundo Plutarco, vários filósofos, incluindo Platão, Heráclito e Parmênides, refletiram sobre o significado *épsilon* atribuído à natureza do deus Apolo, para quem a Filosofia em si contém uma relação harmônica com a religiosidade do Oráculo de Delfos. Para Plutarco, o símbolo da letra *épsilon* só pode corresponder a alguma coisa grande; nessa tentativa de debruçar-se sobre o enigma do *épsilon*, ele mistura Filosofia com religiosidade grega: vários homens do seu período histórico foram orientados pelo Oráculo de Delfos, muitos procuraram

¹¹³ Cf. Do “E” de Delfos, 391 E -392 A.

¹¹⁴ Cf. 403 B-C.

Apolo porque ele é claro como o sol, de natureza luminosa, que contém em si todas as substâncias sensíveis e inteligíveis, foi a ele a quem Platão dedicou os seus registros jurídicos da academia; para Plutarco, Apolo não deveria ser um deus, e sim um filósofo¹¹⁵.

3.2 O *Daímon* de Sócrates e a religiosidade grega

Aqui neste texto, nossa finalidade é buscar a noção platônica do *daimónion* de Sócrates. Para isso, começaremos com duas perguntas: o que vem a ser o *daimónion* de Sócrates? Como o *daimónion* de Sócrates fala com ele e qual a relação dessa entidade com os ensinamentos filosóficos de Sócrates?

Daímon, o demónio, o ser demoníaco. Ao mesmo tempo, é sabido que o conceito de demónio, enquanto ser divino inferior, de caráter praticamente perigoso e maligno, partiu de Platão e de seu discípulo Xenócrates (BURKERT, 1993, p. 351-352)¹¹⁶.

[Sócrates] – Dado isso, perguntei o que será o amor?

[A sacerdotisa Diotima de Mantinéia citada por Sócrates] – Exatamente o que disse antes: um intermediário entre mortal e imortal.

[Sócrates] - Mas ao certo, o quê, Diotima?

[Diotima, na fala de Sócrates] – Um génio poderoso, Sócrates! Pois todo o ser genial é um intermediário entre o humano e o divino.

[Sócrates] – Perguntei: E quais são as suas atribuições?

[Diotima, na fala de Sócrates] – As de um intérprete e mensageiro dos homens junto dos deuses e dos deuses junto dos homens, àqueles, transmite as preces e os sacrifícios; a estes, as ordens e as respostas e as recompensas em paga dos sacrifícios. No seu papel de intermediário, preenche por inteiro o espaço entre uns e outros, permitindo que o todo se encontre unido consigo mesmo (PLATÃO, 2001, 202 d 10 – e)¹¹⁷.

Segundo a professora de história grega da universidade francesa de Montpellier, Claude Vial (2013, p. 129), na sua obra *Vocabulário da Grécia Antiga*, a noção de *daimónion* evoluiu ao longo do tempo e da história grega. O termo distingue-se, ao mesmo tempo, do *theós* (deus) e do herói. Segundo a autora, em Homero, o *daimónion* significa o destino, a influência divina sobre o homem. Em Hesíodo, por sua vez, trata-se de um ser que não é deus nem homem (seria para nós, contemporâneos, interligado à noção de anjo). No *Symposion* de Platão, o *daimónion* é o intermediário entre o mortal e o divino. O *daimónion* e *Eros* permitem que a alma (*psyché*), enquanto intelecto, eleve-se às ideias do bem, da beleza e da justiça.

¹¹⁵ Cf. 385 b.

¹¹⁶ BURKERT, Walter. **Religião Grega na época Clássica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

¹¹⁷ PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001.

O *daimónion*, ser intermediário, torna-se o companheiro de um homem em particular. No passo 202 d 10, do diálogo *Banquete*, o *Daíamon* é uma divindade intermediadora entre os homens e as divindades. É considerado pela sacerdotisa de Mantinea (Diotima de Mantinea) como um mensageiro das coisas humanas e divinas – é uma entidade dialética. Conforme Burkert (1993), Platão é quem traz para o âmbito filosófico a noção de tal entidade intermediadora. Para Jean-Pierre Vernant (2002), Moses I. Finley (1991) e Walter Burkert (1993), não podemos falar de *Daímon* sem falar de Sócrates, seja ele o histórico ou o personagem dos diálogos de Platão, pois o *Daíamon* e Sócrates faziam-se uma unidade com vistas à unidade da Filosofia socrático platônica.

Para Platão, o *daíamon* é algo não do âmbito humano, mas divino e filosófico. Essa perspectiva nos faz lembrar do diálogo *Crátilo*: Sócrates, Hermógenes e Crátilo, na tentativa de ver a possibilidade ou a impossibilidade da correção dos nomes, compreendem que os nomes divinos são dados pelos antepassados a partir de uma perspectiva cultural. Sócrates, Hermógenes e Crátilo percebem que outros nomes mudaram ao longo dos tempos e outros ainda foram dados sem qualquer adequação à cultura ou à linguagem. Nessa dimensão, cabe aos três (Sócrates, Hermógenes e Crátilo) darem prosseguimento à investigação das origens dos nomes das coisas sensíveis e inteligíveis, pois concordam entre si que o homem, entre todas as criaturas, é o único animal capaz de investigar aquilo para onde olha. No percurso epistemológico de investigar os nomes, as letras e os substantivos comuns, investigam o substantivo *Theós*, proveniente do verbo *Thein*, que é o próximo elemento a ser examinado no contexto do *elenchos* socrático – ao que parece-nos, a Filosofia, bem como o ato de filosofar, está na dimensão de tudo que é divino – de certa forma, interligado à noção de *Theós*.

A partir da análise semântica do substantivo *Theós*, Sócrates percebe que, em muitos nomes de deuses, houve alterações na forma da pronúncia e da escrita, mas não é de qualquer maneira que se tem a percepção dessas mudanças, pois só a alma (*psyché*) pode ver os nomes. Não é o corpo, como muitos pensam, que percebe as alterações dos nomes e das coisas que são produzidas; é a alma que percebe todas as coisas sensíveis e inteligíveis. Ela é a causa da vida no corpo. Nesse contexto de buscas e entendimentos dos nomes divinos através da alma, os heróis passam a ser percebidos como semideuses¹¹⁸, e os semideuses passam a ser espécies de *daímones*, que, por sua vez, passam a ser considerados como entidades sábias. O *daímon* literalmente é exposto como entidade da sabedoria. Nesse caso, os heróis podem ser considerados espécies de *daímones*, pois eles eram sábios, incríveis oradores, dialéticos, hábeis

¹¹⁸ Cf. passo 398 d - e.

em fazer perguntas e a falar. Os homens que são justos e não cessam de fazer o bem, quando morrem, transformam-se em espécies de *daímones*. Vejamos isto no passo 398 b 6 – c:

Sócrates – Eis então o que, em minha opinião, ele quer certamente dizer quando fala dos espíritos [daímones]: que eles eram razoáveis e sábios, e por isso chamou de espíritos [daímones]; e acontece que, na nossa língua antiga, estes nomes são os mesmos. Falam, pois, adequadamente, ele e muitos outros poetas, quando afirmam que, morrendo um homem bom, têm um destino grandioso e muitas honras e se transformam em espíritos [daímones], de acordo com a designação da razoabilidade. Assim sendo, estabeleço que todos os homens que são bons, quer estejam vivos, quer morrido, têm o caráter de espíritos [daímones], e são corretamente chamados de espíritos [daímones]¹¹⁹.

Maria José Figueiredo (2001, p. 63), na sua tradução do diálogo *Crátilo* de Platão, nas notas de número 41 e 42, justifica que ao traduzir o passo 398 b 6 - c, o termo *daímon* foi traduzido como “espírito” ou gênio, e que, para Platão, os *daímones* são entidades sábias, dialéticas e do bem; sendo feliz e próspero aquele a quem os *daímones* amam, pois deles recebe as recompensas do âmbito divino. Por exemplo, Sócrates ouvia seu *daíamon* e tornou-se um. Ouvia frequentemente a voz que lhe transmitia mensagens e ensinamentos e, sempre que a ouvia da sábia entidade, sem receio algum, obedecia. E assim aconteceu até os últimos momentos de sua vida. Ele nunca escondeu da *cidade-Estado* esse fenômeno que está para além da Filosofia. O *daímon* de Sócrates nada tem a ver como a concepção de demônio do Cristianismo, que se apresenta como entidade devota unicamente ao mal.

Desde criança, Sócrates ouvia uma voz que o impedia de fazer coisas; ela o orientava, mas nunca o induziu a nada. Isso é uma prova de que o *daímon* de Sócrates não corresponde à concepção demoníaca do Cristianismo, pois nunca teve a intenção de ferir seu livre arbítrio e não alterou a ordem das coisas presentes. O *daímon* apenas sugere, orienta ou transmite ensinamentos sobre o que convém ou não fazer. Muitos comentadores, como Jean-Pierre Vernant, Maria José Figueiredo, Walter Burkert, Donald R. Morrison, José Trindade dos Santos, Luiz Alberto Machado Cabral, Marion Giebel, William J. Broad e Walter Otto acreditam que, para não correr o risco de satanizar a religião dos antigos gregos, especificamente a entidade socrática *daímon*, faz-se necessário buscar uma compreensão hermenêutica do que foi a Filosofia com Sócrates e o contexto paidêutico da religião na época arcaica e clássica dos gregos. Jean-Pierre Vernant, no texto *Sócrates Georgiano*, nos traz a

¹¹⁹ PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

noção de que a imagem de Sócrates corresponde às definições dadas por Alcibiades no *Symposion*, passo 215 a – b, vejamos:

Sócrates, afirmo-vos eu, é igualzinho a essas estátuas de silenos expostas nas oficinas dos escultores, que os artistas representam a tocar píros ou flautas. Eis que abrimos ao meio e que vemos? Por dentro encerram imagem de deuses! Mais ainda, afirmo-vos que se parece também com sátiro Mársias... Que pelo menos no físico és igual a eles, Sócrates, nem tu serias capaz de negá-lo! [...] Pelo menos, se nos acontece ouvimos os discursos de qualquer outro homem, até mesmo de um orador de renome, nenhum de nós, por assim dizer, se sente no mínimo afetado. Mas se são as tuas palavras que estamos escutando ou alguém que as reproduz, mulheres, homens, adolescentes, ao escutá-las, todos somos sacudidos até ao íntimo e possuídos por elas! Pelo menos no que me diz respeito, meus senhores, podia jurar-vos, se não corresse o risco de passar por embriagado de todo, a emoção, que causavam e causam, ainda hoje, as palavras deste homem! Sempre que ouço, o coração bate-me com mais força ainda que o dos Coribantes, as lágrimas caem-me sob o efeito das suas palavras, e esta emoção, vejo que não sou o único a sofrê-la, mas inúmeras pessoas também¹²⁰.

Maria Tereza Schiappa de Azevedo, na nota de rodapé de número 139 da sua tradução do *Symposion*, a mesma afirma que as estátuas de silenos citadas por Alcibiades para fazer referência a Sócrates correspondem a umas pequenas estatuetas ocas que representavam um Sileno (companheiro de Dionísio, a tocar pífano ou flauta) e eram utilizadas como estojo para guardar figuras de deuses, trabalhadas em ouro e outros metais preciosos.

Nesse momento do diálogo, segundo a tradutora, Sócrates manda calar Alcibiades, receando que a liberdade excessiva das suas brincadeiras o exponha mais ao ridículo. Este, por sua vez, finge acreditar que a indignação de Sócrates se deve exclusivamente à ideia de que ele possa concordar em louvar outro. Ao contrário do que muitos acreditam, Alcibiades não deseja só homenagear Sócrates, pois ele, em sua *hýbris* (desmedida vingança), acredita que vai desmascarar Sócrates¹²¹. Vernant (2002, p. 487-488) acredita que Alcibiades corresponde ao estereótipo ideal do Sócrates histórico: uma testa redonda prolongada pela cabeça calva, um nariz amassado de narinas largas, lábios carnudos, olhos globulosos, saindo da cabeça, e principalmente uma forma de olhar por baixo como touro, ou de lançar de lado oblíquante, um olhar longo, penetrante e irônico.

Para Jean-Pierre Vernant, Sócrates não era um homem de escrita, pois acreditava que pensar é estar vivo. Acreditava na palavra animada e viva, aquela que desabrochava por ocasião e durante um encontro com o outro, quando as palavras são trocadas “a propósito”. Para Maria Tereza Schiappa, tanto a Filosofia quanto a arte completa da existência encontram-se por inteiro

¹²⁰ PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2001.

¹²¹ Cf. passo 216 do diálogo *O Banquete*; tradução de Maria Tereza Schiappa de Azevedo.

no o *logos*, que é palavra viva, ou seja, *lógos émpsykhos*, que se opõe à palavra escrita, segundo a professora, é a partir do *lógos émpsykhos* que Sócrates vivia a Filosofia e o pensamento, conversando com todos aqueles com quem o seu *daimon* lhe permitisse cruzar e dialogar na *ágora* (praça), nos ginásios de Atenas ou em atitudes de anseios de alguém, como Alcibíades, que desejasse subir à tribuna para falar de coisas das quais não se deu ao trabalho de educar a própria alma para tal finalidade.

Na medida em que Alcibíades, no *Symposion*, define Sócrates como homem de alma e de palavras belas e penetrantes, havia muitos pseudo-sábios que detestavam Sócrates e seu método filosófico. Segundo Vernant (2002), há quem considere Sócrates e sua Filosofia sem utilidade alguma para a *cidade-Estado*. Jean-Pierre Vernant faz uso do passo 490 do diálogo *Górgias* de Platão, momento em que Calicles considera o dizer filosófico de Sócrates uma bobagem. Já no *Symposion*, passo 211 e, Alcibíades declara que, do ponto de vista da *techné*, Sócrates não deixa de repetir as mesmas coisas. Ele fala da arte do ferreiro, do sapateiro, da arte naval, da medicina etc., para mostrar-nos a ignorância da *cidade-Estado* no que se refere ao real saber da arte política.

Para Vernant (2002), por anos, Sócrates repetia as mesmas coisas por ordenação do seu *daímon*, chegando a ser alvo de chacota dos atenienses e adversários, que não entendiam sua forma de fazer Filosofia. Jean-Pierre Vernant (2002), baseado no discurso de Alcibíades do *Symposion* de Platão, acredita que, de longe, Sócrates parece um louco, mas de perto, através do olhar da alma e do seu falar, sua sabedoria mostra-se inigualável. Igualmente ao seu estereótipo, a sabedoria de Sócrates era perceptível e temida por qualquer um que desse ouvidos às suas palavras. Temível porque, para Sócrates, diferentemente da educação dos sofistas, a Filosofia está para além de uma formação profissional. Ela é, antes de tudo, um modo de existência, uma maneira de viver bem, conforme a harmonia e justiça.

Em conformidade com o pensamento de Vernant (2002), Moses I. Finley (1991, p. 69-83), na obra *Aspectos da Antiguidade*¹²², percebeu que Platão, através dos diálogos socráticos, reconstrói seu personagem Sócrates com o olhar voltado para o Sócrates histórico. Nesse sentido, segundo o autor, o diálogo *Defesa de Sócrates* pode ser considerado mais que um texto filosófico, um texto de cunho histórico, pois, nesse diálogo, Platão mostra-nos em detalhes o processo de Sócrates que, aos 70 anos, foi levado ao julgamento em 399 a. C., em Atenas.

¹²² FINLEY, I. Moses. **Aspectos da Antiguidade**. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Para Mikhail Ivanovich Rostovtzev (1986, p. 191-211)¹²³, Atenas condenou e matou o ateniense mais justo de toda a Hélade. Segundo o autor, Sócrates surge na segunda metade do século V, um homem de uma originalidade incomparável que se ergueu acima dos sofistas. Ele era mestre, mas não profissional ao modo dos sofistas, buscando a verdade onde quer que os atenienses estivessem reunidos. Ali era encontrado diariamente e ali mesmo começam os debates intermináveis sobre os principais problemas da vida e do comportamento da *cidade-Estado*. Sócrates principiava seu diálogo refutando, com a força *maiêutica* da sua lógica, as respostas que os presentes davam para as suas perguntas e preparava o terreno para uma solução razoável e acurada, pela maneira como formulava cada problema e pelas suas objeções preliminares. Assim, gradativamente, chegava a uma posição de onde podia definir as principais concepções da alma humana.

Rostovtzev (1986) afirma que o *ti estin* (o que é?) era o método de Sócrates da busca da *alétheia* (a verdade), sendo esse o motivo pelo qual o filósofo incessantemente – em seus diálogos com amigos e homens de Atenas, tais como políticos, artistas, poetas e sofistas – não se cansava de perguntar: o que é a virtude? O que é a beleza? O que são o conhecimento e a justiça? Segundo Rostovtzev (1986), a finalidade do *ti estin* socrático parte da importância que Sócrates conferia ao homem e à alma enquanto elemento produtor do saber. Era com esse fim que ele recomendava o preceito do Oráculo de *Delphos*, “*conhece-te a ti mesmo*”, a quem achasse necessário, pois a finalidade do preceito do templo de Apolo tinha como meta fazer com que a pessoa alcançasse uma vida melhor enquanto indivíduo e como membro da *cidade-Estado*.

Mikhail Rostovtzev acredita que Sócrates é o legítimo ateniense. Acrescenta ainda que Sócrates acreditava nos deuses e habitualmente fazia-lhes oferendas, além de sentir cotidianamente a presença de um ser divino, seu *daímon*, dentro do seu próprio peito. De acordo com o autor, Aristófanes, o conservador, atacou Sócrates ferozmente na comédia *As nuvens*. Também Ânimo, estimulado pelas críticas de Aristófanes, processa Sócrates por descrença nos deuses. Com isso, friamente, através de planos contra Sócrates e contra a Filosofia, condenaram Sócrates à morte.

Para Klaus Döring, professor de Filosofia Clássica (grego) da Universidade de Bamberg (Alemanha), no seu texto *Os alunos de Sócrates* (DONALD, 2016)¹²⁴, sem *philia* (amizade) torna-se impossível a realização do processo do filosofar. Isso não foi um problema para

¹²³ ROSTOVITZEF, Mikhail. **História da Grécia**. Tradução de Edmond Jorge. 3. ed.. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

¹²⁴ DONALD, R. Morrison. **Sócrates**. Tradução de André Oides. São Paulo: Companions & Companions, 2016.

Sócrates porque, além de contar com a orientação do seu *daímon*, contava com a amizade de verdadeiros amigos, tais como Antístenes, Esquines, Platão, Xenofonte, Euclides de Megara (que não deve ser confundido com o matemático de mesmo nome, que viveu em Alexandria aproximadamente cem anos depois), Aristipo de Cirene e Fédon de Elis. Esses sábios, além de amigos, eram discípulos que acreditavam no *elenchos* socrático e em toda a práxis filosófica do amigo e mestre.

O autor nos conscientiza de que o propósito dos diálogos de Platão é o de discutir Filosofia, mas se tornou inevitável perceber que, como um dos melhores alunos e amigos de Sócrates, Platão não deixou de retratar nos diálogos o real estereótipo do mestre, quanto à sua vida virtuosa, sua Filosofia e história de vida – exceções a Alcibíades e a Crítias, pois, como nos confirmam os dados históricos, os trágicos discípulos de Sócrates utilizaram da amizade dele e de sua Filosofia para atingir seus planos políticos doentios e desmedidos.

Platão pretende que todos os que caíram durante uma guerra lutando pelo seu país sejam homenageados como Daímones. Nas inserções fúnebres da época helenística, a designação dos mortos por daímon tornou-se moeda corrente. Quando Sócrates tenta exprimir por palavras a sua peculiar experiência interior que, de modo imprevisível, o compelia a parar, dizer não e a voltar atrás nas situações mais diversas, em vez de falar de algo divino, preferiu falar de algo demoníaco, daimónion, que lhe aparecia pela frente. Isto podia ser mal entendendo como adoração de espíritos, como um culto secreto, o que custou a vida a Sócrates (BURKERT, 1993, p. 355)¹²⁵.

Para Walter Burkert (1993), Atenas não entendeu o real sentido do *daimónion* de Sócrates. Apenas Platão e os outros discípulos de Sócrates sabiam o real sentido dessa entidade do domínio divino tão íntimo do filósofo e que, ao pronunciar sua importância para sua vida e prática filosófica, seus adversários deturparam suas palavras e o acusaram como “o criador de uma nova divindade”, algo completamente estranho ao panteão da *cidade-Estado*. Diante dessa realidade, podemos considerar que o *Daimon* de Sócrates foi um dos motivos pelos quais ele foi processado, tendo sido acusado de querer inventar uma nova tendência religiosa. Logo, enquadraram-no no âmbito da *asebeia*.

Esquines, Platão, Xenofonte, Euclides de Megara, Aristipo de Cirene, Fédon de Elis, Alcibíades e Crítias foram os discípulos que realmente sabiam o real sentido do demônio de Sócrates. Mesmo com as forças de *philia* desses discípulos e amigos de Sócrates, as forças políticas dos inimigos de Sócrates foram bem maiores do que o sentimento das decisões justas e sábias por parte daqueles que administravam a justiça e a política da *cidade-Estado* de Atenas.

¹²⁵ BURKET, Walter. **Religião Grega na época clássica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

Dessa forma, acusaram-no de crime de *asebeia*: um crime que corresponde ao fenômeno religioso entre os helenos e que visava a evocar alguns dados necessários para a comprovação de atos de impiedade. Conforme Burkert (1993), *asebeia* corresponde à ofensa aos deuses. Assim, ao pronunciar sua relação com seu *Daimon*, essa atitude de Sócrates foi entendida como a expressão de um comportamento reprovável à luz do âmbito divino e social. Segundo o autor, para entender toda essa questão levantada até o presente momento, faz-se necessário buscar uma compreensão hermenêutica da religião grega na época Clássica e Arcaica.

Como outrora mencionado, a questão do *daímon* de Sócrates está interligada à questão da religiosidade grega, a qual não repousa na palavra, mas na tradição, ritual e empenho dos participantes. A religião nunca significou um caminho ou uma porta, mas ordem e integração contidas em um mundo dividido e limitado. De um modo geral, a religião grega define-se como efetivamente pública e da *pólis*; é a religião que permite a integração do sujeito com a sociedade. Para Walter Burkert, na obra *Religião Grega na época Clássica e Arcaica*, foi Platão quem realizou uma revolução incrível na linguagem religiosa e, simultaneamente, na crença de uma religiosidade racionalizada. É a partir da Filosofia que surge a noção de uma fé alicerçada filosoficamente.

No mito contado por Platão aparece a planície de Lêth, onde as almas bebem água do rio Ameles, indiferença, antes da sua reencarnação. Se a reencarnação também é pressuposta pelos textos das folhas de ouro ou se é no estilo Homérico, um Hades obscuro da inconsciência que ameaça os não iniciados, continua até a data a ser uma questão em aberto. Em todo caso a recordação garante um destino melhor. Desperta no *mystes* a recordação num hino órfico mais recente. Em Platão o esquecimento do que foi contemplado durante a iniciação faz com que a alma se afunde nas trevas. Recordação, memória é um valor supremo entre os pitagóricos (BURKERT, 1993, p. 559-560¹²⁶).

A ascensão da Filosofia formou uma mentalidade na tradição intelectual da humanidade que termina por gerar um rompimento, uma mudança radical nas estruturas estáticas da religião grega, e o *logos* (racionalidade)¹²⁷ vem a substituir a mentalidade religiosa dos gregos arcaicos. Apesar de todo um embate da Filosofia pelos heróis intelectuais, a prática religiosa não mudou, porquanto ela é do âmbito cultural.

Para Burkert (1993), o que mudou no cenário cultural grego foi a perspectiva e o modo de colocar as questões que se faziam inevitáveis para o *logos*, o que significa observar que, outrora, a religião era determinada pela forma de comportamento e pelas instituições. Agora,

¹²⁶ Platão, *A República*, passo 559-560 citado por Walter Burkert.

¹²⁷ Racionalidade.

surge uma nova categoria, o *logos*, o qual permitirá que os indivíduos pesquisadores elaborem teses e pensamentos individuais que se expressem através da escrita. Desse modo, o velho parece superar o novo: não é mais a oralidade, mas a escrita que passa a ter valor no âmbito religioso. Segundo Burkert (1993, p. 582-587)¹²⁸, a poesia de Homero e Hesíodo influenciou toda uma tradição *paidêutica* de sábios, tais como Parmênides, Sólon, Sócrates, Platão e Aristóteles, pois, de uma maneira ou de outra, esses pensadores se valeram da linguagem de Homero e Hesíodo para realizar seus trabalhos epistemológicos e filosóficos.

Diante do projeto de formação do homem grego a partir da poesia de Homero e Hesíodo, Walter Burkert (1993) acredita que o período poético acompanha o crescente período de transformações que acontece a partir da escrita – da Grécia arcaica à clássica. Nesse período, a religiosidade grega não perdeu seu conteúdo e seus modos de rituais litúrgicos. Logo, do período arcaico ao clássico, não se percebe evolução referente às estruturas sociais e aos homens das *cidades-Estado*.

As tribos se expandiram numa dimensão em que as questões religiosas estavam acima de tudo. Mesmo com o surgimento da escrita, as imagens do divino e as representações icnográficas na Grécia Antiga tornaram-se um privilégio de Homero e Hesíodo, que contornaram as figuras do divino. Engenhosamente, os poetas líricos enalteceram essas mesmas figuras divinas nos festivais em honra aos deuses. A religião grega tinha traços de uma religião exclusiva, e isso é considerável na medida em que percebemos que o contato com os ditos “bárbaros” ou estrangeiros se deu o mínimo necessário: cada cultura antiga tinha sua religião e sua poesia, a partir desse modo de compreensão.

Diante disso, Walter Burkert (1993) menciona que os mitos gregos devem ser compreendidos dentro do campo da religiosidade e/ou de uma teologia. Para o autor, o termo aparece pela primeira vez nos diálogos de Platão (*theologia*), especificamente em *A República* - passo 379 a. Baseado na teoria filosófica de Victor Goldschmidt¹²⁹, na obra *A Religião de Platão*, Burkert (1993) evidencia que todo sentimento religioso deve ser entendido a partir da noção de cultura e que os poetas, no campo religioso, receberam o privilégio exclusivo de serem espécies de *daímones* – entre os deuses e o homem, seja ele do campo ou da *cidade-Estado*.

Relativo ao período de transição entre o modo de pensar mítico e filosófico, Burkert (1993) acredita que a religião grega, enquanto mito e teologia, corresponde a um dos seus primeiros estágios, sendo a poesia a primeira forma de conhecimento do homem grego arcaico. A poesia, ao mesmo tempo em que representava o âmbito divino, concebia as leis e as estruturas

¹²⁸ Ver página 582 -587.

¹²⁹ Na obra *A Religião de Platão*.

sociais do homem grego primitivo. Enquanto o mito vive muito do domínio da prática sensível, a Filosofia, desde os pré-socráticos a Platão, surge para apontar o que é igualmente para o todo da razão, que se torna método para pensar a *physis* (natureza).

Com a Filosofia, não são mais as narrativas sagradas de Homero e Hesíodo, mas o *logos* (a racionalidade) que se torna o responsável por pensar as coisas de baixo e as coisas de cima. A ordem e a harmonia das coisas não são mais proporcionadas pela religião grega, mas pela Filosofia, que se caracteriza pela nova forma de pensar o homem da *cidade-Estado*. O modelo de Universo de Anaximandro (*ápeiron*). Anaxímenes, com ideia de “ar” (*pneuma*), proporcionaram aos teólogos da Antiguidade classificar e associar a *pneuma* com a pluralidade de deuses.

Conforme Burkert (1993), no século V, os pré-socráticos Anaxágoras, Anaxímenes, Empédocles, Leucipo e Demócrito desenvolveram o modelo racional de explicação do mundo. No século VI, os milésimos Anaximandro, Anaxímenes e Heráclito adotaram também a razão como princípio investigativo das coisas sensíveis e inteligíveis. Os pré-socráticos, em sua maioria, transmitiram a noção de que o progresso intelectual era algo que agradava às divindades. Xenófanes foi o único que enfrentou a tradição religiosa, pois acreditava que os homens fizeram seus deuses à sua imagem e semelhança. Para Burkert (1993), Xenófanes apenas resume o que Anaximandro e Anaxímenes tinham ensinado. Sua contribuição original está no conceito de inteligível intelectual, *noûs*.

Parmênides de Eleia, com seu poema, deu espaço para a fala do ser. Enquanto pura racionalidade, mostrou que a verdade se torna independente da poesia tradicional arcaica e da experiência cotidiana. Parmênides deu um xeque-mate não só na tradição do pensamento religioso arcaico, como na experiência do cotidiano, que só tem engano e *doxa* para oferecer aos homens. Os teólogos da Antiguidade trouxeram a teoria filosófica dos pré-socráticos para o âmbito religioso. Contudo, havia grupos religiosos que não eram simpatizantes da ideia de relacionar as coisas do sagrado com as de ordem filosófica, pois acreditavam que os deuses do panteão grego estavam para além da Filosofia ou de qualquer outra forma de conhecimento humano.

Voltando à questão do *Daímon* de Sócrates, no *Alcibíades I*, Sócrates justifica sua ação de impedimento de Alcibíades querer subir à tribuna sem preparo filosófico, afirmando: “Não foi humana a razão desse meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente te falarei” (103 b). No diálogo *Alcibíades I*, Platão mostra-nos o *daíamon* como um poder oculto, uma força que leva o homem a fazer o que é correto, conforme o saber, a

justiça e a harmonia das coisas. Ele é algo como o destino, mas sem que se torne visível a pessoa que planeja e manobra.

Para que a entidade se manifeste, o indivíduo tem de estar bem consigo mesmo (conforme recomenda o preceito do Oráculo de *Delphos*) e com as divindades – “Foi a divindade, Alcibíades, que até este dia me impediu de conversar contigo; é a fé que tenho nele que me leva a asseverar-te que só por meu intermédio chegarás a conseguir a glória ambicionadas” (PLATÃO, 2015, 124 b8)¹³⁰. É o *daimónion* quem indica a Sócrates o tempo oportuno de intervir na formação política de Alcibíades. Ele é o divino que se relaciona com a Filosofia, que em si mesma é divina. É o *Daimonion* que educou e orienta Sócrates em todas as coisas.

Ao que parece, tanto Sócrates como seu *daimónion* têm interesses comuns: desejar o aperfeiçoamento da alma de Alcibíades. No diálogo *Fédon* (tradução portuguesa de Nazaré Barros), segundo Sócrates, a cada homem, seja ele justo ou injusto, é confiado durante a vida um *daimónion*. Assim como na existência corpórea, a função do *daimónion*¹³¹ consiste em ser um guia para a excelência moral (*aretê*). Assim, ele guia e direciona a conduta humana para o que é justo. Destarte, o *daímon* poderia ser considerado como uma espécie de *éthos* (conduta humana), mas é preciso salientar que, apesar de o *daímon* guiar e orientar as almas dos homens, ele não intervém nas escolhas, pois, para Sócrates, o ser (*psyché*) do homem é livre para agir conforme as potências de suas paixões.

Vejamos os passos 107 d 6; 108 a - b; 113 d, nos quais Sócrates aborda essa questão da seguinte maneira:

SÓCRATES - Assim reza, com efeito, a tradição: quando uma pessoa morre, o mesmo gênio [Daimonion], que a cada um coube em sorte durante a vida se encarrega de conduzir para determinado local, onde os mortos se reúnem para serem submetidos a julgamento. Depois disto segue viagem para o Hades, acompanhados do referido guia, cuja função é levá-los daqui para o Além. Aí, uma vez cumprido o destino que cada um merece, aguardam o tempo necessário até que outro guia de novo os conduza aqui, no decorrer de numerosas e prolongadas circunvoluções de tempo. [107 d 6] SÓCRATES – A viagem não é, pois, tal como a faz o Têlêfo de Ésquilo; diz ele que é direta a via que conduz ao Hades, mas, por mim, não creio que seja direta nem única. Se assim fosse, para quê um guia? Havendo um só caminho ninguém decerto teria que errar em qualquer direção; mas o que justamente dá ideia é que nele numerosas bifurcações e encruzilhadas, a avaliar pelos rituais e sacrifícios que aqui se praticam. [108 a - b] SÓCRATES – Tal é, pois, a natureza destas regiões da terra. Ora, quando os mortos chegam ao lugar onde o respectivo gênio os conduz, são, antes de mais,

¹³⁰ PLATÃO. **Primeiro Alcibíades; Segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Vitor Sales Pinheiro. Texto grego Jonh Burnet. Belém: ED. UFPA, 2015.

¹³¹ PLATÃO. **Fédon**. Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiapra de Azevedo. Portugal: Lisboa Editora, 2005.

submetidos a julgamento, tanto os que vieram de forma irrepreensível e santa, como os que o não fizeram. Aqueles que, no entender dos juízes, estão no meio termo, são encaminhados para o Aqueronte e, subindo para embarcações que lhes estão destinadas, seguem nelas viagem para o lago; ali ficam a habitar, purificando-se e expiando-se as suas culpas, ser as houver, até se libertarem delas, e recebendo por igual a recompensas de suas ações, de acordo com o que cada um merece [113 d].

No diálogo *Fédon* de Platão, Sócrates depara-se com a *doxa* (opinião) daqueles (que opinião com saberes da tradição de Homero e Hesíodo e com os saberes adquiridos pelos sofistas) que o visitam na prisão antes de enfrentar o processo de morte através da cicuta¹³².

Este diálogo está baseado no método do *elenchos* socrático, no qual Sócrates inicia a reflexão em torno da questão da morte com os que estão presentes em seu ambiente prisional: a morte, a alma (*psyché*) e o saber, bem como a educação e a virtude (*aretê*), são temas refletidos por Sócrates. A noção de morte associa-se a um sentimento de medo e muitas vezes de horror por parte dos homens que não refletiram sobre o verdadeiro significado dela. Através do medo da morte, os homens constroem representações, fantasias e outras opiniões errôneas que provocam medo daquilo que ele mesmo desconhece em vida. Cebes e Símiás, interlocutores de Sócrates no *Fédon*, dois homens de excelência moral filosófica, pedem a Sócrates para abordar o assunto, de maneira que os trate como crianças e que, no decorrer da investigação, tenha a possibilidade de dirimir os antigos pavores referentes à morte.

Será que a alma é realmente imortal? Essa pergunta consiste na nervura do real no diálogo *Fédon*. A temática da imortalidade da alma consiste em um problema ontológico de extrema importância para a Filosofia socrática e platônica. Consiste também em uma forma de Platão explicar a serenidade de Sócrates frente ao processo de autoenvenenamento (a aproximação quase inevitável da morte): a reflexão socrática sobre o processo da própria morte espanta a todos os amigos e discípulos presentes.

Belo é o passo em que Platão transmite a noção de que o verdadeiro filósofo é aquele que aprende a morrer a cada instante¹³³. Diante da questão da morte, Sócrates vai, então, nos dizer que o verdadeiro amante da Filosofia, o filósofo, aspira à morte, na medida em que é neste momento que o corpo se separa da alma que, ao contrário do corpo, não morre. Ela caminha

¹³² Cicuta é um gênero de plantas ápices que compreende quatro espécies muito venenosas. É também o nome do veneno muito forte produzido pela planta cicuta, nativa da Europa, do Oriente Médio e da Bacia Mediterrânea. A principal causa da sua toxicidade é a presença da substância citotoxina. Este veneno ficou conhecido em todo o mundo como o veneno de Sócrates. Ele o tomou no processo de autoenvenenamento, uma sentença dada pelos juízes e pela plenária do tribunal, que o condenaram à morte por acreditarem que o acusado fazia práticas ateístas, corrupção dos jovens (Alcibíades, embora não esteja escrito nos processos, foi um desses jovens que supostamente Sócrates teria corrompido) e distúrbio da ordem da *cidade-Estado* com suas investigações filosóficas.

¹³³ Cf. passo 67 e 2.

em direção do contato com o verdadeiro conhecimento, com a eternidade, perfeição e harmonia. A morte, então, parece ser a melhor sorte que poderemos encontrar.

A Filosofia consiste no constante exercício (até a morte), através do esforço da própria alma em abstrair-se o mais possível do corpo, que é o cárcere da alma – a alma é o verdadeiro filtro do conhecimento. Sócrates, com a ajuda do seu *daimónion*, durante a sua existência, afastou-se de tudo que era material e comum a todos em termos de prazer, com a finalidade de educar e aperfeiçoar a alma para uma vida justa e feliz. É nesse aspecto que se enquadram os passos 107 d 6; 108 a - b; 113 d sobre o *Daimonion* de cada um e sobre sua função, tanto na vida como na morte. “*Não foi humana a razão desse meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente te falarei*” (Alcibíades I, 103 b). O poder do *daimónion* de Sócrates é algo pessoal, quase uma mântica (arte do vidente, que possui a capacidade de percepção através das entidades do saber e das vontades supere, para orientar o agir humano, o *Daimonion* corresponde a uma dessas entidades).

No diálogo *Primeiro Alcibíades*, bem como na maior parte dos diálogos socráticos, Platão faz referência ao *daimónion* de Sócrates tendo como pano de fundo o próprio exercício do filosofar. O sinal da divindade aparece como algo íntimo de Sócrates, e todas as questões, sejam elas políticas, gnosiológicas ou da vida prática, através de sua prática mântica, Sócrates tende a revelar sua intimidade com o divino. Historicamente, segundo informação de Burkert (1993), o Sócrates histórico chegou a ser intérprete da *Pythia*, atitude que despertara inveja, ciúmes, intrigas e inimizades dos poetas, cômicos como Aristófanes, homens políticos e outras classes de inimigos, os quais o próprio Platão nos apresenta na *Defesa de Sócrates*.

No diálogo *Apologia*, a partir do passo 21 e 3, Sócrates prefere o ódio dos seus acusadores a deixar de lado o serviço que seu *daimónion* ordenara. Os acusadores foram a classe de políticos – 22 a 12; autores de tragédias – 22 b; adivinhos e profetas – 22 c10. “Foi a divindade, Alcibíades, que até este dia me impediu de conversar contigo; é a fé que tenho nele que me leva a asseverar-te que só por meu intermédio chegarás a conseguir a glória ambicionada” (Alcibíades I, 124 b8).

Xenofonte (1997)¹³⁴, em *Apologia* 12-14, relata a descrição de Sócrates sobre seu *daimónion* como uma voz que não dirige suas ações, servindo apenas como dissuasão quando ele ou seus amigos estavam pensando em fazer algo desaconselhável – exatamente como posto no *Primeiro Alcibíades* de Platão, Alcibíades estava a fazer algo desaconselhável, e, por permissão do seu *daimónion*, Sócrates tentava, através do *kaíoros* (tempo oportuno), impedir

¹³⁴ XENOPHON. *Memorabilia – Oeconomicus - Symposium – Apology*. Translated by E. C. Marchant; E. C. Marchant; O. J. Todd. London, England: Harvard University Press/Cambridge, Massachusetts, 1997.

as ações desmedidas de Alcibiades, além de, sempre que possível, fazer tudo conforme as recomendações do *daíamon*. No diálogo *Hípias Maior*, passo 286 c 1, Sócrates demonstra a Hípias que, mediante a investigação que se sucede em torno da busca da compreensão do que seja o belo, tudo, conforme o *elenchos*, será realizado mediante a orientação do seu *daímon*:

Sócrates – Bem, assim acontecerá se for da vontade do deus [daíamon], Hípias. Agora, porém, fornece-me uma concisa resposta a uma pergunta sobre o discurso, pois me lembraste do belo (nobre) no momento correto. De fato, recentemente, excelente homem, quando eu encontrava defeitos em alguns trechos de certos discursos, considerando-os feios, e elogiava outros como belos, um indivíduo deixou-me confuso pergunta-me, muito insolentemente, aproximadamente o seguinte: “Sócrates, como tu sabes”, disse, “que tipos de coisas são belas e feias? Ora, és capaz de dizer-me o que é o belo?”. Eu, na minha insignificância, senti-me perdido e não pude responder-lhe apropriadamente.

Sócrates realmente dizia haver uma voz que se manifestava dentro de si aconselhando-o no que devia ou não fazer. Certamente (segundo Xenofonte), aqueles que se diziam sábios faziam seus julgamentos sobre o real sentido da voz do *daimónion* de Sócrates. Seria Sócrates uma espécie de *Pythia* que, através do Oráculo, sempre manifestava a vontade divina através de uma voz? Para Xenofonte, é algo maior do que isso. Sócrates aprendeu a ouvir aquilo que há na alma de cada homem. Todos possuem o seu *daimónion*, apenas com uma diferença: uns não conseguem escutar a voz da divindade, enquanto outros, como Sócrates, a escutam.

Muitos dos amigos e discípulos de Sócrates tinham ciência dos conselhos que seu *daimónion* lhes dava. Segundo Xenofonte, não houve uma única circunstância em que Sócrates demonstrasse arrependimento de ter seguido as orientações do seu *Daimónion*. O filósofo Hermógenes¹³⁵ foi apresentado por Platão, no diálogo *Crátilo*, como um dos interlocutores, afirmando que todas as palavras de uma língua eram formadas por um acordo entre as pessoas.

¹³⁵ XENOPHON. Translated by O. J. Todd; Socrates' defence, 12-14: As setting that a voice of God is made manifest to me indicating my duty? Surely those who take their pniens from the cries of birds and the utterances of men form their judgments on 'voices.' Will any one dispute either that thunder utters its voice,' or that it is an omen of the greatest moment? Does not the very priestess who sits on the tripod at Delphi divulge the god's will through a 'voice'? But more than that, in regard to God's foreknowledge of the future and his forewarning thereof to whomsoever he will, these are the same terms, I assert, that all men use, and this is their belief. The only difference between them and me is that whereas they call the sources of their forewarning 'birds,' 'utterances/' 'chance meetings/' 'prophets,' I call mine a 'divine' thing; and I think that in using such a term I am speaking with more truth and deeper religious feeling than do those who ascribe the gods' power to birds. Now that I do not lie against God have the following proof: I have revealed to many of my friends the counsels which God has given me, and in no instance has the event shown that I was mistaken. Hermogenes further reported that when the jurors raised a clamour at hearing these words, some of them disbelieving his statements, others showing jealousy at his receiving greater favours even from the gods than they, Socrates resumed: Hark ye ; let me tell you something more, so that those of you who feel so inclined may have still greater reports Socrates' description of this as a voice not directing his actions but serving only as a deterrent when he or his friends were contemplating doing something inadvisable.

Segundo Xenofonte, Hermógenes informou que, quando os jurados levantaram um protesto ao ouvir o próprio Sócrates a falar da voz interior, a voz divina do seu *daíamon*, os acusadores e todos os presentes no julgamento ficaram estupefatos com a narrativa socrática. Outros demonstravam atitudes de ciúmes, mesmo sem ter noção exata de em que consistia a relação de Sócrates com sua divindade. No entanto, o que se percebe na leitura do texto de Xenofonte é que muitos dos presentes na defesa de Sócrates estavam distantes de ter algo parecido com a relação de Sócrates com seu *daimónion*, que parece ser algo único tanto na região grega como no âmbito da Filosofia.

Esse Sócrates que ouvia a voz de seu *daimónion* era um homem simples. Conforme Laércio Diógenes, Sócrates era filho de Sofronisco, pedreiro de profissão, e de Fenáreta, obstetra. Para o filósofo, havia aqueles que acreditavam que Sócrates ajudou Eurípides na composição de suas tragédias. Foi um discípulo de Anaxágoras, de Dámon (músico grego que viveu durante o século V. a.C. Pertencia ao demo ateniense. Também foi professor de Péricles. Sua especialidade consistia na arte da música e na teoria da harmonia).

Laércio Diógenes acredita que Sócrates foi um homem que exerceu sua oratória de forma maiêutica e justa. Não havia ninguém mais sábio e mais sagaz na oratória do que ele porque sua retórica estava totalmente embebecida pelo método filosófico. Um dos fatos marcantes na sua história (na Olimpíada XCIV) é a proibição do seu exercício (de indagar os cidadãos de Atenas) filosófico por parte dos Trinta Tiranos, que proibiram a Filosofia e qualquer outro modo de saber que fosse de encontro às suas projeções políticas.

Ainda conforme dados filosóficos de Diógenes, Sócrates teria salvado a vida de Alcibíades na campanha de Potidea em 432 a.C. Ele teria passado uma noite inteira lutando bravamente, obtendo vitória, mas voluntariamente teria dado os méritos a Alcibíades, a quem ele amava muito. Conforme Aristóteles (apud DIÓGENES, 2007), Sócrates teve duas mulheres: a primeira foi Xântipe; a segunda, Mirto, filha de Aristides, o justo. Sócrates vivia com as duas ao mesmo tempo, mas como isso seria possível? Pela falta de homens em Atenas, foi permitido a um ateniense casado ter filhos com outra mulher. Para Sócrates, o bom sempre deve equivaler ao justo e à sabedoria, o mal à ignorância.

A *areté* (virtude) parece estar entre ambas. Ela equivale à justa medida de todas as coisas. Aquele que é educado através da virtude tende a não exagerar em nada, refletindo sempre que possível sobre as suas ações (DIÓGENES, 2007). A respeito da *aretê*, Sócrates criticava as tragédias de Eurípides, por achar que ele expunha a *areté* como algo que se resumia

à ação corajosa e, por fim, Diógenes coloca Sócrates como aquele que foi mestre de Alcibiades¹³⁶.

Voltando à questão do *daimónion* de Sócrates, na noção adquirida até o presente momento, compreendemos que todos os homens possuem o seu *daímon*, que são muitos e diversos. No diálogo *Político*, passo 271 d, Platão mostra-nos algo idêntico ao que acabamos de mencionar: no tempo divino de Zeus, em que não havia o espetáculo gradual do envelhecimento, os homens dessa era – por não poderem gerar – nasciam da terra.

Não havia morte. Os anciãos voltavam a ser crianças. Tudo nascia de si mesmo, em um tempo regido sob o governo dos deuses, os quais davam aos homens os gênios divinos (*daíamon*) que haviam sido lançados pelos deuses sobre os quatro cantos da Terra. Dessa forma, em todos os lugares, há a presença dos *daímones* para amparar, socorrer e ajudar não somente os animais que vivem em rebanho, mas também os homens. Vejamos o passo 271 d, do diálogo *Político*, no qual o *daíamon* será uma espécie de pastor divino que providencia todas as coisas e vigia todas as necessidades dos homens:

Estrangeiro – Acompanhaste bem a discussão. Mas a ordem a que tu te referes, em que tudo nascia de si mesmo para servir aos homens, não tem relação alguma com o ciclo ora em curso: pertencia ela ao ciclo precedente. Nesse tempo, a direção e a vigilância da divindade se exerciam, primeiramente, tal como hoje, sobretudo o movimento circular, e essa mesma vigilância ainda existia localmente, pois todas as partes do mundo estavam distribuídas entre os deuses encarregados de governá-las. Aliás, os próprios animais então se dividem em gênero e rebanhos sob o bordão de gênios divinos [Daimonio] e cada um deles provia, plenamente, todas as necessidades de suas ovelhas não havendo feras selvagens, nem acontecendo que uns devorem a outros, nem guerras, sem desentendimento; e eu poderia contar ainda milhares de outros benefícios a esse tempo dispensado ao mundo¹³⁷.

Em *As Leis*, livro VII, a partir do passo 799 a 5, os legisladores discutem sobre a formação física das crianças, algo que consiste, nada mais nada menos, em cuidar do desenvolvimento psicomotor e nutricional das crianças. Disso resulta a primeira forma de Educação dos latentes (as formas de cuidar e educar o corpo devem seguir as formas da virtude). No que diz respeito à segunda forma de *paideia*, os legisladores sugerem que seja baseada na espécie de formação que tem Apolo e as musas por preceptores. No que se refere às duas formas de *Paideia* propostas pelos legisladores das leis, eles mostram que *theophnía* tem de estar inclusa em todo e qualquer projeto de educação que integre os deuses e os *daímones* dos

¹³⁶ DIÓGENES, Laércio. **Vidas y opiniones de los Filósofos Ilustres**. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2007 (Clásicos de Grecia y Roma).

¹³⁷ PLATÃO. **Diálogos**: O Banquete – Fédon, Sofista, Político. Tradução de Jorge Paleika e João Cruz Costa. São Paulo: Victor Civita, 1972 (Coleção Os Pensadores).

homens. Como visto, os *daímōnes* se referem a vários tipos de entidades intermediárias entre os deuses e os mortais; são guias protetores de cada pessoa.

Os *daímōnes* estão inclusos nas formas de *theophnía*, porque eles são protetores, estão em todas as partes, mas, para que os homens aprendam a reverenciá-los, necessita-se de uma forma de Educação orientada para tais fins. No passo 799 a 5, *As Leis*, livro VII, verificamos como Platão delimita tal necessidade:

O Ateniense – O expediente de consagrar toda dança e toda música, a começar pela regulamentação de todas as festas sagradas publicando uma lista anual das festas a serem realizadas com indicação das datas específicas e dos nomes dos deuses e dámons a serem homenageados; a seguir especificam os hinos a serem cantados durante cada um dos sacrifícios aos deuses e as danças com que cada um desses sacrifícios religiosos será agraciado. Essas determinações e então todo o corpo dos cidadãos, após realizar um sacrifício público às Moiras e a todas as ou outras divindades, deverá consagrar mediante uma libação essas determinações dedicando cada um dos hinos aos seus respectivos deuses e divindades. E se qualquer pessoa propuser outros hinos e danças além desses para qualquer um dos deuses, os sacerdotes e sacerdotisas estarão agindo tanto de acordo pelos guardiões das leis, tal pessoa da festividade; e no caso de resistência à pulsão e à expulsão, essa pessoa ficará sujeita pelo resto da vida a ser processada por impiedade de por qualquer pessoa que desejar fazê-lo¹³⁸.

Ainda no diálogo *As Leis*, Platão, a partir do passo 818 a - d, do livro VII, mostra-nos que a *episteme* (ciência) não deve ser ensinada a todos. Para seu aprendizado, os magistrados devem realizar uma seleção, com fins de adquirir as melhores almas para o aprendizado das ciências dialéticas, algo que não é difícil, mas exige muito esforço próprio de quem é selecionado, pois o ensino das ciências é algo bastante demorado. Diante dessa postura do ensino das ciências, o personagem Ateniense acredita que as necessidades humanas e divinas devem ser orientadas exclusivamente pelos *daímōnes*:

O Ateniense: Aquelas, acredito, que têm que ser praticadas e aprendidas por todo deus, daímon e herói que quiserem ser seriamente componentes para supervisionar a humanidade. Um ser humano certamente estaria longe de se tornar divino se fosse incapaz de aprender a natureza do um, do dois, do três e dos números pares e ímpares em geral, e se tudo desconhecesse a respeito de contar e não pudesse sequer contar mesmo o dia e a noite como distintos objetos, e se fosse ignorante acerca das revoluções do sol e da lua e de todos os outros astros [segundo comentários de Edson Bini, aqui encontra-se a influência pitagórica: o número não é um mero elemento abstrato criado pela razão, mas sim algo ontológico ligado ao que há de potencialmente divino e humano]. Supor, portanto, que todos esses estudos não são necessários para alguém que pretende entender ao menos o que há de mais simples e singular nas mais belas ciências é uma composição sumamente tola. A primeira coisa que temos que compreender corretamente é isto: que ramos do estudo em particular é

¹³⁸ PLATÃO. *As Leis*. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

preciso aprender, quantos, como, quando, e qual a relação a qual, e qual separadamente e o método de combiná-las.

No diálogo *Êutifron* ou sobre a piedade, Sócrates prepara-se para defender-se na corte de Atenas das acusações feitas em torno da sua crença no seu *daimónion*. No mesmo âmbito de realidade das defesas jurídicas, encontra-se Êutifron, que acabara de depor contra seu pai pela morte de um servo. Platão, nesse diálogo, relata uma conversa entre Sócrates e Êutifron sobre o significado da piedade, ou aquela virtude geralmente considerada como um modo de vida que satisfaz o dever do indivíduo, tanto em relação aos deuses como aos homens.

No cenário do diálogo, é visto que o destino de Sócrates está em jogo, pois fora acusado de impiedade e seria julgado perante o tribunal de Atenas, a fim de estabelecer a sua culpa ou inocência do crime que lhe foi atribuído. Sócrates, pela noção que tinha da ignorância da *cidade-Estado*, já pressentia que iria ser considerado culpado, porque o povo de Atenas não sabia o real sentido ou natureza da piedade ou impiedade. Nessa cena, Sócrates pede a Êutifron que explique o que é a piedade. Êutifron é um sofista que finge ser sábio, enquanto Sócrates, que não faz afirmação alguma, diz-se ignorante, e por isso deseja aprender com Êutifron o real sentido da piedade. Êutifron tem a reputação de ser uma pessoa sábia e um adivinho.

Como sofista, ensina sobre a práxis da moral e política, bem como assuntos práticos do cotidiano. A conversa entre eles ocorre no *hall* do Rei Archon. Êutifron provocou o espanto de todos ao acusar o próprio pai diante do tribunal. Sócrates está bem impressionado com o fato de que Êutifron está disposto a cumprir o seu dever, embora isso signifique agir contra um membro da família. Assim, Sócrates se mostra ansioso por discutir com Êutifron a natureza da piedade, uma vez que esse assunto está diretamente relacionado ao fato de Meleto o ter o acusado de crime de impiedade.

O que é a piedade? - pergunta Sócrates a Êutifron, que, sem pensar direito, imediatamente responde que piedade consiste em agir como ele está a agir, acusando alguém que procedeu mal, mesmo que esse alguém seja o seu próprio pai. Êutifron sente-se obrigado a realizar seu dever perante a lei. Embora Sócrates admita que Êutifron tem razão em não permitir que as relações pessoais interfiram no cumprimento do dever perante a lei, Sócrates não está satisfeito com a resposta, pedindo a Êutifron que lhe dê uma definição mais universal da noção de piedade. Uma vez que Êutifron acusou o próprio pai de impiedade, deve ter ciência da noção da real natureza de tal termo, pois, em outra definição, Êutifron afirma que a piedade é o que agrada aos deuses e a impiedade é o que lhes desagrade. Sócrates discorda.

Logo, insiste na ideia de que a piedade é o que agrada a todos os deuses, pois matar está errado. Ainda faz notar que as circunstâncias em que um assassinato ocorre fazem toda a diferença, sendo importantes quanto à qualidade do ato moral. O mesmo é verdade em relação ao motivo envolvido: as pessoas piedosas são justas? Mais uma pergunta socrática a alguém que se acha sábio nas questões de piedade e impiedade.

Para Sócrates, todas as pessoas piedosas são justas, e a piedade é aquela parte da justiça que está a serviço dos deuses, enquanto a outra parte está a serviço dos homens. Ele não aprendeu com Êutifron a verdadeira natureza da piedade e da impiedade. A pergunta feita a Êutifron é uma noção não apenas importante para Sócrates, mas para todos os que foram chamados a tomar decisões relativas à moral. Confirmamos o passo 3b, parte em que a questão do *daíamon* é posta na fala do personagem Êutifron:

Sócrates – parece estranho, pelo que ouvi dizer que sou um fazedor de deuses. E, como invento novos deuses e não acredito nos antigos, acusam-me por causa disso.

Êutifron – Compreendo, Sócrates, é porque estás sempre a dizer que te aparece um génio[*daíamon*]. Então, por inovares nas coisas divinas, apresentou contra ti essa queixa e vai a tribunal caluniar-te, sabendo como as calúnias nesta matéria são bem recebidas pela multidão. Pois até de mim, quando fala das coisas divinas na assembleia e predigo o futuro, se riem, como se estivesse louco. No entanto, nenhuma das coisas que predisse e que acaba de dizer deixa de ser verdade. Têm inveja de nós por falarmos nestes assuntos, mas o que é preciso é não nos inquietarmos com eles e irmos ao seu encontro¹³⁹.

A *Apologia* é considerada como o relato mais autêntico do que foi preservado da autodefesa de Sócrates, ao ser levado perante o Conselho de Atenas. Está em total acordo com referências ao julgamento que surgem nos outros diálogos de Platão, bem como com o relato feito em *As Memoráveis*, de Xenofonte. Platão parece registrar, em muitos passos, as palavras extras utilizadas por Sócrates quando fez o discurso em sua própria defesa. É verdade que as palavras de Sócrates não foram registradas mediante as ações de julgamento, ao qual sabemos que Platão assistiu. Assim, não deixamos de expor aqui os passos 26; 27; 29 a - d; 30 b - d do diálogo *Apologia*, momento em que Sócrates defende-se das acusações de Anito e da acusação de impiedade e ateísmo, falando abertamente das crenças que possui em seu *daíamon*, conforme veremos:

Sócrates – Então, Meleto, por esses mesmos deuses de que agora se trata, fala com mais clareza ainda, a mim e a estes senhores; não consigo entender se afirmas que ensino a crer na existência de certos deuses – nesse caso admito a existência de deuses,

¹³⁹ PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. 4. ed. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983.

absolutamente não sou ateu, nem é esse o meu crime, se bem que não sejam os deuses do povo, mas outros, e por serem outros é que me processas – ou se afirmas que não creio mesmo em deus nenhum e ensino isso a outros.

Meleto – Isso é o que afirmo, que não crês mesmo em deus nenhum.

Sócrates – Meleto, tu és um assombro! Com que intuito dizes isso? Então eu não creio, como toda gente, que o sol e a lua são deuses?

Meleto – Por Zeus, senhores Juízes, ele não crê, pois afirma que o sol é pedra e a lua é terra.

Sócrates – Tu supões estar acusando o Anaxágoras, meu caro Meleto! [Anaxágoras, filósofo, famoso em Atenas por ter concebido a mente enquanto *Nous*, que ordenara o universo – foi condenado por isso por impiedade e expulso de Atenas em 432]. Dessa forma, subestima os presentes, julgando-os tão iletrados que ignoras que os livros de Anaxágoras de Clazômenas é que andam cheios dessas teorias. Logo de mim é que os moços aprendem ligações que eles podem, vez por outra, comprar na orquestra, quando muito por três dracmas e depois rir de Sócrates se as quiser impingir como suas, tanto mais umas tão originais! Enfim, por Zeus, é isso o que pensas de mim? Que não creio em deus algum?

Meleto – Não crê, por Zeus; ele não crê em deus Algum!

Sócrates – Obrigado por teres respondido, embora contrariado, sob a coação do tribunal. Por conseguinte, afirmas que eu acredito e ensino que há poderes demoníacos; sejam novos, sejam antidemoníacos; sejam novos, sejam antigos, segundo dizes, acredito em poderes demoníacos; foi o que juraste na denúncia. Ora, se acredito em seus poderes, força é concluir que acredito em demônios. Não é assim? Sem dúvida; faço de conta que concordas, já que não respondes. Os demônios não são verdade que os consideramos deuses ou filhos dos deuses? Sim ou não.

Meleto – Por certo.

O conteúdo dessa defesa está conectado com o que já fora exposto outrora. A primeira parte da defesa consiste na declaração introdutória que Sócrates faz a respeito do seu modo de falar. Isso é seguido de uma enumeração das acusações específicas referentes à sua vida e às atividades práticas. Sócrates responde com minúcia a cada acusação que lhe é feita. Depois de apresentar a sua defesa contra a acusação de impiedade, faz uma crítica profética aos juízes, por supor que eles viverão despreocupados e com a consciência tranquila, depois de pronunciarem a sentença do castigo pelos seus crimes. Continuemos com a defesa de Sócrates contra o processo de impiedade, na qual ele continua a rebater o cinismo de Meleto:

Sócrates – Logo, se acredito em demônios, estes ou são uma sorte de deuses – e eu teria razão afirmando que estás propondo uma adivinha por brincadeira, dizendo que eu creio em deuses em vez de crer em deuses, pois que acredito em demônio – ou são filhos de deuses, uma sorte de bastardos, nascidos de ninfas ou outras mulheres a quem os atribui a tradição – e que homem pode acreditar em filhos de deuses e não em deuses? Seria a mesma aberração de quem acreditasse serem os machos filhos de éguas e jumentos, sem crer em éguas e jumentos. Não, Meleto, não é admissível que tenhas apresentado essas denúncias sem o propósito de nos pôr à prova, salvo se foi a falta de um crime real por que me processes; de convenceres alguém, por estúpido que seja, de que uma mesma pessoa acredita em poderes demoníacos e divinos, deuses e heróis, não existe a mínima possibilidade. Por conseguinte, atenienses, a ausência de culpa a mim imputada na denúncia de Meleto não parece demandar longa defesa; basta o que foi dito. [...] A verdade, atenienses, é esta: quando a gente toma uma posição, seja por considerar a melhor, seja, aí, na minha opinião, deves permanecer diante dos perigos, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro, salvo o da desonra

[...] quando um deus, como eu acreditava e admitias, me mandava levar vida de filósofo, submetendo a prova a mim mesmo e aos outros, desertasse o meu posto por temor da morte ou de outro mal qualquer. Seria grave e então deveras com justiça me haverias trazido ao tribunal pelo crime de não crer nos deuses, pois teria desobedecido ao Oráculo por temor da morte e supondo ser sábio sem que o fosse. [...] Atenienses, eu sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, ministrar ensinamentos em toda ocasião àquele de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costumo: Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma? [...] atenienses, diria eu, quer atendaís a Anito, quer não, quer me dispenseis ou não, não hei de fazer outra coisa, ainda que tenha de morrer muitas vezes [...] Não creio que os céus permitam que um homem melhor sofra danos de um pior. Eles podem sim, mandar-me matar, exilar-me, privar-me dos direitos; talvez eles e outros pensem que essas são grandes desgraças; eu não; eu penso que muito pior é fazer o que ele está fazendo, tentando a execução injusta de um homem. Neste momento, Atenienses, longe de atuar na minha defesa, como poderiam crer, atuo na vossa, evitando que, com a minha condenação, cometaís uma falta para com a dádiva que recebestes do deus .

E, no final, o que temos como mensagem é uma profecia contra os juízes, aqueles que condenaram Sócrates à morte: esses não de sofrer logo após a morte de um homem sábio e justo; sofrerão um castigo muito mais pesado do que proporcionaram a Sócrates.

3.3 Sócrates, Alcibíades e o preceito do Oráculo de Delfos: o *gnōthi seauton* – conhece a ti mesmo

Sócrates - Bem, demos um passo a frente, pois dispomos agora de um excelente consenso quanto ao que somos; de fato, receávamos a possibilidade de cometer um erro no que toca a isso e, sem o saber, aprimorar algo distinto de nós mesmos.

Alcibíades – Está certo.

Sócrates – Então como obter o mais preciso conhecimento de nossa alma? Com efeito, se obtivermos, é muito provável que possamos também conhecer a nós mesmos. Pelos deuses, será que não compreendemos as sábias palavras da inscrição de Delfos que há pouco mencionamos?

Alcibíades – Qual o objetivo de trazer isso novamente à baila, Sócrates?

Sócrates – Assim, se é para alma, meu caro Alcibíades. Conhecer a si mesma, é certamente necessário que olhe para uma alma e especialmente para a região desta onde ocorre (manifesta-se) a sabedoria, que é a virtude ou excelência de uma alma que se assemelha a essa (PLATÃO, Alcibíades I, 132 c 6;133 b6).

O *gnōthi seauton* pertence ao domínio do sagrado. O preceito délfico tende a caracterizar-se enquanto elemento antropológico e religioso dos gregos das Eras Arcaica e Clássica, o que tende a significar que Sócrates e Platão pegam de empréstimo o preceito do Oráculo de *Delphos* não para fazer religiosidade, mas para proporcionar um novo sentido a um preceito que marcou a história do pensamento ocidental. Dessa maneira, nas mãos de Sócrates e Platão, o preceito oracular deixa de ter um sentido sacro religioso para ter uma estruturação

sacra filosófica. Diante do exposto, percebe-se que, nos diálogos socráticos, especificamente no *Primeiro Alcibíades*, o *gnōthi seauton* sempre terá significação filosófica em qualquer circunstância. O preceito sempre tenderá a impulsionar o Ser para o aperfeiçoamento da totalidade daquilo que é a alma (*psyché*).

Thomas C. Brickhous e Nicholas D. Smith (2004)¹⁴⁰ afirmam que Sócrates, com o preceito delfico e com sua Filosofia do *tí estin* (o que é), trouxe uma nova perspectiva de existência para os homens das *ciudades-Estado*. Segundo os autores (BRICKHOUSE; SMITH, 2004, p. 01-07), Platão delimita nos diálogos *Defesa de Sócrates*, *Êutifron*, *Críton* e *Fédon* a real imagem do que realmente consistia a ciência e a missão de Sócrates no âmbito da *ágora* (praça) e outros contextos educativos de Atenas.

Para os autores, a decisão de Platão colocar Sócrates em julgamento como uma séria ameaça para Atenas deve ser vista como algo amargo, irônico e que deve ser abortado sem receio algum pelos leitores dos diálogos que retratam a defesa e o processo de morte de Sócrates. Consoante Platão, Sócrates é uma figura heroica que passou praticamente toda a sua vida exortando homens (políticos, poetas, trágicos e outros que se mostravam sábios) e a eles indicando, levando, apontando sempre que possível para o preceito do *gnōthi seauton* (conhece-te a ti mesmo) como possibilidade educativa da própria alma.

“Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber”¹⁴¹. Isso salienta que boa parte da missão filosófica de Sócrates foi dedicada ao preceito do Oráculo de *Delphos*. Ele se esforça para compreender a ordenação do *conhece-te a ti mesmo* do templo do deus Apolo, a divindade de *Delphos*. Platão (como tantas vezes já demonstrado aqui neste trabalho), na *Apologia* 28 e, faz questão de registrar que a missão de Sócrates é divina, e esse divino consiste em obedecer ao deus Apolo, que o instruiu para viver da Filosofia e incitar os cidadãos da *cidade-Estado*, aqueles “sábios” de Atenas, a partir do *tí estin*, a reconhecerem que nada sabem e a perceberem que o *Eros* filosófico é bem mais importante que o *Eros* retórico.

O *gnōthi seauton* (conhece-te a ti mesmo) e *Mēdén Ágan* (nada em excesso) consistiam no modo de educação e de Filosofia dos antigos espartanos. Através desses preceitos do Oráculo de Apolo, os espartanos elaboravam seu modo de *Paideia*, bem como a perspectivava de formação cidadã dos seus guerreiros espartanos. Através do *gnōthi seauton* e do *Mēdén Ágan*,

¹⁴⁰ BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. **Routledge Philosophy GuideBook to Plato and The Trial of Socrates**. New York: Westview Press, 2004.

¹⁴¹ *Apologia* de Sócrates, 21 d2; Tradução de Jaime Bruna, 1973.

eles eram estimulados a valorizar mais o aperfeiçoamento da alma que os bens do corpo, os exercícios e o atributo das formas físicas perfeitas. Os espartanos viam nos preceitos délficos um meio excelente de educar e resgatar as almas dos cidadãos que necessitavam encontrar a harmonia das coisas e da própria alma. Essas ideias são sustentadas pelo próprio Platão no diálogo *Protágoras*, passo 342 e4 - 343 a - c, a seguir:

Ora, tanto hoje como ontem, há quem tenha percebido esse pormenor – que admirar os lacônios é muito mais apreciar a sabedoria que os exercícios físicos – e quem saiba que só o homem que recebeu uma esmeralda educação pode proferir semelhante palavra. Nessa situação encontra-se Tales de Mileto, Cleobulo de Lindos, Míson de Queneia e, em sétimo lugar, Quílon da Lacedemônia. Todos estes foram entusiastas, apaixonados e discípulos da educação dos lacedemônios e qualquer pessoa poderá constatar que a sua sabedoria era idêntica à deles, uma palavra breve e memorável que cada um deles proferiu. Estes mesmos, reunidos todos, fizeram oferenda da sua sabedoria a Apolo no seu templo, conhece-te a ti mesmo e nada em excesso. Ora bem, porque estou eu a dizer estas coisas? Por que era deste modo de expressão da Filosofia dos antigos, uma brevidade lacônica. É esse também o caso desta máxima de Pítago, que circulava nos meios privados, e colhia o louvor dos sábios; é difícil ser nobre.

No *Filebo*, o preceito délfico está relacionado às temáticas do belo, da dor, do prazer e da justiça, que são geradas a partir do movimento dialético de todas as coisas sensíveis e inteligíveis. Sócrates, Protarco e Filebo tentam buscar possíveis hipóteses para a pergunta: qual a melhor forma para se viver conforme a *areté* (excelência moral)? No início, Filebo declara que a vida cheia de prazeres sem medida é mais desejável do que o saber. Sócrates sente necessidade de investigar se o prazer é superior às outras potências da alma (*psychê*), e começa por tentar compreender os diferentes graus de prazeres que estão entre o corpo e a alma, algo que termina por gerar um desentendimento entre Protarco (por desconhecer os tipos de graus do prazer em si) e Sócrates. Nesse meio-tempo, surge a discussão do uno e do múltiplo, uma relação intrínseca às formas de raciocínio universal, uma espécie de *logos* que está em todas as coisas de que se fala de forma universal e dialética.

Como já elucidado, para saber a natureza do conhecimento, Sócrates traz para o campo do exame as questões ontológicas do Uno, do Múltiplo e do bem; do limitado e ilimitado bem como a relação do limitado e da mistura. A partir desse ponto, Sócrates nos faz compreender que, da união do uno e do múltiplo, nasceram todas as coisas da esfera sensível e inteligível (26 a - b), e que é a partir dessa perspectiva que surgem a ordem e a harmonia de tudo o que há, pois, a ordem advinda dessas relações é o que dá limite às coisas, sendo o prazer uma questão puramente do âmbito de Afrodite (26 b - c). Existe um limite para o prazer e a dor? Sabendo que há um meio-termo entre a dor e o prazer, faz-se necessário conhecer a si mesmo para

encontrar o justo equilíbrio da alma? Essas são espécies de indagações que incomodam Sócrates.

Para ele, se existe alguma harmonia entre essas indagações, qual é esse limite? Essa questão é refeita por Sócrates várias vezes com o objetivo de deixar claro que as coisas sensíveis são regidas pelas potências do irracional e do arbitrário, enquanto o que pertence à esfera do pensamento, *Nous*, só ele controla todas as coisas, tais como o homem, o *kósmo*, o sol, a lua e as estrelas. Definida a importância do *Nous* na categoria da gnosiologia, surge a necessidade de Sócrates mostrar-nos que existem quatro categorias de coisas que contribuem para a formação do meio termo das coisas.

As quatro categorias das coisas que se relacionam com o saber e o meio-termo das coisas são: o ilimitado, o limitado, a mistura que surge da relação do limitado com ilimitado e a geração das coisas que são produzidas pelo *Demiurgo*. O homem e toda esfera do *kósmo* possuem em maior ou menor grau as substâncias dos quatro elementos – o fogo, o ar, a terra e a água. O elemento que há no *kósmo* há em mim também; o fogo que há em mim é de pequena quantidade, em relação ao fogo que há no *kósmo* como um todo (29 c). Entre todos os elementos, tanto no *kósmo* como no homem, o *Nous*¹⁴² tende a prevalecer. O *gnōthi seauton* e o *Mēdén Ágan* estão intrínsecos a toda essa questão apresentada até o presente momento em torno do diálogo *Filebo*. Vejamos o passo 48 c- d, em que Platão faz referência a essa questão:

Sócrates - Ora, a ignorância é um mal como também o estado que chamamos de estupidez.

Protarco – Claro que sim.

Sócrates – A partir disso observa qual a natureza do ridículo.

Protarco – É só falar.

Sócrates – Existe uma maldade que, de modo geral, é nomeada a partir de certo estado da alma; e existe uma parte do todo da maldade, que é uma experiência oposta ao que é dito pela inscrição de Delfos.

Protarco – Estais falando do “*conhece-te a ti mesmo*”, Sócrates?

Sócrates - Sim, estou. Claro que o oposto a isso seria não conhecer de modo algum a si mesmo.

Protarco – Claro que sim.

O diálogo *Hiparco* traz o *gnōthi seauton* e o *Mēdén Ágan* a partir da contextualização política da tirania em Atenas, a qual tende a rejeitar “o *conhece-te a ti mesmo*” como forma do autoconhecimento divino da cultura e da formação dos cidadãos, no diálogo, Sócrates começa

¹⁴² Segundo Giovanni Reale (1995, p. 186), o termo *Nous* é comumente traduzido por intelecto, mente, inteligência ou pensamento. *Nous*, segundo Reale, baseado na tese de Anaxágoras, designa a inteligência divina, ordenadora do cosmo. Com Platão, a problemática do *Nous* se enriquece com as aquisições ontológicas, pois passa a ser a alma racional, hierarquicamente superior à irascível e apetitiva. Platão, segundo Reale, é o primeiro filósofo que concebe o *nous* como elemento imaterial correspondente às ideias.

por perguntar pelo real sentido do termo ambição (avidez) – na perspectiva Sócrática, as pessoas ambiciosas são aquelas que valorizam tirar proveito de coisas que não possuem valor algum, e a referência platônica da tirania (em tom de ironia) é a Hiparco, referência que surge no meio do diálogo (Hiparco era filho do tirano Pisístrato).

Sócrates defende que a tirania de Hiparco era, na verdade, benigna e sábia (ironia platônica, pois não há tirania sábia e benigna para a *cidade-Estado*) - Hiparco tentou educar os seus concidadãos levando-os a admirar a sua suprema sabedoria política, mas Sócrates mostra-se ciente de que em Atenas esse ideal de tirania não existe: a tentativa do mestre (Sócrates) é mostrar que a tirania é movida pelo desejo da ambição desmedida, que não deve ser confundida com o bem, com aquilo que é benéfico para a alma.

Platão através dos seus personagens nos deixa a impressão de que possui o enraizamento político e *paidêutico* na tirania – algo que surge a partir das dimensões da injustiça e da ignorância pois, para o homem político que adota a tirania como forma de governo, a ambição deve estar acima de todas as coisas, sem restrições, sem limites ou moralismo ético – todas as coisas são possíveis ao homem político tirânico através da injustiça.

Graças a Sócrates, o jovem *Hiparco* terá extrema dificuldade de defender seu ponto de vista: segundo parecer socrático, embora muitos possam achar que há algo de bom na tirania, entre os que acreditam, percebe-se que nem tudo na tirania é benigno – no geral, as ações do homem tirânico tende a levar a unidade do estado a infelicidade e a ignorância de si mesma; no caso do diálogo, o tirano deixou de educar os homens através do preceito do Oráculo de Apolo para fazê-lo com seus próprios preceitos. A fim de facilitar seu governo, a tirania reforma a *cidade-Estado* conforme suas vontades particulares, não é regida pelo *Nous*, mas pelas paixões desmedidas (228e) – o tirano escreve vulgaridades para tornar-se imortal, querendo ser maior que o deus Apolo. Observemos como Platão concebe essa realidade política no passo 228 b 4 - 229 a do diálogo *Hiparco*:

Discípulo – A que homem te referes e do que estás falando? Sócrates – De um concidadão meu e teu, o filho de Pisístrato [tirano de Atenas], Hiparco, do demo de Filedes. Ele era o primogênito de Pisístrato e o mais sábio de seus filhos. Entre as numerosas e notáveis provas de sua sabedoria, registra-se ter sido ele o primeiro a introduzir nesta terra as obras de Homero, tendo obrigado os rapsodos a recitá-las nas Panateneias, uns seguindo-se aos outros inicialmente, os que fazem até hoje. Ele enviou também um navio de cinquenta remos a Anacreonte de Teos para trazê-lo à cidade. Manteve sempre junto de si Simônides de Ceos, cumulando-o de recompensas e presentes. Realizou tudo isso com o fito de educar seus concidadãos; de modo que pudesse governar os melhores indivíduos possíveis. Honesto e bom como era, não julgava correto recusar a sabedoria a ninguém.

Sócrates – Tendo concluído a instrução dos cidadãos da cidade e os impressionado com sua sabedoria, concebeu o projeto de levar a educação aos habitantes do campo.

Com esse objetivo, providenciou que fossem erigidas para eles Hermes nas estradas entre a cidade e os diferentes demos. Em seguida, tomando do cabedal de sabedoria, tanto a que aprendera quanto a que descobrira por si mesma, e selecionando os pensamentos que estimou como mais sábios, colocou-os em versos elegíacos e inscreve seus poemas como documentos de sua sabedoria. Assim agiu primeiramente para que seus concidadãos não se impressionassem mais com as sábias inscrições do templo de Delphos, como “*Conhece-te a ti mesmo*”, “*Nada em Excesso*” e outras do gênero, mas atribuissem maior sabedoria aos preceitos de Hiparco; em segundo lugar, em suas idas e vindas, lendo as máximas de sabedoria de Hiparco e por elas tomando gosto, seus concidadãos tornariam frequentemente suas viagens provenientes do campo visando completar sua instrução¹⁴³.

Nesse diálogo, a lição platônica consiste em perceber que todos parecem considerar o bem – só que o tirano, através de uma falsa noção do bem, tende a defender um bem destituído de critérios para si mesmo; todos se mostram de alguma forma amantes da ambição (226 d - 228 a). Baseado nos ditames da injustiça, o interlocutor de Sócrates quer converter algo que não tem valor em virtude (228 – 229 d) – tornar o injusto em justiça. Nesse contexto, a aporia se faz necessária para que haja o recuo do interlocutor (PLATÃO, 1980)¹⁴⁴.

Em *As Leis* – Livro XI - 923 a 3, o preceito do Oráculo de *Delphos* é referenciado pelo personagem Estrangeiro, no que se refere aos bens dos cidadãos:

O Ateniense – “Amigos”, nós diremos, “para vós que não durareis mais do que um dia é bastante difícil presentemente conhecer vossos próprios bens, e como diz a inscrição do Oráculo de Delfos, conhecer a vós mesmos neste momento. Assim, como legislador, estabeleço esta regra: que tanto vós mesmos quanto esses vossos bens não vos pertencem, mas à totalidade de vossa família, vossa raça, passada e futura, e mais verdadeiramente ainda que toda vossa raça e vossos bens pertencem ao Estado.

No diálogo *Primeiro Alcibíades*, os passos 124 a-b; 132 c 6; 133 b 6 – “*conhece-te a ti mesmo*” – consistem em um convite ao conhecimento individual da própria alma, das limitações de não saber que estão na estrutura sensível do seu jeito. O *gnōthi seauton*, no *Alcibíades I*, tem a função de levar a alma de Alcibíades a olhar para si mesma. Esse olhar da alma está interligado

¹⁴³ PLATÃO. **Diálogos VII**: Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes e Rivais, Teages, Minos, Definições, Da justiça, Da Virtude, Demódoco, Sísifo, Halcion, Erixias, Axíoco. Traduções, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2011.

¹⁴⁴ No diálogo *A República*, Livro IX, Platão apresenta as características da tirania e do tirano semelhantes às que são apresentadas no diálogo *Hiparco*. No livro IX, Platão traça o perfil do político tirânico, chegando a mencionar que o homem tirânico difere em número e grau do homem democrático (cf. passo 576 b). O tirano segue suas próprias regras, sua alma não faz o que quer porque sempre é arrastada pelos prazeres (777 c - e). Ele governa mal a si mesmo – o homem que governa mal sua alma é incapaz de governar a alma da *cidade-Estado* (579 c 2 -d). Como o tirano não conhece a si mesmo, ele tenta mandar nos outros de modo desmedido: a maldade, a injustiça, a impiedade e a hostilidade são os frutos da práxis do tirano (580 a). A tirania consiste em uma forma de governo infeliz, porque só pensa em si mesmo, e o desejo do homem político deve coincidir com o de todos que moram na *cidade-Estado*. Em termos de prazer, o tirano vive como um animal irracional, enquanto o ser humano não pode viver como um animal. In: PLATÃO. **A República**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

ao sentido ontológico do *Nous*, pois o olho divino da alma está no *Nous*. É a partir dessa noção que Alcibíades pode compreender o preceito do Oráculo de *Delphos* e alcançar as formas do bem, da justiça, da *areté* e da arte política:

Há, meu excelente amigo, confia em mim e na inscrição de Delfos “*Conhece-te a ti mesmo*”, pois são esses nossos competidores, com quem deves lutar, e não as pessoas que pensas [...].

Sócrates – Bem, demos um passo a frente, pois dispomos agora de um excelente consenso quanto ao que somos; de fato, receávamos a possibilidade de cometer um erro no que toca a isso e, sem o saber, aprimorar algo distinto de nós mesmos.

Alcibíades – Está certo.

Sócrates – Então como obter o mais preciso conhecimento de nossa alma? Com efeito, se obtivermos, é muito provável que possamos também conhecer a nós mesmos. Pelos deuses, será que não compreendemos as sábias palavras da inscrição de Delfos que há pouco mencionamos?

Alcibíades – Qual o objetivo de trazer isso novamente à baila Sócrates?

Sócrates – Assim, se é para alma, meu caro Alcibíades. Conhecer a si mesma, é certamente necessário que olhe para uma alma e especialmente para a região desta onde ocorre (manifesta-se) a sabedoria, que é a virtude ou excelência de uma alma que se assemelha a essa (**Referência?**).

A professora Jill P. Gordon¹⁴⁵, do Departamento de Filosofia da Colby Community College (Estados Unidos/campus de Colby), acredita que no diálogo *Primeiro Alcibíades* há uma incrível simbiose entre o *Nous* platônico, a erótica, a *paideia* e a Filosofia com o propósito de atingir a unidade da gnosiologia platônica, e o ponto de todo esse arcabouço filosófico, segundo Gordon (2015), manifesta-se a partir *gnōthi seauton* socrático. Nessa senda, Sócrates

¹⁴⁵ Jill P. Gordon encontra-se atualmente com as seguintes pesquisas em andamento: *Questões filosóficas centrais: auto e sociedade; Filosofias feministas; História da Filosofia da Grécia Antiga; Filósofos em foco: Platão*. É autora do seguinte livro: *O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana*, publicado pela Cambridge University Press em 2012 (esse livro examina a importância fundamental do *Eros* na escrita de Platão, argumentando que ele vê o mundo como erótico do começo ao fim, desde as origens cósmicas até a morte humana. Todo o mundo fictício de Platão é permeado por uma preocupação filosófica com o *Eros*, muito além dos chamados diálogos eróticos. Várias conversas metafísicas, epistemológicas e cosmológicas – *Alcibíades I*, *Timaeus*, *Cratylus*, *Parmênides*, *Theaetetus* e *Fédon* demonstram que o *Eros* está na raiz da condição humana e, se corretamente guiado, é a essência de uma vida bem vivida. Esse livro apresenta uma visão holística do *Eros*, começando com sua presença na origem do cosmos e da alma humana, pesquisando quatro tipos de autoconsolos humanos voltados para a boa orientação do *Eros* e concluindo com a morte humana como um retorno às nossas origens. O livro desafia a sabedoria convencional em relação a quais são os “diálogos eróticos” e demonstra que o mundo de Platão é erótico do começo ao fim. A alma humana é primordialmente erótica e a alma erótica bem cultivada pode lembrar e retornar melhor às suas origens. O desejo erótico da vida é algo inevitável para Platão). A segunda maior obra da professora Jill denomina-se *Transformando-se em Filosofia Dispositivo literário e Estrutura dramática nos Diálogos de Platão*. Nesse livro, a autora mostra como as técnicas literárias utilizadas por Platão funcionam filosoficamente para envolver os leitores na Filosofia e atraí-los para a vida filosófica. É construído sobre análises detalhadas de dispositivos literários específicos em capítulos sobre forma dramática, desenvolvimento de personagens, ironia e criação de imagens (que inclui mito, metáfora e analogia). Para Jill P. Gordon, Platão não é inimigo dos poetas e dos criadores de imagens que os intérpretes anteriores descreveram. Em vez disso, Platão entende bem o poder das palavras e das imagens. Elas, e não apenas o argumento lógico-dedutivo, são meios apropriados para se envolver com seres humanos. Platão os usa com grande efeito e, com uma compreensão sensível da psicologia humana, desconfia de suas possíveis influências corruptoras, mas, finalmente, quer aproveitar seu poder para fins filosóficos.

leva a inscrição do Templo de Apolo como algo extremamente sério, pois acredita que o ser humano, entre os animais, é o único capaz de atingir o *gnōthi seauton*. Não só Alcibíades, mas todos que passaram por Sócrates, de uma forma ou de outra, foram levados a prática do *gnōthi seauton*.

A Filosofia socrática se concretiza na alma a partir do processo de autoconhecimento do Ser. Geralmente, trata-se do conhecimento daquilo em que somos ignorantes, o “*Só sei que nada sei*”, estando incluso nesse processo o *ti estin* (Que é isto?), que abre caminhos para a alma enxergar através do olho divino, que é o *Nous*. Para Platão e Sócrates, o *gnōthi seauton* é considerado um aspecto da excelência humana. Ainda que não seja citada juntamente com as *aretai* (dos persas e lacedemônios) mencionadas no *Alcibíades I*, ele sempre nos remeterá à noção comum daquilo que é epistêmico e erótico.

Para Jill P. Gordon (2015, p. 149), “a deficiência mais comum entre os interlocutores de Sócrates é a falta de autoconhecimento, uma falsa noção de quem eles são”. Geralmente, eles estão acima do que realmente são, pois creem que conhecer a si mesmos é algo extremamente complexo e desnecessário. Isso se aplica a Alcibíades, Êutifron, Mênon, Górgias, Cálicles e Trasímaco, entre tantos outros personagens dos diálogos de Platão.

No *Alcibíades I*, testemunhamos a primeira conversa de Sócrates com o jovem e belo Alcibíades. Sócrates vinha seguindo-o e admirando-o em silêncio e de longe por algum tempo e, em vista de outros pretendentes terem agora se afastado, Sócrates aproveita a brecha bem quando o frescor de Alcibíades parece aos outros pretendentes estar se desvanecendo. Sócrates afirma saber das ambições de Alcibíades de liderar o povo e de falar à Assembleia ateniense, portanto questiona o jovem sobre seu conhecimento e sobre quais atributos o tornam adequado para essa posição entre seus concidadãos. Depois de expor a ignorância de Alcibíades, e depois de obter sua concordância de que precisa de mais instrução, Sócrates insiste que Alcibíades cuide de si próprio e, assim, ganhe autoconhecimento (GORDON, 2015, p. 150)¹⁴⁶.

Gordon (2015) acredita que o projeto *paidêutico* de Sócrates para Alcibíades está contido nas dimensões filosóficas do *gnōthi seauton*, para ele, Sócrates deseja que Alcibíades, por meio do preceito do Oráculo do deus Apolo, venha a enxergar o seu verdadeiro eu como é refletido na alma de um amante que ama o verdadeiro eu. Segundo o autor, o amante e o amado, através da erótica socrática, desejam cuidar e educar a alma; desejam porque, desde o início do diálogo *Primeiro Alcibíades*, Sócrates se mostra como o único amante verdadeiro de Alcibíades, o único capaz de ajudá-lo a realizar suas aspirações. De fato, Sócrates mostra-se exclusivo no que se refere à satisfação do *Eros* de Alcibíades e a proporcionar-lhe os meios

¹⁴⁶ GORDON, Jill. **O mundo Erótico de Platão**: das origens cósmicas à morte humana. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti; revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

para o autoconhecimento. Como verificado, Sócrates frequentemente negava saber qualquer coisa, seja o que fosse investigado ou discutido.

Para Jill Gordon, afirmação do não saber do filósofo pode ser avaliada numa dimensão dialética – saber humano *versus* saber divino (filosófico); nesta dimensão, segundo o autor, o saber dos homens, que sempre é *doxa* (opinião), quando comparado ao saber divino, nada é, a não ser aparência, engano e ilusão de algo que parece ser mais o que não é. Nesse âmbito epistemológico, a própria sabedoria socrática se mostra como um não saber: Sócrates é ciente do quão pouco ou do quase nada que sabia, sua atitude de não saber das coisas é totalmente oposta à dos políticos, autores de tragédias, adivinhos, profetas e artífices.

Para Monodelfo (1968, p. 135), “o *gnōthi seauton* socrático está relacionado com a sua proposta de gnosiologia, uma proposta filosófica e educativa que vai de encontro à teoria do conhecimento sofístico”. Segundo o autor, Sócrates fez uma reviravolta na gnosiologia antiga ao repensar a questão da *areté* (virtude) e da *episteme* (ciência) a partir da necessidade do exame, em que o *elenchos* se faz necessário para acessar as formas de saberes que são produzidos através da alma; nesse sentido, acredita-se que Sócrates tira a questão da *alétheia* (verdade) do campo das sensações recebidas passivamente dos conceitos que estão interligados universalmente à alma (*psyché*).

Na visão de Rodolfo Mondolfo (1968), Sócrates é um pitagórico. Ele deseja curar os ignorantes de suas enfermidades e loucuras e, para isso, mostra-se como aquele que não visa ao bem do corpo em primeiro lugar. Sócrates trata da alma, deseja devolver ao enfermo a saúde e a capacidade de percepção das coisas sensíveis e inteligíveis. Enquanto educador da alma, deseja, por intermédio de um processo erótico e de *philia*, buscar esforços para que a alma possa readquirir a capacidade ativa de obter de forma dialética o conhecimento verdadeiro dos entes e seres.

O *conhece-te a ti mesmo* surge como um possível caminho de cura para a alma – o conhecimento e a cura do ser não estão na exterioridade das coisas, mas na interioridade, que recebe o nome de alma (*psyché*): Sócrates é o médico daqueles ignorantes que se creem sábios; Mondolfo (1968) faz uso do passo 230 do diálogo *Sofista*¹⁴⁷ para mostrar sua noção de que Sócrates e a Filosofia são a cura necessária e ideal à geração de ignorantes que a *cidade-Estado*

¹⁴⁷ “Quanto ao outro método, parece que alguns chegaram, após amadurecida reflexão, a pensar da seguinte forma: toda ignorância é involuntária, e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagina esperto; e apesar de toda a punição que existe na admoestação, esta forma de punição tem pouca eficácia”. In: PLATÃO. **O Banquete – Fédon – Sofista – político**. 2. ed. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Prensadores).

formou dentro de si mesma. Para o autor, no *Eros* socrático está toda força educativa, uma força em forma de *dýnames*, capaz de proporcionar o retorno dialético à capacidade ativa de adquirir saberes inteligíveis e sensíveis da forma mais bela possível:

Ao aceitar o lema do Oráculo délfico: “Conhece-te a ti mesmo” quer Sócrates afirmar, para si mesmo e para todos, a exigência desse exame de consciência cujo exercício cotidiano os pitagóricos haviam introduzido nos preceitos da “vida pitagórica” [...]. Tal possibilidade de mudança aparece relacionada com a transição de uma para outra fase da vida individual de Alcibíades Maior (103 a e 105 e) onde Sócrates declara que seu daíamon o impediu de falar ao jovem até o momento em que este se encontrasse em disposição favorável para escutá-lo, ao nascerem aspirações novas em sua alma. Sem dúvida, esta ideia de que a capacidade de aprender depende das disposições individuais da alma não era algo inteiramente nova no pensamento grego, antes, procedia da apresentação do problema concernente à relação da natureza e educação, que Píndaro havia discutido já no referente à formação da *areté* e haviam examinado depois com amplitude e resolvido de maneira diversa os sofistas; e se achavam presente – ao menos em forma implícita – nas regras da escola e vida pitagórica, onde se selecionavam os adeptos distribuindo-os em diferentes graus de iniciação, em correspondência com as aptidões demonstradas, e se expulsavam os indignos (MONDOLFO, 1969, p. 163-137).

Para Mondolfo (1968), o *conhece-te a ti mesmo* foi fortalecido na Filosofia por Sócrates, que realmente provou uma reviravolta no que se refere à questão da gnosiologia ao analisar a *areté* (excelência moral) a partir da *episteme* (ciência) – da Filosofia. Contudo, nesse campo epistemológico, segundo o autor, há de considerar o fato de que a prática do exame a partir do *gnōthi seauton* foi iniciada pelos pitagóricos, e que tal capacidade de cura, de mudança de Alcibíades depende não somente de uma proposta de gnosiologia, mas, antes de tudo, de uma proposta, de um projeto de educação filosófica em relação a essa proposta de educação transformadora, ou seja, a proposta socrático-platônica consiste em algo que se baseia no exame, no *elenchos*, no *Eros* e na reminiscência (MONDOLFO, 1968)¹⁴⁸.

Não podemos terminar este capítulo sem fazer referências honrosas a Victor Goldschmidt (1970, p. 05-18), para quem a religiosidade em Platão deve ser entendida a partir da via da gnosiologia, da política (a religiosidade da *cidade-Estado*) e da cosmologia. O autor percebe que as críticas platônicas das crenças populares se contrapõem às exigências de outra forma de enxergar o divino a partir da divina Filosofia. “Mas parece-nos possível tentar análise descritiva da religião de Platão, a qual, embora conservando-se exterior, de certo modo, ao ‘impulso’ platônico, pudesse não ser muito infiel à letra, senão ao espírito dos Diálogos” (GOLDSCMIDT, 1970, p. 05).

¹⁴⁸ MONDOLFO, Rodolfo. **O homem na Cultura Antiga**: a compreensão do sujeito Humano na Cultura Antiga. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

Segundo o autor, o pensamento de Platão mantém relações difíceis no que diz respeito ao sagrado, mas, mesmo com essas relações difíceis, Goldschmidt (1970) acredita na possibilidade de enxergar a noção do sagrado, do religioso, a partir dos diálogos de Platão: para realizar sua investigação em torno da religião de Platão, Victor Goldschmidt (1970) utilizou os diálogos *Hípias Menor*; *Alcibíades I*; *Apologia*; *Eutrífronte*; *Gritão*; *Hípias Maior*; *Cármides*; *Laques*; *Lisis*; *Protágoras*; *Mênnon*; *Fédon*; *Symposion*; *Fedão*; *Íon*; *Eutidemo*; *Crátilo*; *A Republica*; *Parmênides*; *Teeteto*; *Sofista*; *Político*; *Filebo*; *Timeu*; *As Leis* e *Carta VII*.

Para o autor, a temática da religião em Platão tem a ver com a questão da reencarnação e das exigências da justiça e da razão; a partir desse âmbito filosófico de Victor Goldschmidt, torna-se inevitável a percepção de que cada indivíduo possui seu próprio *Daimonion*, eles são diversos, de várias especialidades: na perspectiva de Goldschmidt (1970), assim como há diversos tipos de *daimónion* há também diversos tipos de almas: umas mais nobres e sabias e outras menos nobre e ignorantes de si mesmas (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 91)¹⁴⁹.

Para Platão, todo homem possui uma alma (*psyché*), só que, as almas dos homens das quais habitam na esfera circular da *cidade-Estado* não são iguais - elas possuem suas individualidades, as almas não são iguais porque em sua situação de interligação com a matéria (o corpo), surgem as causalidades mecânicas, a partir disso, a alma só pode ser compreendida na sua forma unitária a partir dos modelos, das formas inteligíveis; para o autor, “é preciso que o universo visível compreenda os homens” (GOLDSCHMIDT, 1970, p. 90)¹⁵⁰.

Na perspectiva de Victor Goldschmidt (1970), a questão do plano mecânico *versus* as dimensões das esferas finalistas é tomada por Platão no diálogo *Timeu*, em que, ao narrar a forma de composição da alma do homem e do *Kósmo*, dá-nos a noção de que o divino expressa sua identidade de forma una, bela e justa através da Filosofia. A alma do homem e do *kósmo*, juntamente com a questão da religiosidade platônica devem ser pensadas a partir da noção de alma (*psyché*) e da união das coisas sensíveis e inteligíveis: só na alma, unicamente através dela, podemos ter acesso a toda fonte de conhecimento da totalidade, ela contém em si mesma as expressões das leis divinas e das formas. Foram as mãos do demiurgo que trataram de implantá-las nos corpos - no processo de formação da totalidade, a causa inteligente deparou-se com a causa errante, e nesse processo percebe-se que a causa errante é inadequada até para pensar o divino.

¹⁴⁹ Cf. página 91.

¹⁵⁰ Cf. página 90.

3.4 O *Primeiro Alcibíades* de Platão e a reflexão contemporânea de Michel Foucault em torno da ontologia do preceito do Oráculo de Apolo

Para os gregos, esse preceito do “cuidado de si” configura um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver. É uma noção que, para nós, hoje em dia, perdeu sua força e é obscura. Quando se coloca a questão: “Qual é o princípio moral que domina toda a Filosofia da Antigüidade?”, a resposta imediata não é “tome conta de você mesmo”, mas o princípio délfico, *gnôthi seauton*, “conhece-te a ti mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 04)¹⁵¹.

Em seus estudos sobre o cuidado de si a partir do pensamento platônico exposto no *Alcibíades I*, Foucault percebe que no diálogo entre Sócrates e Alcibíades há uma relação de amantes que se firma a partir do âmbito do ato de educar, um educar que equivale à aplicabilidade da maiêutica (*elenchos*) com fins de enxergar o ato de educar enquanto ato de cuidar e curar a própria alma dos vícios e das desmedidas das paixões. Sócrates o convida a refletir sobre a sua educação, sobre seus conhecimentos, sobre ele mesmo. Propõe que ele atente para o preceito do Oráculo de *Delphos*, percebendo que sua educação é insuficiente para governar a *cidade-Estado*. Sócrates, como parteiro da alma de Alcibíades, deseja dar-lhe uma via epistemológica. Qual? Aprender a conhecer e a cuidar de si mesmo. O ato de cuidar de si mesmo e da educação no *Alcibíades I* está voltado para o âmbito da Filosofia, que será sempre algo divino, e *episteme* (ciência). Será também *techné politiké* e *areté* (virtude), que nada mais é do que o saber sensível e inteligível. Foucault, a partir desse contexto, analisa cuidadosamente os textos antigos para encontrar onde e como o cuidado de si subordinou-se ao conhecimento de si, como se o primeiro estivesse submetido ao segundo. Nos helênicos, cínicos, estoicos e epicuristas, isto começa a mudar. O cuidado de si afasta-se do *Alcibíades I* e da pedagogia socrático-platônica para chegar a um princípio mais universal, ou seja, princípio relacionado com a própria vida.

Nosso interesse aqui neste texto não é trabalhar a metodologia foucaultiana e sua Filosofia em torno do cuidado de si, mas verificar e compreender como o diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão é apresentado por Michel Foucault nas suas aulas do Collège de France (1981-1992). Os textos utilizados para esse fim foram a tradução de Márcio da Fonseca e Salma Tannus Muchais (*A Hermenêutica do Sujeito*); a tradução de Eduardo Brandão (*A coragem da*

¹⁵¹ FOUCALT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida sob a direção de Francois Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Tradução de Márcio da Fonseca e Salma Tannus Muchais. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Obras de Michel Foucault).

Verdade e O governo de si e dos outros); utilizamos também a tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque (*História da sexualidade: o uso dos prazeres* – volume dois).

A partir do panorama apresentado acima, verificou-se que, para Foucault (1984), a Filosofia clássica é uma Filosofia de análise das ideias e que a epistemologia grega vai de encontro aos paradigmas da Ciência dos Tempos Modernos. Segundo ele, a ciência contemporânea tende a pensar o homem a partir de si mesma, havendo um certo receio, um certo desprezo pelas Ciências Humanas. Nesse aspecto, para Michel Foucault, a Ciência Moderna não sabe quem é o homem, não conhece a si mesma. Porém, as Ciências Humanas (especificamente a arqueologia e a história) e a Filosofia correspondem ao verdadeiro âmbito de se repensar o homem contemporâneo: neste aspecto, o estudo do homem é por natureza da Filosofia e das Ciências Humanas.

Conforme Foucault, a epistemologia contemporânea não é sinônimo de saber. Ela não passa de uma ordem, de um princípio de ordenação dos bens. É por esse motivo que ele, a partir da sua arqueologia (2014)¹⁵², sente extrema necessidade de dialogar com os antigos, na tentativa de resolver questões que são consideradas temáticas marginais pelas diretrizes e bases da ciência contemporânea.

A propósito do “conhece-te a ti mesmo”(gnōthi seauton), pretendo fazer uma primeira e muito simples observação, referindo-me a estudos realizados por historiadores e arqueólogos. De todo modo, é preciso reter o seguinte: sem dúvida, tal como foi formulado, de maneira tão ilustre e notória, gravado na pedra do templo, *gnōthi seauton* não tinha, na origem, o valor que posteriormente lhe conferimos. Conhecemos (e voltaremos a isso) o famoso texto em que *Epicteto* diz que o preceito “*gnōthi seauton*” foi inscrito no centro da comunidade humana. De fato, ele foi inscrito, sem dúvida, no lugar que constituiu um dos centros da vida grega e depois um centro da comunidade humana, mas com uma significação que certamente não era do “conhece-te a ti mesmo” no sentido filosófico do termo. O que estava prescrito nessa fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses [...] Quando ao *gnōthi seauton*, sempre

¹⁵² Michel Foucault troca a ideia de uma história por uma arqueologia. O trabalho do arqueologista não deve ser confundido com o do historiador (Foucault não quer acabar com a história, ele deseja mudar a forma de se fazer história). Nesse sentido, a arqueologia corresponde à ciência que estuda os vestígios materiais da presença humana, com o objetivo de compreender o tempo e os diversos aspectos da humanidade, considerando tempo, espaço, objetos e diversidade dos saberes que contribuíram para o desenvolvimento da ideia de humanidade. O alvo da arqueologia é a exploração das mudanças que ocorrem na sociedade humana, sejam elas biológicas, epistemológicas ou culturais. Ao rejeitar a história como método de análise e adotar a arqueologia como método de investigação mais preciso, Foucault está interessado no campo dos discursos que regem a práxis dos saberes da religião, da ciência, da literatura, da história, da pedagogia, da sexualidade, da loucura e do pensamento. Uma vez que todo discurso se baseia em outro discurso já dito, Foucault percebe também que em todo discurso existe o não dito, existe um vazio que se afirma em alguma teoria. Para ele, é a partir do século XIX que começa uma luta epistemológica contra a descentralização da ciência cartesiana, aspecto no qual o método da arqueologia oferece caminhos possíveis para a projeção dessa luta a favor da descentralização da Ciência dos tempos modernos (Cf: FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014 (p. 03-32).

segundo Roscher, significa: no momento em que tens de colocar questões ao oráculo, examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar, queres colocar; e, posto que deves reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens de saber (FOUCAULT, 2010, p. 05).¹⁵³

No curso consagrado, *A Hermenêutica do sujeito* (2010), Michel Foucault apresenta uma investigação da noção de si, correlacionando, na medida do possível, com o *gnōthi seauton* inaugurado na Filosofia por Sócrates e Platão.

A temática do *conhece-te a ti mesmo*, segundo Michel Foucault, organizou a *praxis* da Filosofia durante vários períodos da história da Filosofia. Ao descrever o modo da subjetivação dos gregos antigos, Foucault busca tornar visível a precariedade do modo de subjetivação contemporâneo – ele vê nos diálogos de Platão, especificamente no *Alcibíades I*, um meio metodológico de reformular questões dos âmbitos político, epitemico, educacional e ontológico. O *gnōthi seauton* platônico tem como ponto de partida Platão, mediante o *Alcibíades I*, que segue com Xenofonte, Epicuro, Sêneca e Proclo Olympiodorus. Conforme mencionado, Michel Foucault ministra o curso sobre a Hermenêutica do sujeito no Collège de France nos anos de 1981-1982. O livro é composto por capítulos que correspondem às aulas dadas no curso, sendo subdivididas na primeira hora de aula:

Propus-me neste ano experimentar o seguinte procedimento: ministrar duas horas de aula (de 9h 15 min a 11h 15), com pequeno intervalo de poucos minutos após uma hora, afim de lhes permitir descansar ou ir embora se estiverem enfadados e para que também eu possa descansar um pouco (FOUCAULT, 2010, p. 03).

Como visto, nas aulas do curso, havia intervalos para dialogar e dirimir eventuais dúvidas dos alunos e ouvintes. Muitos comentadores de Michel Foucault, a exemplo de Roberto Machado (2009), afirmam que as aulas são legítimas, pertencem realmente a Foucault, encontram-se salvas e transcritas, num total equivalente a quase 700 páginas – a editora Martins Fontes subdividiu essas aulas em volumes diversos. Ao trabalhar a temática filosófica do *Primeiro Alcibíades* ao longo da história da Filosofia, Foucault disponibiliza, em notas de rodapé, as referências de pesquisadas e incluídas no seu curso, sem falar que a editora Martins Fontes dispõe para o leitor um conjunto de notas explicativas, com o propósito de deixar mais claras e aprofundar as discussões feitas por Foucault no curso do Collège de France. No curso de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres* (2008), a Filosofia é problematizada a partir da

¹⁵³ FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio da Fonseca e Salma Tannus Muchais. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 (Obras de Michel Foucault).

exigência irrenunciável da *parrhesia*. Entretanto, o contexto deixa de ser a escola filosófica e a direção de consciência que envolve mestre e discípulo. Neste contexto, a política passa a ser um novo campo de estudo para Foucault – especificamente a política grega, com sua assembleia democrática, e a *cidade-Estado*, juntamente com os diálogos (*Alcibíades I*, *A República*, *As Leis* e *Carta VII*) de Platão passam a ser alvo de análise de Foucault: em 1983, no curso *Le gouvernement de soi et autres*, Foucault estuda e discute o pensamento político de Platão tendo como meta a questão da governabilidade, especificamente no que diz respeito à questão do real exercício do governo.

Diante da proposta arqueológica do grande mestre, percebe-se que, em nenhum momento, Michel Foucault objetivou elaborar outra teoria do pensamento político em Platão. Sua real meta foi analisar a relação do *logoi* (discursos), da *parrhesia* (coragem da verdade) com os ditames da pedagogia socrática, a pedagogia do “*conhece-te a ti mesmo*”, fazendo uma espécie de exercício arqueológico com a ciência política contemporânea. Onde foi parar o cuidado de si, do qual Platão mostra-se um dos primeiros teóricos? Essa parece ser uma das grandes questões arqueológicas que Foucault tem de enfrentar. Segundo Cesar Candioto (2011)¹⁵⁴, Foucault deseja mostrar o fracasso de uma *parrhesia* política protagonizada pelos governantes contemporâneos a Platão. Neste aspecto, Foucault entende que é pelo exame dos limites e possibilidades dos modos de governar da racionalidade política que a Filosofia encontra sua racionalidade.

A famosa provação de Sócrates, capaz de não se deixar seduzir por Alcibíades, não o apresenta “purificado” de qualquer desejo para com os rapazes: ele torna visível sua aptidão para resistir-lhe exatamente quando quer e da maneira que quer. [...] Platão retomará frequentemente esse princípio socrático da *askesis*. Ele evocará Sócrates, mostrando a Alcibíades ou a Cálicles que eles não poderiam pretender ocupar-se da cidade e governar os outros se não aprendessem primeiro o que é necessário, e se não se exercitasse para isso. [...] ele associará essa exigência do exercício à necessidade de ocupar-se de si: a *epimeleia heautou*, a aplicação consigo que é uma condição prévia para poder se ocupar com os outros e dirigi-los comporta não somente a necessidade de conhecer (de conhecer o que se ignora, de conhecer que se é ignorante, de conhecer o que se é), como também a necessidade de se aplicar efetivamente a si e de se transformar (FOUCAULT, 1984, p. 65-69).¹⁵⁵

¹⁵⁴ CANDIOTTO, Cesar. Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault, licenciado sob uma licença creative. *Commons*. Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, 2011.

¹⁵⁵ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade:** o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1984 (Volume II).

Na sua dimensão política, o cuidado de si está situado na relação de forças entre o eu e os outros; na efetivação das condutas, no sentido de não ser governado de uma determinada maneira, a partir de certos métodos, e em nome de agentes determinados – governar é agir sobre si mesmo, com vistas a se posicionar diante de quaisquer ações de condução. Parece-nos que a lição socrática para Alcibíades gira em torno desta dimensão ética e política.

Para Foucault, Platão, no *Alcibíades I*, coloca a questão do preceito do Oráculo de Delfos como uma questão de cunho que envolve a política e a educação ateniense. Para ele, a temática do cuidado de si não é um privilégio do *Alcibíades I*. Os ditos diálogos da juventude trazem em seu arcabouço a temática do cuidado de si que corresponde à questão do exercício do poder político pelos jovens atenienses de origem nobre. Através da crítica a Alcibíades, Platão questiona a autoridade conferida aos governantes pelo simples pertencimento aristocrático ou fortuna e se pergunta sobre quem deveria possuir a *areté* política. O deslocamento da questão política para o cuidado de si ocorre quando Sócrates sustenta a necessidade de ocupar-se consigo mesmo para governar os outros. Segundo Foucault (1984), o problema da educação dos *ephebos* atenienses é uma questão presente no *Alcibíades I*. Platão percebe que Atenas foi falha no que tange à formação educacional de seus políticos. Em relação aos seus adversários, Atenas tem grande desvantagem. A educação espartana, baseada no rigor e na coletividade, e os persas, que desde o nascimento os príncipes possuem preceptores reais para cuidar da sua formação política.

Segundo Foucault, o *Alcibíades I* de Platão nos mostra a necessidade de sermos conscientes de nossa própria ignorância. Esta via filosófica do diálogo (segundo o autor) é o principal lema de Sócrates para com Alcibíades e Atenas (“*eu só sei que nada sei*”), no sentido de o deixar ciente de que a pior ignorância é aquela que se ignora. Neste aspecto, Alcibíades encontra-se exatamente nesta condição, ignora sua própria ignorância, mas Alcibíades ainda é jovem e possui tempo de aprender a aprender o que é necessário para uma vida justa e feliz, ou seja, Alcibíades ainda tem tempo de cuidar de si e do governo dos outros. Para Michel Foucault, o *Alcibíades I* traz a questão do cuidado de si como lema político e filosófico. No que concerne aos aspectos puramente ontológicos, essa parte fica a cargo da metáfora do olho como princípio de visão do divino – que, como outrora mencionado, corresponde à questão da educação e da epistemologia platônica destinada àqueles que governam a *cidade-Estado*.

Segundo Foucault (2010), a parte metafísica do *Alcibíades* encontra-se no momento em que Sócrates utiliza o paradigma do olho, segundo o qual o olho se vê olhando-se em outro olho, ou seja, o olho se conhece ao ser refletido naquilo que lhe é idêntico, que tem a mesma natureza. Para ser mais exato, o olho se vê no princípio da visão, presente em todos os olhos.

Comparando com a alma, diz Sócrates que ela só conhece quando dirige seu olhar para algo da mesma natureza, isto é, o pensamento e o saber. Sendo o pensamento e o saber elemento divinos, conclui Sócrates que a alma se conhece ao se voltar para o divino, fazendo-se assim do conhecimento divino a condição do conhecimento de si.

Segundo Foucault, para Platão, conhecendo-se a si mesmo através do conhecimento divino, a alma se torna sábia e capaz de retornar à esfera das coisas sensíveis com a opinião verdadeira, sabendo distinguir o bem e o mal, o falso e verdadeiro – formas de discernimento necessárias a quem deseja conduzir-se e a governar a *cidade-Estado*.

[Na aula, “O governo de si e dos outros”, Foucault faz uma Filosofia política comparada entre o Alcibiades I e a Carta VII, no sentido de mostra que para Platão, a Filosofia está para além do *logos*, ela é também *érgon* – aquilo que constitui o real] - No caso de Alcibiades e de Sócrates, Sócrates também tinha de responder à pergunta: Por que você intevêm junto a Alcibiades? E era de fato a essa pergunta que respondia todo início do diálogo. E Sócrates explicava: eu me interesso por Alcibiades, logo eu que, no momento em que Alcibiades era desejado e assediado por tantos outros, tinha me mantido apartado. Eu tinha me mantido apartado até aqui, mas agora, no exato momento em que, ficando Alcibiades um pouco mais velho, os apaixonados que o assediam são cada vez menos numerosos e logo vão se apartar dele, pois bem, eu, ao contrário, eu me aproximo. Eu me aproximo por que? Pois bem, precisamente porque Alcibiades quer se pôr a frente da cidade, se alcançar à primeira fileira, exercer sozinho o poder. Isso é o *Kaíros*. E se aproveito esse *Kaíros* é por amor a Alcibiades. O *Eros* que eu tinha por Alcibiades e que, por orientação do deus, eu havia observado até aqui, esses *Eros* é que vai fazer agora que eu aproveite esse *kairós* (essa ocasião) cinstituindo pela vontade que tem Alcibiades de se pôr à frente da cidade e se tornar seu chefe. Pois bem, se compararmos essa situação e essa justificativa socrática em relação a Alcibiades, vocês verão que salta aos olhos a diferença em Platão, claro em fim na situação de Platão em relação a Dionísio. Platão também aproveita o *kairos*, mas pôr que aproveitar o *kairós*? Não por uma relação que seria da ordem do *Eros*, mas por uma espécie de obrigação interna, que não é tanto plantada como um desejo na alma do filósofo, mas que é a própria tarefa da Filosofia, a própria tarefa da Filosofia que é a de não ser simplesmente *logos*, (discurso, somente discurso, discurso nu). Ele também deve ser *érgon*. É essa obrigação, e não mais *Eros*, que vai constituir, do lado do filósofo, a razão pela qual ele vai aproveitar o *kairos* (a ocasião). E, evidentemente, não é um pequeno deslocamento esse, que faz que o motivo de4 intervir na ordem da política seja não o desejo do filósofo por aquele a quem ele se dirige, mas a obrigação interna de a Filosofia, como *logos*, ser além disso *érgon*. Era a primeira observação que eu gostaria de fazer (FOUCAULT, O governo de si e dos outros, 2010, p. 206-207, grifo nosso)¹⁵⁶.

Para Michel Foucault, Sócrates usa o paradigma do Oráculo de *Delphos* como parte integrante de sua *paideia* da alma (*psychê*). Nesse panorama, podemos dizer que a *paideia* socrática mais o preceito do Oráculo de *Delphos* é o que possibilita o cuidado de si e o conhecer a si mesmo a partir do reconhecimento da ignorância presente na alma. É nesse reconhecer da ignorância que reside a ontologia *paidêutica* que será conduzida aos poucos para a questão do

¹⁵⁶ FOUCAULT, Michel. **O Governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

olhar das coisas sensíveis às inteligíveis - o olhar (*nous*) da alma para acessar uma espécie de saber que está nela mesma necessita ser movimentado a partir do movimento de si mesmo em direção às formas de saber. Segundo Foucault, este saber que está na alma e que permite o conhecimento de si mesmo é algo complexo para qualquer heleno da era clássica em processo de formação política. O “*conhece-te a ti mesmo*” consiste em um preceito délfico pouco aceitável tanto à alma do homem ateniense como à alma da própria *cidade-Estado*, que tende a tratar o saber (*episteme*) como algo puramente mercantil e aparente. Sócrates, através da recomendação do Oráculo de Delfos, talvez tenha sido um dos únicos homens que tenha alcançado, por orientação de seu *Daimon* (*demônio*), o real sentido da recomendação do Oráculo de Delfos.

No *Alcibiades I*, Platão mostra-nos que o princípio do saber de que nada se sabe – o “*só sei que nada sei socrático*” mais a conectividade constante do alto exame a partir do preceito do Oráculo de Delfos consiste numa *areté* indispensável (excelência) a todo homem que demonstra anseios de subir à tribuna, de cuidar das coisas públicas, ou seja, de ter a arte política como meio de sua *práxis* cidadã. Segundo Foucault, o *gnóthi seau tón* socrático platônico constitui numa recomendação educativa recomendada ao homem político, pois, ao contrário da formação sofística, a Filosofia socrática/platônica nos dá a noção de que essa recomendação do Oráculo de Apolo deve ser algo constante, pois o autoexame constante (da consciência) constitui uma atividade nobre que faz com que a alma mova-se do não saber ao saber verdadeiro, que só pode ser acessado via alma.

Esse mover-se da alma através do *gnóthi seau tón* está caracterizado no *elenchos* socrático presente no diálogo *Primeiro Alcibiades* de Platão e no uso de três elementos, que são considerados por Michel Foucault como elementos essenciais da educação política e ontológica do Sócrates de Platão – especificamente o Sócrates do diálogo *Primeiro Alcibiades*, a saber: o *Kairós* (em grego: *καιρός* - o momento oportuno, certo ou supremo, na religiosidade helênica, é o deus do tempo oportuno.), *philia* (em grego: *φιλία*, *Eros* amor), *érgon* (leis, normas), e a *parresía* – esses elementos ontológicos são as bases e diretrizes pedagógicas da *paideia* filosófica do Sócrates platônico.

Michel Foucault entende que, entre esses elementos, a *parrhesia* (é o elemento de risco, ela pode ser ensinada, demonstrada e discutida enquanto elemento filosófico) é o elemento de mais necessidade no processo *paidêutico* de Sócrates. Nesse aspecto, Michel Foucault menciona que a Filosofia na *cidade-Estado* consiste em atos de *parrhesia* (a coragem da verdade). O interesse de Michel Foucault, ao se dirigir-se ao mundo antigo e à Filosofia antiga, especificamente a de Platão, é o de exercer uma arqueologia do saber para o aprofundamento

das temáticas marginais. Essas temáticas foucaultianas geralmente estão interligadas aos saberes e sujeitos, aos comportamentos, aos modos de ser, aos modos da constituição dos sujeitos. Através dessas temáticas, o filósofo visa a análises práticas discursivas e das histórias das formas de verificações. O primeiro ponto para o exercício dessa práxis se faz a partir do eixo teórico, e nesse ponto Foucault percebe que os gregos e romanos têm muito a oferecer às perspectivas arqueológicas e à sua teoria geral do poder. Nesta perspectiva, vejamos o que Foucault, na obra “O Governo de si e dos outros” (2010, p. 43) aponta:

Ninguém pode cuidar de si sem se conhecer. O que nos tinha posto na pista de uma coisa interessante, que era o tal princípio, para nós tão fundamental, do *gnôthi seautón* (do conhecimento de si), repousa em e é elemento do que é fundamentalmente o princípio mais geral, a saber: cuidar de si mesmo. Nesse contexto de Galeno, havíamos encontrado também a ideia de que, quando se cuida de si, só, só é possível fazê-lo de maneira contínua e permanente. Não, como no Alcibíades de Platão, no momento em que o adolescente vai entrar na vida pública e se encarregar da cidade, mas ao longo da sua existência, desde a juventude à consumação da velhice, que o homem deve cuidar de si mesmo. Nesse mesmo texto de Galeno deve ser desenvolvido e exercido penosamente, continuamente ao longo da vida inteira, não pode presidir do trabalho do juízo dos outros. Os que querem presidir do juízo dos outros na opinião que se formam de si mesmos, esses, diz Galeno, frequentemente caem.

Foucault volta-se para a promessa que Alcibíades faz a Sócrates no final do diálogo, comprometendo-se a voltar suas ações e a meditar sobre a justiça (*dykaiosyne*). O autor acredita que, assim como a educação do homem político está relacionada à questão da *paideia* e da alma, o conhecer a si mesmo também está relacionado à justiça e às leis escritas.

Para Foucault, a relação do cuidado de si com as questões da ação política pedagógica dos rapazes é algo muito presente no pensamento pedagógico dos gregos. Quanto à ação política, Sócrates deixa claro que só quem cuida de si mesmo pode querer governar bem os outros, e apesar de entender o dever de ocupar-se consigo a todos, e não apenas com os governantes, Foucault ressalta que essa totalidade visada por Sócrates resume-se a uma elite com tempo e cultura, que a sabedoria adquirida pelo conhecimento de si mesmo torna-se um saber diferente do saber da massa (um saber filosófico). Quanto à relação pedagógica, além de criticar a formação recebida pelo jovem ateniense, Sócrates sustenta a tese de que todos necessitam de cuidar da própria alma. E a idade privilegiada para se ocupar consigo mesmo é a maturidade.

Michel Foucault não se prende só ao método hermenêutico na obra, ele também dá preferência a fazer uma genealogia da prática do cuidado de si a partir da ontologia platônica. Na análise da prática do cuidado de si, o filósofo mostra a importância do diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão. Reflete hermeneuticamente sobre a desmedida de Alcibíades, um desejo

desmido de querer assumir o poder estatal através do ato de subir à tribuna. Sócrates, no momento oportuno, intervém nos projetos do jovem por perceber que ele não possui o domínio de si mesmo, e quem não tem o domínio de si não serve para administrar o domínio dos outros (*cidade-Estado*). Foucault percebe que não somente em Platão, mas em toda a cultura grega, o *gnōthi seauton* está enraizado na *paideia* dos helênicos. Depois desse reconhecimento, o filósofo vai dialogar sobre o cuidado de si a partir de *Seneca*, *Marco Aurélio*, *Plutarco*, *Pitágoras*, *Epicteto* e *Diógenes Laércio*.

Foucault percebe que a prática do cuidado de si é algo bem presente no mundo antigo, especificamente na Grécia antiga e que esse cuidar de si sempre permaneceu no âmbito *paidêutico* e filosófico. Porém, com o passar dos tempo e mediante a cristianização do mundo ocidental, essa forma de pensar o cuidado de si mudou drasticamente: no período medieval, não foi mais o âmbito filosófico, mas o religioso que controlou o cuidado de si. A moral cristã tomou conta do *gnōthi seauton* e atira ao lixo toda a perspectiva humanitária construída pelos gregos. Já nos tempos modernos, o *conhece-te a ti mesmo* é aniquilado de vez da Filosofia. Depois de Descartes, nada se ouve falar dessa forma de cuidado. O *Alcíbiades I*, nesta dimensão, também desaparece juntamente com a questão que outrora foi tão importante para os antigos. Segundo Foucault, os discursos dos tempos modernos tendem a ignorar uma problemática necessária ao homem moderno e contemporâneo.

A ascese filosófica do cuidado de si tende a tornar o homem político e cidadão nobre cada vez mais sábio e perspicaz, enquanto o cuidado de si monástico tende a levar o homem à renúncia em favorecimento de uma eternidade duvidosa. Diante do discurso que pode levar ao cuidado de si, Foucault nos chama a atenção para o retórico e o demagogo descomprometido com a *alethéia* (a verdade) – eles, o demagogo e o retórico, não contêm atos de *parrehesia*¹⁵⁷,

¹⁵⁷ *Parrehesia* é um termo que está relacionado aos modos dos discursos, à fala franca ou à coragem da verdade. Essa palavra oriunda da cultura grega antiga possui três formas diferentes, como relatadas por Michel Foucault em o *Discurso da verdade e a problematização da parrehesia*. *Parrehesia*, substantivo que significa “liberdade” de expressão, do verbo *parrhesiazomai*, que significa usar *parrhesia*. Quem usa a *parrehesia* é sempre aquele que fala a verdade ao poder. O termo aparece pela primeira vez na Tragédia de Eurípides, sendo encontrado em textos antigos do final do século IV e durante o século V, cujo enunciado implica não só a liberdade de expressão, mas a obrigação de falar a verdade ao poder, mesmo sob risco de vida ou pessoal.

Na Grécia Antiga, a retórica e a *parrehesia* foram tidas como opostas uma à outra. Isso fica provável através dos diálogos de Platão, em que a retórica se mostra mais interligada à práxis da educação sofística, e a *parrehesia* encontra-se entrelaçada à práxis da Filosofia. Nesse contexto, faz-se necessário perceber que a *dialética* e a *maiêutica* estão associadas aos atos de *parrhesia*, sendo a retórica inimiga da coragem de falar a verdade. Para Michel Foucault, em Platão, especificamente no diálogo *Górgias*, o termo está associado à dialética e não à retórica ou à manipulação. A *parrehesia* era um componente fundamental da democracia de Atenas. Nas assembleias e nos tribunais, os atenienses podiam falar o que quisessem, e no teatro, dramaturgos como Aristóteles usavam plenamente o direito de ridicularizar quem lhes aprouvesse.

Michel Foucault desenvolveu o conceito da *parrehesia* como um modo de discurso em que se fala aberta e verdadeiramente sobre as opiniões e ideias de alguém sem o uso da retórica, manipulação ou generalização. Foucault está preocupado com o modelo de *parrehesia* cartesiano moderno, pois, para Descartes, a verdade

que possuem em sua prática, a partir do diálogo e da escuta do outro, a valorização do conhecimento que é adquirido sempre mediante o ponto do *conhece-te a ti mesmo*, que visa à ascese – a compreensão do preceito delfico mais o auxílio de uma *techné* e a *espitemé* tendem a munir a alma contra o que possa nos ferir em vida. Segundo Michel Foucault, os gregos denominavam isso de *parakeuê*.

Para Foucault, Platão é o filósofo da Antiguidade que inaugura a problemática do indivíduo frente ao conhecimento epistêmico e doxográfico (parecer de opinião). Segundo o autor, enquanto os filósofos da Modernidade (a exemplo de Descartes) fizeram questão de esquecer e desvalorizar a temática filosófica do indivíduo apresentada por Platão através do *gnōthi seauton*, toda uma tradição de pensadores anterior aos tempos modernos via em tal temática (do indivíduo) a possibilidade de construção e reestruturação das Ciências Humanas, a partir das diretrizes e bases da práxis filosófica dos antigos gregos. Para o autor, é impossível não perceber as contribuições de Sócrates e Platão para o cuidado de si. Eles, Platão especificamente, elaboraram toda uma Filosofia política a partir das questões *civitas* (o diálogo *A República* é o maior exemplo), mas também mostrou a necessidade de pensar o indivíduo frente às suas necessidades *paidêuticas*, políticas e existenciais.

Foucault percebe que Platão foi além de Sócrates ao tratar da questão do indivíduo a partir do *Alcibíades I*. Para o filósofo, antes do período helinístico, a necessidade da *epimeleia heautou* era imposta no contexto da inserção do *ephebo* na vida pública, para que se tivesse uma boa harmonia, em boa medida no modo de como conduzir a si mesmo e a vida cívica. A necessidade do conhecer a si mesmo e do cuidado de si estava interligada a uma espécie de saber técnico e epistemológico, geralmente interligado às origens de nascimento, posição social ou riquezas para que os *ephebos* pudessem inserir-se na vida pública da *cidade-Estado* e serem respeitados como legítimos gregos.

O cuidado de si está associado à *areté* (excelência moral), especificamente, à *sophosyne* (temperança). Na formação do homem político, a questão consistia no seguinte: somente aquele que fosse capaz de, ao longo da vida, dosar bem seus desejos e de dominar-se ao ponto de não despendizar suas habilidades técnicas ou epistêmicas poderiam atravessar a

corresponde ao inegável – tudo que pode ser duvidado deve ser, e, portanto, a fala não é examinada ou criticada (a fala não necessariamente tem de ter uma relação com a verdade). A *parrehesia* é uma espécie de atividade verbal em que o falante tem uma relação específica com a verdade através da franqueza. Há um certo relacionamento com sua própria vida através do perigo, uma certa relação consigo mesmo e com as outras pessoas por meio da crítica e uma relação específica com a lei moral que gera liberdade. Na *parrehesia*, o falante usa sua liberdade e escolhe a franqueza em vez da persuasão, a verdade em vez da falsidade ou silêncio, o risco de morte no lugar da vida e da segurança, a crítica em detrimento de lisonjas. O *parrehesiastes* é a pessoa que diz tudo. Sócrates e Platão foram homens dessa espécie.

idade da juventude, da madura à velhice desfrutando da saúde do corpo e da alma. O autocontrole e a perfeita autoridade sobre si mesmo tendiam a possibilitar que o sujeito pudesse alcançar um estado de *sophosyne* que lhe permitisse ser sábio, justo e corajoso. A partir desse âmbito, o *gnōthi seauton* com a *epimeleia heautou* possuem uma espécie de *dýnamis* que se faz presente nas questões do saber da verdade (*alethéia*) e da coragem da verdade (*parrehesia*).

Para Michel Foucault o *gnōthi seauton* e a *epimeleia heautou* conduziram a vida grega e a vida humana, inquietaram homens de todos os tempos. Nesse aspecto, o filósofo afirma o desejo de restaurar a história da inquietude de si, cujo ápice estaria nos séculos de ouro dos helênicos: Foucault almeja chegar à noção de um cuidado de si que possa ser uma responsabilidade de todos e não apenas de homens livres, tal como no período socrático-platônico: tanto na religiosidade grega quanto na Filosofia platônica, o *conhece-te a ti mesmo* está estruturado na noção de religiosidade (mito) e na filosófica da *arete* (virtude). O modo primário do preceito do templo de Apolo está direcionado para a temática, “nada em demasia” – nas demandas, nas esperanças, no conduzir-se na vida prática individual e pública dos riscos da generosidade excessiva. Em síntese, o *gnōthi seauton* e a *epimeleia heautou* iniciam-se a partir de uma formação que proporcione a *praxis* da *sophosyne*. Essa perspectiva mostra a Foucault que o *conhece-te a ti mesmo* platônico tem a ver com a justa medida da alma, com a forma sábia de orientar a própria vida cívica e individual. Foucault aborda essa realidade na *Hermenêutica do Sujeito*:

Gostaria de insistir sobre outra coisa que concerne bem ao assunto que me preocupa. Qualquer que seja, efetivamente, o sentido dado e atribuído no culto de Apolo ao preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”, é fato, parece-me, que, quando este preceito délfico, o *gnōthi seauton*, aparece na Filosofia, no pensamento filosófico, aparece, como sabemos, em torno do personagem de Sócrates, Xenofontes o atesta nos Memoráveis e Platão em alguns textos sobre os quais será preciso retomar. Ora, quando surge este preceito délfico (*gnōthi seauton*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio do “cuida de ti mesmo” (*epimeleia heautou*). O *gnōthi seauton* (*conhece-te a ti mesmo*) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epimeleia heautou* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidado consigo mesmo (FOUCAULT, 2010, p. 06-08).

Foucault genialmente percebe que, em todo o arcabouço do diálogo *Primeiro Alcibíades*, mostra-se como o mestre do cuidado de si. Segundo Foucault, em termos filosóficos, Platão é o primeiro filósofo que traz a questão do indivíduo, da cidade e do poder político, bem como da administração da coisa pública a partir do cuidado de si. Foucault percebe que, no diálogo *Apologia*, a partir do passo 29 d, a temática do *Alcibíades I* se faz

presente na defesa de Sócrates, ou seja, Sócrates é aquilo que vive a *praxis* da *epimeleia heautou* – ele vive na prática daquilo que ele mesmo recomenda ao seu amante Alcibíades; ele é o filósofo do cuidado de si, da Filosofia e do exame de si mesmo. Para Foucault, Sócrates nunca descuidou de sua tarefa filosófica. Com a *parrhesia* e a *epimeleia heautou* – o filósofo, no diálogo *Apologia*, defende-se contra seus acusadores e de juízes injustos.

Michel Foucault enfatiza na ideia de que Sócrates, enquanto o sábio que valoriza e exercita o exame de si mesmo, enfrenta a incompreensão e o descaso dos homens que administravam a política e a justiça em Atenas. Sua vida filosófica é posta em questão por seguir o saber e a via de justiça que cabia não somente a ele mesmo, mas a todos da *cidade-Estado*. Os acusadores, bem como toda a comunidade do tribunal de Atenas, desconheciam o que ele tinha feito de bom ou de mau, apenas achavam ridículo e inaceitável o fato de, na idade em que se encontrava, acabar seus dias na prisão. Do que adiantou se dedicar tanto à Filosofia, ter uma vida sábia e justa, se o fim tende a acabá-la da forma mais trágica possível?

Segundo Foucault, esse era o questionamento em forma de deboche e empáfia por parte de todos que compunham e assistiam aos atos de defesa de Sócrates.

A apologia de Sócrates, sem dúvida demasiado conhecido mas sempre fundamental, Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originalmente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidado consigo mesmos e a não descurarem de si. [...] Sócrates evoca, pois, o que sempre disse e que está decidido a continuar dizendo a quem vier encontrar e a interperlar: ocupai-vos com tantas coisas, com vossa fortuna, com vossa reputação, não vos ocupais com vós mesmos. E continua assim: “E, se algum de vós contestar, afirmando que tem cuidado [com sua alma, com a verdade, com a razão; M.F.] não me irei embora imediatamente, deixando-o; vou interrogá-lo, examiná-lo, discutir a fundo” [...] o problema que então se estabelecia era o da relação entre o ocupar-se consigo mesmo que o filósofo incita e o que, para o filósofo, deve representar o fato de ocupar-se consigo mesmo ou eventualmente de sacrificar a si mesmo [...] o cidadão de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar. Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira (FOUCAULT, 2010, p. 08-09).

Sócrates, ao ocupar-se consigo mesmo e com os outros, não negligenciou sua arte, que é considerada uma arte divina – a Filosofia. Para Foucault (2010), Sócrates foi um excelente cuidador de si mesmo. Se houve negligência de sua parte, o que foi mesmo que ele negligenciou? A fortuna e as vantagens injustas que a arte política oferecia aos cidadãos que eram formados pela sofística.

A negligência da qual a *cidade-Estado* acusava o próprio Sócrates denomina-se de renúncia da carreira política, e a postura de não pleitear nenhum cargo na magistratura ateniense para ocupar-se dos outros. Sócrates deixa claro que foi a Filosofia que o levou a cuidar de si

mesmo, e, nesse caso, tanto Sócrates quanto Platão vão defender a noção de que a arte de se dedicar ao *gnōthi seauton* consiste em uma atividade primária na vida daqueles que planejam subir à tribuna para tratar dos assuntos pertinentes à totalidade da *cidade-Estado*. Nesse aspecto, a arte que ocupa-se de si mesma e dos outros chama-se Filosofia, pois ela é quem forma eficientemente a alma do cidadão bom e justo.

Foucault, no decorrer das aulas, não deixa de enfatizar a noção de que o *gnōthi seauton* esteve na tradição *paidêutica* dos helênicos e ocupou lugar primordial na Filosofia de Sócrates e Platão - ambos são os responsáveis pelo surgimento do *gnōthi seauton* no campo da Filosofia. Segundo Foucault, foi por intermédio deles que toda uma tradição reverenciou o *gnōthi seauton* socrático-platônico, que teve seu apogeu no século XVII. Para Foucault, nesse período, houve uma rejeição enorme ao *gnōthi seauton* socrático-platônico, além de uma grande luta para excluir definitivamente tal temática do campo da Filosofia moderna. Os pensadores do século XVII rejeitavam a noção de que o “*conhece te a ti mesmo*” só era possível mediante a maiêutica socrática e a dialética platônica. A rejeição não era ao método filosófico. Para Foucault, era em relação à forma da Filosofia que tinha como princípio filosófico o *tí estin* (o que é?):

Tomemos alguma distância. Chamemos de “Filosofia”, se quisermos, essa forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro, sobre o nos tornar possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamemos de “Filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que se permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamamos de “Filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2010, p. 15).

A Filosofia é o meio pelo qual traz a verdade (*alethéia*) à luz: a verdade não se dá ao seu jeito pelo simples fato de ele buscar o saber; a *aletheia* é uma espécie de desvelamento que se inicia a partir do cuidado de si. Para Foucault, só a Filosofia é o meio pelo qual a verdade vem à luz por intermédio da alma.

Como ter acesso à verdade? Foucault faz essa pergunta com o olhar voltado ao diálogo *Apologia* de Platão, segundo o qual a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser do sujeito. Isso ocorre porque, na forma como o homem é em si (nada sabe), ele é incapaz da *alethéia* (verdade). Quando a alma procura conhecer a si mesma, ela tende a produzir uma espécie de *dýnamis* gerada pelo esforço próprio da alma. Esse movimento (*dýnamis*) é o que gera ascensão do sujeito para as partes da verdade. Essa verdade vem para iluminar o

movimento dialético da alma. A esse movimento, Foucault chama de *Eros*, que é responsável pela *áskesis* (esse termo designa um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode obter, assimilar a verdade, e transformá-la em um princípio permanente). Toda forma de saber deve gerar o sujeito capaz da verdade.

Foucault mostra-nos que a Filosofia platônica é a Filosofia do acesso à *alethéia*. Contudo, essa verdade só pode ser acessada mediante o movimento dialético da própria alma em direção às ideias – as ideias que estão na esfera sensível e inteligível. Panorama, o filósofo pergunta: e por que o ser do sujeito busca esse acesso à verdade? Segundo Michel Foucault, porque é a verdade que ilumina o sujeito, dá-lhe beatitude e tranquilidade de alma. Assim, a *gnose* (ação de conhecer) é responsável por transferir conhecimentos, os quais correspondem a um conjunto de transformações do sujeito – Foucault acredita que o problema da via da verdade perpassa toda a Antiguidade Clássica – relacionada a partir *do gnōthi seauton* e que ela foi vista como problema filosófico por várias correntes de Filosofia (à exceção de Aristóteles). Segundo Foucault, isso não é problema, considerando o fato de que Aristóteles não é considerado o ápice da Filosofia (FOUCAULT, 2010, p. 17).

A partir desta dimensão, o autor acredita que, na relação sujeito *versus* verdade, René Descartes mata definitivamente a questão da verdade conforme os antigos acreditavam, especificamente Platão, a partir do “*conhece-te a ti mesmo*”. Com Descartes, a verdade vira método, e o sujeito, enquanto elemento das discussões filosóficas da Modernidade, desaparece. Descartes, considerado pai da Matemática e da Filosofia Moderna, enxerga a Filosofia como uma árvore, da qual a Metafísica é tida como raiz, e as outras ciências seriam os galhos. Nessa ideia de árvore das epistemologias, todos os conhecimentos estão interligados, e Descartes percebe a Filosofia enquanto base das Ciências Modernas. Porém, ao mesmo tempo em que percebe essa realidade, proporciona uma desvalorização do pensar filosoficamente o conhecimento quando substitui a Filosofia pela ciência, no que se refere à escala do saber. Dessa forma, a verdade fica sintetizada à questão do método (cf. DESCARTES, 1996, p. 25)¹⁵⁸.

O método cartesiano consiste no ceticismo metodológico: duvida-se de tudo, de cada ideia que possa ser duvidada. Ao contrário dos gregos antigos e dos escolásticos, que acreditavam que as coisas existiam pelo simples fato de existirem ou porque deve ser. Descartes instituiu a dúvida metódica como elemento da ciência e da Filosofia Moderna. Nesse caso, só se pode dizer que existe algo verdadeiro se for provado conforme as regras do método. A verdade e o saber estão associadas às quatro regras do método cartesiano: a primeira regra

¹⁵⁸ DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996 (Coleção Clássicos).

consiste em nunca aceitar algo como verdadeiro sem conhecê-lo evidentemente como tal, isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção; não incluir nos meus juízos nada que não consiga se apresentar tão claro e distintamente à minha inteligência, a ponto de excluir qualquer possibilidade de dúvida. A segunda consiste em dividir o problema em tantas partes quantas fossem necessárias para melhor resolver o problema. A terceira regra consiste em conduzir por ordens meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir pouco a pouco, de modo gradativo, até o conhecimento dos mais complexos, admitindo uma ordem mesmo entre aqueles que não apresentam uma ligação entre si. Por último, sempre fazer enumerações tão gerais que garantissem a certeza de nada ter sido omitido.

Percebe-se que Michel Foucault prefere dialogar com os gregos antigos do que com René Descartes. Isto porque, como já mencionado acima, Descartes mata definitivamente a Filosofia quando transforma a verdade em método, condições objetivas, regras matemáticas, regras formais do método – a verdade enquanto estrutura do objeto que se deseja conhecer. “Em Descartes, a alma não necessita de tanto esforço para atingir a verdade. A verdade dos antigos gregos parece ser mais humana e filosófica do que a nossa verdade moderna e contemporânea” (FOUCAULT, 2010, p. 25).

A teoria do conhecimento kantiana é outra que Foucault acredita ter sido responsável pela anulação da questão filosófica do sujeito. Segundo Michel Foucault, o indivíduo em Kant resume-se em nada mais, nada menos do que ideias. Na teoria do conhecimento kantiana, o sujeito só pode ser pensado pela via gnosiológica: Foucault menciona que, para Kant, os dados da experiência são importantes, assim como os da racionalidade. Ele junta os juízos sintéticos *a posteriori* e os juízos analíticos *a priori* do conhecimento racionalista, nascendo, assim, os juízos sintéticos *a priori* e o idealismo transcendental kantiano. Esse idealismo corresponde à concepção de um sistema dado como síntese e superação das duas correntes da Filosofia – racionalista e empirista. O pensamento kantiano, desse modo, marcou diversos outros pensadores, tais como Ficht, Scheelin, Hegel e Shopenhauer. Segundo Foucault (2010), as próximas críticas kantianas darão um fundamento sólido à convicção de que existe uma ordem superior dada pela racionalidade, capaz de satisfazer às exigências morais e ideais do ser humano, fundamento que pode ser encontrado na lei ética, autônoma e independente.

Foucault menciona que o sujeito transcendental em Kant é uma estrutura que se encontra em toda a humanidade, algo do tipo universal, presente como estrutura em todos, algo que Kant denomina de transcendental: a faculdade de conhecer (ciência) é objetiva e universal; a faculdade de apetecer (ética) tem objetivos universais e a faculdade de julgar (estética) é

subjetiva e universal. Dessa forma, verifica-se a possibilidade da ciência como juízo universal e necessário realizado pelos esquemas *a priori* da razão humana. Porém, o conhecimento limita-se ao fenomênico, evidenciando que não podemos estender nossos juízos às coisas como são em si mesmas, mas somente ao modo como elas parecem para nós. A coisa em si nos escapa, não pode ser conhecida, somente pensada. Depois de deter-se na crítica a Descartes e a Kant, no que concerne ao *gnōthi seauton*, Michel Foucault retoma a questão do diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão, cujo alvo de seu interesse epistemológico consiste no *epimeleia heautou*, uma temática platônica que foi eliminada do pensamento filosófico moderno e contemporâneo. Essa exclusão do *epimeleia heautou* e do *gnōthi seauton* é iniciada, como visto acima, por Descartes e Kant.

Em relação a Descartes, o rompimento se deu quando ele disse que a Filosofia sozinha se bastava para o conhecimento, e quando Kant arrematou a questão, dizendo que se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que permite o conhecimento (cf. página 25). Segundo Foucault (2010, p. 26), depois dos gregos e de Platão, até Proclo, a teologia, Aristóteles, Tomás de Aquino tomaram, às suas maneiras filosóficas, conta do tema *gnōthi seauton* e da *epimeleia heautou*. Para Foucault, esses últimos colocaram por terra o que Platão havia construído filosoficamente em torno do cuidado de si. A desgraça maior surgiu quando a Filosofia Moderna interpretou o sujeito como elemento da dúvida metódica, mas o corte do acesso à verdade veio muito antes de Descartes, do descobrimento do cogito.

Segundo Foucault, havia muito tempo já se iniciara o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade do sujeito, à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e, por outro lado, à necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando a verdade de sua iluminação e sua transformação. Mas, o que se observa, conforme Foucault, é que, depois dos gregos, o cristianismo (mediante sua noção de fé) e a ciência moderna tomaram conta da Filosofia e enterraram o *epimeleia heautou*.

Para Michel Foucault, Kant, Descartes, Hegel, Schelling, Chopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger trataram de várias questões importantíssimas para os tempos modernos, da epistemologia, das condições do saber, dos efeitos do conhecimento, das transformações do sujeito e do conhecimento, bem como as representações e críticas aos modos de Filosofia dos antigos gregos. Contudo, nenhum desses chegou a superar Platão, especificamente no que se refere ao modo de Filosofia do *gnōthi seauton* e do *epimeleia heautou*. Para Foucault, Platão, no diálogo *Primeiro Alcibíades*, demonstra ser o mestre dos mestres do “conhece-te a ti mesmo” e do “cuidado de si”, da transforção do sujeito por ele mesmo, sendo a *epimeleia heautou* o

meio de acesso à *alethéia* (verdade). Ainda conforme o autor, a tese platônica no *Primeiro Alcibíades* é a de que, para ter acesso à verdade, faz-se necessário transformação (FOUCAULT, 2010, p. 28). Para Foucault, deixaram o *epimeleia heautou* nas mãos do positivismo moderno, especificamente de August Comte e Émile Durkheim, mas eles não deram conta do sujeito nem do cuidado de si.

Será a ciência, segundo Comte, que proporcionará ao homem o domínio de todas as coisas. Mas, para Foucault, menos do cuidado de si mesmo. Dentro do aspecto histórico das Ciências Sociais iniciado no século XIX, Foucault acredita que o positivismo é um conceito que abrange vários significados, englobando visões filosóficas e científicas do século XIX e XX. Nesse panorama, Auguste Comte foi quem deu o ponto de partida para esse novo conceito, e muitos de seus ensinamentos ainda prevalecem válidos até o presente. Comte deseja uma regeneração universal, e a partir desse desejo, formula as leis dos três estágios: o teológico, o metafísico e o positivo.

No estágio teológico, os fenômenos são interpretados como produtos da ação direta e contínua de agentes sobrenaturais, mais ou menos numerosos. No estágio metafísico, a realidade das coisas é vista como essências e formas, forças abstratas intelegadas à alma enquanto intelecto. No estágio positivo, o homem procura descobrir, com o uso prático da racionalidade e da observação, as leis que precedem os fenômenos, sejam eles de qualquer natureza. Isso não é mais tarefa da Filosofia, mas da ciência, cujo objetivo é a pesquisa das leis, visando à vida ativa dos homens (produção industrial e mercantil). Émile Durkheim define o fato social como maneiras de agir, de pensar e sentir exteriores ao sujeito, dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem. O autor aponta que os fatos são um grupo determinado de fenômenos que possuem três características: a) exterioridade; b) coercitividade; c) generalidade. Os fatos sociais, para ele, não podem ser confundidos com fenômenos psicológicos ou com nossa consciência individual (a sociologia de Durkheim elimina o sujeito, e toda a consciência tem de ser universal, regrada aos padrões da ciência). Os fatos possuem, portanto, vida própria frente à qual o investigador deve analisá-los com a máxima objetividade, que já é uma regra do método sociológico.

O caráter da coercitividade dos fatos sociais significa que estes existem na própria sociedade e se colocam como formas de agir, pensar e sentir, com as quais nós não chegaríamos espontaneamente, sobretudo quando consiste na educação da criança. A generalidade dos fatos sociais, para Émile Durkheim, são formas de representações sociais que dizem respeito à difusão que se apresenta no interior do grupo social; algo que não ocorre de forma isolada e esporádica, mas que ocorre em proporções generalizadas em uma sociedade. Para Durkheim,

as formas de explicação não são causais, e sim funcionais (causa e função). O ponto crucial para a análise funcional é a afirmação de Durkheim segundo a qual a função de uma instituição social é a correspondência entre ela e as necessidades do organismo social.

Segundo Foucault, tanto Aguste Comte como Èmile Durkheim, em suas teorias positivistas, anularam, mataram a noção de indivíduo em nome da ordem e do progresso social, em nome da industrialização e das ciências dentro dos aspectos das Ciências Humanas. Lacan parece ter sido um dos únicos a enfrentar o problema da verdade e do sujeito com coerência. Vejamos como Foucault se posiciona no que concerne à questão do sujeito e da verdade no âmbito das Ciências Sociais:

Tudo nos remete às questões da condição de formação do sujeito para o acesso à verdade, pensadas porém em termos sociais, em termos de organização. Não são pensadas no decorrer da condição de formação do sujeito para o acesso à verdade, pensadas porém em termos sociais, em termos de organização. Não são pensadas no recorte histórico da existência da espiritualidade e de suas exigências. Ao mesmo tempo, o preço pago para transportar, para remeter questões “verdade e sujeito” a problemas de pertencimento (a um grupo, uma escola, um partido, uma classe, etc.) foi, bem entendido, o esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito. E parece-me que todo o interesse e a força das análises de Lacan estão precisamente nisto: creio que Lacan foi o único depois de Freud a querer relações entre sujeito e verdade. Isso significa que, em termos inteiramente estranhos à tradição histórica dessa espiritualidade, seja a de Sócrates, seja a de Gregório de Nissa e de todos os intermediários entre eles que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem a pagar para dizer o verdadeiro, de que pode dizer, a verdade sobre si próprio. Fazendo ressurgir essa questão, acho que ele fez efetivamente ressurgir, no interior mesmo da psicanálise, a mais velha tradição, a mais velha interrogação, a mais velha inquietude dessa *epiméleia heautoû*, que constituiu a forma mais geral da espiritualidade (FOUCAULT, 2010, p. 29).

Definitivamente, para Foucault, o positivismo não deu conta do sujeito, do cuidado de si. Freud e Lacan foram os únicos pensadores que deram atenção à mensagem do Oráculo de *Delphos* contida no *Alcibíades I*. Eles associaram a temática do cuidado de si e do *conhece-te a ti mesmo* à questão temática do sujeito e da verdade. Dentro do que foi exposto até o presente, verificou-se que, propositalmente, Michel Foucault faz uma contextualização das histórias das ciências para verificar de onde partiu a desapropriação do *epimeleia heautou* e do *gnôthi seauton*.

Sócrates po seu aluno assentava-se afinal, apesar da resistencia que opunha à sedução física, sobre o amor que tinha por Alcibíades, senão por Alcibíades, em todo caso pela beleza da alma que se manifestava naqueles que o assediavam, solicitando-lhe diálogo ou direção. A beleza física e espiritual do aluno era indispensavel, assim como o éros do mestre (FOUCAULT, 2010, p. 209).

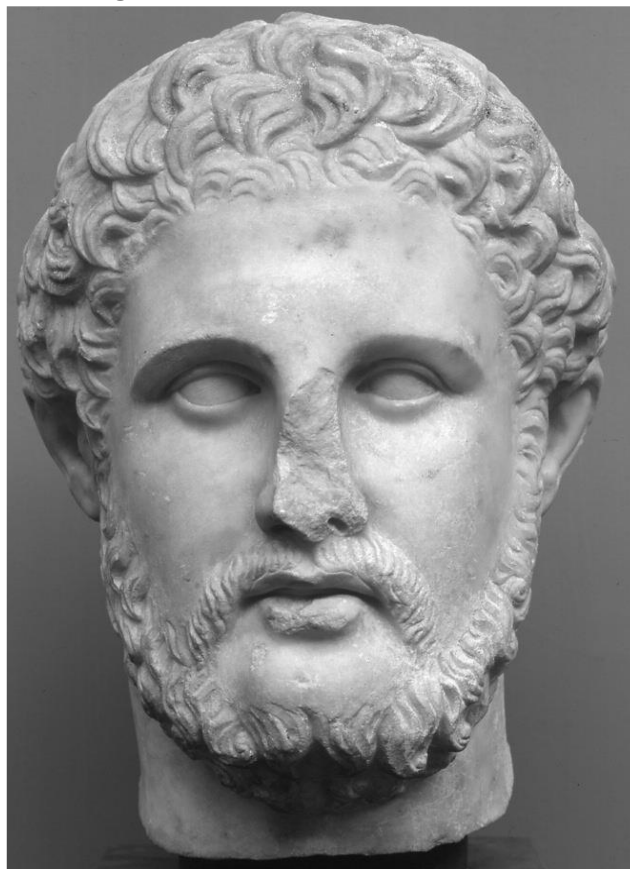
Ao encaminharmos para nossas considerações finais no que tange a esta temática, podemos mencionar que nossas leituras em torno dos estudos de Michel Foucault foram satisfatórias na medida em que construímos, através das leituras de suas aulas no Curso no Collège de France (1980-1981), a noção de que em nenhum momento Foucault tenta fundar uma nova teoria política ou filosófica a partir dos gregos, ou especificamente falando de Platão. No que se refere ao cuidado de si, a partir de seus excelentes estudos e observações epistemológicas sobre o cuidado de si, o grande gênio percebe (enquanto hipótese de estudo) que, entre os gregos e romanos, o cuidado ético de si era indissociável do cuidado político dos outros. Isso é verdadeiro se a relação com os outros for entendida como uma maneira de exercitar nosso ser político. Nesta dimensão, Foucault mostra-se um admirador da Filosofia contida no diálogo *Alcibíades I* de Platão. Através dele, o filósofo nos mostra o embate que há no ser político do homem, o qual acontece no âmbito das relações que o homem político tem consigo mesmo. É o embate que ocorre no próprio indivíduo, entre os desejos desmedidos e os limites do seu agir livremente.

O agir de Alcibíades não é livre. O seu mestre possui verdadeira liberdade no seu agir. Neste sentido, Michel Foucault percebe que Sócrates não deseja a beleza do corpo de Alcibíades, mas deseja a beleza da alma (*psychê*). Sócrates percebe o quanto seu discípulo é volúvel no que se refere aos vícios e às diversificadas formas de paixões da alma. Michel Foucault acredita que o jovem Alcibíades não tem a verdadeira competência para ouvir a voz da Filosofia. Neste aspecto, Sócrates, ao resisitir a Alcibíades, resisitiu à própria *paideia* sofística. A beleza desconcertante de Alcibíades, sua riqueza e genalogia em nada atingiram Sócrates. Segundo Foucault, como Alcibíades é mais retórico do que filosófico, ele não vai conseguir gerar um discurso verdadeiro acerca das coisas que são verdadeiramente.

Segundo Foucault, assim como Alcibíades se mostra competente para a *cidade-Estado* e para a sofística do século V, ele se mostra completamente incompetente para as coisas filosóficas, ou seja, para a Filosofia. “A Filosofia só será um discurso, só será real se for escutada. E em segundo lugar, o discurso filosófico só será real se acompanhado, sustentado e exercido como uma prática, e através de uma série de práticas” (FOUCAULT, 2013, p. 223).

4. ALCIBÍADES HISTÓRICO

Figura 2 - Possível busto de Alcibíades.



Fonte: Alcibíades (2011, p. 55)¹⁵⁹.

Como tantas vezes já mencionado, Alcibíades foi general e político ateniense (450-404 a.C.), discípulo e amante de Sócrates. Alcibíades ou Alcibiades assumiu, em 420, a chefia da ala extremista dos democratas e a sua ânsia de imperialismo trouxe para Atenas consequências desastrosas, entre as quais as decorrentes da expedição fracassada à Sicília, em 415. Nesse mesmo ano, acusado de atos de sacrilégio, fugiu para Esparta, onde teria auxiliado as campanhas inimigas¹⁶⁰. Regressando a Atenas em 407, rapidamente atraiu, de novo, as suspeitas populares, razão que o levou a afastar-se mais uma vez da *cidade-Estado*. Morreu assassinado na Ásia em circunstâncias obscuras. Depois de Péricles, Alcibíades foi o maior democrata que Atenas já teve. A ambição e falta de moderação no âmbito privado e público levaram-no à destruição de si mesmo e da *cidade-Estado* amada a seu modo. Desmedido e apaixonado

¹⁵⁹ Créditos: foto de Ole Haupt, Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhagen publicada por P. J. Rhodes. In: Athens: Pnyx, where the assembly met, speaker's platform (photo: American School of Classical Studies at Athens: Agora Excavations). This platform is from the remodelling of the Pnyx in the fourth century.

¹⁶⁰ Cf. Tucídides, História da Guerra do Peloponeso: 6. 27- 29; 6.88. 9-12; 6.91.

demais, o vulgo o adorava, o venerava, mas se preocupava com a depravação de sua vida pública:

O povo, preocupado na época com a enormidade de sua depravação na vida diária e também com desígnios, revelados em cada uma das muitas intrigas em que se envolvia, passou a hostilizá-lo, considerando-o um aspirante à tirania, embora na vida pública ele tratasse dos assuntos relativos à guerra da melhor maneira possível, na vida privada ele ofendia todos os cidadãos com sua conduta, levando-o a confiar a cidade à outra mãos e arruiná-la por isto ao fim de não muito tempo (TUCÍDIDES, 1987, p. 15).

Alcibíades provinha de uma família de alta estirpe. Seu pai, Clínias, que era filho de Alcibíades, comandou com distinção seu próprio navio na batalha de Artemísio, em 480 a.C. Casou-se com Dinômaca, a neta de Clístenes. Porém, morreu na batalha de Coroneia, no ano 446. Sua mãe era uma Alcmeônida, que era uma família de bastante influência em toda a Hélade – os Alcmeônidas foram uma das mais importantes famílias aristocráticas de toda a *pólis*. Membro do início da família, Mégacles esmagou a tentativa de golpe de Cílon, incorrendo em uma maldição frequentemente à baila contra a família por seus oponentes políticos.

No início do século VI a.C., o chefe da família era Alcméon, que comandou as forças atenienses durante a primeira guerra sagrada e foi muito enriquecido pelo rei da Lídia. Seu filho, Mégacles, tornou-se um dos principais rivais de Pisistro, e assim a família teve de passar algum tempo no exílio durante a tirania, período que promoveu a reconstrução do Templo de Delfos, iniciado em 548 a.C. Como os gastos com a reconstrução foram muito maiores do que inicialmente previsto, a família ganhou o apoio total do Oráculo.

O filho Mégacles reformou a Constituição ateniense. Por volta do ano 500, porém, a família entrou em declínio, em parte por causa de suas alegadas tendências em favor da Pérsia. Outro Mégacles, filho de Hipócrates, sofreu o mesmo ostracismo, razão pela qual, em 487 / 6 a.C. e nos anos seguintes, o único membro da família que se distinguiu foi Péricles, cuja mãe era Alcmeônida. Posteriormente, o polêmico e irreverente Alcibíades se destacou. Todavia, o destaque político de Alcibíades não foi tão brando e brilhante como o de Péricles. Seu aparecimento na cena política de Atenas foi um dos acontecimentos que estremeceram todas as bases da democracia ateniense. Embora Atenas vivesse no auge do seu poderio intelectual e cultural, já dava sinais de decadência. Assim, Alcibíades apenas trouxera aquilo que até mesmo os deuses temiam: a concretização de uma forte crise que levaria à humilhação definitiva a mais brilhante de todas as *cidades-Estado*, Atenas.

Mesmo diante de todas as crises que marcavam a história política da *pólis*, Alcibíades ansiava subir à tribuna para deliberar sobre os assuntos de seu próprio interesse. Não era só isso: ele esbanjava nobreza, formosura e audácia em favor de uma ambição que parecia não ter fim, ambição que o levou a cometer terríveis atos contra a *pólis* que o tinha como filho mais querido, como o mais belo e mais conquistador de todos os democratas atenienses. Em comum acordo, os historiadores Tucídides, Xenofonte, Plutarco, Jacqueline de Romilly e a Claude Mossé concordam no sentido de que, como estadista, Alcibíades falava como belo e sagaz conselheiro, procurando a todo custo defender Atenas segundo suas próprias ambições, agindo muitas vezes como um tirano que se entregava ao amor de si próprio. Mas isso não era problema para Atenas, pois o vulgo o amava bastante e, por isso, fazia questão de esquecer as más ações do arrogante pupilo de Péricles, que, aliás, tinha uma incrível forma de persuadir e ludibriava a todos que dele se aproximassem.

Até Aristófanes, em sua comédia *As Rãs*, levanta críticas bastante coerentes acerca da ambição desmedida de Alcibíades, as quais coincidem sobremaneira com os comentários políticos que todos os estudiosos tecem sobre a triste situação política do belo Akiles, o mimado e arrogante jovem de Atenas que só pensava o bem unicamente para si, ignorando por completo o bem e a felicidade dos cidadãos de Atenas. Nesse sentido, o personagem *Ésquilo* dirá que não é prudente criar um filhote de leão, uma pequena fera dentro da *cidade-Estado*, pois, na medida em que a pequena fera crescer, todos terão de se render aos seus caprichos desmedidos, os quais, conseqüentemente, ocasionarão a infelicidade e a morte de quem mais o amou e o bajulou, Atenas.

Dioniso – Para que Atenas, salva do perigo, mande representar novamente tragédias. Aquele entre vocês dois que der à cidade um bom conselho, eu levo comigo. E para começar, que pensam vocês dois de Alcibíades? Agora ele está numa pior.

Eurípides – Que pensam disto os atenienses?

Diôniso – O que eles pensam? Eles querem Alcibíades; ao mesmo tempo odeiam ele, mas não podem passar sem ele. Vocês dois devem dar sua opinião.

Eurípides – Odeio um cidadão moroso na hora de servir à pátria e pronto para prejudicá-la, esperto consigo mesmo e inútil para a cidade.

Ésquilo – Não é prudente criar um filhote de leão numa cidade; quem fizer isto terá de obedecer aos caprichos da ferazinha (ARISTÓFANES, 2004, p. 269-270).

É inegável que a pequena fera, como bem coloca o personagem *Ésquilo* na comédia *As Rãs*, de Aristófanes, tivera sua formação política dada pelos sofistas, que exerceram grande influência na formação política do século IV-V a.C. Eram exatamente os sofistas que viviam sob uma falsa aparência de Filosofia e, sem sombra de dúvida, foram eles que cuidaram da

terrível formação do leãozinho de Atenas, que, aliás, sempre se preocupou em lançar-se à vida política e que não pensou duas vezes antes de trair Atenas.

Mas a sua incrível agilidade para ludibriar a todo e qualquer um que contrariasse suas estratégias políticas (tanto na forma de discurso quanto nos atos individualistas) não se deu apenas através da formação sofística. Péricles contribuiu muito, proporcionando a Alcibíades uma surpreendente práxis política, pois o belo jovem teve uma incrível convivência com políticos de variadas estirpes, o que lhe proporcionou uma de suas maiores habilidades, a oratória, e a habilidade de persuasão, a arte de ludibriar a todos para conquistar seus interesses mesquinhos e infelizes. Alcibíades adquiriu o entendimento de que todo e qualquer ato, fosse ele justo ou injusto, seria válido para atingir seus ambiciosos planos políticos. No campo da política, todos os meios se fizeram lícitos para atingir seu desenfreado desejo de querer ser maior do que Péricles ou qualquer outro homem de Estado, fosse da Hélade, da Europa e até mesmo da Ásia, e Platão não mede esforços para expor essa realidade no diálogo *Primeiro Alcibíades*, passo 105 b-c:

Vou dizer-te agora de que esperanças vives. Estás convencido de que logo que te apresentares para falar na assembléia dos atenienses – o que se dará dentro de poucos dias – imediatamente demonstrarás a todos que és mais merecedor de consideração do que Péricles ou qualquer dos varões ilustres do século passados [...]. E se aquela divindade voltasse a falar e te dissesse que o teu império deveria ficar circunscrito à Europa, não sendo permitido passar para a Ásia nem imiscuir-te nos negócios de lá, tenho certeza de que não querias viver sob essa condição, já que não te era possível encher o mundo todo – por assim dizer – com o ruído do teu nome e do teu poder. Estou convencido de que, com exceção de Ciro e de Xerxes, ninguém mais se te afigura merecedor de consideração. Que essa é a tua esperança, tenho absoluta certeza.

Tucídides, na *História da Guerra do Peloponeso* (1987), mostra-nos que Alcibíades faz uso de sua bela oratória para justificar seus atos desmedidos e que, desejoso de se opor a Nicaís, seu real adversário político, sobe à tribuna para aconselhar Atenas, ou seja, para persuadir os atenienses. Aqui, cabe-nos dar espaço aos relatos do próprio Tucídides:

Não é injusto, tampouco, que alguém, tendo-se a si mesmo em alto conceito, se recuse a ficar em pé de igualdade com os demais, pois os fracassados não encontram quem queira participar de seu infortúnio em igualdade de condições. Ao contrário, da mesma forma que na desgraça não se é sequer cumprimentos, não se deve considerar maldade o fato de os homens prósperos desprezarem alguém (quem quiser reciprocidade iguale-se a nós). Sei que os homens desta espécie e todos os outros que de algum modo se distinguiram por suas qualidades excepcionais, na realidade desgostam dos demais ao longo de suas vidas, principalmente os seus rivais, mas mesmo assim os pósteros pretendem, às vezes sem fundamento, ser seus dependentes, e sua pátria os reivindica, não como estrangeiros ou malfeitores, mas como seus filhos e autores de grandes feitos. Sendo estas as minhas ambições e estes os motivos pelos

quais sou recriminado em relação a minha vida privada, olhai para os meus atos na vida pública e vede se os pratico de maneira pior que outros. Eu reuni as forças mais importantes do Peloponeso sem grande risco ou gastos para vós, e forcei os lacedemônios a arriscarem tudo em um único dia em Mantinéia, em consequência disto, embora vitoriosos em combate eles até agora não adquiram plena confiança em si mesmo (TUCÍDIDES, 1987, p. 15).

Essa audácia de Alcibíades proporcionava a muitos dos cidadãos reconhecerem que o jovem político não tinha realmente compromisso com a *pólis*, a não ser com ele mesmo. Essa vã glória era a causa mobilizadora dos ciúmes, da irritação, das disputas pessoais e políticas utilizadas outrora contra o futuro de alguém que dispunha de um presente formidável. Mas as intrigas e estratégias dos inimigos não pareciam problema para o general, pois o Akiles de Atenas contava com seu incrível poder de persuasão e, além disso, era realmente conhecido como o jovem de aproximadamente 19 anos de idade, que ludibria a todos com seu belo corpo e sua beleza extravagante, beleza da qual, certamente, não se encontrou em toda Atenas do século V.

Sua beleza era de tamanho esplendor que muitos o consideravam extremamente apropriado ao *kalos kagathos*, devido ao seu excelente corpo de guerreiro e à excelência de sua performance física. Ao lado da beleza, estavam os defeitos, a arrogância que se misturava com um terrível estado de alma, o qual, na maior parte de suas ações, levava-o a negar os bons princípios, não somente de cidadão, mas também de um estadista, pois a busca da glória, o desejo de triunfar sobre todos o fez planejar diretrizes capazes de aniquilar todo e qualquer partido que pudesse ofuscar o brilho de seus interesses políticos. Platão, ao colocá-lo como personagem do diálogo *Protágoras*, passo 309 a - c, também nos dá prova de quão belo era este desmedido jovem:

I- O amigo – De onde vens, Sócrates? Nem é preciso perguntar: estava na casa da beleza de Alcibíades. Em verdade, quando o vi, não faz muito tempo, pareceu-me um belo homem. Sim, homem feito, Sócrates, cá para nós; já tem bastante barba. [...] Que poderia ter acontecido de tão grave entre ele e ti? Por certo não encontraste ninguém mais belo, pelo menos em nossa cidade.

Alcibíades não se conformava apenas com sua extraordinária beleza e com suas vitórias olímpicas. Desejava reprimir Temístocles por pura inveja e ambição. Mas, qual era a real razão de Alcibíades querer apagar o brilho da carreira política de Temístocles? Em primeiro lugar, observa-se que foi a criação da frota que permitiu aos gregos vencer os persas em Salamina (480 a.C.) e a Atenas controlar o mar Egeu, por via da Liga Delia, em 483 a.C. A descoberta de um novo veio de prata nas minas de Láureo permitiu a Temístocles propor a expansão da

Marinha ostensivamente para as guerras contra Egina. Xerxes já estava preparando sua campanha para conquistar a Grécia. No ano 481, foi Temístocles quem propôs que os exilados fossem chamados de volta, que se estabelecesse uma aliança com Esparta e outras medidas para facilitar a resistência. O próprio Temístocles liderou as forças atenienses no Vale Tempe, na Tessália, e em Artemísio, e foi principalmente por conselho que o confronto naval em Salamina foi travado em área restrita, o que impediu os persas de distribuir adequadamente para a frota e facilitou a vitória decisiva dos gregos.

O papel político desempenhado por Temístocles no período seguinte é escassamente conhecido, pois defendeu com veemência a reconstrução das muralhas de Atenas e a fortificação do Pireu. Em 477 / 6, sofreu ostracismo para solucionar o conflito político entre ele e Címon, que era a favor de Esparta e contra a Pérsia. A ação política mais conhecida de sua vida foi a fracassada tentativa de estabelecer a paz entre Atenas e a Pérsia, o que não deixou de ser reconhecido por Xerxes I. Temístocles teria alertado Xerxes de que os gregos pretendiam destruir a ponte através do Helesponto, depois de Salamina (depois de sofrer o ostracismo). Esses fatos que marcaram a vida política de Temístocles fizeram com que Alcibíades ambicionasse a ideia de formular expedições a terras distantes com o objetivo de proporcionar a dominação ateniense. Seus reais objetivos proporcionaram a Temístocles uma imagem em que os antigos passaram a tê-lo como símbolo do aristocrata belo e sofisticado, contemplado com todas as vantagens, considerado brilhante e “superior”, tanto em seus vícios quanto em sua excelência de espírito.

Como já mencionado, a família de seu pai, Clínias, havia apoiado Clístenes. Sua mãe era uma Alcmeônida e, com a morte de seu pai em Coroneia (446 a. C), o futuro líder de Atenas foi educado por seu tio guardião, Péricles, que sem sombra de dúvida o encaminhou desde cedo para a ação política, estando em constante contato com os mais nobres espíritos da época. Lembramos que sofrera uma grande influência dos ensinamentos sofísticos e tinha como amigo e orientador Sócrates, que sempre tentava, através dos diálogos filosóficos, fazê-lo enxergar a si mesmo, bem como a sua condição servil diante dos exageros e escândalos da sua vida privada. Sua ambição desmedida pelos assuntos políticos só nos faz reconhecer que de nada lhe valeu as várias orientações filosóficas recebidas por Sócrates, pois se comportava mais como um sofista do que propriamente um discípulo de alguém que pregava a justiça e a valorização de uma vida harmoniosa.

Historicamente, sabemos que uma das acusações levantadas a Sócrates no tribunal de Atenas foi a de corromper os jovens com seus ensinamentos, e, por incrível que pareça, Alcibíades se encontra no rol desses jovens que receberam os ensinamentos de um mestre que

realmente se fez um verdadeiro cidadão de Atenas, o homem que vivera uma vida regrada pelos princípios da justiça e da verdadeira Filosofia. Mas, o Xenófontes nos mostra uma realidade bem diferente, ao revelar Alcibíades como um discípulo totalmente desinteressado aos ensinamentos filosóficos, um ambicioso homem que só teve um único objetivo na relação com o mestre, o de adquirir saber para alcançar suas terríveis estratégias políticas. Em *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Livro I, Capítulo II, Xenófontes nos mostra como realmente se sucederá a relação entre Sócrates e Alcibíades:

Todavia – prossegue o acusador – Crítias e Alcibíades, que foram discípulos de Sócrates, causaram o maior mal ao Estado. [...] Alcibíades o mais intemperante e insolente dos democratas [...] eram eles, por natureza, os mais ambiciosos de todos os atenienses. Queriam tudo feito por eles, que seu nome não tivesse par. [...] XENOFONTES - Sei que Crítias e Alcibíades se portaram prudentemente enquanto conviveram com Sócrates. Não que temessem ser por ele castigados ou batidos, mas por crerem então ser a tudo preferível o hábito de virtude [...]. Enquanto conviveram com Sócrates, tanto Crítias como Alcibíades puderam, graças ao seu auxílio, sopesar as más paixões [...] Alcibíades relaxou-se tal esses atletas que, triunfando facialmente em todas as lutas, descuidam de todo exercício. Depois, orgulhoso de seu nascimento, soberbos de sua riqueza, ébrios do próprio saber, amolentados por uma turba de indulgentes, corrompidos de tantos lados ao mesmo tempo, admira que sua excelência haja transpostos todos os limites? [...] Crítias e Alcibíades freqüentavam Sócrates, não porque estes lhes agradassem, mas por abrigarem a esperança de governar o Estado. Enquanto se mantiveram a seu lado, procuraram aproximar-se sobretudo dos que se achavam ligados aos negócios políticos. Assim, dizem-se que Alcibíades, antes dos vinte anos de idade, teve com Péricles seu tutor e primeiro cidadão de Atenas [...] Crítias e Alcibíades deixaram a companhia de Sócrates, com quem nunca simpatizaram e que os feria fazendo-lhe sentir as próprias faltas, e abraçaram a política, motivo de sua ligação com ele (XENÓFONTES, 2009, p.70)¹⁶¹.

Xenófontes nos faz observar que Sócrates realmente refletia sobre política e a justiça. Quem não conhece a trajetória política de Alcibíades pode muito bem incorrer no grave erro de questionar como é que um discípulo, ao contrário de Platão e de tantos outros discípulos que só fizeram honrar o mestre, adquiriu ideias tão facciosas? Será realmente Sócrates o responsável pela má formação que Alcibíades recebera? Será Sócrates responsável pelas tragédias políticas ocorridas em Atenas? Não! Pois a excelência moral é algo que não se dá por meio de ensinamentos, e sim por esforço próprio. Logo, por mais que Sócrates desejasse transmitir a excelência moral a Alcibíades, ele não conseguiria, pois tudo dependia de um tremendo esforço filosófico, exatamente as dores de parto, a maiêutica Socrática, algo de que Alcibíades com certeza queria distância, pois a sofística o ensinou muito bem a evitar esses tipos de dores.

¹⁶¹ XENOFONTE. **Memoráveis**. Tradução do grego, introdução e comentários de Ana Elias pinheiro. Portugal/Coimbra: Coimbra Universite Press, 2009.

Tanto Platão como os outros discípulos atingiram o que atingiram porque tiveram finalidades filosóficas, deixaram que a maiêutica socrática moldasse as suas almas, que careciam constantemente de serem aperfeiçoadas pela Filosofia. O que estamos a dizer é que os que realmente se fizeram discípulos de Sócrates fizeram um esforço próprio para alcançar aquilo que Sócrates apenas indicou o caminho – a excelência moral, pois a função do mestre não consiste em dar conhecimentos singulares e acabados, mas apenas apontar o caminho, pois o caminhar fica a cargo de cada um dos discípulos.

Para isso, é preciso liberdade e coragem para abandonar os vícios impostos pela democracia e pelos interesses mesquinhos que residem na alma. Essa liberdade e essa coragem eram algo que Alcibíades realmente não tinha. Ele adorava se fazer escravo de si mesmo, e isso o afastava cada vez mais dos caminhos da verdadeira Filosofia, da *areté* que se fazia presente nos vários diálogos socráticos. Xenofonte, ao expor as reais finalidades de Alcibíades, faz-nos perceber que a ambição, quando quer agir, contorna todos os obstáculos sem se incomodar com os meios e as consequências. A ambição pessoal, o individualismo, o desejo de ter o poder a todo custo fizeram do pupilo de Péricles um dos maiores demagogos que a história política já pôde presenciar. A desmedida de Alcibíades chegou a tal nível que ele se valeu do próprio Sócrates para atingir seus terríveis interesses políticos.

Todos sabem, não só através de Xenofonte, mas da maior parte dos historiadores citados nesta tese, que Alcibíades realmente era ambicioso e que pretendia tão-somente tirar proveito não só de Sócrates, mas de todos os que dele se aproximassem, pois seu único objetivo era obter conhecimento que o levasse ao sucesso político e, logo depois de alcançar seus objetivos, desprezava com maior desdém as pessoas, como se fossem trapos velhos. Lembremo-nos que, na *Carta Sétima*, passo 335 b - e, Platão nos dá a seguinte informação acerca de homens que agem como Alcibíades agiu tanto em sua vida privada quanto em sua vida pública:

O indivíduo ávido de riquezas, porém de alma tacaña, não escuta esses discursos, e, quando os ouve, é para ridicularizá-los, conforme acredita. Despudorado, sempre, como verdadeiro animal de rapina, pilha de todos os lados tudo o que sirva para comer ou beber, ou para faltar-se do prazer servil e grosseiro a que indevidamente ligamos o nome de Afrodite. É um cego que não enxerga as consequências dos seus atos ímpios nem o mal que o acompanha no rastro dos seus crimes. Essa impiedade a alma injusta carrega necessariamente consigo enquanto se acha na terra e quando realiza embaixo da terra uma viagem vergonhosa e, sob todos os aspectos, miserável [...] É que eles me prejudicaram enormemente, a mim e a todos os homens, por assim dizer: aqueles, por tirarem a vida a um homem que se achava no ponto de realizar a justiça; o outro, por se ter recusado a praticá-la durante todo seu governo, quando tinha para isso possibilidades incalculáveis. Se a Filosofia e o poder se tivessem reunido em sua pessoa, ele faria luzir aos olhos dos helenos e dos bárbaros e a gravar no espírito dos homens a noção verdadeira de que não podem ser felizes nem as cidades nem os indivíduos, se todos não tiverem sabiamente sob o amparo da justiça, ou por serem

inatas essas virtudes, ou por eles terem sido criados e instruídos por maneira justa sob a direção de governantes piedosos.

Jamais Alcibíades desejou levar uma vida regada pela Filosofia, pela prática da excelência moral. Ele não fez o mínimo de esforço próprio para tal fim. Deixou guiar-se pelo amor de si próprio, desprezando os bons princípios que são capazes de guiar a *cidade-Estado* à felicidade. Esteve com Sócrates no início de sua carreira política. Depois que se corrompeu, preferiu os caminhos da ambição à amizade de Sócrates. Portanto, fica mais do que evidente que Sócrates nunca foi culpado pelos atos inconsequentes do seu desastroso discípulo. Não foi culpado por ele não ter atingido o caminho da excelência moral, o caminho reto, ou seja, o caminho do bem. Alcibíades não tinha limites quando se tratava de política. Nesse sentido, a sua vida, além de proporcionar uma grande lição para a democracia, trouxe graves consequências à coletividade.

A nobreza e a riqueza eram elementos nos quais Alcibíades confiava para combater as consequências de seus atos. Quanto à extensão de sua riqueza, verifica-se que ele se inscreveu em sete bigas nos jogos olímpicos de 416 a.C. e chegou a obter o primeiro, o segundo e o quarto lugares. Sem falar na sua imensa ambição e agressividade para desempenhar uma esplêndida participação nos vários negócios da *pólis*. Vejamos como Tucídides demonstra essa realidade:

Agora que aquele desentendimento afastava os lacedemônios dos atenienses, os partidários da denúncia do acordo em Atenas passaram a mostrar-se ainda mais insistentes. Entre eles estava Alcibíades, filho de Clínias, um homem que, pela idade, em qualquer outra cidade teria sido considerado excessivamente jovem, mas que em Atenas gozava de muito prestígio por causa do renome de seus antepassados. Parecia-lhe melhor aproximar-se dos agivos; além disto, ele se opunha ao tratado porque ficou ferido em seu orgulho pela circunstância de os lacedemônios o terem negociado por intermédio de Nícias e Laques, ignorando-o em consequência de sua juventude, e lhe mostrando o respeito devido em face de antiga relação proxenia [...] Falando no conselho a respeito destes pontos, e dizendo que tinham vindo com plenos poderes para resolver todas as questões pendentes, eles deixaram Alcibíades receoso de que, se repetissem as mesmas afirmações à assembléia, pudessem convencer o povo e a aliança com os argivos fosse rejeitada. Então Alcibíades concebeu o seguinte estratagema contra eles: convenceu os lacedemônios, prometendo-lhes fidelidade, de que, se não confirmassem diante do povo que estavam com plenos poderes, ele renunciaria Pilos, usando sua influência junto aos atenienses a favor deles com a mesma veemência até então usada no sentido oposto, e acertaria as outras pendências. Alcibíades recorreu a tais métodos por desejar afastá-los de Nícias, e com objetivos de poder acusá-los diante da assembléia de não terem intenções sinceras e de nunca dizerem as mesmas coisas; isto lhe permitiria concluir a aliança com os argivos, os mantineus e os eleus (TUCÍDEDES, 1987, p. 43-45)¹⁶².

¹⁶² TUCÍDEDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

Embora por hereditariedade fosse um próximo de Esparta em Atenas, Alcibíades surgiu como estrategista em 420 a.C., tentando negociar uma aliança com vários estados do Peloponeso que se opunham a Esparta: Elida, Mantinea e Argos. A derrota dessa aliança pelo rei Ágis II (rei euripôntida de Esparta, 400 a.C. Filho e sucessor de Arquidamo II), na batalha de Mantinea (418 a.C.), desacreditou o político, que não foi reeleito. No ano seguinte, Hipérbolo foi tradicionalmente considerado um dos demagogos que, depois da morte de Péricles, substituíram a antiga aristocracia na liderança política de Atenas em 425 / 4 a.C. Aparece como representante ateniense no conselho anfictiônico de Delfos. Sua importância, depois da morte de Cleon, no mesmo ano, pode ser medida pelas referências a ele em *A paz*, de Aristófanes.

Hipérbolo opôs-se a Pás de Nícias (421 a.C.) e competiu severamente com Alcibíades, defendendo uma política antiespartana. Depois do colapso das tentativas de Alcibíades de criar uma frente antiespartana no Peloponeso, com a Batalha de Mantinea, no ano 418, propôs o renascimento do Ostracismo, pensando que assim afastaria o oponente, mas ele fez um acordo com Nícias que provocou o ostracismo do próprio Hipérbolo, no ano seguinte, e tentou eliminá-lo através da reintrodução do ostracismo, costume então obsoleto. Entretanto, por meio de manobras políticas, Alcibíades conseguiu que Hipérbolo sofresse o ostracismo em seu lugar.

Foi novamente estrategista e comandou a expedição para conquistar Melo, cidade que apoiara Esparta na Guerra Arquidâmica (431-421 a.C.). Apoiou com vigor o apelo aos atenienses, em 416 a.C., para que enviassem uma expedição de auxílio à cidade siciliana de Segesta, em luta contra a rival Selimunte. Alcibíades foi nomeado comandante da expedição com seus oponentes Nícias e Lamaco. Logo após a chegada à Sicília, foi chamado de volta à Grécia devido à suspeita de envolvimento no caso Hermocópidas. Em Túrio, fugiu do navio que o levava de volta e, em consequência, suas propriedades foram confiscadas. Colocou-se, então, a serviço dos espartanos, aconselhando-os a enviar Gilipo a Siracusa e a ocupar Decélia.

Para Claude Mossé (1982, p. 69-70)¹⁶³, Alcibíades era a grande esperança para o futuro político de Atenas, foi com esse fim que a *cidade-Estado* logo o aceitou como general, segundo a historiadora Mossé, os anciões atenienses desconfiavam do caráter político de Alcibíades, dúvida que (em 416 a.C.) foi comprovada quando Esparta e Atenas negociavam uma trégua, segundo a historiadora, Alcibíades com ciúmes de Nícias convence os inimigos espartanos a mentir sobre o poderio do seu exército, e Nícias ingenuamente acredita nos espartanos; as desmedidas de Alcibíades no âmbito da política tinha haver com sua ânsia pelo poder e a glória da Ásia e de toda Europa, para que isto pudesse acontecer ele teria que montar sua campanha e

¹⁶³ MOSSÉ, Claude. Atenas: **A História de uma democracia**. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

estabelecer interligações políticas com a Pérsia e Esparta – sem perder seu controle sobre Atenas, que tinha o vício de perdoar todas as desmedidas políticas de Alcibíades. Dentro desta perspectiva, Claude Mossé nos afirma o seguinte:

Entrementes, Alcibíades prosseguia sua campanha visando ao estabelecimento das posições de Atenas no Helesponto. De fato, queria, a todo custo, regressar a Atenas coberto de glória. Seus partidários, colocando em relevo as vitórias em que ele acabava de ilustrar, conseguiram fazer com que fosse eleito estrategista, junto com seu amigo Trasíbulo, no ano de 407 a.C. A partir de então, a via de retorno estava aberta [...] alguns imaginavam sobretudo afastá-lo de Atenas, onde sua popularidade ameaça tornar-se perigosa para as próprias instituições [...] Alcibíades, por seu turno, preferiu não voltar a Atenas, e refugiou-se numa propriedade fortificada que possuía em Quersoneso. Ali deveria findar seus dias, alguns anos mais tarde, sem ter visto sua pátria. Personagem estranho e encantador, admirado e igualmente detestado por seus contemporâneos e que permanece como uma das figuras mais marcantes da história de Atenas (MOSSÉ, 1997, p. 69-70).

Depois do desastre na Sicília (413 a.C.), seguido pelo colapso da autoridade ateniense, Alcibíades acompanhou a frota lacedemônia que se dirigiu a Jônia. Primeiramente, tentou estabelecer um acordo entre os espartanos e o sátrapa jônio, Tissafernes, mas, em seguida, aconselhou este último a não permitir, no interesse da própria Pérsia, que qualquer estado grego tivesse uma vitória completa. Ele sabia que somente com a mudança total no governo conseguiria voltar a Atenas. Manteve, pois, contato com os oligarcas que organizaram o golpe de 411 a.C., sustentando ser capaz de se servir como mediador entre a oligarquia ateniense e Tissafernes. Este, porém, continuou aliado dos espartanos, e Alcibíades voltou-se então para os democratas de Samos: com o auxílio de Trasíbulo, foi eleito estrategista. Durante sua permanência no cargo, distribuiu a frota espartana por Míndaro, em Cízico, no ano 410 a.C. Voltou para Atenas em 408 a.C., acompanhando ostensivamente a procissão religiosa a Elêusis, pela primeira vez desde que os espartanos haviam invadido a Ática (uma das acusações que havia resultado em seu exílio foi exatamente a de profanar os ritos eleusianos).

Na primavera de 407 a.C., a chegada de Lisandro e de Ciro, o novo, significou que a iniciativa da guerra no mar Ergeu passava novamente para Esparta e Pérsia. A frota ateniense foi derrotada em Nécio, e, embora Alcibíades não estivesse presente, foi responsável pela derrota e não conseguiu ser reeleito. Para não enfrentar novo julgamento, retirou-se para suas propriedades na Trácia e não mais tomou parte na guerra. Após a instauração do regime dos Trinta em Atenas, em 404 a.C., Lisandro (nomeado almirante da frota espartana no Ergeu, que foi derrotado por Alcibíades em Cízico dois anos antes, com o apoio persa, conseguiu vencer os atenienses em Nécio, provocando o afastamento de Alcibíades) e os oligárquicos perceberam

que só estariam seguros se Alcibíades, foco potencial de oposição democrática, fosse eliminado, o que o fez fugir para junto de Farnabazo, na Frígia.

Este, porém, assassinou-o. Alcibíades, ao aconselhar os espartanos, estava colocando por terra todo um apogeu que a incrível Atenas tinha conquistado com tanto esplendor e glória. Com fins de ser abrigado por Esparta, ele resolve utilizar-se de seus argumentos sofisticados, ou seja, valer-se do lado prático de seu discurso para ganhar a confiança de todos os espartanos. Para isso, decide, em primeiro lugar, expor os motivos de seu desentendimento com os democratas atenienses. Em segundo lugar, entrega todas as expedições em andamento, todos os planos dos comandantes. Em outras palavras, Alcibíades estava de uma vez por todas aniquilando o Exército ateniense.

Tucidides esclarece-nos com mais exatidão as informações aqui expostas, abrindo espaço para mostrarmos a justificativa de traição de Alcibíades, do hábil orador que soube muito bem, através de seus belos discursos, ganhar a confiança de toda a *cidade-Estado*, a Atenas que tanto o amou e que sempre manterá em sua memória a triste dor de uma traição desmedida. Ele descreve que primeiro subiu à tribuna para fazer uma reflexão sobre a prática política de Atenas, e, com desprezo à pátria que outrora tanto amava, incitou os lacedemônios com as seguintes palavras:

É necessário falar-vos primeiro a respeito de prevenções contra mim, para evitar que, por causa de algumas suspeitas, sejais levados a ouvir com disposição menos favorável o que tenho a dizer para o bem de todos [...] Se alguém dos presentes se irritou comigo naquela hora de sofrimentos, peço-lhe que veja hoje à luz da verdade e chegue a uma conclusão diferente; ou se alguém fez mau julgamento a meu respeito me mostrei mais favorável à causa da democracia, não veja nisto tampouco uma razão para considerar-se justamente ofendido. Na realidade, minha família sempre se opôs aos tiranos, e como tudo que se contrapõe ao poder despótico recebe o nome de democracia, em consequência de nossa oposição à liderança do povo ficou conosco. Depois, sendo nossa cidade uma democracia, era necessário em muitos casos ajustarmo-nos às circunstâncias, mas mesmo na desordem reinante tentamos seguir uma linha moderada. Outros, porém, tanto no tempo de nossos antepassados como agora conduzem as massas por maus caminhos, e foram esses homens que me expulsaram. De qualquer forma fomos os líderes de todo povo, e nos pareceu justo ajudar a preservar aquela forma de governo sob a qual a cidade pôde atingir sua maior grandeza e mais completa liberdade, ainda hoje existente. As pessoas mais sensatas sabem o que vale a democracia, e eu melhor que qualquer outro, pois tenho minhas razões mais fortes para queixar-me dela; nada de novo, porém, pode ser dito sobre uma loucura admitida por todos, mas não nos pareceu aconselhável mudar a nossa constituição democrática quando vós, nossos inimigos, estáveis diante de nossas portas [...] Acabaste de ouvir os objetivos da expedição em andamento, expostos por quem os conhece com a maior precisão; se puderem, os comandantes restantes levarão avante esses planos sem modificações. Deixa-me mostrar-vos agora que os povos de lá não poderão resistir sem a vossa ajuda [...] deveis igualmente fortificar Deceléia, na Ática – isto que os atenienses mais temem desde o começo e consideram o único perigo para experimentar nesta guerra [...] a maior parte das riquezas de seus territórios virá para vossas mãos, seja por conquista, seja espontaneamente; os atenienses ficarão também privados das minas de prata do Láurion e de todas as

vantagens oriundas de suas terras, e de suas oficinas e, principalmente, dos tributos aliados, que lhe chegará com menos regularidade, pois estes, convencidos de que estareis conduzido a guerra com mais vigor, descuidar-se-ão de seus encargos. A execução rápida e enérgica destes projetos, ainda que parcialmente, depende de vós, lacedemônios; quanto à sua exequiabilidade – não creio que esteja errado em minha convicção - tenho inteira confiança (TUCÍDIDES, 1987, p. 89-93)¹⁶⁴.

Essas foram as palavras do mais recente inimigo de Atenas. Os lacedemônios, que antes já estavam propensos a fazer uma expedição contra Atenas, encontravam-se bastantes excitados após terem recebido todos os detalhes de como vencer a *pólis* que era o centro das atenções do mundo helênico. Tucídides relata que, a partir desse momento, todas as atenções se voltaram para a fortaleza de Deceleia e, mais ainda, para ajuda imediata à Sicília, onde escolheram Gílipos, filho de Cleandridas, comandante das forças siracusanas, e o incumbiram de entender-se com os siracusanos e os coríntios quanto ao meio melhor e mais rápido de fazer chegar ajuda aos siracusanos naquelas circunstâncias. Gílipos orientou os coríntios no sentido de mandarem prontamente duas naus para Asine e equiparem todas as outras que pretendiam enviar, de modo a poderem navegar no momento oportuno, deixando Esparta se lançar a uma grande aventura de vitórias e derrotas pré-estabelecidas. Mas, depois de ter subido à tribuna para deliberar a favor dos espartanos, o mesmo justifica sua própria traição a Atenas da seguinte maneira:

Peço que ninguém pense com mais severidade a meu respeito porque eu, antes tão patriota, agora vou contra a minha cidade com todas as minhas forças, pactuando com seus inimigos; nem julgo que o ressentimento do exilado possa tornar as minhas palavras suspeitas [...]. O verdadeiro patriota não é o homem que, tendo sido injustamente privado de sua pátria, se recusa a marchar contra ela, mais sim aquele que, em seu ardente amor por ela, tenta recuperá-la por todos os meios. Sendo assim, peço-vos, lacedemônios, que me useis sem apreensões para enfrentar quaisquer perigos ou dificuldades, segundo a frase repetida por todos, se como inimigo vos causeis grandes males, posso, como amigo, ser-vos extremamente útil, pois conheço bem os assuntos atenienses e faço uma ideia razoável dos vossos. Peço-vos também que, convencidos de que estais deliberando sobre assuntos da mais alta importância, não recueis da decisão de enviar uma expedição à Sicília, e também à Ática, pois desta forma, graças a um pequeno contingente na ilha, conseguireis preservar grandes interesses vossos lá e aniquilar o poderio dos atenienses para sempre; depois podereis viver em segurança e vereis toda Hélade alinhar-se espontaneamente sob a vossa hegemonia, conquistada não pela força, mas pela benevolência (TUCÍDIDES, 1987, p. 89-93).

¹⁶⁴ TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego, Introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

Tucídides ainda afirma que a orientação dada por Alcibíades provocou a maior de todas as guerras que, de todos os episódios políticos já registrados na história, percebe-se o momento mais brilhante para os espartanos e o período mais nefasto para a incrível Atenas, que foi derrotada em todos os sentidos, experimentando as maiores desgraças que uma nação poderosa pode enfrentar. Um período negro invade todos os âmbitos da vida ateniense, e toda a Hélade logo memoriza o responsável por esse terrível estado, que é o próprio Alcibíades.

Jacqueline de Romilly (1996, p. 132-139), uma grande pesquisadora e defensora de Alcibíades, justifica essa atitude pelo fato de Alcibíades desejar voltar aos braços de Atenas. Ela chega a mencionar que tal postura desmedida do jovem pupilo de Péricles deu-se num momento em que a incrível Atenas mais precisava de seus dotes guerreiros e políticos – momento em que toda a *cidade-Estado* empreenderá tudo por sua causa e corria o risco de perder tudo por suas atitudes desmedidas, como de fato comprovamos ao citar o relato do próprio Alcibíades, através do relato de Tucídides, na *História da Guerra do Peloponeso* (1987).

Romilly (1996)¹⁶⁵, como todos nós, admira Alcibíades pela audácia e bravura com que conseguiu manter as suas variadas estratégias políticas. A pesquisadora chega até a defendê-lo, mas admite a sua péssima postura frente a uma prática política que só visava à injustiça, ambicionando seus próprios interesses. Sem se importar com a coletividade, “Alcibíades representa o perfeito espartano, mas continuava a ser Alcibíades, sempre tão sedutor, sempre tão imprudente, e, é claro, sempre tão desprovido de escrúpulos” (ROMILLY, 1996), pois torna-se evidente que, com Alcibíades, inaugura-se na política ateniense a época de intrigas, de traições, das negociações secretas e dos golpes mais baixos que a história política ateniense possa ter vivenciado em sua prática política.

Ao trair Atenas, Alcibíades põe fim a mais de um século de democracia, mas sua habilidade de querer vencer em todos os campos da política o levará a praticar os mesmos atos com Esparta, ou seja, Esparta sentirá a dor dos golpes de um traidor que é capaz de tudo para ter o poder em suas mãos e, consequentemente, além de ser exilado de Atenas, será também de Esparta. Como era de se esperar, como outrora já mencionado, Alcibíades buscará refúgio na política persa, representada na figura de Tissafernes.

Mas quem era Tissafernes? Era neto de Hidarnes, comandante das tropas persas que lutou contra Leônidas nas termópilas, e descendia de um dos sete aristocratas que colocaram Dario I no trono persa. Tissafernes substituiu o rebelde Pissutnes como satrapa da Lídia. Na

¹⁶⁵ ROMILLY, Jacqueline de. **Alcibíades ou os perigos da Ambição**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

guerra de Esparta contra Atenas, apoiou a primeira, embora de modo intermitente. Cinco anos depois, foi substituído por Ciro, o moço, que aproveitou as disputas com Tissafernes, o qual se tornou sátrapa da caria, para mover suas tropas contra Artaxerxes II.

Tissafernes permaneceu leal a Artaxerxes, e sua cavalaria desempenhou papel fundamental na derrota de Ciro em Cunaxa. Prendeu os líderes dos mercenários gregos que lutavam com Ciro e escoltou os restantes em sua marcha para fora do território persa. O que Alcibíades teria a oferecer a Tissafernes? Como era de se esperar, ele dará conselhos políticos, armando estratégias para expor Atenas contra Esparta, dando início a um novo círculo de ambições, mentiras e traições que não parece ter fim, armando tudo para um retorno triunfal a Atenas.

No que se refere ao retorno de Alcibíades a Atenas, percebe-se que ele desejava realmente regressar coberto de glória e que, para isso, contou com a ajuda de seus partidários, os quais tiveram a função de expor ao povo as vitórias que o admirável filho de Atenas acabara de conquistar, conseguindo, dessa forma, no ano de 407 a.C., ser eleito estrategista, junto a Trasíbulo. Foi Trasíbulo quem propôs que Alcibíades fosse chamado de volta, e ele tinha total liberdade para isso, pois era rico o suficiente para ser um trierarca. Foi em grande parte responsável pelo juramento em favor da constituição democrática feito pela Marinha ateniense, em Samos, quando se soube do golpe oligárquico dos Quatrocentos (411 a. C.). No mesmo ano, obteve as vitórias atenienses em Abidos e no promontório de Cinossêmate. No ano seguinte, auxiliou a conseguir a vitória em Cízico.

Antes de desembarcar no Pireu, Trasíbulo encarregou-se de preparar a opinião pública a favor de Alcibíades, criando todo um ambiente para que, na assembleia, pudesse justificar-se perante o povo. Trasíbulo pagou muito caro por essa atitude, tendo em vista que não conseguiu se reeleger depois da queda de Alcibíades, no ano de 407 a.C. Por esse motivo, serviu como trierarca na Batalha das Arginusas e conseguiu sobreviver à vitória. Sob o regime dos Trinta Tiranos, retirou-se para Tebas, de onde coordenou a resistência democrática. No verão do ano 404/3, com mais de 70 partidários, ocupou Fila e depois o porto do Pireu.

Alcibíades estava na posição de estrategista, mas carregava as terríveis marcas de um passado que dificilmente seria esquecido. Com a forte presença de Lisandro, o único que chegou a vencer o hábil orador, tudo parecia estar favorável ao retorno de Alcibíades, se não fosse a forte presença da frota espartana, que ansiava não só acabar com o que restara de Atenas, mas sobretudo destruir as estratégias políticas de Alcibíades. Nesse momento, Lisandro torna-se seu maior rival, e acabar com Alcibíades seria um acerto de contas pela traição a Esparta. Alcibíades temia, pois sabia muito bem das estratégias políticas que Lisandro poderia armar para aniquilar

com sua ambição e seu brilho político, terminamos este texto com as justificativas do próprio Alcibíades; fala registrada por Tucídides – livro sexto, parágrafos 89 -91, vejamos:

Alcibíades subiu à tribuna, incitou os lacedemônios e os incentivou com as seguintes palavras: “É necessário falar-vos primeiro de prevenções contra mim, para evitar que, por causa de algumas suspeitas, sejas levados a ouvir com disposição menos favorável o que tenho a dizer para o bem de todos. Como meus antepassados, em decorrência de certa queixa, tinham renunciado ao título de vosso próxeno, eu mesmo procurarei recuperá-lo através de meus bons ofícios em vários assuntos, especialmente em relação ao vosso infortúnio em Pilos. Embora eu continuasse a mostrar o mesmo empenho, vós, concluindo um tratado de paz com que os atenienses, lhes destes forças para humilhar-me, por haverdes negociado com meus inimigos pessoais. Por isto merecestes a retaliação que sofrestes, quando me passei pala o lado dos mantineus e dos argivos e vos contrariei em outros assuntos. Se algum dos presentes se irritou comigo naquela hora de sofrimento peço-lhe que veja os fatos hoje à luz da verdade e chegue a uma conclusão diferente; ou se alguém fez um mau julgamento a meu respeito porque me mostrei mais favorável à causa da democracia, não veja nisto tampouco uma razão para considerar-se justamente ofendido. Na realidade, minha família sempre se opôs aos tiranos, e como tudo que se contrapõe ao poder despótico recebe o nome de democracia, em consequência de nossa oposição a liderança do povo ficou conosco. Depois, sendo nossa cidade uma democracia, era necessário em muitos casos ajustarmo-nos às circunstâncias, mas mesmo na desordem reinante tentamos seguir uma linha moderada. Outros, porém no tempo de nossos antepassados como agora conduziram as massas por maus caminhos, e foram esses homens que me expulsaram. De qualquer forma fomos os líderes de todo o povo, e nos pareceu justo ajudar a preservar aquela forma de governo sob a qual a cidade pôde atingir sua grandeza e mais completa liberdade, ainda hoje existentes. As pessoas sensatas sabem o que vale a democracia, e eu melhor que qualquer um outro, pois tenho as razões mais fortes para queixar-me dela; nada de novo, porém, pode ser dito sobre uma loucura admitida por todos, mas não pareceu aconselhável mudar a nossa constituição democrática quando vós, estáveis diante de nossas portas. [...]. Peço que ninguém pense com mais severidade a meu respeito porque eu, antes tão patriota, agora vou contra a minha cidade com todas as minhas forças, pactuando com seus inimigos; nem julgo que o ressentimento do exilado possa tornar as minhas palavras suspeitas. Fugi da perversidade de meus perseguidores, mas não fugirei da oportunidade de vos prestar um bom serviço, se me olvides; na verdade, os maiores inimigos não são aqueles que, como vós, atacam os inimigos, mas os que forçam os inimigos a tornar-se inimigos (TUCÍDIDES, 1987, parágrafos 89 -91).

Como líder espartano, Lisandro foi nomeado navarca (almirante) da frota espartana no Egeu, que fora derrotado por Alcibíades em Cízico, dois anos antes. Obteve a amizade de Ciro, o moço, enviado por Dario II como comandante geral de toda a Ásia Menor. Com o apoio persa, conseguiu vencer os atenienses em Nócio, o que provocou o afastamento de Alcibíades. Quando seu sucessor, Calicrátida, foi derrotado nas Arginusas, Lisandro foi nomeado conselheiro (epistoleu) do navarca espartano do período 405/4, Araco. Bloquearam o Helesponto e, em seguida, atacaram de surpresa a frota ateniense, em Egospótamos, destruindo-a. Durante o inverno de 405/4 a.C., Lisandro bloqueou Atenas e, depois da rendição negociada por

Terâmenes, instalou na *pólis* uma oligarquia pró-Espartana, os Trinta Tiranos, sob a liderança de Crícias.

4.1 Lísias: discursos contra Alcibíades por deserção (14) e por não alistamento (15)

Sobre o sofista Lísias e sua práxis cidadã e profissional no contexto da tirania dos Trinta em Atenas, temos a compreensão de que ele foi um estrangeiro que, assim como a maioria dos aristocratas atenienses, lutou contra o governo da tirania que propositalmente exercia uma prática política injusta. Lísias, tradicionalmente situado em 459-380 a.C., foi um orador ático. O seu pai, o Céfalo que aparece no diálogo *A República*, de Platão, era um meteco (estrangeiro que possuía permissão para residir na antiga Atenas) de Siracusa, residente em Atenas.

Lísias vinha de uma genealogia de homens ricos, e a riqueza e bens da família eram administrados em Atenas. Por algum tempo, a família morou em Túrios, onde Lísias aprendeu retórica. Quando se iniciou a Guerra de Deleia, em 413 a.C., a família voltou para Atenas e obteve êxito com fábrica de armas. O regime oligárquico do ano de 404, no intuito de aumentar os fundos da *cidade-Estado*, confiscou sua propriedade; o irmão Polemarco foi executado e o próprio Lísias teve de fugir para Mégara. No ano seguinte, apoiou a invasão ática por Trasíbulo, que tentou oferecer cidadania a seus seguidores metecos, atitude considerada ilegal. Lísias não tinha licença para falar nas ocasiões formais. Portanto, os 200 discursos atribuídos a ele foram apresentados por outras pessoas. Foram preservados 35 discursos, 23 dos quais completos.

En fin, la tercera clase de datos que han utilizado los filólogos modernos son las alusiones que Pílen y Ps.-Demóstenes hacen al orador. Platón alude a Lisias y su familia al comienzo de la República [327a-331c.] y, sobre todo, en el Fedro [227a-229a], donde Sócrates emite, además, un juicio nada favorable a Lisias como orador. El autor del discurso Contra Neera, falsamente atribuido a Demóstenes, se refiere en un pasaje, que no parece interpolado, a la relación de Lisias con la hetera Metanira, compañera de Neera. Tanto las alusiones de Platón como las de Ps.- Demóstenes se han utilizado, sobre todo, para rebajar la fecha de nacimiento del orador, situada en 459 por la tradición biográfica, que ya por otros indicios había parecido excesivamente alta. Pero su aportación no es nada segura, pues estas alusiones presentan problemas tan complicados como aquello que pretenden aclarar. En efecto, el mayor problema biográfico, o al menos al que más atención se ha prestado, de la vida de Lisias es el de su cronología absoluta. Tanto Ps.-Plutarco («nació en Atenas en el arcontado de Filocles», 459) [Ps.-Plutarco, Vid. diez orad. 3, 43 (835c)], como Dionisio («se presentó en Atenas, en el arcontado de Calias, 412, cuando tenía 47 años») [Dionisio de Halicarnaso, Sobre los oradores antiguos 1, 4.], dan por supuesto su nacimiento, como veíamos, en el 459 a. C. y recogen de los biógrafos helenísticos que vivió entre 76 y 83 años, por lo que Dionisio, tomando la media, deduce que su muerte debió de ser en el 379 o 378 a. C.: «suponiendo que Lisias muriera a los ochenta años en el arcontado de Nicón o Nausinico...». Aunque hay filólogos como Rademacher que respetan esta fecha de nacimiento, desde el siglo pasado empezó a ponerse en tela de juicio, sobre todo por algunas conclusiones extrañas a las que esta fecha puede conducir: a) en primer lugar, dado que las fechas extremas de sus

discursos se sitúan entre el 403 y el 380, resulta cuando menos extraño que Lísias no comenzara a escribir discursos forenses hasta los 57 años (MARTÍNEZ, 1988, p. 02)¹⁶⁶.

A finalidade desse texto consiste em apresentar os processos de número 14 e 15, registrados pelo sofista Lísias, que os intitulou de *Discursos contra Alcibíades por deserção e por não alistamento no grupo dos Hoplitas*, apresentando as principais acusações presentes nos processos 14 e 15. O texto utilizado provém da tradução do grego para a língua espanhola, de José Luis Calvo Martínez, editado pela Editorial Gredos. Segundo José Luis Calvo Martínez (1988), Lísias é um dos poucos autores da literatura grega, dos biógrafos helenísticos, que aproveita os dados reais da sua vida privada e pública para fazer literatura. Em sua perspectiva, os dados apresentados ao leitor da carta de Lísias contra Alcibíades são de extrema autenticidade, uma vez que a tradução foi feita diretamente do grego, e as fontes de que dispôs para conhecer Lísias são dele mesmo. Lísias é um sofista famoso. Há vários esboços biográficos que dependem, em última análise, de biografias itinerantes que vão dele mesmo a Platão, além de alguns discursos soltos em Demóstenes.

Segundo tradutor do texto *Discursos contra Alcibíades por deserção (14) e por não alistamento (15)*, os estudiosos mais críticos argumentam que não há evidência de sua autoria de qualquer dos apartes da oração XII, e alguns discursos são certamente apócrifos. Os discursos de Lísias incluem questões políticas, disputa por propriedade, o reinado do terror na era do governo dos Trinta Tiranos em Atenas, discurso em honra aos mortos na guerra de Corinto e discursos instigando os gregos a se unirem contra o governo persa. Juntamente com Antífote, Lísias foi mais tarde considerado exemplo de um estilo simples e claro de discurso. O fim da Guerra do Peloponeso (404) e a instalação do regime breve, mas dramático, dos Trinta (403) terminou a situação plácida desse sofista rico.

De acordo com a sua própria confissão, os Trinta, além de perseguirem os cidadãos mais proeminentes que se opuseram ao seu regime, decidiram preencher os cofres do Estado, no momento esgotado pela guerra, confiscando as propriedades dos metecos mais ricos em Atenas – e, eventualmente, matá-los: diante da perseguição aos homens ricos e estrangeiros, Lísias foi preso no Pireu. Os tiranos confiscaram sua fábrica e seus escravos, e ele conseguiu fugir para Mégara, subornando o seu aprediz e zombando da vigilância dos assistentes. Seu irmão, Polemarco, por outro lado, foi preso nas ruas de Atenas por Eratosthenes e forçado a beber cicuta, sem ser concedida a oportunidade de defender-se. Lísias, conforme parecer do tradutor,

¹⁶⁶ LISIAS. *Discursos contra Alcibiades por deserción (14) y por no alistamiento (15)*. Introducciones, traducción y notas por José Luis Calvo Martínez. Madrid-España: Editorial Gredos, 1988.

lutou contra a tirania em Atenas e investiu em armas e dracmas, ou seja, corajosamente financiou a guerra contra os Trinta Tiranos. Com a queda da tirania, mesmo ainda sob risco de perseguição, ele volta a Atenas.

Além de seu trabalho bem conhecido como um logógrafo, não sabemos mais sobre sua vida após a restauração democrática. Para José Luis Calvo Martínez (1988, p. 07), conforme já exposto, “Lísias, no governo da tirania, provavelmente teve que enfrentar a perda de bens, e para sobreviver dedicou-se a escrever discursos para outros”. A atividade do logógrafo estava em alta em Atenas. Tratava-se de uma profissão oficialmente criminosa e socialmente vista como necessária à *cidade-Estado*. Conforme palavras do tradutor, o logógrafo atuou não apenas como “escritor de *logoi*”, mas também como consultor jurídico no sentido amplo. Embora não tenha certeza, dada a escassez de dados devido ao difícil e até vergonhoso *status* de logógrafo, o consultor poderia se limitar a dar aconselhamento jurídico ao seu cliente sobre a legislação relacionada ao caso e às linhas gerais de argumentação em acusação ou defesa. Em certos casos, escrevia certas partes do discurso ou mesmo o discurso completo, de acordo com a habilidade do cliente.

Para Martínez (1988), como logógrafo e conselheiro jurídico, Lísias tinha todos os tipos de clientes - ricos e pobres, democratas e oligarcas - embora os ricos e democratas predominem, obviamente. A variedade destes é explicada, em qualquer caso, tanto pelo seu desencanto com um regime cuja entrega ele não conseguiu recompensar, como pela complexa rede de relações entre famílias atenienses e grupos sociais e a mudança de influências entre eles, precisamente entre os ativistas do tempo de Augusto, quando, depois do esplendor da oratória, o interesse em imitar a Lísias e Demóstenes dirigiu a crítica literária nesse sentido.

Ainda conforme o tradutor, Lísias foi um autor notável e influente em seu tempo. Platão, enquanto seu contemporâneo, mostra-se um crítico ferrenho. No diálogo *Fedro*, é precisamente Lísias e seu “Discurso Amatório” que abrem os primeiros passos do diálogo, com a finalidade de expor a retórica como modo de saber avesso à Filosofia (aqui chamada *dialética*) e de expor sobre a própria alma. Depois que Fedro leu o discurso em que Lísias tenta convencer um menino de que é preferível corresponder amorosamente àqueles que não estão apaixonados do que aos apaixonados, começa, em 234c, um julgamento sobre esse discurso, que será então repetido intermitentemente. Quando Fedro, neste primeiro acesso, diz a Sócrates que é um discurso de “magníficas palavras”, o próprio Sócrates não acredita que Lísias tenha dito o que é conveniente (*tá déonta*), mas também repreende o que foi repetido “como se não tivesse recursos nesta

matéria” (*euporeîn*) e, em geral, parece infantil (*neanieúesthai*) tentar demonstrar sua capacidade de dizer o mesmo uma e outra vez (MARTÍNEZ, 1988, p. 10)¹⁶⁷.

No entanto, essa crítica é interrompida e será reiniciada. Por enquanto, Sócrates tenta enfraquecer o ardor e a admiração juvenil de Fedro por Lísias com sua dialética. No discurso, ele reconhece virtudes puramente formais, mas nega-lhe um valor fundamental e passa a descobrir falhas na própria composição. Em 257b, uma vez que Sócrates emitiu seu próprio discurso, e Fedro, impressionado por isso, já está preparado para receber uma crítica de maior alcance, Sócrates diz a Fedro que Lísias tinha posto fim a tais discursos e se envolveu em “discursos” filosóficos (lógica filosófica) como o seu irmão Polemarco fez. Fedro agora reconhece que Lísias parece humilde (*tapeinós*) e até afirma que “um dos políticos” jogou em seu rosto que ele é um “escritor de discurso” (*logógrafo*). Platão acha a escrita de Lísias algo vergonhoso (*aischrós kai kakós*).

4.2 Lísias: Discursos contra Alcibíades por deserção (14) e por não alistamento (15) – as acusações propriamente ditas

Mucho estimaría, señores, que fuerais para mí en -- asunto los jueces que seríais para vosotros mismos si hubierais tenido semejante experiencia. Y es que sé muy bien que, si tuvierais con los demás el mismo criterio que con vosotros mismos, ninguno habría que no se encolerizara por los hechos ocurridos. Todos estimaríais pequeño el castigo para quienes han tramado tales actos (LÍSIAS, 1988, p. 70).

Do processo 14, por deserção, seguem os seguintes fatos contra Alcibíades:

[14,1] – No exórdio da acusação, o comportamento e o caráter do acusado são expostos pelos juízes, pela lei, e rejeitados pelo próprio Lísias em IX 1-2. Alcibíades, segundo os juízes, foi um homem oferecido a cidadão de Atenas. Passados os tempos, a *cidade-Estado* o reconheceu como inimigo devido às suas desmedidas e aos seus crimes políticos – homem político de naturezas diversas. Os crimes de Alcibíades não foram pequenos nem merecem perdão. Até mesmo os seus mais perversos adversários sentem vergonha das ações de Alcibíades enquanto homem de Estado e do *oikos* (casa/vida privada) [14, 2]. Ao iniciar a seção de julgamento de Alcibíades, o juiz lê a lei e inicia a seção de acusação e defesa [14,3].

Um cidadão por nome Osan e alguns outros, em defesa a Alcibíades, dizem que ninguém é culpado de deserção ou covardia, mas os juízes explanam diante de todos os presentes o que a lei diz acerca do crime mencionado: “na verdade, não tem nenhuma batalha que ocorreu e a

¹⁶⁷ Os termos gregos transliterados e usados no corpo do texto são de autoria do tradutor dos textos de Lísias, José Luis Calvo Martínez.

lei ordena que, se alguém abandona a formação para trás enquanto luta contra outros, eles têm obrigação perante a lei de julgar os soldados”. Toda essa verificação inicial consiste em averiguar se as acusações contra Alcibíades estão todas em conformidade com as leis de Atenas [14,4]. Diante das averiguações jurídicas, todos os presentes ouvem os juízes. Ambos são legislados e não acreditam que Alcibíades está sendo acusado por recusa dos exames de alistamento. Pelo que dizem, Alcibíades não queria se alistar de forma comum como a maioria dos jovens atenienses por achar-se superior a eles. Diante do que se apresentam, os defensores de Alcibíades deixam transparecer que não há crime cometido por ele contra a *cidade-Estado* [14,6; 14,7; 14,8].

[14,9] – os acusadores continuam a alegar que o desprezo e o alto grau de empáfia de Alcibíades consistem, sim, numa espécie de maldade contra Atenas. A prova disso é que ele prefere que confiscuem seus bens, prefere ferir a lei a servir ao Exército como hoplita (os melhores soldados da infantaria pesada). O hoplita era um cidadão-soldado de infantaria pesada e seu nome provém do grande escudo levado para as batalhas. Sua armadura era composta por couraça, escudo, cnêmides (espécie de proteção para pernas e joelhos, geralmente feito de latão e bronze). Carregava uma espada curta para combates de pequena distância. Era essa espécie de soldado que Alcibíades se recusava a ser, pois se achava superior aos hoplitas (fato que consta no processo, linhas 14,9).

Os acusadores compreendem que, mesmo como os outros que nunca serviram como hoplitas, mas sim o tempo todo como cavaleiros infligindo inúmeros danos ao inimigo. Eles não se afoitaram a ascender os cavalos por medo, primeiramente de Alcibíades, depois da lei (era hábito entre os cidadãos guerreiros respeitar as hierarquias e as leis que regiam suas condutas militares. Alcibíades mostrava-se um homem superior e temível no que se refere a este aspecto). Aqueles que estavam dispostos a lutar por Atenas temiam a lei e o Estado de Atenas, enquanto Alcibíades teve a audácia de querer ascender sobre todos, sem ser leal ao povo, achando por si mesmo que a *cidade-Estado* não seria capaz de julgá-lo. Alcibíades não ama as leis, a não ser a si mesmo. Ele deve ocupar seu lugar entre os hoplitas [14,10 / 14,11].

Segundo os acusadores, Alcibíades necessita de punição para servir de exemplo àqueles que anseiam segui-lo como modelo de cidadão, pois, se todos agissem como ele, não haveria necessidade de estrategos (líder do exército – general). O texto ainda esclarece que as acusações não são baseadas em opiniões (*doxa*) dos que cometeram crime. O processo contra Alcibíades serve como modelo para imprimir serenidade em espécie de homens indisciplinados como o presente acusado. Alcibíades deve adquirir a noção de que, na guerra em defesa do Estado, ninguém é superior a ninguém e que, sem ordem e disciplina, nenhum homem pode chegar a

ser um cidadão melhor. Os acusadores defendem a ideia de que os homens indisciplinados devem ser marginalizados e não merecer o perdão da *cidade-Estado* [14,12/14,13].

considere, juízes, o dos soldados eles estavam doentes e outros que precisavam de o indispensável; que alguns teriam ficado de bom grado em suas cidades para serem cuidadas e outros teriam ido para casa para cuidar dos seus assuntos; que alguns teriam servido na infantaria leve e outros teriam arriscado em a cavalaria [14,15]. [14,16/14,17/14,18].

Alcibíades acredita que os acusadores agem mais com a força da animosidade do que propriamente com o rigor da lei, pois pedem coisas que são imprevisíveis nas leis de Atenas. Ao que parece, nunca ninguém foi processado pela forma de educação recebida ou por possíveis crimes cometidos na infância, ou até mesmo por ter anseios de querer ser mais e melhor para o bem da *cidade-Estado*. Segundo os acusadores, não pela forma de educação recebida, mas pelos atos de covardia, Alcibíades deve ser condenado. Eles insistem no fato de que, mesmo sendo criança, embora não mostrasse ainda o que iria ser em termos de cidadão, Alcibíades já era um agravo para Atenas, e a cidade nada fazia para lhe impor os limites devidos, mas, por causa da sua riqueza e linhagem, Atenas ignorou algo que poderia ter sido revertido em tempo oportuno. Os acusadores perguntam: Qual a virtude de Alcibíades? Ser indisciplinado e arrogante, sem senso de unidade comunitária e desmedido em suas paixões.

Os juízes não dariam sentença de culpado a um inimigo da *cidade-Estado*? Alcibíades não é um inimigo da *cidade-Estado*?

Peço-lhe, juízes, que, se alguns dos seus parentes reivindicam sua absolvição, fique com raiva, porque eles não tentaram perguntar a esse (ou eles pediram isso, mas eles não conseguiram entender) que cumpriu as ordens da *cidade-Estado* e, em vez disso, tente convencer que você não precisa receber reparação daqueles que cometem crimes (LÍSIAS, 1988, p. 338)¹⁶⁸.

Ao que se vê no processo, os acusadores deixam claro que aqueles, sejam familiares ou homens da magistratura que possuem a finalidade de defender abertamente Alcibíades, deveriam ter a noção de que estão sendo usados por ele, e que aquele que comete crime abertamente não deveria ter cidadão em favor da sua absolvição. É um crime tentar absorver a quem é uma ameaça para a totalidade da *pólis* [14/19; 14/20;14/21; 14/22; 14/23/142]. Segundo

¹⁶⁸ LISIAS. **Discursos I**. Introducciones, traducción y notas por José Luis Calvo Martínez. Madrid-España: Editorial Gredos, 1988.

José Luis Calvo Martínez (1988, p. 39)¹⁶⁹, parece que Alcibíades não teve uma intervenção pequena na deserção de Quíros (cf. Tucídides, VIII 5 ss.). Os atenienses cobravam certa moral dos espartanos no que concerne às táticas de guerra, exigiam algo que não tinham a capacidade de exigir de si mesmos. Alcibíades, segundo a narrativa dos espartanos, é a prova dessa ausência de *areté* em relação aos assuntos de guerra e paz. A este respeito, Tucídides, na obra *História da Guerra do Peloponeso*, confirma-nos as informações outrora apresentadas:

Os lacedemônios se preparavam na mesma época para a invasão da ática, de acordo com a resolução anterior e diante da insistência dos siracusanos e coríntios, preocupados por terem recebido notícias de que os atenienses mandariam reforços a Sicília (diziam que isso se tornaria impossível com a invasão). Outro motivo era a reiteração do pedido de Alcibíades para que os lacedemônios fortificassem Decêlia e não deixassem a guerra esfriar, mas o fator mais importante era o grau de desconfiança que animava os lacedemônios, por acreditarem que os atenienses envolvidos em uma dupla guerra – contra eles e contra os sileceliotas – seriam mais facilmente derrotados, e por considerarem que os atenienses haviam sido os primeiros a romper o tratado desta vez. [...] Desta vez, portanto, os lacedemônios consideravam que a conduta contrária ao acordo, de que eles anteriormente haviam sido culpados, havia mudado de lado e agora era adotada pelos atenienses (TUCÍDIDES, 1987, p. 5-18)¹⁷⁰.

[14/42; 14/43; 14/43; 14/44; 14/45] – nas entrelinhas do processo, fica explícito que Alcibíades aspirava a ocupar o lugar vacante no cenário político de Atenas depois da morte do seu quase “pai” Péricles (tutor de Alcibíades). Por isso, agia com tanta empáfia. Os juízes mostraram-se com a noção de que ele realmente possuía as virtudes necessárias para a realização desse desejo. Afinal de contas, Alcibíades era um militar excelente, chegando a ser comparado ao semideus *Akiles*. Ele era de uma beleza e empáfia arrebatadoras. Tanto do lado paterno quanto materno, mostrava-se herdeiro de todo um arcabouço político invejável. Nesse meio-termo do processo, a situação do bisavô de Alcibíades, que teria sido expulso de Atenas juntamente com todos os Alcmeónidas durante a tirania de Pisístrato, é citada nos autos do processo. A família de Alcibíades, juntamente com Clístenes, reestabeleceu a Democracia em Atenas, e isso era um ponto a se considerar em favor de Alcibíades.

Insatisfeitos, os acusadores declaram o crime mais grave de todos contra Alcibíades. A acusação xeque-mate do processo contra ele: o crime de *asebeia* (impiedade). Teria Alcibíades, segundo laudo das acusações apresentadas aos juízes, mutilado as estátuas dos Hermes. No período da expedição à Sicília, Alcibíades mostrava-se realmente vitorioso em todas as ações

¹⁶⁹ Martínez (1988, p. 39) – nota de número 22 da sua tradução: Discursos contra Alcibíades por deserção (14) e por não alistamento (15).

¹⁷⁰ TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 3. ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

bélicas. Mediante as vitórias, ele cometeu e elaborou planos políticos audaciosos e temíveis por parte dos seus adversários. Na véspera da partida para a realização de seus projetos, houve a mutilação dos Hermes e a paródia aos mistérios de *Elêuses*¹⁷¹ (há quem considere que todo este cenário de impiedade tenha sido um plano dos adversários de Alcibíades para pôr fim à sua carreira política). Vejamos como Tucídides descreve a história desse crime de *asebeia*, no Livro VI – capítulos 27 e 28 da *História da Guerra do Peloponeso*:

Na mesma época as hermas de mármore existentes na cidade de Atenas – trata-se de bloco quadrados [com um busto do deus Hermes no topo; ente as atribuições de Hermes estavam à proteção do caminho] que, de acordo com a tradição, havia em frente às casas e aos recintos sagrados – foram quase todas mutiladas na face numa só noite. Ninguém sabia quem havia praticado aquele ato e a cidade ofereceu publicamente grandes recompensas pela detenção dos culpados; foi também promulgado um decreto segundo o qual se qualquer habitante (cidadão, estrangeiro ou escravo) soubesse da ocorrência de outras profanações, deveria denunciá-la sem temor de represálias. O caso foi considerado muito grave, pois parecia de mau agouro para a expedição e ao mesmo tempo levantava suspeita de conspiração para uma revolução com objetivo de abolir a democracia. Certos metecos e serviçais fornecem algumas informações, não sobre as hermas, mas a propósito de mutilações anteriores de outras estátuas, praticadas por jovens que se divertiam embriagados, e também de uma paródia sacrílega do ritual dos mistérios em residências. Alcibíades, entre outros, estava incluído na denúncia, encampada pelos cidadãos que mais o odiavam pelo fato de ele constituir um obstáculo às suas aspirações à conquista da preferência popular; esses homens, pensando que, se conseguissem livrar-se dele, poderiam ocupar as primeiras posições da cidade, exageraram a importância do caso e vociferavam que tanto a paródia dos mistérios quanto a mutilação das hermas visavam igualmente à abolição da democracia, e que nenhum daqueles atos foram praticados sem a participação dele, citando como provas adicionais outros exemplos de sua conduta em detrimento da lei (TUCÍDIDES, 1987, VI, p. 27-28) .

Para Tucídides (1987), Alcibíades possivelmente foi vítima dos seus adversários políticos. Quanto à mutilação dos Hermes e à paródia aos Mistérios de Elêuses, foi acusado a partir de acusações antigas. Embora Alcibíades só pareça ter estado envolvido na questão dos Mistérios de Elêuses, há muitas contrariedades no que tange ao crime de *asebeia* (impiedade)

¹⁷¹ Segundo Walter Burkert (1993, p. 545), os mistérios de *Elêuses* são o culto grego mais bem documentado. O segredo, que era revelado a milhares de pessoas todos os anos, foi de certo profanado com frequência. Consistia no fato de a deusa Deméter só encontrar de novo a sua filha em *Elêuses*, é a transfiguração mítica do que acontece nos mistérios, cuja celebração estava nas mãos de duas famílias: dos *Eumólpidas*, que forneciam o hierofante, e dos *Cérides*, que contribuíam com o portador do archonte, *dadoûchos*, e o arauto do sacrifício, *hierokéyx*. Havia ainda uma sacerdotisa de Deméter que vivia permanentemente no santuário. A iniciação (*mýesis*) era um ato de escolha pessoal. Todos os atenienses e não atenienses participavam, mas nem todos eram escolhidos. O festival propriamente dito dos mistérios tinha data fixa no calendário, Boedromion, um mês do Outono. O acontecimento público principal era a grande procissão de Atenas a *Elêuses* ao longo da via sagrada, mais de 30 quilômetros, que se realizava no décimo quarto dia desse mês. As coisas sagradas eram trazidas de *Elêuses* para o *Eleusínion* de Atenas pelos efebos. O *Hierofante* dirigia o período festivo a sua fórmula que repudiava todos os que não têm as mãos puras ou falam uma língua incompreensível. De acordo com a interpretação generalizada, eram deste modo excluídos os assassinos e os bárbaros. O fato de não ser feita menção à pureza do coração é característico da tradição arcaica. No décimo sexto dia do mês, os *mýstai* dirigiam-se juntos para o mar, na baía de Falero, para se purificarem com um banho. No décimo oitavo dia, permaneciam em casa, provavelmente em jejum.

levantado contra ele. O que podemos verificar é que os inimigos mais influentes se aproveitaram da situação contra o jovem Akiles de Atenas e, diante das acusações, Alcibíades sempre se mostrou disposto a ser julgado, mas seus adversários mal esperaram que chegasse à Sicília para a abertura dos processos.

Concordamos com Tucídides ao mencionar que os adversários de Alcibíades não desejam derrubá-lo, mas, sim, a democracia. Alcibíades, ciente do golpe que estava por vir, foge para Esparta. Mesmo assim, foi julgado em ausência e condenado à morte, juntamente com seus companheiros. Com a pena capital de Alcibíades, a Democracia estava por cometer um grave erro contra um dos maiores representantes da Democracia ateniense, pois, a partir do processo contra Alcibíades e de sua condenação à morte, a credibilidade da Democracia ateniense fica extremamente frágil e era exatamente isso que os adversários do acusado planejavam.

Não obstante, voltemos ao processo contra Alcibíades. Nas linhas finais do processo de número 14 contra Alcibíades: 14/45; 14/46; 14/47, o acusador, na ausência de Alcibíades, menciona que ele não é exemplo de homem político nem para si mesmo nem para seus adversários. Em suas considerações finais, o acusador faz menções à credibilidade acerca das investigações feitas contra Alcibíades, afirmando que o que foi relatado perante os juízes era apenas as partes mínimas dos fatos que consistem vantajosos para a *cidade-Estado* e um meio de deixar transparecer a justiça em Atenas. Finaliza a redação do processo com Leis, juramentos e acusações contra o réu.

4.3 Lísias - processo XV contra Alcibíades, por não alistamento

De que os inimigos acusam Alcibíades? Das ofensas militares, além da má conduta quanto à disciplina militar, pela falta de punição por parte dos estrategos e dos processos públicos que enfrentara por parte dos seus adversários. Entre esses, temos ainda os crimes de natureza militar, além das infrações disciplinares comuns. Aparentemente, havia apenas dois processos públicos, o *graphé astrateías* e o *grappa lipotaxíou*, que contemplam dois pressupostos diferentes: o primeiro caso refere-se ao não alistamento de um cidadão nas fileiras do Exército quando foi recrutado pelos estrategistas; o segundo, ao abandono, na verdade, da posição designada dentro da formação durante uma operação militar.

Alcibíades, segundo Lísias, foi o homem político que mais tinha processos a serem respondidos conforme a sua práxis política e moral desmedida. Naturalmente, a casuística dos crimes que poderiam entrar em ambos os processos era muito variada. Alcibíades também foi

acusado de crime de abandono do escudo (*apobelekénai tén aspída*) e de crime de covardia (*deilía*). Mas, além dessa lei, havia outra que não favorecia ao Aquiles de Atenas: a lei que proibia servir na cavalaria sem ter passado pelo exame (*hippeúein adokímastos*) em que as virtudes dos *ephebos* seriam verificadas, além dos requisitos legais para ser um cavaleiro, a capacidade daquele que serviria como tal. Essa lei era obviamente necessária porque a cavalaria, como elemento secundário no exército ateniense na época, tinha como finalidade constituir uma tentação para muitos, dado o seu baixo perigo em combate. Dessa forma, temos um processo de deserção (*astratia*), isto é, não alistamento na infantaria, mas na cavalaria, com o agravamento de não ter passado no exame.

Apesar de ter, desde criança, um comportamento libertino e inimigos de grande porte, Alcibíades contou com a ajuda de amigos que vinham desde tempos de Péricles (seu tutor) e seu pai Clínias, que morrera em 404. Muitos inimigos de Alcibíades foram inimigos do seu pai, ao mesmo tempo em que o *ephebo* ingressou muito jovem na política ateniense, o que despertou uma imensa inveja, ciúmes e diversas emboscadas para a destruição de sua excelência moral. Muitos dos processos contra Alcibíades foram fruto de suas inimizades políticas em Atenas (Xenofonte e Plutarco trabalham nessa mesma perspectiva). Desde a adolescência, Alcibíades foi um *ephebo* dado à luxúria e aos diversos tipos de prazeres do corpo e da alma. Observemos um trecho no qual essa perspectiva é abordada na página 31 do *Discurso Contra Alcibíades*:

Alcibíades padre había dejado en Atenas, tras su muerte en el 404, numerosos amigos entre los que se encontraban influyentes personalidades, como los estrategos que colaboran con la defensa en este proceso; pero, como hombre controvertido que siempre fue, sin duda había dejado también numerosos enemigos que no dudaron en tomarse venganza en la persona de su hijo. En efecto, por esta época el joven Alcibíades fue objeto de varios procesos, como el que conocemos por Isócrates XVI (Sobre el tronco de caballos), discurso de defensa donde se queja precisamente (§ 1) de que las acusaciones contra él están llenas de calumnias hacia su padre y son meras excusas para atacar a éste. Ciertamente que hay quien ha llegado a poner en duda la existencia misma de este joven Alcibíades, pero, además de estos discursos, las alusiones al mismo por parte de Jenofonte y Plutarco⁴ nos ofrecen cierta garantía de que es un personaje real y no una ficción creada por los rétores para sus *melétai*. Sin embargo, aparte de lo que aquí se nos dice, nada más sabemos de este personaje, por lo que la imagen suya que ha llegado a la posteridad ha de estar forzosamente distorsionada. Y esto es lo poco que sabemos: que a los tres años estuvo a punto de ser expulsado de Atenas junto con su padre; que desde su adolescencia fue un libertino que se exhibía con amantes poco recomendables y se dedicaba a francachelas diurnas en compañía de una hetaera; que ya de joven se confabuló con su amante, un tal Teotimo que luego le abandonó, contra su propio padre para arrebatarle las propiedades de Ornos; que se jugó la hacienda a los dados; que, en un viaje marítimo, trató de arrojar por la borda a sus compañeros; en fin, que tuvo relaciones incestuosas con su propia hermana, a la que repudió el marido.

Os dois discursos apresentados por Lísias contra Alcibíades pertencem ao único processo, mas ele afirma que todos os processos contra Alcibíades se iniciam com a exposição da sua deformação moral e de seu péssimo estado de educação (linhas 5 - 8 do processo). Assim, após uma transição (9-13) que sublinha o desprezo de Alcibíades pelos juízes e o fato de que o julgamento seria exemplar, pois a sentença seria de conhecimento público, passa-se para o cerne da demonstração.

Ao invés de rejeitar todas as alegações de que Alcibíades pode exhibir em autodefesa, o acusador se concentra em um único fato. Mesmo sendo contra os crimes de Alcibíades, seus defensores o apoiam em nome da sua estirpe (genealogia), em nome da nobreza dos seus antepassados. Muitas vezes, esses mesmos defensores tiveram de ir ao tribunal contra o jovem e, contrariamente, encontraram-se no tribunal de Atenas para falar das virtudes de um homem político que foi gerado no seio paidêutico da própria *cidade-Estado*. Enquanto os acusadores tentam acabar com a moral de Alcibíades, os defensores abrem espaço em meio à contradição de discursos para mostrar as virtudes de um político que se equipara a Aquiles.

Atenas exige que Alcibíades mude seu caráter, que haja, em sua práxis política e individual, uma restauração, mas muitos temem devido aos danos causados por suas desmedidas. Alcibíades, diante da justiça da *cidade-Estado*, demonstra-se um forte candidato a ser exilado. Brilhantemente, os defensores de Alcibíades agem em sua defesa, mas essa é fortemente atacada. O ataque é articulado em dois pontos: a) primeiramente, destacam a irregularidade de um processo em que os próprios instrutores atuam como bajuladores, sendo a favor de uma das partes; b) os defensores tentam argumentar como inaceitável a alegação das estratégias de que eram responsáveis por alistar Alcibíades na cavalaria. Segundo os acusadores, seria um absurdo prestar atenção naqueles que, dentre muitos, queriam apenas Alcibíades na cavalaria. Nessa conjuntura, os acusadores descrevem em termos de lei o dever dos juízes em relação aos crimes de Alcibíades, exigindo a punição devida.

Do processo XV contra Alcibíades, por não alistamento, temos os seguintes fatos e argumentos: em [15/1], os juízes pedem que os cidadãos presentes votem em Justiça, fazendo perguntas de praxe aos estrategistas, já que seu outro magistrado havia sido muito meritório perante a *cidade-Estado*. Ademais, os processos de não alistamento são imparciais com acusador e acusado, o que não significa que eles emprestem seus defensores para pedir ajuda a qualquer um que eles queiram e mostrar todo entusiasmo por votar contra a Justiça. [15/2] – A Fala faz as advertências ao acusador como de costume:

Considerem que você ficaria indignado, se no vosso exame os tesmortetas [nome dado aos magistrados em Atenas] subisse para solicitar que você seja demitido, tendo por motivo as falsificações ou levantamento de informações errôneas, com a finalidade de instruir o processo e levantar votos e demitir outros [15/3].

Contra os arcontes que desejam suplicar em favor de Alcibíades, o juiz apresenta a seguinte fala:

Pues ¿qué costumbre habría en la ciudad más vergonzosa, o qué asunto más horrendo, si en los procesos de las herederas, el arconte se atreviera a suplicar y solicitar a los jueces que se haga lo que él quiera, o si el polemenco y los Once lo solicitaran en los juicios por ellos instruidos como ocurre en este juicio (LÍSIAS, 1988, p. 338)¹⁷².

[15/4] - No que tange ao não alistamento de Alcibíades:

Debéis, por consiguiente, tener el mismo criterio sobre vosotros mismos, considerando que el que vosotros colaboreis privadamente en lo tocante al no alistamiento en nada se diferencia de que algún magistrado de estos haga una petición cuando están personalmente planteando la votación [15/5].

Alcibíades invalidou seu alistamento como hoplita. Os juízes e muitos dos presentes, tanto no âmbito público quanto privado, possuem alguma queixa contra o acusado, mas, diante dos fatos da presente acusação, a verdade deve presidir, e se as provas forem suficientes contra o acusado, ele deverá ser punido. O acusador quer deixar claro que os estrategistas não o alistaram, e que eles fizeram de tudo para proteger Alcibíades:

Considerad, jueces, si es prueba suficiente el que ninguno de los comandantes del ejército estuviera nunca bien dispuesto con Alcibíades. Porque debían, si es que dicen la verdad, hacer comparecer a Pánfilo, porque, al quitarle el caballo, privó a la ciudad de un caballero, y multar al filarco, porque al expulsar de su tribua Alcibíades invalidó el alistamiento de ellos, y ordenar al taxiarco que lo borre de la lista de los hoplitas (LÍSIAS, 1988, p. 330).

[15/6] – Comprovado o não alistamento de Alcibíades, os juízes, juntamente com os acusadores, permitem insultos ao Exército e exigem reparação dos danos [15/ 7]. Os acusadores concordam com os dizeres e possibilidade de sentenças contra Alcibíades. Ao mesmo tempo, pedem proteção contra os estrategos (generais eleitos magistrados) e para que o exame do

¹⁷² LISIAS. **Discursos I**. introducciones, traducción y notas por José Luis Calvo Martínez. Madrid – España: Editorial Gredos, 1988.

processo seja feito conforme a lei. Por fim, declaram que foi ousadia demais de Alcibíades não querer servir ao Exército na condição de hoplita [15/8]. Os acusadores falam do dever que Alcibíades tinha para com o Estado e as leis de servir ao Exército como hoplita e mostram o desrespeito para com o Estado e as leis, exigindo práxis jurídica no caso. Segundo eles, não seria justo deixar Alcibíades impune a esse crime, que serve de mau exemplo aos cidadãos e homens da política e da guerra.

[15/9] – Feito o juramento final das acusações e argumentos levantados contra o não alistamento de Alcibíades, os acusadores exigem que a lei seja severa para o acusado. Os juízes pedem para que haja a votação e exigem que os homens ali presentes de maneira alguma sintam pena do acusado. Alcibíades é considerado culpado, e, assim, termina o relato desse processo em 15/9.

A finalidade dos processos contra Alcibíades, *Discursos contra Alcibíades por deserção (14) e por não alistamento (15)*, foi dedicada quase inteiramente a refutar os estrategos, que falaram em favor de Alcibíades, e realçar a irregularidade do seu processo. Dessa forma, completa-se o processo de acusação XIV e XV, em que Alcibíades carregou o principal fardo da acusação. Os estrategos, como todos os magistrados, tiveram de passar por um exame (*dokimasiá*) para poder desempenhar seu cargo – os instrutores, nesse caso, foram o corpo de *Tesmótetas*. Ao fim e ao cabo, o grande representante da democracia ateniense, Alcibíades, foi condenado à morte.

4.4 Xenofonte – relatos, fatos e configurações do Alcibíades nas *Helênicas* e nos *Memoráveis*

Em 399 a.C., Atenas condenava Sócrates à morte por crime de *asebeia*¹⁷³ e por corromper a juventude ateniense. Embora Platão não tenha citado os nomes desses possíveis jovens corrompidos por Sócrates, Xenofonte nos garante que essa juventude corrompida resume-se a dois grandes nomes dos quais toda a Hélade tinha os reais conhecimentos acerca dos fatos citados pelos acusadores nos autos do processo: Alcibíades, amante de Sócrates, e Crítias, ex-discípulo e um dos mais severos dos Trinta Tiranos. Esses, em verdade, eram os nomes que estavam por trás do termo “juventude corrompida”. Nossa finalidade, nesta seção, consiste em compreender a configuração histórica feita por Xenofonte em torno dos fatos e contos que envolvem a relação de Alcibíades com Sócrates e com a Filosofia.

¹⁷³ O termo remete à noção de ofensa aos deuses ou crime de impiedade.

[Alcibíades, regressa à Atenas] – Alcibíades, que quería regresar a su patria con los soldados, zarpó directamente para Samos; y desde allí con veinte naves partió para el golfo Cerámico de Caria. Después de reunir cien talentos, volvió desde allí a Samos. Trasíbulo marchó para Tracia con treinta naves y allí sometió, además de otras regiones que se habían a los lacedemonios, también a Tasos, que estaba en muy mala situación por las guerras, revueltas y hambre. Trasilo volvió a Atenas con el resto de la flota. Antes de llegar él, los atenienses eligieron estrategos a Alcibíades que estaba desterrado, y a Trasíbulo, que estaba fuera, y a un tercero, Conón, de los que estaban en la ciudad. Alcibíades partió desde Samos con el dinero para Paros con veinte naves; desde allí zarpó directamente para Giteo para recoger información sobre la trirremes —las treinta que sabía que construían allí los lacedemonios— y sobre el regreso a su patria, y de cómo estaba la ciudad con él. Como vio que le era favorable, pues le habían elegido estratega y sus partidarios lo reclamaban personalmente, volvió al Pireo en un día en que la ciudad celebraba las Plinterias, cuando el trono de Atenea estaba velado, lo que algunos auguraban desfavorable para él y la dudadlo, ya que ningún ateniense se habría atrevido a emprender ningún trabajo serio en ese día (JENOFONTE, 1994, p. 08-13)¹⁷⁴.

No livro I das *Helênicas*, Xenofonte abre o relato em torno dos anseios de Alcibíades em querer voltar para Atenas com os seus soldados. Ele navegou seu percurso ultrapassando a região Golfo Cerâmico (Mar Egeu), passando por Samos, Trásia, Lacedônia até chegar a Atenas. Trasíbulo (estratega e político ateniense) é quem retorna diretamente a Atenas com o resto da frota. Antes de chegar a Atenas, os atenienses haviam escolhido Alcibíades por estratega (líder do exército). O fato é que Trasíbulo perde o cargo para Alcibíades, que, nesse período, encontrava-se em Samos.

De Samos, Alcibíades navegou diretamente para Gitéo (ex-município da Grécia na periferia do Peloponeso, a 40 quilômetros de Esparta) para coletar informações sobre os triremes que os espartanos estavam a construir. Depois de saber que o povo ateniense havia eleito Alcibíades para estratega, sentiu necessidade de reelaborar seu retorno para Atenas. Voltou para o Pireu (município vizinho a Atenas que se situa na zona urbana, onde também se localiza o porto principal da Grécia, que pertence à região metropolitana de Atenas) num dia em que a *cidade-Estado* celebrou as Plinterias (festa da deusa Atenas).

Quando o trono da deusa Athena estava velado, alguns sacerdotes faziam previsões desfavoráveis a Alcibíades. Segundo o parecer divino, nenhum ateniense teria ousado empreender algum trabalho de grande seriedade para a *pólis*, mas os cidadãos de Atenas nem deram ouvidos à profecia. Todos estavam enlouquecidos para ver Alcibíades no Pireu com os vários navios de Atenas. A multidão de cidadãos gritava desesperadamente, mencionando que Alcibíades era o melhor cidadão e que alegou apenas em sua defesa que ele não foi banido com justiça, mas pelas intrigas daqueles que tinham menos poder do que ele.

¹⁷⁴ JENOFONTE. *Helênicas*. Introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón. Primera edición. Madrid: Editorial Credos, 1977.

Não obstante, diante de toda alegria, recai sobre Alcibíades o crime de impiedade (*asebeia*), provavelmente algo armado pelos seus adversários políticos. Diante de tamanha artimanha dos seus rivais (que abriram processo contra ele), o democrata se vê impedido de dar prosseguimento aos seus planejamentos políticos. A *cidade-Estado* de Atenas mostrou-se confusa na práxis dos seus sentimentos por Alcibíades. O vulgo não sabia se o amava ou o odiava pela sua falta de coerência.

Nesse momento de processos e acusações, o melhor caminho para Alcibíades parecia ser o exílio. Alcibíades, ancorando perto da costa, não desembarcou imediatamente devido ao medo dos inimigos. Colocou os pés no convés, olhou para ver se via um deles e, quando se deparou com familiares, viu Euríptólemo, filho de Písiacete, seu primo, e os outros parentes e amigos com ele. Assim, desembarcou e subiu para a *cidade-Estado*. Esses amigos não deixaram tocar em nada que fosse de Alcibíades. Ele encontrara Atenas em profunda tristeza. No lugar de relembrar as vitórias e os benefícios do grande político de Atenas, os cidadãos destacavam as desgraças já ocorridas e, no conselho e na assembleia, Alcibíades argumentou em sua defesa que não cometeu irreverência; pelo contrário, disse que ele havia sido vítima de injustiça e fez outras declarações semelhantes. A isso ninguém respondeu. Todos na assembleia o ignoraram.

Houve mal-estar contra Alcibíades e a escolha de novos estrategistas:

En Atenas, después que se anunció la batalla naval, hubo quejas contra Alcibíades, porque creían que por su negligencia y falta de autoridad habían perdido las naves, y eligieron a otros diez estrategistas: Conón, Diomedonte, León, Feríeles, Erasinides, Aristócrates, Arquétrato, Protómaco, Trasilo y Aristógenes. Así, pues, Alcibíades, mal visto incluso en el ejército, marchó para el Quersoneso con una sola trirreme, a una fortificación particular (JENOFONTE, 1994, p. 08-13).

Em Atenas, depois de anunciada a batalha naval, houve queixas contra Alcibíades, pois acreditavam que, devido à sua negligência e falta de autoridade, a comitiva havia perdido navios. Mediante os fatos contra a sua moral, o povo resolveu escolher outros estrategistas, entre os quais estavam Conón, Diomedonte, León, Péricles, Feríeles, Erasinides, Aristócrates, Arquétrato, Protómaco, Trasilo e Aristógenes. Mesmo com a escolha de novos estrategistas e sendo malvisto pelo povo, Alcibíades decide, em uma única triremes, marchar para Quersoneso (colônia grega). Conón, com os 20 navios que tinha, partiu de Andros para Samos à frente da frota. Os atenienses votaram como a assembleia do povo havia previsto.

Para Xenofonte (1977), Alcibíades e Crítias, no que se refere ao âmbito privado e público, tiveram um comportamento criminoso para com Atenas, visto que, em nenhum momento (depois que se afastaram de Sócrates), honraram a Filosofia e a *philia* (amizade) que

tiveram com Sócrates durante os tempos em que se diziam discípulos. Os incontáveis processos direcionados à falta de excelência moral desses dois políticos (um democrata e um tirano) é de conhecimento de toda a *cidade-Estado*. Há processos por desrespeito à constituição de Atenas (1.2.9), por desrespeito às relações de parentesco e citações poéticas de teor subversivo e erótico. Essas acusações constam em processos oficiais de Atenas. Segundo Ana Elías Pinheiro (2010), tradutora dos *Memoráveis* (as quais foram publicadas pelo sofista Polícrates, que fez panfletos com exposição do processo de Sócrates), com base nas atitudes de Alcibíades e Crítias, Sócrates é acusado de desprezar as leis de Atenas.

Segundo o parecer do sofista Polícrates, Atenas tinha Sócrates como uma ameaça, pois ele teria parido dois monstros para Atenas: Alcibíades e Crítias. Ana Elías Pinheiro (2010, p. 19)¹⁷⁵ afirma que, no que diz respeito a processos oficiais, não é certo que os processos jurídicos de Alcibíades e Crítias tenham sido apresentados em tribunal como prova contra Sócrates. Segundo Pinheiro (2010), o único contemporâneo a fazer referências a este aspecto é Ésquines, na obra *Contra Timarco*. Ésquines, ao qualificar Sócrates de Sofista, chama a atenção dos cidadãos de Atenas. Sócrates foi morto por ser mestre de Crítias e Alcibíades. Na narrativa platônica, Platão não revela os nomes dos possíveis jovens que teriam sido corrompidos por Sócrates, mas limita-se apenas às acusações antigas, que sabemos ser as de Aristófanes na Comédia *As Nuvens*. Por serem de domínio público, serviram para embasar as acusações contra Sócrates. Em síntese: segundo Xenofonte, os comentadores, contemporâneos de Platão e Sócrates, bem como toda a *cidade-Estado*, tinham a devida noção de que as ações de Alcibíades e Crítias pesaram contra Sócrates, mas, em termos legais, não há como prová-lo.

Ao parecer de Xenofonte, a morte de Sócrates¹⁷⁶ foi tratada mais como uma morte política do que propriamente uma questão criminal contra o Estado ateniense. Sócrates jamais constituiu uma ameaça à constituição democrática. O perigo maior estava nas relações que ele tinha com Crítias e Alcibíades, duas mentes altamente perigosas para a política ateniense. Alcibíades, democrata radical e desmedido, de vida privada e pública totalmente irregulares, não mediu consequências para trair Atenas. Crítias, de modo extremamente depravado, trocou Atenas por Esparta, a qual, por seu turno, fez dele um componente dos Trinta Tiranos de Atenas (Crítias era, entre os tiranos, o mais sanguinário, o mais cruel). A massa de atenienses não tinha noção da real Filosofia de Sócrates. Por isso, confundiam-no com os sofistas. O vulgo e os

¹⁷⁵ XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução do grego, introdução e comentários de Ana Elías Pinheiro. Coimbra-Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

¹⁷⁶ É comumente aceito que a data da morte de Sócrates é 399 a.C.

adversários de Sócrates colocaram-no forçosamente no círculo dos sofistas, mesmo sabendo que Sócrates era contrário à forma de *Paideia* e gnosiologia desse grupo.

Xenofonte (2010) sai em defesa de Sócrates, afirmando que, ao contrário dos sofistas, ele acreditava que a *areté* (excelência moral) era algo divino, assim como a Filosofia, e que a falta de excelência moral havia sido o problema de Crítias e Alcibíades, os quais não foram bafejados com a divina Filosofia (memoráveis 1.212-16). Quanto ao filho de Ânito (um dos acusadores), se ele se entregou desmedidamente à bebida, foi a conselho do próprio pai, e não de Sócrates. Xenofonte acredita que Sócrates não podia ser condenado pelos atos de impiedade nem por irresponsabilidades criminosas de ex-discípulo. Para ele, Sócrates jamais será o mártir perigoso. Ele é, sim, um mártir da Filosofia. No que se refere à crença nos deuses, para Xenofonte, Sócrates se diz realmente inspirado por um gênio protetor, um *daimon*, que o acompanhava desde criança (cf. Platão/*Apologia*, 31 d).

Ainda conforme Pinheiro (2010, p. 34-35), Platão continua sendo uma referência implacável junto a Xenofonte em relação aos processos contra Sócrates. Para a autora, os diálogos de Platão, especificamente os socráticos, servem de testemunho da Filosofia socrática, do processo do magistério e pedagógico de Sócrates e sobre os discípulos que auxiliam o mestre na elaboração de sua Filosofia. De acordo com Pinheiro (2010), Sócrates realmente ensinava Filosofia, mas rejeitava o título de professor por não querer comparar-se aos Sofistas, pois seus alunos não eram alunos semelhantes aos dos sofistas; eram discípulos que tinham a Filosofia como um modo de existir no âmbito público e individual da *cidade-Estado*.

E acrescentava ainda este acusador que Crítias e Alcibíades tinham ambos, frequentado a companhia de Sócrates e tinham trazido à cidade males enormes. Crítias durante a oligarquia fora, de fato, o pior dos ladrões, o mais violento dos assassinos e o mais sanguinário dos homens, e Alcibíades, por sua vez, em tempos de democracia, o mais desregrado, o mais indolente e o mais perverso de todos. Bom, eu não vou negar o mal que esses dois trouxeram à cidade, mas vou contar como é que o seu relacionamento com Sócrates começou. Eram, com efeito, os dois homens de natureza mais ambiciosa que existia entre os atenienses, desejosos ambos de tudo fazer em proveito próprio e de ganharem, os dois, mais fama do que os outros. Sabiam que Sócrates vivia de forma austera, mas com grande autonomia, que tinha total domínio sobre todas as paixões e que era possível argumentar, como quisesse, com qualquer tipo de interlocutor. Tendo ambos conhecimento desta situação e sendo os dois o que já antes referi, ia alguém julgar que estivessem, um e outro, ansiosos por adoptar o estilo de vida de Sócrates, ou a moderação que este seguia, ao procurarem a sua companhia? Ou, antes, não seria de pensar que acreditassem que, acampando-o, se tornariam os dois mais habilitados na palavra e na acção? Por que quer-me parecer que, se um deus os tivesse confrontado com viver uma vida inteira como aquela que viam a Sócrates viver ou morrer, ambos teriam escolhidos a morte (XENOFONTE, 2010, p. 12-16).

Em Platão, as relações de Sócrates e Alcibíades estão expostas no *Alcibíades I e II*; em *Górgias*, passo 418, e em *O Banquete*, passo 216 seqq. O parecer filosófico de Platão em torno de Alcibíades equivale ao parecer histórico de Xenofonte. Este deseja mostrar que Alcibíades e Crítias em nenhum momento foram amantes da Filosofia, embora reconheça que Alcibíades, de algum modo, à sua maneira, proporcionou o bem para Atenas. Se fossem calcular entre o bem e o mal proporcionado, o mal sairia em destaque com relação às ações políticas de Alcibíades. Ele agia como se fosse um deus; não percebia seus limites e fraquezas. E, ao descuidar de si mesmo, ao se afastar de Sócrates e da Filosofia, afastou-se de certa forma da capacidade de gerir o bem para a felicidade de Atenas.

Entre todos os jovens e homens de Atenas, Alcibíades e Crítias foram os mais ambiciosos. Por mais que seus comportamentos sejam criticados no âmbito público e privado, Atenas desmedidamente desejou os dois em todas as circunstâncias, pois, independentemente de suas maldades, eles foram os melhores homens de Atenas. Ambos decidiram juntar-se a Sócrates não por amor à Filosofia, mas aos seus interesses políticos. Na retórica e nas ações políticas, esses homens mostraram-se inigualáveis. Souberam muito bem usar as lições de Sócrates, só que para o mal de si mesmos e da *cidade-Estado*. No parecer de Xenofonte (2010), Alcibíades e Crítias tomaram muito cuidado com as questões relacionadas à riqueza material e ao corpo, mas se esqueceram de cuidar da alma, do tão recomentado preceito délfico *gnōthi seauton* (*conhece-te a ti mesmo*).

A falta do *gnōthi seauton* (*conhece-te a ti mesmo*) impediu Alcibíades e Crítias de fazer o que era justo, bom e belo aos olhos da *cidade-Estado*. Ao que parece, segundo Xenofonte (2010), os pais e familiares desses dois homens políticos não tiveram o mínimo de cuidado com suas formações. Eram belos e ágeis em todas as coisas, mas depravados em relação aos prazeres do sexo, da bebida – eram excelentes exemplos insaciáveis das paixões provindas de Dionísio e Afrodite pandêmica. Conforme Xenofonte (2010), toda Atenas tem o conhecimento disso porque, no período da mocidade, todos os cidadãos atenienses presenciavam que realmente Sócrates mantinha-se cuidadosamente no caminho da *areté* (excelência moral). Especificamente em assuntos em torno da insensatez e da desmedida de alma, nada se ouvia falar.

A cidade, no parecer de Xenofonte (2010), não pode culpar Sócrates por Crítias e Alcibíades, por eles terem tomado caminhos contrários ao da *areté politiké* (arte política). A riqueza e o poder substituíram a virtude e a Filosofia na vida desses homens inesquecíveis. Sempre orgulhosos de suas riquezas, adoravam ser bajulados e cortejados pela massa dos atenienses. Todos os cidadãos da *cidade-Estado* sabiam dos riscos que corriam com a prática

política de Alcibíades e Crítias, mas calaram-se, preferindo culpar um homem que nada tinha a ver com as imoralidades políticas dos dois jovens.

Sócrates, então, perguntou aos dois se poderia fazer-lhes alguma pergunta, caso não compreendesse algo do que lhe estavam a solicitar. Responderam que sim. – Pois bem começou ele – eu estou pronto a obedecer às leis. Mas, para que, por ignorância, não deixe passar algo do que me é exigido, queria que mo explicassem vocês com precisão. Aham que essa arte de discursar é a dos discursos bem feitos ou estão a ordenar-me que me abstenha daquela que não constrói discursos em condições. Porque, se é a dos bons discursos, é óbvio que eu te deixarei falar bem; agora, se é a dos que não são bem feitos, é óbvio que eu tenho de tentar falar com correção. Então, Cárcles, irritado, retorquiu-lhe: - uma vez que não entendes, Sócrates, vou explicar-te de modo muito bem mais claro o que estamos a proibir: não podes falar com os mais novos de coisa alguma. – Bom, então, para que não me reste nenhuma dúvida [sobre o que posso fazer e o que me está proibido], marquem lá até que idade se acha que os homens ainda são rapazes. – Enquanto – respondeu Cárcles – não é tempo de pertencerem ao Conselho, porque ainda não têm sensatez que baste. Ou seja, não converses com ninguém que tenha menos de trinta anos. – Ora, e se, por acaso, for fazer alguma compra e o vendedor da loja tiver menos de trinta, não lhe posso perguntar quanto leva pela mercadoria? – Claro que nesses casos podes! – exclamou a perguntar coisas cujas respostas conheces muito bem. Essas são as perguntas que não deves fazer – Ah! Então não devo responder a nenhum jovem que me pergunte, mesmo que eu saiba a resposta, coisas do género onde mora Cárcles ou onde mora Crítias? – Claro que nesse caso podes! Então Crítias interrompeu: - o que vais ter de evitar, Sócrates, é essas tuas conversas sobre artífices. Até porque me parece que eles já nem te podem escutar, sempre a zurzir-lhes os ouvidos. Ora, sendo assim, tenho de evitar também o que costumo dizer a seguir, sobre o que é justo, o que é pior, e outras coisas do género, não? – exatamente – respondeu Cárcles – e também sobre boieiros, a não ser que queiras ver tu como fazes emagrecer os bois (XENOFONTE, 2010, p. 34-41).

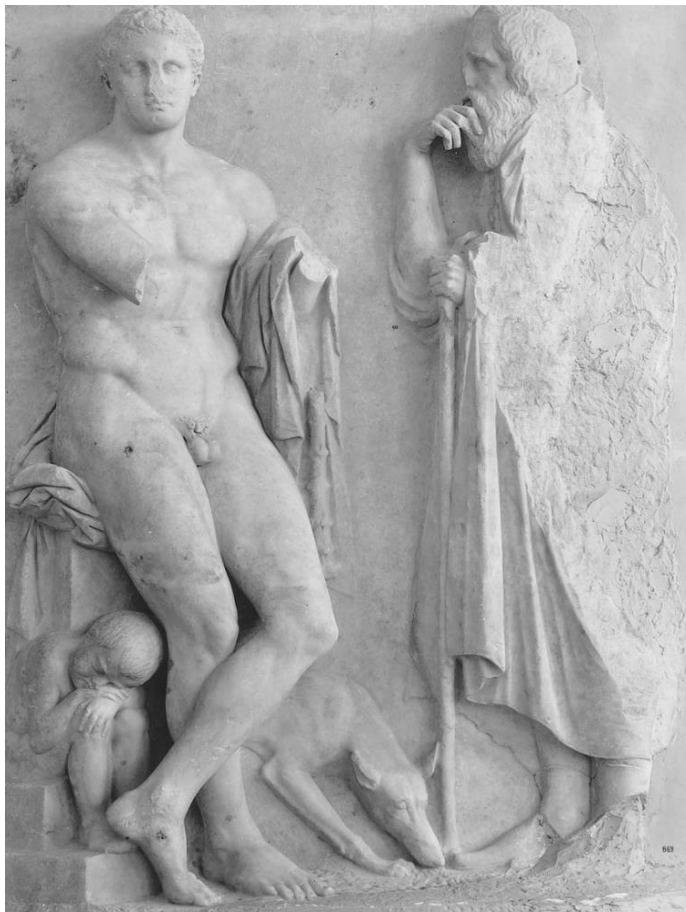
Sócrates acreditava que Crítias parecia ter espírito de porco, pois ele vivia cheio de desejos por sexo e demonstrava lascívia para com Eutidemo. Ele se comportava com relação a Eutidemo da mesma forma que os porcos, quando se esfregam na lama e nas pedras. Xenofonte desmente esse fato que levou à inimizade de Crítias com ele. Segundo Xenofonte (2010), Sócrates em rodas de conversa educativas, nunca mencionou qualquer comparação entre a sexualidade de Crítias e suas práticas homoeróticas. Xenofonte (2010) não sabe como Crítias não levou Sócrates à morte, pois, na época do governo dos Trinta Tiranos em Atenas, ele condenava homens à morte por muito menos. Ao invés da morte, Crítias fez algo pior com Sócrates: proibiu-lhe de filosofar pela cidade de Atenas. Depois desse comentário, Crítias passou a ter Sócrates como inimigo. Esse homem depravado, segundo Xenofonte (2010), no governo dos Trinta, tornou-se o redator das leis de Atenas juntamente com Cárcles.

Crítias elaborou leis para vingar-se de Sócrates, especificamente uma lei que proibia o ensino da arte da maiêutica. Por não dispor de outro meio de atacá-lo, tentou fazê-lo através da arte que ele mais estimava, a de interrogar os homens na ágora e nos variados espaços públicos

da *cidade-Estado* (redator de leis = *nomothethes* – era elemento de uma comissão onde se discutiam projetos para a redação de novas leis e reformulação ou suspensão das leis antigas). Sócrates estava eminentemente proibido por lei de falar, fazer qualquer pergunta ou educar pessoas de zero a 30 anos.

5. O ALCIBÍADES DE PLATÃO

Figura 3 - Alcibíades e Sócrates.



Fonte: Rhodes (2011).

O mundo antigo tende a ser fascinado por relacionamentos entre intelectuais e pessoas que exercem grande poder nas esferas da *cidade-Estado* como um todo orgânico. Os fatos históricos da Antiguidade apontam para vários relacionamentos entre governantes poderosos e *ephebos* com educação, beleza e poder político combatível à de seus amantes. Os antigos denominaram essa relação de *pederastia*, que era, na Grécia Antiga, uma forma de relação erótica reconhecida socialmente entre um adulto (os *erastes*) e um homem mais novo (os *erômenos*), geralmente em sua adolescência. A influência da *pederastia* na cultura grega era característica dos períodos arcaico e clássico. Sua extensão na cultura grega desses períodos foi tão penetrante que foi adotada pelas *cidades-Estado* como o principal modelo cultural e *paidêutico* para as relações de homens livres entre cidadãos. A relação de Alcibíades e Sócrates consistiu em uma relação entre *erômeno* e *erasta*, e Platão, em vários pontos de seus diálogos

(*Alcibíades I e II, O Banquete, Protágoras e Górgias*), apresenta-nos essa relação como forma de defesa da Filosofia e da moral do Sócrates histórico.

Depois de abordarmos a história do Alcibíades histórico, temos como proposta deste capítulo apresentar a configuração histórico-filosófica que Platão faz da relação entre Sócrates e Alcibíades, entre Alcibíades, Atenas e a política democrática da sua contemporaneidade. Nos diálogos platônicos, a relação entre Sócrates e Alcibíades é uma relação erótico-filosófica, com finalidade de obter um processo de *paidêutica* filosófica, para obter uma possível cura da *cidade-Estado* e dos homens políticos que vivem sob as diretrizes da *doxa* (opinião). Em termos históricos, somos cientes de que as acusações apresentadas contra Sócrates, antes de seu julgamento no tribunal de Atenas, afirmavam que ele havia sido uma influência corruptora para duas poderosas figuras políticas: Crítias, líder dos Trinta Tiranos que brevemente substituiu a democracia ateniense em 404 a.C., e o próprio Alcibíades, figura política amplamente reconhecida na história pela sua intemperança de alma. Para Platão e os socráticos, não foi a Filosofia, mas a democracia que corrompeu as almas de Alcibíades e Crítias.

Acreditamos que todos os Alcibíades de Platão são personagens que retratam o Alcibíades histórico, mas uma retratação aos modos da Filosofia: os leitores que acompanham a trajetória do Alcibíades nos diálogos platônicos tendem a interrogar-se constantemente sobre o real sentido do erotismo entre Sócrates e Alcibíades. Nesse questionamento, a alma de cada um chega a ter noção de que o erotismo de Sócrates sempre será uma postura socrática em favor do aperfeiçoamento da alma em si mesma. Isso significa perceber que existe uma relação imensa, quase que única, entre *Eros* e *Paideia*. O *Eros* socrático sempre estará a permear entre as formas sensíveis e inteligíveis. Nessa perspectiva, apoiado na noção de *Eros* e *Paideia* de Marguerite Johnson e Harold Tarrant, no texto *The role of Eros in improving the Pupil, or What Socrates Learned from Sappho* (2012)¹⁷⁷, acreditamos que, em termos da práxis filosófica, desde os pré-socráticos, especificamente em Empédocles, já se percebe a preocupação com relação à questão da *physis* (natureza) com *Eros*, e de *Eros* com os entes e perspectivas do devir humano. Depois dos pré-socráticos, Platão é o filósofo que repensa *Eros* a partir da perspectiva ontológica de sua Filosofia. Em Platão, *Eros* tende sempre a assumir uma postura *paidêutica*, que encaminha o *erasta* e o *erômeno* em direção ao bem e ao saber das coisas sensíveis e inteligíveis.

Segundo Marguerite Johnson e Harold Tarrant (2012, p. 07), o diálogo *Primeiro Alcibíades* expressa um Sócrates disposto, assim como Sappho, a utilizar da totalidade de *Eros*

¹⁷⁷ TARRANT Harold; JOHNSON, Marguerite. **Alcibiades and the Socratic Lover-Educator**. England: Bristol Classical Press, 2012.

para o aperfeiçoamento da alma de seus pupilos (no caso de Sócrates, seu pupilo Alcibíades). Depois da poetisa Sapho, Sócrates é o homem que verdadeiramente entre as coisas que dizem respeito a *Eros*. De acordo com os autores, Sapho, em termos de *paideia*, sempre utilizou *Eros* como instrumento pedagógico, como meio eficiente e carinhoso de melhorar suas pupilas. Dessa forma, Sócrates é, em relação a Alcibíades, um tipo de pupilo de Sócrates, na esperança de produzir as belezas de *Eros* na alma de seu *erômeno*. A partir do *Alcibíades Primeiro*, Johnson enxerga Sócrates como um sucessor da poetisa Sapho em questões eróticas. Para Victoria Wohl (2012), esses erotismos filosóficos, dos quais Sócrates se mostra herdeiro de Sapho, é caracterizado no *Primeiro Alcibíades* a partir da questão do olhar de si e do olhar do outro. Segundo a autora, a beleza está nos olhos do outro e de quem vê. No *Alcibíades Primeiro* de Platão, o paradigma do autoconhecimento corresponde aos olhos do outro, e aos olhos de si mesmo. A bela alma, ela tende a enxergar a sua alma na alma do seu amado.

Em concordância com a perspectiva de Victoria Wohl (2012), percebe-se que a passagem óptica do diálogo *Primeiro Alcibíades* vem dentro de uma discussão sobre o cuidado do eu, esse “eu” que representa o tão conhecido preceito délfico, *conhece-te a ti mesmo*. Sócrates e Alcibíades concordaram que cuidar de si mesmo é um pré-requisito para todas as outras atividades, mas não podemos nos importar se não sabemos o que é um ser e, portanto, o projeto ético de autocuidado requer um projeto epistemológico prévio definindo: “Então responde: o que significa a expressão cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?” (cf. *Alcibíades I*, 128a-129a)¹⁷⁸. A alma não é um bem ou corpo, mostra Sócrates a Alcibíades, mas a própria alma em si mesma – as possibilidades de vir a ser do homem, a única certeza de ser que o homem pode ter e a de que ele é alma e mais nada: conhecer a si mesmo (como o Oráculo de Delphos recomenda) é assim conhecer sua própria alma (130e 7-8). Isso levanta uma nova pergunta: “como podemos conhecer melhor a alma?” (cf. *Pl. Alc.* 132d5-133c7).

Todo o erotismo socrático está na questão do esquema do olhar de si mesmo, percebendo o em si mesmo no outro – o em si mesmo e o outro tornam-se uma unidade erótico dialética em favor do saber sensível (o que pode equivaler às belas formas) e inteligível da alma: esse esquema óptico oferece um paradigma para uma vida de autoconhecimento filosófico; sem a busca do qual não há educação e nem possibilidade de conhecimento. Para Wohl (2012, p. 46),

¹⁷⁸ PLATÃO. **Primeiro e Segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Pinheiro. Texto de John Burnet. Edição bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

a passagem platônica que aborda a questão do enxergar-se no olhar da alma do amado é também a linha implicitamente do programa filosófico-erótico pederástico de Platão. Victoria Wohl, em seu comentário sobre essa passagem, observa que uma ausência flagrante é uma menção explícita sobre o quão erótico são os olhares ou os olhos de alguém, toda sedução do olhar para a alma do outro começa a partir do terceiro olho, o olho inteligível, são com esses olhos que Sócrates deseja enxergar a alma de Alcibíades.

O diálogo *Primeiro Alcibíades* de Platão como um todo está enquadrado pelo *Eros* entre Sócrates e Alcibíades: notoriamente, o diálogo abre-se com a questão de por que Sócrates se tornou o amante de Alcibíades, depois que sua beleza juvenil começou a desaparecer e seus outros amantes o abandonaram, pois quando todos desistiram de Alcibíades, o verdadeiro amante está ali diante do erômeno, disposto a falar, por ordens divinas, sobre uma espécie de olhar jamais encontrado em nenhum dos seus outros amantes. Todos amaram o corpo de Alcibíades e o prazer que poderia ofertar: a óptica erótica socrática visa à educação e ao aperfeiçoamento da alma do amado.

Sócrates ama a alma de Alcibíades, isso é, a alma dele necessita do erotismo filosófico de Sócrates. Em toda Atenas, o único a amar a alma de Alcibíades foi Sócrates (isso significa também amar a alma da *cidade-Estado*), os outros amantes confundiram *Eros* com as questões vulgares do sexo, da bebida e dos prazeres corporais – esses foram embora, mas aquele que ama a alma firme permaneceu na sua forma erótica de ser: “Logo, se alguém se mostra apaixonado do corpo de Alcibíades, não é Alcibíades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibíades. [...] Só te ama quem ama tua alma” (cf. *Alcibíades I*, 131c 6 – d 6).

Quem ama verdadeiramente a si mesmo, como o outro, ama através de uma erótica que se encontra no ponto de intercessão entre as formas inteligíveis e sensíveis: Sócrates é o único erastes de Alcibíades (131e10-132a2); o olho paradigmático é um olho de amante e aquele em que olha é o olho de seu amado. No contexto do cenário erótico do diálogo, então, o padrão óptico é paradigmático para um modo de *Eros* filosófico. Wohl (2012) acredita que esse *Eros* exposto no *Alcibíades I* é estruturado por um narcisismo fundamental: para o espectador, o amante não vê, de fato, a divindade da outra alma. Ele simplesmente vê - e é encorajado a ver - sua própria divindade ali refletida. Ao olhar no olho de seu amante, não vê o outro, mas apenas ele mesmo.

O movimento do argumento nesta passagem é revelador. Em resposta à pergunta de Sócrates sobre como um olho pode “se ver”, Alcibíades originalmente havia proposto um espelho e, de fato, a pergunta de Sócrates parece pedir essa resposta. Ele perguntou: “Nós sabemos o que é realmente (*ti tôn ontôn*) podemos olhar para ver a coisa (*ekeino*) e nós mesmos

ao mesmo tempo?” (132 a - e). Dos órgãos dos sentidos, a visão é o que mais se aproxima com as coisas que dizem respeito à alma de quem se ama. Nesse panorama, nos passos outrora mencionados, Sócrates nos fala o seguinte:

Sócrates: E a razão disso é que eu era o único apaixonado de ti mesmo, enquanto os demais amavam apenas o que te pertence. Ora o que te pertence emurchece, ao passo que tu, propriamente dito, te encontras no início da afloração. Assim se não te deixares corromper pelo povo de Atenas, nem vieres a degenerar, jamais te abandonarei. O que receio acima de tudo é que, tornando-te apaixonado do nosso povo, venhamos a perder-te. Pois é de mui bela aparência a gente do herói Erecteu, de alma grande (Íliada, II, 457). É preciso vê-la sem roupa. Importa, pois que te precates, de acordo com as minhas advertências. [...] exercita-te primeiro, caro amigo, e aprende o que é preciso conhecer para te iniciares na política; antes não. Munido, desse modo, do contraveneno adequado, nada prejudicial te poderá acontecer. [...] E com relação a alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência ou para o que lhe for semelhante?

Existe um encadeamento entre espelho, o olhar e a alma; essa correlação é percebida por Alcibíades, mas como a alma não é objeto que se reflete em outro objeto, Sócrates tende a rejeitar a correlação entre o olhar e o espelho, e foca a ideia do olhar de si mesmo para o olhar do “outro”.

Para Victoria Wohl (2012), o espelho é tanto um reflexo do espectador como também um objeto por direito próprio, um objeto precioso no mundo antigo e muitas vezes altamente ornamentado, algo que remete à esfera do *oikos* (lar) – especificamente a tudo que se refere ao âmbito feminino. Sócrates aceita a sugestão do paradigma do espelho de Alcibíades, mas imediatamente o substitui: “Você está certo. E não existe também algo assim nos olhos nos quais vemos?” (132e5-6). O espelho caiu, por assim dizer, a favor do olho. São os olhos quem contempla as formas das belezas sensíveis e inteligíveis, são eles quem veem o objeto e a si mesmos. O amado e o amante só podem atingir o que há de mais nobre na relação se o olhar sensível atingir o olhar inteligível. Podemos pensar no antigo tropo do amigo como um espelho da alma: olhando para o rosto, vemos o outro eu (*heteros egô*), uma reflexão de quem somos nós (*egô*) e os outros (*heteros*); mas com os olhos do outro, não se vê o outro – nem sequer vê o olho: tudo o que se vê é a si mesmo.

Segundo a autora, o filósofo-amante olha para os olhos de seu amado e se vê como uma divindade (porque aquele que ama algo, torna-se divino, no ato de amar ele passa a ter aspectos dos deuses em suas atitudes amorosas). O autoconhecimento torna-se não apenas solipsístico, mas até onanístico (termo usado para se referir ao desejo erótico pelo saber). No enxergar a si mesmo através do olhar do outro, percebe-se que a autonomia e a alteridade, a sua verdadeira

identidade é uma pré-condição deste espelhamento - pois somos informados de que o olho só pode se ver no que é como ele próprio: “Assim, quando um olho olha para o outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo?” (133 a3) – e como o objetivo desse mesmo espelhamento, que é, afinal, autoconhecimento.

O outro desaparece na autoestima amorosa do filósofo. Se isso é problemático como um modelo para o *Eros*, não é menos assim como um modelo para a Filosofia. A dinâmica erótica e sisual dessa cena ajustou o estágio para a teoria mais desenvolvida de *Eros* proposta no discurso de Diotima no *Simpósio*. Lá, como no Alcibiades, a ênfase recai sobre o amante, não sobre o amado: o amante é mais divino do que o amado/*theioteran Gar erastês paidikôn* (Cf. O Banquete, 180 b3).

No *Symposion*, o próprio deus *Eros* é um amante não amado (203c3-4, 204c2-6). Longe de um assunto de *Eros* filosófico, os erômenos nem sequer são seus objetivos: o que o amante quer não é o amado para si, mas a imortalidade e a posse eterna do bem (204d1-206a13), que ele consegue através da procriação da alma ou física. A beleza do amado vai do objeto ao instrumento, pois o amante só pode procriar em estado da beleza (206 c 4-5): a beleza do amado torna-se apenas um veículo para a autor reprodução do amante. Da mesma forma, na passagem de ascensão, o amor de um único corpo bonito é substituído pelo amor da beleza em todos os corpos, depois pelo amor da beleza na alma e nas instituições e, finalmente, pela visão da beleza absoluta. A Forma da Bela, que é única e autônoma, eternamente igual, homogênea em todas as suas partes e formas: *auto kath'hauto meth'hautou monoeides* (211b1).

Essa beleza absoluta é intelectual, não corpórea: ao tocá-la, o amante aperfeiçoado nasce não das imagens (*eidôla*) da verdade, mas sim da própria verdade (212 a4-5). Como o filósofo que ascende da caverna em *A República*, deixando para trás a *eidôla* da esfera física para a verdadeira luz do sol, o amante deixa o *eidôla* da beleza humana para a visão da beleza abstrata e imortal. No processo, ele abandona o seu antigo amado: quando ele vê a natureza geral da beleza, “seu zelo por um único indivíduo se afrouxa e ele considera algo inútil e desprezível” (210b4-6). “Parece-te, portanto, impossível que possa alguém que não conheça Alcibiades saber se o que é de Alcibiades é realmente dele” (Alcibiades I, 133 d).

Michel Vickers, no seu texto *Alcibiades and Critias in the Gorgias* (2008)¹⁷⁹, possui a noção de que os Diálogos *Primeiro e segundo Alcibiades*, o *Symposion* (especificamente a sétima narrativa – a de Alcibiades) e o *Górgias* são Diálogos nos quais Platão tem o objetivo

¹⁷⁹ In: VICKES, Michel. **Sophocles and Alcibiades: athenian politics in ancient Greek Literature**. New York: Routledge, 2008 (Alcibiades and Critias in the Górgias - cap. 08 -11).

de tratar a questão socrática no que se refere a Alcibíades histórico, bem como à defesa da moral do Sócrates histórico e da Filosofia frente aos ataques sofistas e dos inimigos da Filosofia.

Nesses diálogos, torna-se perceptível o enfrentamento da Filosofia frente ao posicionamento da *cidade-Estado* (Atenas) contra Sócrates e a Filosofia. No que diz respeito ao diálogo *Górgias* de Platão, parece-nos que há um imenso esforço da Filosofia platônica para abarcar essas questões outrora mencionadas. Nesse contexto, é perceptível que a *areté* (excelência moral) de Alcibíades é discutida em dois lugares no diálogo *Górgias*: a primeira vez, nos passos 481 c - 482 c, e novamente em 519 a-b. Em ambas as passagens, as características morais e políticas de Alcibíades estão associadas às de Cálices. Alcibíades está associado a Cálices, mas com diferenças notáveis no que se refere às participações na práxis política da *cidade-Estado*.

Para Michel Vickers (2008, p. 104-114), o diálogo *Górgias* é uma resposta platônica para a questão da acusação feita de que Sócrates seria responsável pela educação de Alcibíades e Crítias. O autor acredita que o personagem Cálices é uma representação legítima de Alcibíades e da *pólis* Atenas, e nas passagens em que o nome de Alcibíades é posto explicitamente por Platão, ele aparece à sombra de Cálices.

O diálogo *Górgias* teria sido escrito com a finalidade de homenagens póstumas à Filosofia socrática, à memória do inesquecível mestre, sendo seu intuito maior uma resposta filosófica a um panfleto ante-socrático (440-370 a.C.) escrito pelo sofista Polícrates, que, assim como Aristófanes e Mênon, era crítico de Sócrates e escrevia bastante a respeito de coisas que acusavam Sócrates como inimigo de Atenas.

Segundo Vickers (2008), as acusações de Polícrates estava fundamentada na ideia de que Sócrates como educador teria parido dois monstros para Atenas. Alcibíades e Crítias sempre foram, pelos cidadãos de Atenas, associados à imagem de Sócrates e da Filosofia. Nesse caso, Sócrates e sua educação filosófica, juntamente com Alcibíades e Crítias, estavam associados com fins de prejudicar as estruturas morais, econômicas, religiosas e políticas da Hélade. Alcibíades e Crítias, nos pareceres de Polícrates, causaram maior dano para o estado, e Sócrates e a Filosofia tinham participações no que diz respeito à *paideia* desses jovens.

Para os acusadores de Sócrates, seria a Filosofia, não a sofística¹⁸⁰, a responsável pelos desajustes e fracassos políticos de Atenas; e em termos de fracassos políticos e desajustes

¹⁸⁰ A expressão sofística corresponde a práxis pedagógica dos sofistas em Atenas do século V a.C. O termo sofista nos remete à noção de “aquele que sabe”. Na segunda metade do século V, esse termo estava associado aos professores de *sophía*, aqueles que vendiam nas *ágoras* (praça) de Atenas “conhecimento” em troca de dinheiro e ascensão social comercializavam a “sabedoria” especificamente para os *ephebos* abastados. Eles foram homens considerados por Atenas mais do que os filósofos (tais como Sócrates e Platão) – os sofistas foram os primeiros

morais, toda a *pólis* apontava para Alcibíades. Sócrates, Alcibíades e Crítias, segundo os críticos socráticos, formam uma unidade que levou Atenas às ruínas; a partir dessa formulação política contra Sócrates, os adversários da Filosofia apontam-no como o educador dos dois mais terríveis *ephebos* de Atenas. Crítias, como sendo o mais jovem e o mais terrível tirano que Atenas já teve, e Alcibíades, que era apontado como o democrata da oligarquia mais intemperante e insolente de toda a história da democracia ateniense. Seis anos após a condenação de Sócrates, o caso não está ainda encerrado – a querela dos socráticos renasce com publicações extremamente ofensivas contra Sócrates e os socráticos. Tanto em vida como pós-morte, Sócrates e a Filosofia tiveram um inimigo ferrenho chamado Polícrates, um sofista.

A causa dessa inimizade com Sócrates, mesmo depois de condenado à morte e morto pela *cidade-Estado*, foi sem dúvida o êxito que a companhia dos discípulos e amigos de Sócrates alcançou junto da opinião pública, o que levou o sofista Polícrates a reescrever as acusações contra Sócrates. Polícrates, numa tentativa política de destruir a imagem política e filosófica de Sócrates, disseminou em toda Atenas a ideia de que Sócrates, além de ser culpado pela formação de Crítias e Alcibíades, teria ensinado o mesmo a seus discípulos e companheiros: a desprezar e abusar dos seus pais, persuadindo-os de que eles os tornaram mais sábios do que seus pais e alegando que de acordo com a lei, era possível para um filho, se eles provassem a insanidade do pai, até mesmo o prender. Em síntese, Sócrates e seus discípulos acham-se superiores a todos os homens da *cidade-Estado*; eles pareciam ser os únicos dignos de honra e sabedoria.

No livro II, 19, Laércio Diógenes (2007, p. 99)¹⁸¹, em vida dos filósofos ilustres (Sócrates), afirma que a causa de tudo que aconteceu contra Sócrates foi a inveja, depois da afirmação da *Pítia* do Oráculo de Delfos: “de todos os homens que vivem, Sócrates é o mais

intelectuais a pensarem uma proposta de educação política para os futuros cidadãos das *cidades-Estado*. As estruturas sociais de Atenas viam na sofística um bem necessário, no que diz respeito à formação necessária dos homens políticos. Ainda podemos mencionar que a sofística tinha a noção de que o político era antes de tudo um orador (*rhétor*), nesse aspecto, a base de sua *paideia* consistia no ensinar a eloquência e os modos de persuasão *ágon* (disputa) que ocorriam diariamente nos atos dos homens políticos subirem à tribuna para lutarem em favor de “um suposto bem comunitário”. A discussão em torno das questões políticas, epistemológicas e econômicas da cultura grega iniciou-se com a práxis dos sofistas. Segundo W.K.C. Guthrie (1995), entre os sofistas, os mais conhecidos eram: Protágoras, Górgias, Pródico, Hípias, Antífon, Trasímaco, Crítias, Antístenes e Alcidas, Licófron (Cf. GUTHRIE, W.K.C. **Os Sofistas**. Tradução de João Rezendes Costa. Revisão de H. Dalbosco e Maurício Nascimento. São Paulo: Paulus, 1995). Os sofistas não eram filósofos, Sócrates, Platão e os socráticos tentaram combater suas teorias no que diz respeito aos assuntos epistemológicos e práticos (como o ensino da *areté* no âmbito da política – uma discussão que envolve a noção de *epistemê* e *technê*). Atenas os conhecia como homens sábios que conheciam e dominavam a arte da oratória; os leigos os consideravam como filósofos porque, em sua maioria, os sofistas discorriam sobre os mesmos assuntos – só que no âmbito da retórica – voltado especificamente às necessidades técnicas do ensino da arte política.

¹⁸¹ DIÓGENES, Laércio. **Vidas y opiniones de los filósofos ilustres**. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 2007.

sábio”. Esse parecer do Oráculo de Delfos foi a causa da inveja em que ele foi mantido, acima de tudo porque ele desafiaria aqueles que pensavam muito de si mesmos, tornando-os idiotas. Essa realidade é perceptível no diálogo *Mênon*, no qual se observa que Anito não podia suportar ser ridicularizado por Sócrates. Em todo o percurso do arcabouço do diálogo, Anito tende a enfrentar Sócrates e a Filosofia em favorecimento da sofística (PLATÃO, 1992)¹⁸².

Segundo o autor, historicamente, Anito teria juntando-se à Aristófanes e aos seus para tramarem algo contra Sócrates (o que sabemos em torno das acusações apresentadas contra Sócrates diz respeito, em primeira instância, ao crime de impiedade e à corrupção dos jovens atenienses, em que a denúncia teria sido apresentada por Meleto. Segundo o autor, as acusações contra Sócrates teriam sido escritas por sofistas, e há quem considere que Polícrates teria tido partições na elaboração da redação das acusações contra Sócrates) e desmoralizá-lo frente à noção de *areté* e de piedade de Atenas.

Entre os socráticos que mais se destacaram nesse processo de luta e defesa em favor de Sócrates e da Filosofia foram Xenofonte e Platão. Considerando esse contexto outrora apresentado, observa-se que, no diálogo *Górgias*, Alcibíades, Cálicles e Crítias aparecem como homens políticos separados da Filosofia de Sócrates. Platão aponta para a ideia de que Alcibíades esteve com Sócrates até seus dezenove anos de idade. No período em que ele ingressa na política ateniense, a relação de amante e discípulo parece ter tido seu fim. A empáfia e a falta do saber de si mesmos teriam afastado Sócrates de Crítias e Alcibíades. Como mencionado, no diálogo *Górgias*, Alcibíades está mascarado com a imagem de Cálicles.

Segundo Michel Viques (2008, p. 114-120)¹⁸³, nesse diálogo, o propósito de Platão é mostrar o real estado da retórica em relação à nobreza da Filosofia. Platão teria montado o

¹⁸² Conforme visto em *Mênon*, 94 e5 - 95a (PLATÃO, 1992), temos: **Anito** – “Ó Sócrates, parece-me que tens muita facilidade em dizer mal das pessoas! Eu, aconselhar-te-ia, se me quiseses obedecer, a teres cuidado! Como, talvez, em outra cidade, seja mais fácil fazer mal às pessoas do que bem, nesta, acho que tu não fazes absolutamente nada. E julgo que tu mesmo sabes disso. **Sócrates** – Ó Mênon, o Anito parece estar zangado comigo e eu não me admiro nada! Julga, com efeito, primeiro, que eu falo mal dessas personagens [dos sofistas], depois, que ele próprio é um dos visados. Mas, ele, algum dia, souber que coisa é essa de dizer mal, deixará de estar aborrecido. Agora, porém não sabe”. Anito não suporta os raciocínios dialéticos de Sócrates e sua busca constante por definições daquilo que ele e toda Atenas fingem saber parece não convencer Sócrates. O que observamos é que o Diálogo não pretende chegar a uma conclusão definitiva sobre a virtude (*areté*), mas visa, antes de qualquer inquietação epistemológica, a demonstrar através do *elenchos*, as implicações políticas de um ensino equivocado que tem como meta a capacidade de transferência imediata do conhecimento. A virtude, para um sofista, não é vista como um elemento da alma, mas como mercadoria destinada a quem pode pagar para tornar-se sábio. É esta noção que Sócrates deseja argumentar: “Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina?” (*Mênon* – 70 a) – Sócrates seria um louco ou um sofista se tentasse responder a tal pergunta; ele deixa claro que antes de qualquer resposta, faz-se necessário perguntar sobre a propriedade do conceito de virtude, e isto só será possível a partir do *ti estín* socrático. In: PLATÃO. **Mênon**. Tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes. Estudo introdutório de José Trindade Santos. Lisboa: Edições Colibri, 1992.

¹⁸³ VICKES, Michel. **Sophocles and Alcibiades: athenian politics in ancient Greek Literature**. New York: Routledge, 2008 (Alcibiades and Critias in the *Górgias* - cap. 08 -11).

personagem Cálicles (que é considerado o Alcibíades mascarado) para concluir sua própria crítica aos sofistas, especificamente a Polícrates e a Alcibíades, que é o objeto principal de seu ataque. Partindo disso, entende-se que as palavras de Platão postas na boca do personagem Cálicles seriam, necessariamente, as palavras de Alcibíades. Os defeitos de Cálicles são os defeitos de Alcibíades. Vejamos no diálogo *Górgias*, especificamente, a fala ofensiva de Cálicles contra Sócrates e a Filosofia, cenas presentes a partir do passo 485 a – e¹⁸⁴:

Cálicles - Indica nobreza cultivar a Filosofia em vista da educação, não constituindo nada vergonhoso o fato de um adolescente ou jovem cultivá-la. Mas quando uma pessoa se torna adulta e madura, continuar a cultivá-la se torna ridículo, Sócrates. Minha reação relativamente a homens que estudam Filosofia é a mesma que experimento em relação aos que falam articulando mal certos sons ou que praticam jogos infantis. De fato, quando vejo uma criança, para quem ainda é natural falar desse modo, balbuciando ou brincando, isso me agrada, impressionando-me como algo bonito, ingênuo e apropriado à idade da criança; da mesma maneira, se vejo uma criança falar com clareza, acho desagradável, isso ofende meus ouvidos e me parece ser mais próprio de um escravo. Entretanto, quando vemos um homem crescido balbuciar, ou o vemos praticando brincadeiras, isso nos impressiona como algo ridículo e não viril e merece um açoitamento. O que experimento em relação aos que se ocupam da Filosofia é idêntico a isso. Quando vejo a Filosofia sendo cultivada por um rapazinho, eu o aprovo. Acho adequado e considero esse indivíduo como uma pessoa de condição livre e educada, ao passo que considero o indivíduo que não cultivava mal educado e do qual nunca se pode esperar uma ação nobre e generosa. Entretanto, quando vejo uma pessoa mais velha ainda insistindo na Filosofia, sem deixá-la de lado, esse é o homem, Sócrates que penso estar necessitando do açoitamento. Com efeito, como disse há pouco, essa pessoa, não importa quão bem dotada seja, está condenada a se tornar destituída de virilidade ao evitar os centros da cidade e os centros comerciais, nos quais, de acordo com o poeta, homens obtêm reputação e glória; deverá ocultar-se e passar o resto de suas existências murmurando num canto com três ou quatro rapazes, sem jamais pronunciar algo bem educado, grandioso e vibrante. Ora, Sócrates, tenho uma relação bastante amistosa contigo e, portanto, sinto-me neste momento como se sentiu Zeto, que mencionei, com relação a Amfion em Eurípides. Na verdade, estou pronto a dirigir-me a ti mediante o mesmo tipo de palavras com as quais ele dirigiu-se a seu irmão: “descuidas, Sócrates, daquilo com que deverias te importar; e embora possuas uma alma nobre, a distorces manifestando-te como um adolescente”.

Michel Vickers (2008, p. 114-120) defende a tese de que o retrato de Cálicles, no *Górgias*, retrata toda a carreira de Alcibíades desde a infância até a maturidade e morte. O diálogo em si foi elaborado como uma resposta de Platão aos panfletos ante-socráticos escritos e distribuídos em Atenas por Polícrates. Xenofonte, nos *Memoráveis*, confirma-nos a mesma informação e remete-nos à noção de que os inimigos de Sócrates e da Filosofia, ao tentarem destruir a tese de que a morte de Sócrates seria um bem para Atenas, em I.2.12 e em I.1.1.24d, mostra-nos que Sócrates era reverente aos deuses, e que toda Atenas tinha noção de que ele fazia seus atos de piedade, conforme qualquer cidadão ateniense.

¹⁸⁴ PLATÃO. *Górgias, Eutidemo, Hípias, Maior, Hípias Menor*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007 (Clássicos Edipro).

Para Xenofonte, mais estranho ainda, na acusação forjada contra Sócrates, foi a ideia de que ele corrompia os jovens, pois em termo de sexo e de toda forma de desejos apetitivos e irascíveis da alma, toda *cidade-Estado* de Atenas tinha noção de que Sócrates era uma espécie rara de homem que tinha plenos domínios sobre seus próprios desejos, tanto de sexo como de estômago, que ele também resistia ao frio, ao calor ou a qualquer outra provação, e, ainda, que a si próprio impunha uma disciplina, de forma que necessitava de muito pouco para ser feliz – a Filosofia por si só lhe bastava. Como pode alguém que tem disciplina e a lei como modo de virtude para si mesmo formar homens desrespeitadores da lei, desmedidos, desgraçados, preguiçosos e devassos? Essa é a pergunta que Xenofonte faz para si mesmo, e percebe que a sofística era quem assumia a educação dos *ephebos* de Atenas e que Sócrates, em nenhum momento, perante a *cidade-Estado* de Atenas, assumira a postura de educador ou professor, tampouco assumiu atos violentos de si ou de seus discípulos, uma vez que cada um dos seus seguidores era regido pela liberdade de si mesmo.

Sócrates criticava a desmedida da alma, os excessos, tanto na comida como na bebida, como também em tudo que diz respeito ao corpo e à alma. Segundo Xenofonte, Sócrates não era nem inútil, nem exibicionista ou esquecido, era um homem extremamente necessário na *cidade-Estado*. Xenofonte ainda menciona que Sócrates não cobrava dinheiro para dialogar e filosofar, algo que não acontece com a prática paidêutica dos sofistas. Sócrates não fazia do conhecimento mercadoria e nem do homem um depósito de saberes aparentes, ele criticava os mestres que adotavam essa prática.

Quanto a Alcibíades e a Crítias, eles foram moderados até o presente momento em que estavam com Sócrates, mas ao desvincularem-se dele e da Filosofia para entrarem na política ateniense, tornaram-se injustos e ignorantes de si mesmo (XENOFONTE, 2010)¹⁸⁵. Assim como no diálogo *Primeiro* e *Segundo Alcibíades*, *Protágoras* e *O Banquete*, no diálogo *Górgias*, no passo 481 d, Platão faz referências do relacionamento de Sócrates com Alcibíades. Esse jovem é descrito como *erômeno* de Sócrates (também chamado de *paideia* – consistia na relação de um adolescente do sexo masculino envolvido numa relação amorosa com um adulto, que era denominado de *erastes*). Sócrates, apesar de lutar com todas as suas forças para o aperfeiçoamento da alma de Alcibíades, tinha noção de que não podia esperar nada de Alcibíades com relação à moderação e à dedicação à Filosofia:

Sócrates – Ó Cálicles, se os seres humanos não experimentassem certos sentimentos comuns, mas cada um de nós tivesse a experiência de um sentimento peculiar a si

¹⁸⁵ Cf. XENOFONTE. **Memoráveis**. Tradução do grego, introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro. Coimbra/Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

mesmo, experiência única não partilhada pelos outros, não lhe seria fácil comunicar o que experimenta às outras pessoas. Digo isso porque percebo que eu e tu estamos atualmente partilhando de uma experiência idêntica, posto eu por Alcibíades, filho de Clinías, e pela Filosofia, e tu pelo povo de Atenas e pelo filho de Pírilampos. Ora, sempre notei que, a despeito de tua inteligência, tanto no caso quanto no outro, és incapaz de contradizer teu favorito, não importa o que diga ou qual seja sua visão disso ou daquilo – tu te manténs mudando de posição; na Assembleia, se dizes algo de que diverge do povo (demo) ateniense, mudas de posição e dizes o que ele deseja ou ouvi; e algo idêntico acontece a ti na presença daquele belo jovem, o filho de Pírilampos; te mostras incapaz de fazer oposição aos conselhos e afirmações de teu querido, de modo que se alguém se espantasse com os absurdos que proferes constantemente sob tal influência, provavelmente dirias a essa pessoa – se optasses por dizer-lhe a verdade – que a menos que alguém fizesse teu favorito parar de falar o que fala, nunca deixarás, de tua parte, de falar o mesmo. Considera-te, portanto, obrigado a ouvir de mim também coisas do mesmo calibre, não te surpreendo com o fato de eu dizê-las – terias que fazer minha querida, a Filosofia, parar de dizê-las. De fato, ela, meu amigo, diz o que me ouves agora, e é muitíssimo menos volúvel comigo do que qualquer outro favorito. O filho de Clíneas está sempre mudando de opiniões, ao passo que a Filosofia é sempre a mesma, sendo dela o discurso que ora te surpreende, embora estivesse presente quando ela proferiu. Por conseguinte, deves ou refutá-la, como eu disse há pouco, demonstrando que cometer injustiça e ficar impune não é o supremo mal, ou se deixas isso sem refutação, pelo Cão, deus dos egípcios, não haverá acordo entre eu e tu, Cálicles, mas estarias dissonante com ele por toda tua vida. Contudo, quanto a mim, ó excelente homem, prefiro ter minha lira, ou alguma dança com coral que possa oferecer ao público, tocando com dissonância ou cantando desafinado e ter não importa quantas pessoas discordando de mim e me contradizendo, a ter conflito e contradição dentro do meu próprio eu (PLATÃO, *Górgias*, 481d).

Não só Alcibíades, mas todo inimigo da Filosofia ou qualquer homem ateniense, está encapsulado na imagem de Cálicles que Platão nos dá no diálogo *Górgias*. Revendo os passos 481 d - e, Platão faz toda uma defesa de Sócrates e da Filosofia com um toque de definição e sinceridade.

No início do diálogo *Górgias*, Platão faz Cálicles expressar a visão de que sempre era melhor chegar atrasado para uma batalha ou guerra (447 a -b): Alcibíades foi notoriamente um dos únicos homens de Estado que chegava tarde às batalhas, a exemplo da batalha de Abidus, no Egito. Xenofonte, na obra *Helênicas* (1.1. 5-6)¹⁸⁶, nos prova essa realidade ao relatar que, quando Míndarfo, chefe da Frota lacedemônia, tentava sacrificar os soldados atenienses em Ilión, para tomar suas trirremes, os atenienses lutaram pelo mar perto de Abidus – no litoral – pela manhã e tarde tentando vencer os espartanos; quando estavam derrotados em uns pontos e ganho em outros, aparece Alcibíades com dezoito trirremes para tirar proveito de uma batalha que já havia começado. Plutarco – Alcibíades 27. 3-4¹⁸⁷, nos confirma os mesmos fatos:

¹⁸⁶ JENOFONTE. *Helênicas*. Introducción, traducción y notas de Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid: Editorial Cremos, 1994.

¹⁸⁷ PLUTARCO. *Vidas Paralelas*: Alcibíades e Coriolano. Tradução do grego, introdução e notas de Maria do Céu Fialho. Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

Quis o acaso que ele chegasse, com as suas dezoito trirremes, no preciso momento em que ambas as partes se tinham precipitado para o confronto, com a totalidade dos seus navios, e travavam, nas cercanias de Abidos, uma grande batalha naval que se prolongava até ao anoitecer, com vitórias e reveses sucessivos.

Diante do exposto até o presente momento, no que concerne especificamente às colocações de Michel Vickers, no seu texto *Sophocles and Alcibiades: athenian politics in ancient Greek Literature*, acreditamos que a alma do personagem Alcibíades está em Cálicles e que o diálogo em si é uma resposta platônica às acusações de Polícrates. Platão expõe um Alcibíades que poderia ter tomado outros rumos politicamente, caso não tivesse deixado a Filosofia.

Historicamente, naqueles tempos sombrios para Atenas, não eram apenas os democratas oprimidos que atribuíram a Alcibíades o poder de mudar sozinho o curso da história. Alcibíades era um homem sem pátria, sem Exército, sem fortuna e sem aliados, mas era também uma fênix humana que repentinamente se ergueu das cinzas do desastre em glória flamejante e sempre por conta própria. Os talentos de Alcibíades nunca chegaram a ser testados em profundidade. Sua carreira política foi uma sequência de possibilidades perdidas.

Talvez, dada a oportunidade, ele tivesse ganhado a guerra para Atenas. Certamente Tucídides, que era tão sensato quanto bem-informado, acreditasse que o fato de os atenienses não confiarem em Alcibíades foi a causa da ruína da *cidade-Estado*. Conquanto na vida pública sua capacidade de conduzir a guerra fosse excelente, seu estilo de vida era censurável para todos; assim, eles confiaram a sorte de Atenas a outras mãos, que não demorara muito a arruinar a *cidade-Estado*. Alcibíades teve uma carreira política frustrada, perigosa e solitária; sua *hýbris* (desmedida) o fez perder a confiança dos cidadãos de Atenas. Tucídides (1987)¹⁸⁸, no Livro VI, 88/51 – 89 /01, reproduz a sua fala, ao dirigir-se da tribuna, incitando os lacedemônios com as seguintes palavras:

Alcibíades subiu primeiro à tribuna, incitou os lacedemônios e os incentivou com as seguintes palavras: “É necessário falar-vos primeiro a respeito de prevenções contra mim, para evitar que, por causa de algumas suspeitas, sejas levado a ouvir com disposição menos favorável o que tenho a dizer para o bem de todos. Como meus antepassados, em decorrência de certa queixa, tinha renunciado ao título de vosso próximo, eu mesmo procurarei em relação ao vosso infortúnio. Embora eu continuasse a mostrar o mesmo empenho, vós, concluindo um tratado de paz com os atenienses, lhes destes forças para humilhar-me, por haverdes negociado com meus inimigos pessoas. Por isto merecestes a retaliação que sofrestes, quando me passei para o lado dos atenienses e dos argivos e vos contrariei e em outros assuntos. Se algum dos presentes se irritou comigo naquela hora de sofrimento, peço-lhe que veja os fatos

¹⁸⁸ TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

hoje à luz da verdade e chegue a conclusão diferente; ou se alguém fez um mau julgamento a meu respeito porque me mostrarei mais favorável à causa da democracia, não vejo nisto tampouco uma razão para considerar-se justamente ofendido. Na realidade, minha família sempre se opôs aos tiranos, e como tudo que se contrapõe ao poder despótico recebe o nome de democracia, em consequência de nossa oposição a liderança do povo ficou conosco. Depois, sendo nossa cidade uma democracia, era necessário em muitos casos ajustarmos-nos às circunstâncias, mas mesmo na desordem reinante, tentamos seguir uma linha moderada (TUCÍDIDES, 1987, p. 88).

Os registros de Tucídides a respeito da fala de Alcibíades, no momento em que sobe à tribuna decididamente a deixar de labutar pelos interesses da democracia ateniense, mostra que a decisão de Alcibíades foi tomada baseada nos golpes políticos que ele o tomara de seus adversários. O grande democrata, com fins de construir laços de confiança com os lacedemônios, em seu discurso, fala da riqueza, do território, das minas de prata e ouro, das formas de tributos, dos aliados e projetos da sua ex-pátria Atenas. Além disso, o grande político entrega aos espartanos os temores e os meios mais adequados de enfraquecer Atenas, conforme é possível ver no parágrafo 91 do Livro V I.

Alcibíades, diante dos espartanos, lança uma forma de discurso baseado na sua excelente forma de retórica. Ele assume uma forma de discurso em que o alvo consiste em defender-se moralmente e politicamente da sua má reputação. Com isso, começa por dizer que sua vida política, bem como a da sua família, foi marcada pela linha da moderação, sendo a democracia desmedida e seus políticos responsáveis por conduzirem a vida pública de Atenas por maus caminhos, e sendo seu governo e sua forma de fazer política algo reconhecido em toda *cidade-Estado*, como o governo da liberdade. Entre ser condenado à morte em sua própria pátria e tentar estratégias em uma nova cultura para permanecer lutando pelo poder político, Alcibíades prefere o desprezo dos atenienses a morrer em nome da política democrática que já dava sinais de falecimento. Nos parágrafos 92 e 93 do livro sexto da *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides descreve que ele não se considera um traidor e se defende da seguinte forma:

[Fala de Alcibíades] – “Peço que ninguém pense com mais severidade a meu respeito porque eu, antes tão patriota, agora vou contra minha cidade com todas as minhas forças, pactuando com seus arquiinimigos; nem julgo que o ressentimento do exilado possa tornar as minhas palavras suspeitas. Fugi da perversidade de meus perseguidores, mas não fugirei da oportunidade de vos prestar um bom serviço, se me ouvirdes; na verdade, os maiores inimigos não são aqueles que, como vós, atacam apenas inimigos, mas sim os que forçam os amigos a tornar-se inimigos. Não sou patriota em relação à terra de onde saio ofendido, mas foi naquela onde gozei de meus direitos de cidadão em segurança. Penso que não estou indo contra uma pátria minha, mas contra uma que já não o é e que estou tentando reconquistar: o verdadeiro patriota não é o homem que, tendo sido injustamente privado de sua pátria, se recusa a marchar contra ela, mas sim aquele que, em seu ardente amor por ela, tenta recuperá-la por

todos os meios. Sendo assim, peço-vos, lacedemônios, que me useis sem apreensões para enfrentar qualquer perigo ou dificuldades, cientes de que, segundo a frase repetida por todos, se como o inimigo vos causei grandes males, posso, como amigo, servos extremamente útil, pois conheço bem os assuntos atenienses e faço uma ideia razoável dos vossos. Peço-vos também que, convencidos de que estais deliberando sobre o assunto de mais alta importância, não recueis da decisão de enviar uma expedição à Sicília, e também à Ática, pois dessa forma, graças a um pequeno contingente na ilha, conseguireis preservar grandes interesses vossos lá e aniquilar o poderio dos atenienses para sempre; depois podereis viver em segurança e vereis toda Hélade aliar-se espontaneamente sob vossa hegemonia, conquistada não pela força, mas pela benevolência”. Assim falou Alcibiades (TUCÍDIDES, 1987, p. 424).

Não nos resta dúvida de que, pela própria fala do Alcibiades, ele mostrou-se como sendo a grande esperança para o futuro político de Atenas, o que não deixa de ser verdade. Ambição, traição, trapanças e escândalos de todos os níveis resumem a causa do fracasso de seus projetos políticos. É desse Alcibiades que Platão retrata em seus diálogos – assim como ele tomou a atitude de subir à tribuna para convencer os lacedemônios, Platão o colocou com a mesma intenção no diálogo *Primeiro Alcibiades*, no qual Sócrates depara-se com Alcibiades com ânsias desesperadoras de subir à tribuna para falar de uma espécie de arte política que até ele mesmo não possui a verdadeira noção do que seja; ele não tenta convencer os espartanos e sim a própria Atenas. No texto, sua atitude de subir à tribuna vem acompanhada com sua clássica ambição e ignorância de si mesmo. Rememorando a primeira parte do diálogo *Primeiro Alcibiades* (106 c – d), vemos Sócrates preocupado com a atitude do jovem Alcibiades em querer subir à tribuna:

Ó filho de Clínias, debes estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas atenções” [...] “Meu querido Alcibiades, ouvi-me e ao preceito inscrito na porta do templo de Delfos: conhece-te a ti mesmo. Os inimigos são como eu te disse e não como tu pensas. Só podem ser vencidos com estudos e habilidade. Senão, renuncia a glória que tanto ambicionas”. [...] E a razão disso é que eu era o único apaixonado de te mesmo, enquanto os demais amaram apenas o que te pertence. Ora, o que te pertence emurchece, ao passo que tu, propriamente dito, te encontras no início da floração. Assim, se não te deixares corromper pelo povo de Atenas, nem vieres a degenerar, jamais te abandonarei” [...] Sócrates – Como disse, tencionas dentro de pouco te apresentar aos atenienses em caráter de conselheiro. Suponhamos que, no instante preciso se subires à tribuna, eu te detenha para perguntar-te: Ó Alcibiades, no momento em que os atenienses se reúnem para deliberar, por que motivo te apresentas para ministrar-lhes conselhos? Não será por julgares que conheces melhor do que eles o assunto de que vão tratar? Que me responderias? Alcibiades – Decerto responderia que conheço o assunto melhor que eles.

Sócrates, o zeloso observador de Alcibíades, conhece suas intenções e seus projetos políticos, inclusive deliberar sobre o que não sabe e, por isso tenta mostrar-lhe a fragilidade de sua formação através de um debate em busca de uma definição sobre a *techné* (arte) e *episteme* (ciência). Sócrates afirma categoricamente que para aconselhar sobre as questões de guerra e paz ou qualquer outro negócio da *pólis*, o bom conselheiro deve ter o saber, o conhecimento, pois o que importa não são as riquezas, e sim o saber, e que só se sabe o que é certo se, se aprende a fazer de acordo com uma *techné* (arte).

E logo em seguida lhe pergunta de quem ele aprendeu o conhecimento sobre os assuntos de que pretende falar. Alcibíades lhe diz que o que sabe aprendeu com a multidão e questiona, em 110e, se “O vulgo não é capaz de ensinar nada?”. Como resposta, Sócrates dirá que não, que “nem sequer a jogar gamão, que é muito menos difícil de aprender do que a justiça” (PLATÃO, Alcibíades I, 113c). Sócrates continua insistindo com Alcibíades para que lhe diga a definição de justiça, mas ele faz confusão dos conceitos de justo com o de vantajoso, e Sócrates, como que impaciente, diz, em 113c: “[...] é verdadeira loucura, meu caro, levar avante o teu projeto de pretender ensinar aos outros o que nem sabes nem te deste ao trabalho de aprender”.

Essa observação em torno da linguagem do vulgo é significativa porque aponta os problemas da educação do jovem Alcibíades e justifica nossa hipótese de que Platão, através do ato de Alcibíades subir à tribuna, tem a finalidade de refletir sobre a fragilidade da educação e da política dos atenienses, expondo um jovem, como diz Sócrates, com a pior de todas as enfermidades que é a ignorância com relação aos assuntos políticos.

Com isso, acreditamos que Platão não tem só o objetivo de revelar seu despreparo, mas também de indicar caminhos para se formar bons políticos, e esse caminho é a Filosofia e a seu projeto de formação do homem político. Nessa perspectiva, a preocupação de Platão em utilizar-se das características pessoais do Alcibíades histórico justifica-se pelo fato de que, para ele, a política é um assunto que exige reflexão, visto que governar é uma arte que diz respeito aos homens que detêm o conhecimento, por considerar a democracia ateniense um sistema político em crise, que se distanciava cada vez mais dos padrões de um governo justo e que, portanto, é preciso ensinar a arte de governar.

5.1 O Segundo Alcibiades de Platão

Sócrates – Alcibiades, estás a caminho para orar ao deus?

Alcibiades – Certamente Sócrates.

Sócrates – Exibes um ar sombrio e abatido como se algo te preocupasse.

Alcibiades: E qual seria a preocupação, Sócrates? (PLATÃO, Alcibiades II, 138 a - b).

Na Antiguidade Clássica, a ambição política representava um problema intratável. As democracias gregas antigas promoveram em seus *ephebos* mais promissores uma combinação tensional do desejo de glória pessoal e do espírito público profundo, com a esperança de produzir estadistas brilhantes e capazes. Em Atenas, tanto quanto o envolvimento cívico ativo, a educação política dos *efebos*, da idade entre 16 – 19 anos, era considerada entre seus bens mais elevados pela cidadania grega. A tentativa de aproveitar o amor à glória ao bem da *cidade-Estado* inevitavelmente produziu figuras notoriamente ambiciosas, cujo zelo pelo poder político e pelo prestígio era tão grande que superou sua intenção de ganhar homenagens por ações louváveis – o inteligente e encantador Alcibiades representa uma dessas figuras, realidade da qual Sócrates e Platão tinha noção.

No diálogo *Alcibiades II* (PLATÃO, 1927)¹⁸⁹, Alcibiades, com toda sua nobre ambição, dirige-se ao templo para fazer libações e oferendas em favorecimento de glória política. Sócrates tenta persuadi-lo de que não é seguro para ele orar aos deuses, se ele não tem noção do que seja o bem e o conhecimento em si mesmo. Neste capítulo, tentaremos mostrar, através dos principais pontos filosóficos do diálogo *Segundo Alcibiades*, a preocupação platônica no que se refere à questão do *gnōthi seauton* no âmbito da piedade, pois acreditamos que o “*conhece-te a ti mesmo*” é uma sentença filosófica que deve ser aplicada também na relação do homem para com as divindades. O *Alcibiades II* é, desde o início, preenchido com detalhes que sugerem o fracasso de Alcibiades em ter seguido a promessa de assumir a educação socrática desde o primeiro encontro. Alcibiades tem uma doença na alma (a ignorância e a desmedida), algo chamado por Sócrates de *opthalmia*, uma doença dos olhos (140b1).

¹⁸⁹ Há pesquisadores que aceitam o Diálogo *II Alcibiades* como sendo da autoria de Platão, mas entre os platonistas mais radicais há controvérsias sobre a autenticidade, sendo o mesmo considerado apócrifo: de uma forma geral, os críticos consideram a dialética da obra platônica pobre e fraca, e entendem que não há poder filosófico consistente sobre a linguagem, nem a beleza de estilo, estando os personagens mal delineados no enredo do Diálogo. Dessa forma, Sócrates assume a postura de uma “pessoa superior” e fala demais, enquanto Alcibiades assume a postura de *ephebo* estúpido e pesado. Em síntese, para os críticos, o diálogo é todo defeituoso em sua estrutura. Aqueles que consideram o Diálogo *Alcibiades II* como inautêntico datam sua composição aos 3º ou 4º séculos antes de Cristo. In: LAMB, W.R.M. **Plato**: introduction to Alcibiades II. Vol.12 – Charmides, Alcibiades, Hipparchus, The Lovers Minos, Epinomis. Massachusetts: Cambridge – Harvard University Press, 1927.

Logo depois da primeira parte do diálogo *Segundo Alcibíades*, aprendemos que Alcibíades não abandonou o modo desmedido de seu desejo tirânico de dominar toda a Grécia e os bárbaros desde o primeiro encontro com Sócrates. Na verdade, aqui em contraste com *Alcibíades I*, entende-se que a *paideia* filosófica de Sócrates parece surgir no tempo oportuno para curar a ignorância da alma de Alcibíades. Tal perspectiva *paidêutica* parece surgir num período em que a juventude não havia protestado, quando Sócrates propõe que Alcibíades seja educado pela Filosofia, menciona que ele preferiria morrer a ser privado de seu desejo de aclamação política universal, rejeitando, assim, de certa forma, a proposta da Filosofia para a formação do homem político. Isso pode ser confirmado no *Alcibíades I*, 105a. Alcibíades logo admite que ele nunca sacrificaria sua vida, então, sem uma educação filosófica jamais conseguira atingir seus planos políticos. Mas Sócrates, como o único a amar a alma de Alcibíades, tentará encontrar junto a ele o caminho do belo e do justo, pois a educação que recebera dos poetas e dos sofistas é insuficiente para o entendimento da recomendação do Oráculo de Apolo.

Sócrates entende que vale a pena se esforçar por Alcibíades, pois isso equivale a se esforçar por Atenas. Considerando a noção de que a alma do homem cidadão é a alma da *cidade-Estado*, entendemos que a Filosofia, ao educar a alma dele, estaria de certo modo educando a alma da *cidade-Estado*. Desse modo *paidêutico*, Sócrates parte dos desejos humanos ao domínio da verdadeira virtude necessária para uma espécie de alma elevada. Como já mencionado, essa situação de ignorância de Alcibíades, de certa forma, representa a ignorância da cidade, pois a alma de Alcibíades é a alma de Atenas. Mas as partes da alma de Alcibíades e Atenas estão em desarmonia. Portanto, ele precisa, enquanto homem político, esforçar-se para compreender o projeto de educação filosófica de Sócrates, que equivale a um projeto de educação que visa a possibilidade da harmonia entre as partes da alma – algo semelhante à virtude necessária para a alma do filósofo, que é especificado no diálogo *A República*, livro IV, passos 435d - 4436b¹⁹⁰ (PLATÃO, 1980). Já no *Alcibíades II*, 150b - 151a, temos:

¹⁹⁰ **Sócrates** – “Por ventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes da cidade? Não, é efetivamente, de nenhum outro lado que elas vão. Seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades, que são acusados de ter esse temperamento, como os da Trácia e da Cíntia e de quase todas as regiões setentrionais; ou o gosto pelo saber, que poderia atribuir-se de preferência ao nosso país; ou o amor das riquezas que não deixariam de imputar aso fenícios e aos Egípcios. [...] Mas já difícil saber se executamos cada ação por meio de seu efetivo elemento, visto que são três [a alma em suas partes se relacionam entre si e dão sinal de bem ou mal (437e), tanto a alma da *cidade-Estado* quanto a do homem é regida pelo movimento, que é finalidade e desejo: a primeira parte da alma tem seu emento racional (439 d 5), o segundo elemento da alma corresponde a parte irascível (440 e) e terceira, a parte apetitiva, corresponde a parte que diz respeito aos prazeres da alimentação, da bebida e do sexo (436 a - b)] . compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro, o que toca os prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes;

Sócrates - Ora, os indivíduos sensatos e justos são precisamente os que sabem como falar ou comportar-se com relação aos deuses e aos homens. [...] é alguém que tem cuidado de ti; porém acho que, assim como Atena dissipou dos olhos de Diomedes a névoa que os turvava, conforme nos conta Homero, para que distinguir facilmente consigas os deuses e os homens, será preciso, também, retirar a calígem que presentemente te recobre a alma, depois do que ficarás em condições de distinguir entre o bem e o mal. Por enquanto, receio que ainda não sejas capaz disso.

Alcibíades – Pois que retire a calígem ou o que bem lhe parecer, porque me declaro disposto a cumprir todas as determinações desse homem – seja ele quem for – contanto que me deixe melhor.

Como verificado nos passos 150 b - 151 a, Sócrates, ao dialogar com Alcibíades, admite que ele estava prestes a orar no templo por uma regra tirânica. Sócrates o aconselha a não se dirigir aos deuses com modos e pensamentos tirânicos, por isso, dá conselho para ele direcionar suas preces e oferendas de modo sábio e justo. Dessa maneira, é, portanto, salutar. Isto responde à preocupação de que, até que possamos conhecer o bem, podemos sempre ser propensos a pedir (e ser concedido) coisas tão ruins que possam ofender a deuses e seja verdadeiramente autodestrutivo, conforme visto em 150c: “E não te lembras de haveres dito que te encontravas em grande perplexidade, para não acontecer pedires por engano algum mal, pensando que estavas pedindo algo bom?” Para Sócrates, somente um ser divino poderia saber o bem pelo qual é digno de rezar.

Sócrates, ao denunciar que Alcibíades desejaria governar com ignorância e ambição, de certa forma está tentando com que o arrogante político de Atenas venha a perceber que está a caminho de um parricídio político; está por matar toda uma bela *cidade-Estado* construída pelo seu pai adotivo Péricles. Vejamos os passos 143e-144c:

Sócrates – Ao que parece, portanto, é mal ignorarmos o melhor e não conhecermos o melhor?

Alcibíades – Parece que sim.

Sócrates – Mal para ele como para todos?

Alcibíades – Sem Dúvida.

Sócrates – Consideremos agora o seguinte caso: suponhamos que te ocorresse de súbito a ideia de que seria grande benefício tomar de um punhal, ir a casa de Péricles, teu tutor e teu amigo, e perguntar-se se ele encontrava, por tencionares matá-lo e a mais ninguém, e te informassem que ele lá se achava. Não digo que fosses capaz de fazer semelhante coisa; apenas formulo a hipótese de ocorrer-te essa ideia, pois nada impede a quem não conhece o bom em grau superlativo. Ou não achas que seja assim mesmo?

Alcibíades – Perfeitamente.

Sócrates - E se penetrares na casa e à primeira vista não o reconhecesses, por teres imaginado pessoa diferente, ainda te atreverias a matá-lo?

Alcibíades – Não por Zeus.

Sócrates – Porque não tenhas intenção de matar quem quer que viesse a encontrar, mas apenas o próprio Péricles, não é isso mesmo? [...] Logo, a ignorância é de mais vantagem para os que se encontram com essa disposição e têm semelhantes ideias.

Os passos 143e -144c nos dão a noção de que a discussão do âmbito filosófico do Diálogo *Alcibíades II* acontece a partir da questão da piedade (questões religiosas) e os ideais políticos de Alcibíades para obter o governo de Atenas, da Ásia e da Europa. Dessa forma, entende-se que o diálogo se enquadra em outros diálogos, os quais possuem como finalidade a intenção platônica de defender Sócrates contra as acusações de impiedade e a questão da corrupção dos jovens de Atenas, além do cuidado que se deve ter com relação ao que se pede aos deuses. Mas Alcibíades é pego tanto na arrogância quanto no profundo estado de auto ignorância, situação que garantiu a queda de Édipo. Essa colocação significa perceber que há uma relação entre a atitude de Édipo e a de Alcibíades.

Para Matthew Sharpe, no seu texto *Revaluating Megalopsuchia: Reflections on the Alcibíades II* (2012, p.30)¹⁹¹, todo o diálogo é preenchido com uma atmosfera de escuridão e presságio trágico. Desde o início, o intercâmbio entre Sócrates e Alcibíades é marcado por uma possibilidade de saber que é contrária às moléstias da existência. O saber da alma tende a se opor à ignorância, à loucura e à doença (138c-e). No *Alcibíades II*, a loucura é alinhada com um dano conscientemente prejudicado sobre si mesmo e a um cuidado contra o tipo de insensatez (como o atribuído aos muitos democráticos) que pede coisas más por ignorância em relação às coisas boas.

Alcibíades repudia a história de Édipo, chama-o de louco e nem percebe que está em uma posição política e gnosiológica bastante parecida: a tragédia de Alcibíades pode ser pior do que a de Édipo; ele diz não precisar de nenhum humano para nada – conforme consta no *Alcibíades I*, 104a1-2. Age como se fosse um deus infalível e autossuficiente. Alcibíades desprezou todos os outros amantes que fugiram pela desmedida do seu desdém. Não havia em toda a Hélade homem com desprezo pelos outros iguais a Alcibíades. Seu excesso de individualidade era o extremo do absurdo político. Sócrates, por uma razão divina, tentará mudar os rumos dos projetos desmedidos de Alcibíades, como pode ser visto no *Alcibíades I*, 103a 5-b:

Ó filho de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas

¹⁹¹ SHARPE, Matthew. *Revaluating Megalopsuchia: Reflections on the Alcibiades II*. In: JOHNSON, Marguerite; TARRANT, Harold. **Alcibiades: and the Socratic Lover-Educator**. London: Bristol Classical Press, 2012.

atenções. Não foi humana a razão de meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente te falarei. E hoje, que tal impedimento divino cessou, aproximo-te de ti com a esperança de que daqui por diante, não mais se manifeste.

Tanto no *Alcibíades I e II*, como no *Górgias* ou *O Banquete*, Sócrates não teme por Alcibíades, mas pelo vulgo que o bajula desmedidamente, deixando, assim, Alcibíades mais cheio e ignorante de si mesmo – a *hybris* de Alcibíades é alimentada por Atenas. Em ambos os diálogos, *Alcibíades I e II*, Sócrates salienta que seu amor erótico-filosófico por Alcibíades o coloca contra outro rival mais temível: a adoração dos muitos, do vulgo por excelência. Vemos isso em no *II Alcibíades*, 138 b6:

Sócrates – Nesse caso, não te parece que é necessário muito cuidado para ninguém prejudicar-se, e pedir, sem querer, um grande mal, na suposição de que está pedindo algum bem, no instante preciso em que a divindade se encontra disposta a conceder o que lhe pedem? Pelo menos, é o que contam de Édipo, quando suplicou que viessem os filhos a dividir a herança por meio do ferro.

Para Sharpe (2012), quando Sócrates enumera as diferentes espécies de *aphrosune* (os vícios da alma de Alcibíades) em 140c-d, ele lista os *megalopsuchos* ou homens de “grande alma” ao lado dos vaidosos (*êlithios*), estúpidos (*embrontêtos*), de bom coração (*euêthês*), o naïve (*akakos*) ou o idiota (*eneos*). Ele deseja que Alcibíades não passe pela mesma situação que Édipo passou.

Os críticos notaram a comparação entre o Édipo tirânico (desejo tirânico e desejo tirânico como tal, é definitivamente anti-político) e o Sócrates de Platão apresentado da *Apologia*. Em ambos os casos, o Sócrates da *Apologia* e o Édipo de *Sófocles* apresentam espécies de homens cujas vidas foram vividas à luz de um pronunciamento do Oráculo de *Delphos*. Ambos os homens são buscadores destemidos de verdades, a ponto de cortejar o exílio ou desastre pessoal. Segundo o autor, Édipo era o próprio autor do crime contra o seu pai (parricídio). Sócrates, por sua vez, foi acusado do parricídio indireto, de corromper a juventude de Atenas: ambos (Sócrates e Édipo) eram homens sacrificados como *pharmakoi* para uma poluição e uma salvação potencial para suas *idades-Estado*, a fim de restaurar a ordem cívica. E assim como Édipo, no exílio, chama desastre em Tebas, então Sócrates, no final da *Apologia*, reivindica adivinhar poderes para decretar que seu assassinato não salvará a *idade-Estado*, mas aumentará sua aflição. Vejamos *Apologia*, passo 39c3:

Sócrates - Sobre o futuro, porém, desejo fazer-vos um vaticínio, meus condenadores; com efeito, eis-me chegado àquele momento em que os homens vaticinam melhor,

quando não estão para morrer. Eu vos afianço, homens que me mandais matar, que o castigo vos alcançará logo após a minha morte e será, por Zeus, muito mais duro que a pena capital que me impusestes. Vós o fizestes supondo que vos livraríeis de dar boas contas de vossa vida; mas o resultado será inteiramente oposto, eu vo-lo asseguro. Serão mais numerosos os que vos pedirão contas; até agora eu os continha e vós não o percebíeis; eles serão tanto mais importunos quanto são mais jovens, e vossa irritação será maior. Se imaginas que, matando homens, evitais que alguém vos repreenda a má vida, estais enganados; essa não é uma forma de libertação, nem é inteiramente eficaz, nem honrosa; esta outra, sim, é a mais honrosa e mais fácil; em vez de tapar a boca dos outros, prepara-se para ser o melhor possível. Com este vaticínio, despeço-me de vós que me condenaste¹⁹².

Na segunda parte dos dois diálogos (*Alcibíades I e II*), Sócrates convence Alcibíades de que ele necessita do saber de si mesmo e da Filosofia para alcançar a concretização de seus projetos políticos. Em ambos os diálogos, este *Eros* é identificado por Sócrates em termos semelhantes: Alcibíades deseja o domínio político de Atenas, da Europa e Ásia, e a maior parte das civilizações do mundo bárbaro (conforme Alcibíades I, 105b; e Alcibíades II, 141a-b). Diante da tentativa de correção e crítica da formação política de Alcibíades, Sócrates termina elogiando as virtudes e a sabedoria dos espartanos como paradigmas da política renovada de Alcibíades no que se relaciona à educação (Alcibíades I 122e-123d; Alcibíades II, 148d-149d). A imagem da educação socrática é de autoconhecimento alcançado através da procura de algum espelho na alma dos outros – esse outro geralmente é o amante. O que atraiu Sócrates nesses homens moralmente questionáveis?

A resposta que imediatamente se apresenta é que o tirânico, o desejo do homem tem algo de universal e, portanto, transpolítico, sobre esse caráter que também governa o desejo do filósofo pela verdade. O filósofo, como tal, não pode continuar contente em aceitar sem questionar as opiniões e convenções que são vinculativas na sua cidade. Usando evidências disponíveis para todos, e seu motivo, é o filósofo negócios para procurar o que é verdadeiro. Isso inclui quando o que ele descobre não só transcende, mas opõe ao que é convencionalmente considerado verdadeiro. Em ambos os diálogos, *Alcibíades I e II*, finalmente, Sócrates consegue reorientar o discurso de Alcibíades a partir de um projeto de educação filosófica que tem a alma como elemento central do ato educativo. Alcibíades precisa reconhecer sua ignorância e abrir espaço em sua alma para o verdadeiro saber da política.

No *Alcibíades I*, Sócrates estimula Alcibíades a buscar o conhecimento de si mesmo como princípio do saber da arte política – segundo Sócrates, ainda há tempo de Alcibíades reverter sua situação de ignorância e dedicar-se à dialética (Alcibíades I, 127e-135e). O conhecimento de si mesmo, o *gnōthi seauton*, máxima usada filosoficamente por Platão nos

¹⁹² PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

diálogos *Cármides* 164 d (PLATÃO, 2016)¹⁹³, *Protágoras* 343b (PLATÃO, 1999)¹⁹⁴, *Fedro* 229 e¹⁹⁵ (PLATÃO, 2016), *Filebo* 48c (PLATÃO, 2012)¹⁹⁶, *Leis* - Livro XI, 923 a (PLATÃO, 2010)¹⁹⁷; e *Alcibíades I*, 132 c (PLATÃO, 2011)¹⁹⁸ como um preceito que recomenda um cuidar das coisas que dizem respeito à alma (*psyché*). Esse cuidar da alma que é tão apreciado por Sócrates encontra-se no *Alcibíades II* a partir do entrelaçamento entre as “coisas” do âmbito divino (a religiosidade) e as “coisas” do âmbito filosófico. Nessa perspectiva, para Alcibíades ter a noção exata do que realmente pedir e dizer aos deuses, ele necessita tirar o invólucro da alma para alcançar a noção verdadeira do “Bem” e da sabedoria filosófica.

A máxima délfica do templo de Apolo geralmente é mencionada pelo personagem Sócrates, que sempre faz questão de colocar o *gnōthi seauton* como um saber de longa data, isto quer dizer um saber apolíneo proveniente de uma tradição que honrara a sabedoria do Oráculo de *Delphos*. Como mencionado, essa sabedoria que provém do âmbito divino de Apolo consiste no princípio de que, antes de todo e qualquer procedimento (ações), seja humano ou divino, o homem (independentemente de ser um homem de Estado ou não), deve, em primeiro momento, mostrar-se ciente da ignorância e do saber que tem de si mesmo.

¹⁹³ “Estou quase a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito” (PLATÃO, 2016, 164d). [PLATÃO. **Cármides - Lísis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes e Victor Sales Pinheiro. Texto grego de John Burnet. 3ª edição bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015].

¹⁹⁴ Com referências à educação espartana, Sócrates afirma o seguinte: “Estes mesmos, reunidos todos, fizeram oferta da sua sabedoria a Apolo no seu templo em Delfos, grafando as máximas que toda a gente celebra, conhece-te a ti mesmo e Nada em excesso” (PLATÃO, 1999). [PLATÃO. **Protágoras**. Tradução, introdução e notas de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Editora Humanistas, 1999 (Coleção Autores Gregos e Latinos)].

¹⁹⁵ Sócrates, tendo em vista a impossibilidade de conhecer todas as coisas e ciente da incapacidade de atingir um saber infalível, oferece como paradigma o preceito do oráculo de Delfos. Nesse sentido, diz-se ignorante do saber de si mesmo: “uma quantidade e extravagância de outros seres impossíveis e monstruosas naturezas; nos quais se um não acreditando vai reduzir cada um ao verossímil, recorrendo a não sei que agreste sabedoria, de muita folga precisará. Eu para isso não tenho nenhuma; e a razão, meu amigo, é a seguinte: ainda não sou capaz de, segundo a inscrição délfica, conhecer-me a mim mesmo; ridículo então se me afiguras” (PLATÃO, 2016). [PLATÃO. **Fedro**. Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza. Posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016].

¹⁹⁶ **Sócrates** – “Existe uma maldade que, de modo geral, é nomeada a partir de certo estado da alma; e existe uma parte do todo da maldade, que é uma experiência oposta ao que é dito pela inscrição de Delfos” (PLATÃO, 2012). [PLATÃO. **Filebo**. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Texto estabelecido por John Burnet. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.]

¹⁹⁷ **O ateniense**: “Amigo, nós lhes diremos, para vós que não durareis mais do que um dia é bastante difícil presentemente te conhecer vossos próprios bens, e como diz a inscrição do oráculo de Delfos, conhecer a vós mesmos neste momento” (PLATÃO, 2010). [PLATÃO. **Leis**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010].

¹⁹⁸ **Sócrates**: “Então como obter o mais preciso conhecimento de nossa alma? Com efeito, se o obtivermos, é muito provável que possamos também conhecer a nós mesmos. Pelos deuses, será que não compreendemos as sábias palavras da inscrição de Delfos que a pouco mencionamos? (PLATÃO, 2011). [PLATÃO. **Diálogos VII: Alcibíades, Clitofon, segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes e rivais, Teages, Minos, Definições, Da justiça, Da virtude, Demódoco, Sísifo, Hércion, Erixias, Axíoco**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2011].

Como já é possível verificar conforme o mencionado até o momento, o diálogo *Segundo Alcibíades* retrata em sua estrutura um cenário que envolve atos litúrgicos que remetem à religiosidade e à cultura grega. Faz-se necessário a compreensão de que cada cultura antiga através da sua forma de *paideia* que possuía sua religião como expressão máxima da formação divina e cidadã dos homens. Entre os antigos gregos primitivos, havia um entendimento de que os deuses eram os responsáveis pelas fundações das civilizações, especificamente das *cidades-Estado*. A partir dessa noção, os gregos primitivos acreditavam que os deuses, como fundadores das civilizações e de tudo que existia no cosmo, mereciam lugar de destaque nas estruturas sociais. Ao longo dos séculos, tanto a religião antiga como os atos litúrgicos modificaram-se conforme as dinâmicas estruturais da cultura, apresentando em sua própria estrutura uma mudança a partir dos fenômenos religiosos e políticos de cada época da cultura antiga.

A religiosidade grega foi a primeira forma de saber por excelência dos povos helênicos. Dessa forma, a atitude de Alcibíades (em ir ao templo pedir orientação política aos deuses) representa uma ação corriqueira do dia a dia do homem primitivo e da estrutura social da Grécia clássica: a religiosidade enquanto mito representava a base das estruturas morais, políticas e *paidêuticas* dos antigos. Os gregos primitivos tinham Homero e Hesíodo como porta-voz da cultura e da religiosidade, eles representam a forma mais humana e divina do processo de formação da cultura e da educação grega. À nossa maneira de compreensão, os homens da era primitiva e clássica possuíam a noção de que a civilização grega havia nascido aos “pés do altar”, quer dizer, entre os gregos primitivos havia o entendimento de que seria impossível existir o homem e a cultura grega sem o mito, ou seja, sem a religião e a religiosidade dos homens primitivos.

Para Walter Burkert (1993), existe uma má compreensão de nós contemporâneos quando se trata da religiosidade do “outro”, e quando esse outro é a cultura pagã dos antigos gregos, a situação se torna ainda mais complexa, pois parece que nada deve ser levado tão a sério. Segundo o autor, falta muita tolerância e compreensão em torno desta questão religiosa dos antigos gregos:

Em certa medida, a Religião grega foi-nos sempre familiar, mas ela é tudo menos conhecida e compreensível. Aparentemente natural e, todavia, estranhamente atavística, refinada e simultaneamente bárbara, foi sempre tomada como guia na busca da origem da religião em geral. Não obstante, enquanto fenômeno histórico, ela é única e inigualável, sendo também em si o produto de uma Pré-história complexa. [...] A religião grega foi preservada na consciência cultural em virtude de uma tripla tradição: devido à sua presença na literatura antiga e em todas as que nela se inspiraram; devido à polêmica dos pais da Igreja e devido ao seu parentesco simbólico com a Filosofia Neoplatônica. O método da exegese alegórica que ensinava a descortinar entre os nomes dos deuses entidades, por um lado, naturais, por outro,

metafísicas, aproveitado tanto na literatura como na Filosofia. Deste modo era possível suprimir a contradição face à religião cristã (BURKERT, 1993, p. 21-22)¹⁹⁹.

Para Burkert (1993), as divindades que compõem o panteão grego são compostas por forças e entidades extremamente humanas; na cosmogonia grega, os deuses não teriam criado o cosmo, eles em si mesmos são parte do cosmo, são excêntricos em sua representatividade divina, porque suas divindades partem do referencial da humanidade e da cultura grega. Dessa forma, é visto que tudo se inicia com o surgimento espontâneo do *Kaos* (vazio/desordem), *Gaia* (Terra), *Tártaro* (abismo) e de *Eros* (amor), vistos na representatividade da força que possibilitava a união entre todos os entes e seres. Na sequência, teria nascido o *Érebo* (trevas/escuridão), *Nix* (noite) - irmã de *Érebo*. *Gaia* sozinha gerou *Urano* (céu), *Ponto* (mar) e as *Óreas* (montanhas) – todas essas divindades correspondem a entidades religiosas que compõem não só a formação humana (*paideia*) dos gregos antigos, mas, antes de tudo, suas crenças, sua fé e religiosidade.

Em defesa da religiosidade grega, Walter Burkert (1993) remete-nos ao entendimento de que, no mundo antigo, a religiosidade e a vida social estavam imbricados e eram inseparáveis. A religião assumia a forma do sagrado, da política, da economia, da educação, e representava a forma da linguagem social dos homens: enquanto procedimento *paidêutico* e litúrgico, os cidadãos encontravam-se diretamente ligados à esfera divina. A essa postura, os antigos costumavam denominar de piedade, mas o que é isso? *Eusebéia* é o termo que transliterado do grego equivale ao termo piedade. A piedade, *eusebéia*, era o que regia a conduta dos atos litúrgicos. O próprio termo remete à conduta dos seres humanos em relação aos deuses. A temática piedade é tratada por Platão no *Alcíbiades II* e no diálogo *Êutífron*. Vejamos os passos 12e -13 a – b do diálogo *Êutífron*:

Êutífron – Portanto, parece-me isto a mim, Sócrates, que a piedade e a devoção são a parte da justiça que respeita aos cuidados com os deuses. A restante parte da justiça é acerca dos cuidados com os homens.

Sócrates – E pareceu-me que falas bem, Êutífron. Mas eu ainda estou carente de um pequeno nada: ainda não compreendo a que chamas de cuidado. Pois, suponho que, dos cuidados que há, não dizes quais são os relativos a outras coisas e qual é o relativo aos deuses? Talvez afirmemos, por exemplo que de cavalos nem toda a gente sabe tratar, mas só o tratador, ou não? [...] Então, todo cuidado realiza a mesma coisa? A saber, isto: ser de alguém benefícios e utilidade para aquele que é o tratador? Certamente, vês que os cavalos, cuidados pela arte do tratador, colhem benefícios e tornam-se melhores. Não te parece?

Êutífron – Sim²⁰⁰.

¹⁹⁹ BURKERT, Walter. **A religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

²⁰⁰ PLATÃO. **Êutífron**, 12e -13 a – b; Tradução de José Trindade Santos.

Êutifron leva seu pai a julgamento por permitir maus tratos, seguido de morte contra um dos seus escravos – tal ação ocorreu devido a um assassinato cometido pelo escravo. Êutifron defende sua posição de levar o pai a julgamento pelo crime cometido, comparando sua atitude à de Zeus, quando pune seu pai *Kronos*. Sócrates, no Diálogo, aparece como a representação da racionalidade filosófica, tentando refutar as ideias singulares e absurdas do homem que se diz entendido das coisas divinas. Êutifron não busca justiça, mas desejo de vingar-se a qualquer custo do erro cometido pelo próprio pai. É deste ponto que surge a necessidade de se discutir a noção que os homens possuem da justiça e da piedade humana.

No decorrer dos procedimentos *maiêuticos* do diálogo *Êutifron*, Platão, por meio do personagem Sócrates, faz uma analogia do conceito de piedade com as diversas artes do cuidado, como a dos bois e cavalos. As artes almejam o aperfeiçoamento do objeto tratado, consequentemente, a arte do cuidado para com os deuses teria a mesma finalidade? Êutifron reconhece que seria ridículo o entendimento de que os deuses carecem de aperfeiçoamento, pois as artes (*techné*) enquanto *techanaís* da *cidade-Estado* tendem a visar ao aperfeiçoamento dos homens que são carentes em todos os âmbitos da existência. Os deuses não podem ser aperfeiçoados, eles, em si mesmos, independentemente do zelo humano, já são sábios e autossuficientes. A partir da pergunta “o que é?” socrática, surge a necessidade de Sócrates e Êutifron investigarem a verdadeira noção dos termos cuidado e piedade, como consta no passo 13d.

Para José Trindade Santos (1983, p. 27), a piedade (*eusebeía*) não significa para um grego um estado de espírito privado – significa a conduta objetiva de um homem em relação aos seus deuses, compreendida não individualmente, mas enraizada na família e na comunidade. Êutifron era um religioso que supunha conhecer as coisas divinas suficientemente para basear seu comportamento vingativo. Os critérios de seu julgamento são estritamente pessoais, seu erro estar em recorrer ao deus para explicar uma conduta alheia ao sagrado. Ainda conforme José Trindade Santos, nas notas e introdução da sua tradução do diálogo *Êutifron*, o diálogo é extremamente importante para nós, contemporâneos do século XXI, porque indiretamente está relacionado ao processo de julgamento e condenação de Sócrates. Além dessa perspectiva, traz à tona o grande conflito que sempre existiu entre Filosofia e religião (p. 27)²⁰¹, entre *episteme* (saber) e *doxa* (opinião).

A questão da noção de piedade contida nos diálogos *Êutifron* e *Alcibíades II* encontram-se diretamente relacionada com a questão da religiosidade grega, especificamente a poesia de

²⁰¹ PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1983 (Estudos Gerais Série Universitária – Clássicos de Filosofia).

Hesíodo e Homero, que foram os primeiros educadores da civilização grega. Para Eric Havelock (1996, p. 160-161)²⁰², os poemas épicos homéricos constituem um conjunto de escritos invisíveis impressos no cérebro da comunidade ocidental. Dessa forma, Homero e Hesíodo correspondem à língua e à alma da cultura grega.

Para Havelock (1996), é o poema épico que fornece a língua culta das tribos e *ciudades-Estado*, e Platão, em seus diálogos, demonstra ter plena noção dessa realidade. Aliás, Platão, mediante os seus diálogos, demonstra ser ciente de que a poesia e o poeta haviam exercido controle não apenas sobre o estilo verbal grego, mas sobre a disposição mental e a consciência grega. Ainda segundo o autor, é a partir desse ponto que surge a preocupação platônica em torno da questão moral e educacional dos atenienses e de toda a Hélade. Para os gregos contemporâneos de Péricles, Sócrates e Platão, a poesia não era vista apenas como forma de literatura, mas, para além da religiosidade, a poesia era reconhecida como o único veículo da *paideia* (educação) e da *areté* (excelência moral) dos povos helênicos.

Para Marcel Detiene (2013, p. 01-29), a Grécia construiu, no século VI a.C., sua noção de *alétheia* (verdade) a partir da religiosidade. Essa *alétheia* passava a ter uma extrema importância para os fundadores da primeira Filosofia. Nesse sentido, a concepção de verdade aparece junto à problemática do “Ser” e “Não-Ser” em Parmênides, que é o primeiro pré-socrático que levanta a problemática da verdade para o âmbito da Filosofia. Mas as origens ontológicas da verdade iniciam-se em Homero e Hesíodo. Conforme Detiene (2013), a verdade pode ter vários significados, mais do que isso, ela tem uma lógica política, filosófica e antropológica que tanto é abarcada pelo campo religioso quanto pelo filosófico. A partir do domínio da verdade, o poeta é considerado pelos críticos antigos como um parasita que, por meio da religiosidade, protege a imagem da elite que sustenta sua função no mundo social. A religiosidade grega, enquanto sistema de pensamento que consagra a primazia da palavra cantada como poder religioso, assume a primeira forma da *alétheia*. Logo, a força do canto do poeta reflete o poder destinado de certa elite que deseja o poder religioso, político, ético e econômico. Nessas estruturas, o poeta é sempre mestre da verdade, que é considerada inquestionável. Ninguém se opõe a ela.

Marcel Detiene (2013) assume uma postura epistemológica a favor da noção do divino em Platão, uma noção que sempre parte da análise crítica do campo religioso e *paidêutico*. Segundo o autor, não só Platão, mas muitos dos teóricos da Antiguidade Clássica outrora assumiam uma posição crítica em relação ao poder da palavra cantada. Os cidadãos da era

²⁰² HAVELOCK, Eric. **Prefácio a Platão**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papirus, 1996.

clássica já não exaltavam a divindade assim como os gregos primitivos faziam. Na prática da piedade dos gregos, especificamente na práxis religiosa dos atenienses, havia um imenso anacronismo: no lugar de louvar o divino em si mesmo, louvavam o poder. Nesse contexto, o discurso religioso surge na força da *Díke* (deusa da justiça), da *pístis* (crença)²⁰³ e do *Peithó* (deusa da sedução e persuasão), elementos indispensáveis à construção da *alétheia*. Isso significa que as estruturas da economia, da política, da moral e da educação se deram a partir do desenrolar do discurso mágico/religioso, enxertado na memória coletiva e articulado por meio de estruturas sociais, especificamente da educação, que tende a transmitir a noção de que o discurso religioso, para acompanhar os reis e sábios em suas produções da *alétheia*, necessita da força da *Díke*, da *pístis* e do *Peithó* (ela pode ser benéfica ou maléfica). Segundo o autor, o termo “expressar sua opinião numa assembleia política” significa levar consigo a *díke*, o *peithó*, a *pístis* e o *àgon* (disputa)²⁰⁴ (DETIENE, 2013).

Voltando à questão da piedade no Diálogo *Éutifron*, ela seria uma ação agradável aos olhares dos deuses, sendo por estes amados; a postura do personagem platônico representa a práxis do sagrado entre os atenienses. Os gregos valorizavam os rituais, acreditavam que deles dependia a sorte dos humanos. Os ritos giravam em torno do altar de sacrifícios, sendo a piedade a moral regente da religiosidade; a impiedade, *asebéia*, seria o antônimo de piedade, ou seja, aquilo que não é bom aos olhos dos deuses. Em Atenas, o delito de impiedade era punido com a morte, assim como aconteceu com Alcibíades e Sócrates. Para estudiosos como Walter Burkert (1993), durante o século V a.C., os processos de impiedade tornaram-se uma poderosa ferramenta política, principalmente por inimigos do governo de Péricles; por meio da aprovação do decreto de Diopites, o qual tornava réu quem não acreditasse nos deuses da *pólis* ou quem pregasse algo contrariamente à crença vigente. Vários intelectuais, políticos e filósofos foram perseguidos e exilados por suas ideias.

No aspecto apresentado até o presente momento em torno da questão da piedade, acreditamos que a intensão de Platão, tanto no diálogo *Éutifron* como no *Alcibíades II*, estaria na ideia de abrir os olhos de seus contemporâneos para a noção de que, em termos

²⁰³ Para Marcel Detiene (2013, p. 65-73), *Pítis* é tradicionalmente a confiança que vai do homem a um deus ou ao discurso de um deus; é a confiança nas Musas, fé no oráculo, mas a noção de *Pítis* está também frequentemente ligada ao juramento e ao propósito. Já houve quem ressaltasse que no mundo grego, a *pístis* era rigorosamente paralela à *Fides* dos romanos, e que, por isso, correspondia à noção indo-europeia de *credo*. A *Pítis* não se resume apenas em compromisso mútuo. A confiança recíproca que fundamenta o vínculo contratual é também a fé na eficácia de um discurso mágico-religioso, *Pítis* – poderosa deusa que traduz um mundo divino e uma conduta psicológica do homem da Grécia arcaica e clássica (cf. páginas 65 -73 do livro *Mestres da verdade na Grécia Arcaica*, edição de 2013, editado pela WMF Martins Fontes).

²⁰⁴ Termo grego que significa disputa, discussão, jogo. O *àgon* tende a desenvolver-se a partir da forma de raciocínio justo e injusto.

epistemológicos e religiosos, a *pólis* grega passava por uma crise cultural e religiosa muito forte. Essa crise consistia no fato de que os cidadãos atenienses desconheciam o verdadeiro sentido da piedade. A religiosidade era tida como um forte instrumento do poder estatal que servia mais para punir do que para proporcionar emissões do sagrado. Sócrates demonstra, no diálogo *Êutifron*, que os atenienses nada sabiam sobre o assunto em questão. O saber dos atenienses em torno da piedade não passava de aparências e falsos saberes. Êutifron possui uma concepção extremamente ingênua sobre o real sentido da piedade. Sua noção de piedade carece do conceito ontoepistemológico da bondade e do conhecimento.

Para Trindade Santos (1983, p. 27-28), Êutifron só poderia justificar sua atitude se fosse capaz de explicar o sentido ontoepistemológico da piedade, mas ele não consegue atender as exigências *maiêuticas* de Sócrates, porque busca uma forma de piedade firmada a partir de concepções e normas individuais. Ao contrário disso, Sócrates acredita que as normas que regulam as ações humanas e a piedade devem ser orientadas pelas regras morais universais e pelo exame do princípio délfico, que está intrínseco ao *tí estin* (o que é?) e ao método filosófico (*maiêutica* e o *elenchos*) que é capaz de direcionar a alma para as concepções universais, não só do conceito de utilidade e piedade, mas de qualquer forma de saber que esteja entre o humano e o divino.

Como verificamos, a discussão filosófica do diálogo *Êutifron* em certa medida associa-se com a do *Alcibiades II*. Isto é verificável a partir do momento em que Alcibiades deseja fazer uso da sua retórica sofista para persuadir as divindades a lhe dar a qualquer custo a glória do poder político. Por meio dessa atitude do grande democrata de Atenas, perguntamo-nos: será que Alcibiades, mediante seus atos litúrgicos, possui a verdadeira noção do que está a pedir para as divindades? Segundo Sócrates, não. Alcibiades não possui a moderação necessária para pedir, dialogar e atender a vontade divina; ele carece do saber de si mesmo e do conhecimento do que seja o bem em si mesmo. Para Sócrates, o conhecimento de si mesmo deve ser algo primordial para os sábios que desejam pedir algo aos deuses.

Nesse panorama, a ignorância de si mesmo demonstra-se como uma postura que tende a fazer com que a alma *psyché* não reconheça a totalidade da essência do que se está a pedir às entidades divinas. O homem que chega ao templo para pedir algo aos deuses necessita ter segurança e conhecimento de si mesmo, pois o que se pede às divindades achando que é um bem para si, pode, muitas vezes, se pedir um mal achando que é um bem.

Diante da ignorância e da arrogância do próprio homem, as divindades não podem responder ou se responsabilizar pelas consequências de súplicas realizadas mediante a *hýbris* (desmedida) e a *manía* (loucura) dos humanos. Muitas vezes, as divindades apenas nos dão o

que pedimos. Na condição de bom conselheiro, Sócrates teme por Alcibíades, porque esse jovem está prestes a entrar no templo para persuadir as divindades para potencializar a qualquer custo suas estratégias políticas, mas sem o mínimo conhecimento de si mesmo, conforme podemos ver no *Segundo Alcibíades*, 138 a, c-d:

Sócrates – Vais fazer tuas orações à divindade, Alcibíades?

Alcibíades – Isso mesmo, Sócrates.

Sócrates – Parece alterado; olhas para baixo, como se estivesses a pensar em alguma coisa.

Alcibíades – Em que poderia pensar, Sócrates?

Sócrates - No que mais importa, Alcibíades, quero crer. Em nome de Zeus, dize-me o seguinte: não achas que os deuses em parte acolhem e em parte rejeitam as súplicas que dirigimos, em público ou em particular, favorecendo alguma pessoa e outra não?

Alcibíades – Penso que sim.

Sócrates – Nesse caso, não te parece que é necessário muito cuidado para ninguém prejudicar-se, e pedir, sem o queres, um grande mal, na suposição de que está pedindo algum bem, no instante preciso em que a divindade se encontra disposta a conceder o que lhe pedem? Pelo menos, é o que contam de Édipo, quando suplicou que viessem os filhos a dividir a herança por meio do ferro. Tendo a possibilidade de implorar que afastasse de si os males presentes, pediu que se lhe acrescentasse novas desgraças às que tanto o afligiam. Por isso, aconteceu quando ele desejava, além de consequências de muito maior gravidade, que não precisarei particularizar.

Alcibíades – Mas, Sócrates, referes-te a um louco. Acreditas mesmo que alguém, perfeito em juízo, seria capaz de fazer semelhante pedido?

Sócrates – Então, consideras a loucura o oposto da sensatez?

Alcibíades – Perfeitamente.

Sócrates – E não achas que tanto há indivíduos insensatos como sensatos?

Alcibíades – Sem dúvida que há.

Sócrates – Ora, bem; então vejamos quais sejam, por conseguinte, que há indivíduos sensatos e indivíduos insensatos, como também há loucos [...] como também há doentes?

Alcibíades – Sem sombras de dúvidas...²⁰⁵.

O diálogo *Segundo Alcibíades* inicia seu percurso *maiêutico* com a questão de saber se Alcibíades, que está a caminho do templo, percebe o perigo da oração. Para Sócrates, quando não temos conhecimentos de nós mesmos, corremos o risco de pedir coisas erradas aos deuses, e nessa falta de inteligência e conhecimento, as pessoas terminam agindo como loucos, ou seja, sem racionalidade.

Na perspectiva socrática, o homem, ao dirigir-se às divindades para execução de atos de piedade, deve buscar o conhecimento de si mesmo, no sentido de perceber a ignorância que reside na alma. A inteligência e a reflexão em torno da piedade parecem ser algo agradável aos olhos da divindade, o *só sei que nada sei* socrático é uma atitude sábia para com os deuses. É a partir desse princípio que a alma se move em direção ao saber. A ignorância de si mesmo tende

²⁰⁵ PLATÃO. **Primeiro e segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Texto grego de John Burnet. Edição bilíngue. Belém: ED. UFPA, 2015.

a ser a causa geral dos erros, injustiças e toda espécie de ambições equivocadas, seja no âmbito privado ou público – a ignorância do melhor é a causa do erro da humanidade. Os atenienses, por não reconhecerem sua ignorância no que se refere às coisas do âmbito da piedade, permanecem distantes da forma de *alétheia* presente na concepção divina dos deuses.

Não só Alcibíades, mas toda a *cidade-Estado* possui uma visão distorcida do útil e agradável às divindades. O útil e agradável parecem estar nas coisas simples e harmônicas, algo bastante presente nos rituais de cultos e sacrifícios dos espartanos. Esparta aparece como uma cultura que leva a sério seus atos de piedade. Nessa perspectiva, Sócrates exaltará o modelo *paidêutico* dos atos litúrgicos dos espartanos, pois no requisito moderação e sabedoria, eles mostraram-se superiores aos atenienses. Mediante esse parâmetro religioso dos lacedemônios, ao final do diálogo, Alcibíades tende a reconhecer o erro que estava a cometer, agradece a Sócrates e pede para que ele limpe a névoa de sua alma. A discussão sobre o tempo em que os homens sabiam o que era realmente bom ou não, sobre a natureza das ações direcionadas pela verdade, iniciam quando Sócrates deseja intervir nos projetos de piedade de Alcibíades.

A desmedida de Alcibíades parece ofender até as divindades. Segundo Sócrates, no passo 138 b, os bens excelentes dos quais os homens pedem sem cautela e desmedidamente aos deuses, muitas vezes suplicam o mal com aparência do bem; um mal que surge na alma em decorrência do reconhecimento da ignorância das coisas sensíveis e inteligíveis e de si mesmo. A *phonêsis* (a prudência) é a virtude que todo homem deve ter ao se dirigir aos deuses para fazer súplicas. O termo *phonêsis* é habitualmente traduzido por prudência e consiste em uma espécie de *areté* (excelência moral) assim como a sabedoria (*sophia*), a coragem (*andréia*) e a justiça (*díke*); ela está voltada para a capacidade racional do agir prático no que se refere ao que é bom e mau para o homem e para a *pólis*.

Platão, no diálogo *Crátilo*, define a *phonêsis* como razoabilidade (ideia de bom senso e proporcionalidade), uma espécie efetiva de virtude que está intrínseca à mobilidade e ao fluxo. A *phonêsis* visa a uma mobilidade que se manifesta nas ações que são geradas constantemente a partir do desejo do novo que a alma aspira por meio do intelecto e da inteligência. Platão entende, no passo 412a, que a *phonêsis*, que, para ele, nada mais é do que a razoabilidade da alma, pode ser resumida em uma única palavra, sensatez. É isso que dá valor para a alma e faz com que ela entenda o movimento e os fluxos das coisas, alcançando, assim, a *episteme* (a ciência). A razoabilidade e a sensatez das coisas estão relacionadas à arte da medida, da justiça

e do saber que é produzido a partir da alma, como é visto no passo 411 d3 – 412, do diálogo *Crátilo* (PLATÃO, 2011)²⁰⁶.

A sabedoria e a piedade são excelências que estão interligadas através da inteligência. Sábios são aqueles que sabem o que dizer e fazer, tanto diante dos deuses como dos homens (140 e). Aqueles que ignoram esse princípio só podem ser considerados como insensatos, loucos ou doentes. Sendo a sensatez e a sabedoria atributos próprios dos homens justos e comedidos em todas as coisas, tanto nas coisas públicas, particulares ou religiosas. *Phonêsis*, ou razoabilidade, é a virtude que Sócrates aconselha Alcibíades a adquirir na prática dos seus atos de piedade, pois o não refletir a respeito do que fazer perante as divindades é agir como estúpido, os quais são caracterizados como aqueles que não conhecem e nem fazem o que devem ser feitos. São ignorantes de si mesmos e não sabem o que estão a pedir ou a falar com as divindades, sendo totalmente desorientados pela ambição que chega a tornar suas ações em atos de loucura, insensatez e doença.

Em 142 e – 143 a, do diálogo *Alcibíades II*, Sócrates fica a indagar se os humanos não estão errados em culpar os deuses por todos os males da humanidade, uma vez que eles próprios com suas desmedidas, presunções e estupidez não sabem o que pedir aos deuses. Aos desorientados e desmedidos como Alcibíades, Sócrates faz referências a um dizer poético. Segundo ele, havia um poeta que, ao ver os amigos insensatos fazerem pedidos aos deuses sobre coisas inúteis, compôs uma oração para todos que estivessem em situações parecidas, como consta em 143 a: “Dar-nos, Zeus máximo, os bens que pedimos e o que silenciámos; porém os males, afasta-os de nós, se os pedimos às tontas”.

Diante do ditame ético da justiça, do bem e da moderação, Alcibíades parece desconhecer o verdadeiro sentido do que é ser moderado frente aos processos de súplicas e dádivas divinas. Aos olhos de Sócrates, o saber e a utilidade política de Alcibíades não são elementos capazes de gerar o bem no ato de súplica aos deuses. Para Sócrates, em 145 c-d, uma pessoa que sabe fazer algo conforme a arte (*technê*) e as utilidades das coisas, mas que não tem a mínima noção do que venha a ser sábio ou a melhor forma de exercer sua habilidade, essa pessoa não passa de um ignorante.

A inteligência parece ser o elemento divino que tende a agradar as divindades, e é com esse elemento que os homens devem exercer suas práticas litúrgicas; no que se refere a essa questão, a maioria das pessoas permanecem equivocadas sobre o que seja melhor para si e para o outro. O melhor parece ser tudo que for direcionado conforme o padrão da inteligência e do

²⁰⁶ PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Piaget, 2001.

bom senso. No parecer socrático, são pouquíssimas as pessoas que fazem uso da inteligência. Ao invés de exercer a prática dialética da inteligência, preferem ficar no conhecimento superficial e aparente das coisas. Nesse caso, seria melhor que ficassem sem acesso ao saber por carecerem de inteligência, muitos homens chegam a confundir o bem com a aparência do bem. Vejamos essa perspectiva filosófica nos passos 146 c-d, do *Segundo Alcibíades*:

Sócrates – E no caso de alguém fazer o que sabe ou julga saber, e adicionar a isso o conhecimento do útil, não concluiríamos que agiu com vantagem, tanto para cidade como para si próprio?

Alcibíades – Como não?

Sócrates – Porém, quer parecer-me que se fizer o contrário disso, nem ele, nem a cidade virão a lucrar coisa alguma.

Alcibíades – Não, de fato.

Sócrates – E então? Continuas a pensar do mesmo modo, ou já mudaste de opinião?

Alcibíades – Não; ainda penso do mesmo modo.

Sócrates – Mas não disseste, também, que a maioria dos homens são insensatos e que são poucas as pessoas de juízo?

Alcibíades – Disse.

Sócrates – Como voltamos a afirmar que a maioria dos homens erram com relação ao bem, por confiarem, segundo penso, na sua opinião carecente de inteligência.

Alcibíades – Falamos nisso, realmente.

Sócrates – Sendo assim, é de vantagem para a maioria das pessoas não saber nem imaginar que sabe, sempre que se dispõem a fazer o que sabem ou presumem saber, uma vez que disso lhe advenha mais dano do que lucro.

Alcibíades – É muito certo o que dizes.

Sócrates – Como vês, eu tinha razão em afirmar que a posse de qualquer conhecimento desacompanhado do conhecimento do bem só muito raramente poderá ser útil, e que na maioria das vezes prejudica seu possuidor.

Como exposto na citação acima, o bem e a inteligência formam uma unidade necessária para o âmbito da humanidade e da divindade. A inteligência, enquanto elemento da racionalidade, tende a agradar, a corresponder ao elemento que agrada as divindades. O bem do cidadão não pode ser diverso e alheio ao bem da *cidade-Estado*, uma vez que o cidadão faz parte da unidade da *pólis*, e não pode ser mesquinho e estúpido, ao ponto de entender o saber e o bem a partir das concepções particulares de existência. Em 146 e 4 -147 a, temos: “Logo, a cidade e a alma que desejam viver bem, terão de abraçar firmemente esse conhecimento, à maneira do doente que não desgruda do médico ou do que faz com o piloto quem deseja navegar com segurança”.

A inteligência e o conhecimento epistêmico que reside na alma da *pólis* e do cidadão estão associados à noção do bem. Sem a ideia de bem e conhecimento das causas inteligíveis e sensíveis no plano mecânico e finalista, a cidade não pode ser feliz e próspera. Dentro desse contexto, Sócrates, em 146 e 5, menciona que a cidade, o cidadão e aqueles que buscam aconselhar-se com as divindades devem abraçar o saber e o bem assim como o doente abraça

o médico à procura de cura. Alcibíades, aos olhos de Sócrates, é um homem doente, que nega sua enfermidade; mostra-se hábil nas artes que só servem para a conquista de seus próprios fins. Para Sócrates, Alcibíades mostra-se órfão do saber técnico, da inteligência da qual Sócrates vem a defender em todo percurso do diálogo e da ideia de bem. A concepção de bem de Alcibíades está alicerçada no princípio da injustiça e da individualidade, e é com essa espécie de entendimento que ele pretende se apresentar diante dos deuses.

Os lacedemônios costumam orar aos deuses, tanto em público como em âmbito particular com prudência e inteligência. Eles sempre evitam a individualidade e sempre intercedem as divindades protetoras da lacedemônia em favor do bem da coletividade estatal, pedem sempre que os deuses lhes concedam o bem e o belo – ninguém os ouve pedir outra coisa, conforme o passo 148 c. No aspecto do zelo por tudo que é belo, justo e harmonioso, os espartanos foram superiores aos atenienses, aos olhos de Sócrates, os atenienses trocaram o bem, o belo e o justo pela troca de favorecimento de presentes, os deuses não são influenciados por presentes mais elo bem e a inteligência, Sócrates nos apresenta esta realidade, a partir do passo 148 e:

Aborrecidos com o que se passava e sem saberem como encontrar meio de se livrarem daquelas calamidades, decidiram-se os atenienses pelo recurso que se lhes afigurou mais indicado: mandar perguntar a Ámon, entre outras coisas, porque motivo os atenienses só concediam vitória aos lacedemônios e não a eles, sendo certo, como disseram, que de todos os helenos nós somos os que fazemos os mais frequentes e brilhantes sacrifícios, ornamos-lhe os templos com oferendas como não o faz nenhum outro povo; todos os anos enviamos-lhes as mais solenes e suntuosas procissões e gastamos com o serviço dos deuses mais do que todos os outros helenos reunidos. Ao passo que os lacedemônios prosseguiram, nunca se preocuparam com essas coisas, e tão pouco caso fazem dos deuses, que chegam a oferecer a todas vítimas estropiadas, e em tudo se mostram mais parcimonioso do que nós, muito embora não sejam menos ricos, comparado conosco. Depois de assim falarem e de haverem perguntado como precisariam proceder para se livrarem das calamidades que os atingia, nada lhes respondeu o profeta – evidentemente porque a divindade não o permitia, porém, chamando para perto, o mensageiro, lhe falou: “Eis que Ámon responde aos atenienses: diz que prefere o culto discreto dos lacedemônios aos sacrifícios de todos os helenos reunidos”. Nada mais acrescentou.

No diálogo *Segundo Alcibíades*, a ação termina com Sócrates aceitando uma coroa votiva oferecida por Alcibíades (151a-b). Na primeira metade de qualquer dos diálogos que tratem da virtude de Alcibíades, Sócrates mostra que esse jovem é, de fato, ignorante, quer em relação à justiça (Alcibíades I, 118d) quer ao bem pelo qual devemos rezar (Alcibíades II, 148a-b), onde ele teve se tomou previamente para não ter necessidade de educação. Como no *Simpósio*, Sócrates não protesta quando Alcibíades oferece para conceder-lhe a coroa (*stephanos*) dos louros no final do diálogo (151a-b; cf. Symp. 213e).

Na verdade, Sócrates responde que ele receberá com prazer qualquer presente que Alcibiades dá-lhe no período em que ele irá instruí-lo sobre o bem pelo qual ele deve rezar. No entanto, no mundo clássico, tais coroas eram geralmente reservadas como oferendas votivas para os deuses. Onde os deuses eram para Alcibiades como Sócrates, Sócrates está oferecendo à Filosofia, e ele próprio a Atenas e a Alcibiades. O Athena, por isso o mesmo pede para limpar o nevoeiro dos olhos de Diomedes de Alcibiades (150d-e). Christopher Bruell (2000)²⁰⁷, a Filosofia socrática, ou pelo menos o próprio Sócrates, não parece incompatível com uma espécie de *megalopsuchia*: um sentido do alargamento quase divino da alma que vem de uma visão mais abrangente da verdade do todo, ou o desejo de uma visão tão contemplativa. No entanto, *A República* de Platão (587c-588b), ao lado dos *Górgias* e *I Alcibiades*, denuncia a ambição tirânica como a mais infeliz de todas as formas de vida e a mais distante do filósofo.

Para Bruell (2000), Sócrates vê no *Eros* transpolítico e tirânico de Alcibiades um componente de seu próprio *Eros* filosófico, cuja heterodoxia religiosa e heteropraxia o diálogo audazmente e amplamente mostra. No entanto, a causa e a esperança das repetidas tentativas de Sócrates de educar Alcibiades é levá-lo a refletir, através dos temas da justiça e do bem, sobre a natureza inconsistente de sua própria concepção amorosa de honra da melhor vida. Essa concepção, a do *megalopsuchia*, elogiou acima de tudo na herança grega aristocrática. O autor platônico sugere o profundo, condição necessária para a mania trágica. A Filosofia socrática, ou pelo menos o próprio Sócrates, não parece incompatível com uma espécie de *megalopsuchia*: um sentido do alargamento quase divino da alma que vem de uma visão mais abrangente da verdade do todo, ou o desejo de uma visão tão contemplativa.

O diálogo *A República* de Platão (587c-588b), ao lado dos *Górgias* e *I Alcibiades*, denuncia a ambição tirânica como a mais infeliz de todas as formas de vida e a mais distante do filósofo. No Livro X de *A República*, além disso, os trágicos (com Homero em primeiro lugar) são denunciados principalmente por figuras dramáticas, como Édipo, Alcmaeon ou Orestes, que encarnam essas vidas infelizes (*A República*, Livro X, 605c-606e). Nesse sentido, o *Alcibiades II* possui, necessariamente, interligações filosóficas com esses diálogos outrora mencionados (conforme 138b-138c); seu arcabouço filosófico serve para enquadrar a nossa consideração das carreiras de Sócrates e Alcibiades à luz de Édipo, a figura trágica por excelência. Considerando o motivo disso, então, podemos nos levar para as nossas conclusões.

²⁰⁷ BRUELL, Christopher. **On the socratic education**: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

Em *Alcibiades II*, 150b, temos o seguinte: “Ora, os indivíduos sensatos e justos são precisamente os que sabem como falar ou comportar-se com relação aos deuses e aos homens. Pediria agora que me dissesse o que pensas a respeito de tudo isso”.

5.2 Alcibiades de Platão no *Symposion*

Ao dar assim por findo o seu discurso, Sócrates começou a receber as felicitações de todos; apenas Aristófanes se prepara para dar uma réplica qualquer, alegando que tinha sido ele o visado com a alusão à tal teoria... [Aristófanes (193a) amar é andar em procura da sua própria metade, Cf. 205 d-e] Mas eis que de repente batem à porta do pátio com enorme alarido, provocando, segundo tudo levava a crer, por um bando de foliões, e ouve-se o canto de uma flautista. Exclama Ágaton para os criados:

- Então, não vão ver o que é? Se for algum dos nossos conhecidos, mandem entrar. Se não, digam que já acabamos de comer e estamos a descansar.

Não muito depois ouvem, de fato, a voz de Alcibiades no pátio, já bastante tocado, a pergunta aos berros por Ágaton e exigir que o levassem junto dele. Levam-no então até junto dos outros convivas, amparado pela flautista e por algum dos comitiva. À entrada da sala detém-se, com a fronte cingida por uma espessa coroa de folhas de hera e de violetas, a cabeça coberta por uma infinidade de fitas.

Alcibiades – Ora muito boas noites, meus senhores! Será que aceitam como camarada de bebida um sujeito já embriagado de todo ou devemos bater em retirada depois de coroar Ágaton, que foi a razão que aqui nos trouxe? A falar verdade – explicou -, ontem não me foi possível vir. Mas aqui me tem agora, com estas fitas na cabeça; e é justamente da minha cabeça que as vou retirar para cingir com elas a cabeça do homem mais sábio e mais belo, e proclamar os seus títulos... Vocês estão a rir de mim, a pensar que isto é só vinho? Apesar de vossos risos, sei bem que digo a verdade! Mas respondam lá depressinha: posso entrar sob estas condições ou não? Aceitam ou não a minha companhia para beber? (PLATÃO, 212 c3 -213 a).

A entrada de Alcibiades no *Symposion* (banquete) acontece a partir do passo 212 c - 222 c. O prólogo do diálogo platônico é composto por seis primeiros discursos. Dessa forma, temos os discursos dos seguintes simposistas em torno de *Eros*: o discurso de Fedro, Pausânias, Eriximaco, Aristófanes, Agatão e Sócrates. Esses personagens históricos servem para mostrar como seus discursos aparecem em contrastes com o parecer erótico da Filosofia. Aliás, todos os convivas podem ser percebidos como inimigos da Filosofia. Nesse âmbito de discursos poéticos e retóricos (em sua maior parte), percebe-se que todos os convivas representam a sabedoria convencional da *cidade-Estado*: a poesia, a retórica e o estudo da *physis* (natureza) *versus* o projeto de formação humana da Filosofia socrático platônica. Na perspectiva platônica, Alcibiades tende a representar uma espécie de *Eros*, não é sem propósito que a sua entrada se dá de modo estrondoso. Continuemos a narrativa da estrondosa entrada de Alcibiades em 213 a - e²⁰⁸:

²⁰⁸ Conforme Steven Berg (2010), na sua introdução de defesa em torno do *Eros* platônico, na ocasião do *Symposion*, Alcibiades já não é o jovem de 19 anos. Tal como Platão nos apresenta no diálogo *Primeiro Alcibiades*, ele encontra-se com a idade aproximada de 34 anos de idade, momento do seu ápice político e de sua gigantesca

- Toda a gente o aplaudiu com entusiasmo e o convidou a entrar e a instalar-se. Ágaton chamou-o para o pé de si. Então ele avançou, guiado pelos companheiros, ao mesmo tempo que ia retirando as fitas da cabeça na intenção de coroar Ágaton. Mas como tinha diante dos olhos, não deu por Sócrates e foi sentar-se ao lado de Ágaton, entre este e Sócrates, que, entretanto, se tinha desviado para lhe dar lugar. Enquanto se sentava, abraçou Ágaton e depôs-lhe a grinalda sobre a cabeça. Este ordenou, por sua vez, aos criados:

- Descalcem Alcibíades para ele se instalar aqui ao pé de nós dois.

- Isso mesmo – apoiou Alcibíades. Mas quem é esse terceiro conviva que está conosco?

- E ao mesmo tempo que se voltava, dá de caras com Sócrates! Ao vê-lo sobressaltou-se e exclamou:

- Por Héracles, que vejo eu? Sócrates por cá? Claro, mais uma emboscada que me preparaste, ao instalares-te aqui... Era assim mesmo, de repente, que costumava aparecer nos sítios onde eu nem por sobras imaginava que te havia de encontrar! Qual é agora a razão da tua vinda? E porque é que te foste instalar precisamente aqui e não, por exemplo, ao pé de Aristófanes ou de qualquer outro cómico “que o seja e que pretenda sê-lo? [a observação é maliciosa – nunca houve uma aproximação, e nem seria possível entre esses dois homens atenienses]. Mas não, tu lá arranjaste processo de te instalares junto do mais belo de quantos aqui se encontram!

- Ágaton - implorou Sócrates -, vê se me defendes, pois o amor que tenho por esta criatura tem-me cansado já ele não me é permitido olhar ou conversar sequer com um único jovem belo! De contrário, aí tenho à perna com os seus ciúmes e quezílias, a fazer-me cenas incríveis, a cobrir-me de injúrias... Enfim, pouco falta para chegar a vias de fato! Cautela, não vá ele agora fazer alguma das suas... Trata de fazer as pazes entre nós ou me defendes, caso ele prefira recorrer à violência, pois eu receio tanto as suas fúrias como os acessos de paixão!

- Ah, não! – exclamou Alcibíades. – Entre ti e mim não há paz possível. Mas tarde ou mais cedo hei-de tirar a desforra dessas palavras! Mas por ora, Ágaton – acrescentou – dá-me daí algumas dessas fitas para as pôr também na cabeça admirável deste sujeito... Não vá ele ralhar comigo por ter coroado a ti e não ter feito o mesmo a ele, que não apenas anteontem, como tu, mas sempre, bate todos os homens em eloquência!

-E agarrando ao mesmo tempo num braço de fitas, corou Sócrates e recostou-se no leito.

A surpresa por encontrar Sócrates em um lugar quase que inapropriado para ele, o ciúme que tem de Sócrates por estar sentado ao lado de Ágaton e a embriaguez dionisiaca faz com que a parte irascível da alma de Alcibíades venha a desequilibrar-se ainda mais. É por isso que Alcibíades vem a representar o caráter do desregramento do banquete, pois o *Symposion* é a representação de um cenário das festas e bebedeiras, dos prazeres desmedidos dos gregos. Antes mesmo de tornar-se um diálogo em que Platão lança uma teoria geral do amor e onde introduz Ágaton em sua casa como pretextos para discussões de alto nível filosófico, o *Symposion* tem

popularidade em toda a *Hélade*. Em Platão, todos os Alcibíades resumem-se em um único. Dessa forma, acredita-se que, nos vários diálogos em que Platão retrata o Alcibíades Histórico, há uma padronização universal da personalidade do grande homem político que mudou os rumos da história ateniense: esse mesmo Alcibíades também é retratado no diálogo *Górgias* (481 d), no *Alcibíades I* (103 a - 131d) e no *Protágoras* (309 a - b). Apesar de adulto, Alcibíades demonstra que não aprendeu nada com Sócrates. Em seu discurso contra Sócrates, percebe-se que ele é um homem extremamente apegado a riquezas, orgulhoso de sua beleza e inteligência. Ele chega até a reconhecer seus defeitos diante da Filosofia e de Sócrates, mas tudo não passa de bela retórica, com fins de ganhar a graça de todos os convivas. In: BERG, Steven. **Eros and the intoxications of enlightenment on Plato's symposium**. New York: State University of New York Press, Albany, 2010.

como tema a Filosofia do prazer helênico e do prazer pela Filosofia, na qual o desejo de *Eros* irá se relacionar com a verdade inteligível.

O representante maior do banquete é a divindade Dioniso, é ele que preside a mesa. É em honra de Dioniso que todos os convivas espalhados pelo chão fazem libações de vinho (gotas) à divindade que representa o leite de Afrodite, a prosperidade e as orgias sagradas. Esse incrível ex-pupilo de Sócrates só reconhecia sua ignorância quando se deparava com os discursos filosóficos do mestre. A Filosofia era o único saber capaz de mostrar que Alcibíades de nada sabia, que o seu não saber cuidar da alma acabava por prejudicar a *cidade-Estado*. Por essa razão, ele conduzirá a Filosofia socrática como algo extremamente prejudicial para sua prática política. Ainda como narrativa da sua entrada, em 213 e 6 – 215 a, temos:

- Que é isso, meus caros? Dá-me ideia que vocês ainda estão sóbrios, o que é inadmissível! Toca a beber, pois é o que ficou combinado entre nós. E para presidir à função, até vocês ficaram, com vossa conta, vou eleger... a minha pessoa! Ágaton que me arranje uma taça das grandes, se houver. Não, já não é preciso. Eh, rapaz, chega-me aí esse vaso de gelo – exclamou, ao ver um que media mais de oito cotilo.
- Depois de o encher, bebeu-o até o fim. Em seguida ordenou que o enchessem para Sócrates, ao mesmo tempo que explicava: - Com respeito a Sócrates, meus caros, não há qualquer malícia da minha parte. Tudo o que lhe quiserem mandar beber, ele bebe até o fim, sem jamais ficar embriagado...
- O criado veio, pois, servir o vinho e Sócrates começou a beber. Entretanto, Erixímaco perguntou: Então Alcibíades, o que vamos agora fazer? Ficamos assim, de taça na mão, sem conversar e nem cantar, a beber simplesmente como pessoas sedentas?
- Ó Erixímaco, filho excelente do mais excelente e sensatos dos pais [o superlativo é usado como forma de ironia] – volveu Alcibíades – desejo-te muita saúde!
- O mesmo te desejo também – ripostou Erixímaco. Mas que vamos nós fazer?
- “Um médico vale por muitos outros homens”. [citação da *Ilíada* XI,54]
- Dita à vontade tuas ordens.
- Ouve lá então – Disse Erixímaco. – Antes de tu vires, tínhamos estabelecido como regra que cada um, a começar pela direita, fizesse um discurso de elogio ao Amor, o discurso mais belo que lhe fosse possível. Nós já apresentamos todos os nossos discursos. Como tu ainda não falaste (até agora só bebeste...), é justo que o faças agora. Depois disso podes então ditar as tuas ordens a Sócrates, este, ao seu vizinho da direita, e assim por diante.
- O que dizes é razoável, Erixímaco... Mas um homem embriagado não está em igualdade de circunstâncias para competir com os discursos de homens sóbrios! E além disso, meu excelente amigo, acreditas de verdade naquilo que Sócrates disse há pouco? Sabes que o que se passa é exatamente o contrário daquilo que ele afirmou? Este indivíduo, se me ponho a elogiar alguém na presença – trate-se de um deus ou de um homem qualquer, contanto que não seja ele – não passa sem chegar a vias de fato...
- Não terás tanto nessa língua? – interrompeu Sócrates.
- Por Posídon! Exclamou Alcibíades. – Não te zangues, ne meu seria capaz de louvar fosse quem fosse diante de ti! [Segundo Maria Tereza Schiappo, neste momento, Sócrates mada calar Alcibíades, receado que a Liberdade excessiva das suas brincadeiras o exponha ainda mais ao ridículo; este, por sua vez, finge acreditar que a indignação de Sócrates se deve exclusivamente à ideia de que ele possa aceder em louvar qualquer outro. – nota 137].
- Se assim queres – conciliou Erixímaco – faz isso mesmo: um elogio a Sócrates.
- Que dizes, Erixímaco? Acudiu Alcibíades – isso não é infligir regras? Posso então

lançar-me ao ataque e desforrar-me do sujeito, aqui diante de vocês todos? [Não é apenas uma homenagem mais uma vingança de Alcibíades, nota 138, Alcibíades pensar desmascarar Sócrates].

- Ouve lá – protestou Sócrates -, que ideia é a tua? Cobrires-me de ridículo com esse elogio?

- Dizer a verdade... desde que tu consintas.

- Mas naturalmente! – assentiu – Se é verdade, não sói consinto como te oprdeno que digas.

- É para já – retorquiu Alcibíades. – Tu, entretanto, farás o seguinte: no caso de eu faltar à verdade, interrompe quando quizeres e declara que estou a mentir. Porque mentir de proposito é coisa que não vou fazer! Claro que se as minhas evocações saírem algo desconexas neste discurso, não tens que te admirar; dada a tua excentricidade e o estado em que me encontro, não será empresa enumerá-las de forma acessível e ordenada!²⁰⁹.

A paixão de Alcibíades por Sócrates é algo maior do que o elogio a qualquer divindade, e, nessa perspectiva, um erro em torno da piedade é cometido por causa da embriaguez e desmedida da alma daquele que tenta ridicularizar Sócrates diante de seus adversários. Alcibíades, ao invés de adorar a divindade *Eros*, adora um humano, o próprio Sócrates. No momento em que ele já se encontra tomado pela embriaguez dionisiaca, inesperadamente, aparece o desabafo (que ao nosso ver mais parece uma vingança) de um homem que sente a ausência de *Eros*. Ele sofre a carência de *Eros* sem ter a noção de que está doente no que se refere à totalidade da sua alma. Os ciúmes de uma alma desmedida surgem em forma de dor e desprezo – o próprio Alcibíades afirma isso no passo 218 a- c:

Alcibíades – Eu, então, 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 foi 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 – e vendo por outro lado os Fedros, Agatão, Erixímacos, os Pausânias, os Aristodemos e os Aristófanes; e o próprio Sócrates, é preciso mencioná-lo? E quantos mais... Todos vós, com efeito, paticipastes em comum, do delírio filosófico e dos seus transportes básicos e por isso todos ireis ouvir-me; pois haveis de culpar-me do que então fiz e do que agora digo²¹⁰.

Gary Alan Scott e Willhiam A. Welton (2007, p. 155)²¹¹ mencionam que o autor do último discurso no *Symposion* nem sequer chegou a concluir seu magnífico discurso, e Alcibíades surge com alarde, modificando toda a composição estrutural do *Symposion*. Segundo Scott e Welton (2007), o diálogo poderia muito bem terminar no ponto em que a Sacerdotisa

²⁰⁹ PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Coimbra:: Edições 70, 2001.

²¹⁰ PLATÃO. **Diálogos**: Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução de José Cavalcante de Souza e Jorge Paleika Cruz Costa. São Paulo: Editor Victor Civita/Abril Cultural, 1972.

²¹¹ SCOTT, Alan Gary; WELTON, A. William. **Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium**. New York: United States of America, 2008.

Diotima mantém a promessa de que depois de uma vida de seguir *Eros* no caminho certo, o verdadeiro pode ser vislumbrado a partir da beleza em si mesma. Empregando a linguagem de iniciação típica das religiões misteriosas, a passagem em que Diotima descreve como a visão da verdadeira beleza que produz virtudes reais e que representa uma parte da imortalidade da alma, ao ápice do diálogo. Por isso, poderia parecer adequado permitir ao filósofo ter a última palavra sobre o assunto e ter encerrado o diálogo na altura mais elevada, mas Platão não permite que o diálogo termine desta forma. Ele escolhe Alcibíades, o homem político mais desmedido da história de toda Hélade, o militar que viveu toda sua carreira política entre o amor, o ódio e a admiração de todos os homens políticos da Antiguidade.

Em sua primeira conversa, dramatizada no *Alcibíades I*, Sócrates toma Alcibíades como um jovem de 19 anos de idade que deve aprender a governar-se e a cultivar uma preocupação com a justiça antes de tentar governar os outros. Naquela conversa inicial, Sócrates tenta levar Alcibíades a ver as formas inteligíveis a partir do preceito do Oráculo de *Delphos*. Sócrates tem uma imensa preocupação com a presunção da sabedoria de Alcibíades. Diante da proposta de educação filosófica que Sócrates propõe para o jovem político de Atenas, este parece, inicialmente, recusá-la por possuir a crença de que ele, em termos da arte política (*techné politiké*), já sabe o que precisa saber para governar com sabedoria e justiça. Mas Platão, por meio de Sócrates, mostra que os verdadeiros rivais de Alcibíades não são como ele imagina. Ele deve preparar-se adequadamente para encontrar os seus verdadeiros rivais na arena política. Sócrates tenta convencê-lo de que ele deveria primeiro aprender a governar a si mesmo se quiser se tornar um homem livre.

A ideia de uma liberdade para a alma de Alcibíades provém da educação filosófica voltada ao preparo do homem político. Diante do *elenchos* socrático, Alcibíades se vê num processo de escolhas: viver como homem realmente livre ou preferir continuar como a maioria dos políticos atenienses, como escravo dos desejos, sendo tiranizado pelos desejos desnecessários para a alma. Pior do que isso, sendo tiranizado pelos desejos de alguém ou governando os outros sem governar a si mesmo. No diálogo, depois dessas palavras socráticas, Alcibíades se mostra bastante confuso, sem saber qual dos caminhos sua alma deve seguir. Ele conclui prometendo tornar-se um seguidor de Sócrates. Antes, Sócrates não o deixa partir sem tentar orientar a alma de Alcibíades. Acreditamos que Sócrates tem plena noção de que todas as promessas de Alcibíades são aparentes e equivocadas, e diante do amor que possui pelo amante, não deixa de fazer com que ele fique ciente do que precisa fazer para se tornar um homem livre.

O diálogo *Symposion* vem confirmar que o desmedido homem político de Atenas não fez o que havia prometido no *Primeiro Alcibiades* a Sócrates, mas, como dito, desde o *Primeiro Alcibiades*, Sócrates já suspeitava que mais cedo ou mais tarde isso iria acontecer, como ele mesmo expressou no final de sua conversa inicial, no diálogo *Primeiro Alcibiades*, 135 e:

Sócrates – Sendo assim, há pouco não concluímos com certo acerto, quando admitimos que uma pessoa pode conhecer as coisas que lhe dizem respeito sem conhecer a si própria, enquanto outras conhecem o que se relaciona com essas coisas. Todos esses conhecimentos parecem ser privilégio de uma só pessoa e de uma única arte, relativamente à própria pessoa, suas coisas e as coisas que dependem destas.
 Alcibiades – É certo.
 Sócrates – Quem ignora, portanto, as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer, também, a dos outros.
 Alcibiades – É muito certo.
 Sócrates – E se não conheceres as dos outros, não conhecerá também as da cidade.
 Alcibiades – necessariamente.
 Sócrates – Um homem nessas condições nunca poderá exercer a política²¹².

Parece óbvio que, dada a escolha entre a busca do conhecimento de si e ser aplaudido e louvado pelo vulgo em um cenário político extremamente doente, Alcibiades escolheu e continua a escolher a política ateniense, ao invés da Filosofia socrática. Ele reconhece isso no passo 216 b - c, do diálogo *Symposion*:

Alcibiades – Por outro lado, é ele o único homem junto de quem me acontece o que talvez em mim se julgasse impossível – sentir vergonha perante qualquer um! Efectivamente, só na presença dele me envergonho, e eis que não devo seguir seus conselhos, por outro lado, tenho certeza de que, ao afastar-me dele, o prestígio de que gozo junto da multidão é superior a mim... Por isso fujo, como um escravo, ao jugo deste amo e sempre que o vejo me envergonho das minhas promessas passadas. Muitas vezes, mesmo, desejaria não o encontrar já no número dos vivos²¹³.

Tanto no diálogo *Primeiro Alcibiades* quanto no *Alcibiades* do *Symposion*, o personagem demonstra certa noção de que os pré-requisitos para uma boa e bem-sucedida carreira (na perspectiva socrática) envolvem o autoexame e o diálogo, para que ambos possam aprender a cuidar de si mesmos. Mas Sócrates apenas acredita que só através da educação da alma é possível Alcibiades harmonizar todos os desejos, em favor de uma vida justa, coerente e constante.

²¹² PLATÃO. **Primeiro e Segundo Alcibiades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Sales. Texto grego de John Burnet. Edição bilíngue. Belém: ED. UFPA, 2015.

²¹³ PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Coimbra – Portugal: Edições 70, 2001.

Observa-se que o discurso de Alcibíades revela muito de seu caráter: ele tem fraqueza de caráter para fazer o que é justo, belo e bom. Essa fraqueza, ou seja, sua *hýbris* (desmedida), impede-o de conhecer e fazer o que é justo, belo e bom. Tal fraqueza de vontade era chamada pelos gregos de *akrasia*. Na concepção greco-platônica, *akrasia* corresponde à noção de não ter comando sobre si mesmo, é a fraqueza da vontade. As ações de Alcibíades para com Sócrates demonstram *akrasia*. Ele demonstrou ter violado seus acordos anteriores com Sócrates para cuidar de si mesmo antes de ingressar na política e alcançar o governo de Atenas. É provável que Sócrates trate da incapacidade de Alcibíades seguir seu próprio julgamento como uma forma de ignorância, já que ele, às vezes, defende uma forte posição intelectualista, afirmando que o vício é ignorância e, portanto, que ninguém faz o mal voluntariamente (essa temática é defendida por Platão no diálogo *Protágoras*, nos passos 352 b-360).

Para Platão, há três espécies de homens políticos, que, de certa forma, estão relacionados aos três modos de saber existentes: existe o homem político que possui a ciência (*episteme*); aquele que sabe, e sabe que sabe porque é detentor de uma *techné* (arte). Esta espécie não necessariamente precisa ser o filósofo. Existe o homem que não possui a ciência (*episteme*), mas sabe que ignora e, por saber que nada sabe, por puro desejo das coisas belas e justas, busca constantemente a sabedoria. Seu desejo e prazer são movidos pela Filosofia e o esforço de vontade para fazer o bem e a justiça. A esse tipo de homem, chamamos de verdadeiro filósofo. Por fim, temos a espécie de homem que nem possui a ciência nem a *techné* (arte) e não sabe que ignora. Ele pensa que sabe, mas nada sabe em si mesmo nem procurar saber. Vive sua vida sem autoexame, entregue a toda espécie de vícios e paixões. O sexo, a bebida, poder e fama são confundidos com bem e saber.

Ao discutir a noção de conhecimento com o sofista Protágoras (em *Protágoras* 352 b-360), Sócrates nos faz perceber que a espécie de homem que ignora o saber de si mesmo e a arte (*techné*), bem como a *episteme* (ciência), e que não faz o mínimo esforço para reconhecer a ignorância que tende a adoecer a alma, tende a ser maldoso, e todo o seu mal é proveniente da ignorância (que tende a gerar enfermidade e maldade na alma), uma espécie de ignorância que está movida pelos extremos da dor e do prazer. A alma de Alcibíades atende a essa última característica de homem mencionada, pois ele prefere viver na esfera da *doxa* (opinião) a viver uma vida orientada pela *techné* e pela ciência (*episteme*). A alma não deve sofrer por aquilo que não faz bem a si mesma. As paixões da alma devem ser orientadas para coisas justas e belas. É o que o personagem Ateniense, do diálogo *As Leis* (Livro IX, passo 860), recomenda:

“é preciso concordar também – afim de preservar a coerência de nosso raciocínio – que uma paixão que participa da justiça se torna, na medida, bela”²¹⁴.

Na visão de Sócrates, se alguém realmente sabe o que é bom (ou seja, é provável que contribuam para o melhor bem-estar) o fará, e se não o fizer, então, não deve ter sabido realmente o que é realmente o bom e o belo para ele em todas as suas implicações. Alcibíades, diante de seu público, quer considerar o modo de vida filosófica de Sócrates como arrogante. Ele diz se sentir ferido pela arrogância filosófica, mas será que ele realmente pensava que Sócrates não passava de um sátiro disfarçado? Alcibíades, ao colocar a moral de Sócrates em julgamento, está a pôr a própria Filosofia em questionamento. Ele parece fazer isso sem autoexame. A injustiça de Alcibíades para com Sócrates é a injustiça da *cidade-Estado* de Atenas para com Sócrates e a Filosofia. No *Symposion*, Alcibíades expôs a Filosofia ao ridículo frente à arrogância dos outros oradores, poetas e comediantes presentes.

Alcibíades deveria envergonhar-se por tamanho desrespeito para com seu amante, pois Sócrates apenas estava sendo fiel à sua forma de exame. Todos os presentes no banquete possuem a exata noção de que Sócrates jamais trocaria a Filosofia nem para evitar a vergonha de um amante desmedido ou até mesmo pela ameaça de violência ou morte, conforme percebemos em *Apologia* 30 d-e (PLATÃO, 1972)²¹⁵. Os simpatizantes de Alcibíades poderiam acreditar que o fracasso de ele se tornar uma pessoa melhor é o fracasso de Sócrates e da Filosofia. Foi exatamente desta forma que o júri que condenou Sócrates a tomar cicuta pensava.

O público do *Symposion* é convidado a considerar as diferenças entre as ações que puseram Alcibíades e Sócrates em conflito com Atenas. O fracasso de Alcibíades na política e na vida privada não é uma espécie de fracasso de Sócrates. Não há motivo para pensar que alguém poderia ter feito um trabalho tão bem quanto o filosófico, na direção certa, o de encorajá-lo a se dominar e a modular seus impulsos mais tirânicos. O fracasso de Alcibíades nos remete à noção de que não é fácil atingir o grau de virtude de Sócrates. Quem julga Alcibíades pela sua *hýbris* esquece exatamente isso: ele não foi nem deseja ser igual a Sócrates.

Sócrates procurou melhorar a juventude ateniense e, em certo sentido, ele tentou com Alcibíades. Os conselhos de Sócrates não podiam agir com causas eficientes porque a alma de Alcibíades e dos *ephebos* atenienses estavam incapacitadas pela *akrasia*. Em termos de *techné*

²¹⁴ PLATÃO. *Leis, ou da Legislação e Epinomis*. Tradução e notas de Edison Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

²¹⁵ “Não creio que os céus permitam que um homem melhor sofra danos de um pior. Eles podem, sim, mandar-me matar, exilar-me, privar-me dos direitos; talvez eles e outros pensem que essas são grandes desgraças; eu não; eu penso que muito pior é fazer o que ele está fazendo, tentando a execução injusta de um homem. Nesses momentos atenienses, longe de mim atuar na minha defesa, como poderiam crer, atuo na vossa, evitando que, com minha condenação, cometais uma falta para com a dádiva que recebestes do deus” (PLATÃO, 1972). In: PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Victor Civita - Abril Cultural, 1972.

politiké (arte política), Sócrates até a sua morte defendeu a ideia de que não é a ignorância mascarada de inteligência, mas a sabedoria, que deve governar. Mas uma sabedoria que deve iniciar-se a partir da recomendação do preceito do Oráculo de *Delphos*. A tragédia da Filosofia se manifesta à luz da promessa de Alcibíades a Sócrates e a Atenas de que melhoraria. Recapitulando o contexto e o texto do diálogo *Symposion*: nele, há sete discursos sobre *Eros*, os quais serão, na verdade, uma disputa sobre quem é mais sábio em relação a *Eros*, em pelo menos dois níveis: cada um tentará dar o melhor discurso pessoalmente e cada um representará um certo ponto de vista que passa a reivindicar a sabedoria sobre *Eros*. Para além dos discursos, *O Banquete* será um acerto de contas entre os saberes que compunham o âmbito gnosiológico e político de Atenas e a Filosofia, que escolherá o caminho do belo para fazer sua defesa perante a *cidade-Estado*.

Sócrates e a sacerdotisa Diotima defendem a Filosofia através do discurso em torno do *kalos* (o belo), uma temática emergente do diálogo *Fedro* que surge no *Symposion* como forma de elogio à verdadeira Filosofia. Com esse propósito, temos um concurso sobre elogio a *Eros* (amor), e Dioniso será o juiz (175 e 8)²¹⁶. Sócrates será aquele que se valerá da nobreza da sua alma para usar *Eros* em favor da Filosofia e, quando ele finalmente aparece, ele e Agatão se envolvem em algumas discussões eroticamente polêmicas, nas quais Agatão chega ao ponto de concluir dizendo: “És um insolente (*hybristes ei*) descarado, Sócrates! – replicou Ágaton. “Fora de dúvida, eis uma coisa que dentro em breve tu e eu iremos por aprovar no tribunal de Dioniso – a sabedoria! Mas agora, trata de jantar”. Essa é a primeira das várias ocasiões no diálogo em que Sócrates é acusado de arrogância. Alcibíades fará o mesmo no passo 215 b. O elogio de Alcibíades a Sócrates será polêmico e tingido por críticas a Sócrates e à Filosofia.

Percebe-se que, na festa de Agatão, *Eros* será indicado pela Filosofia, através do discurso de Sócrates. O belo Alcibíades, quando penetra embriagado na festa com seus seguidores, chega com a força e a personificação do deus Dionísio. Ele coroa primeiro Agatão, mas, quando percebe a presença de Sócrates, já o vê como vencedor do concurso. Depois das brincadeiras e da escolha de dedicar louvores a *Eros*, Fedro começa seu discurso. O núcleo do ensino de Fedro é que não existe melhor ajuda para viver uma vida bela (*kalos biosesthai*, 178c) do que para um amado ter um amante útil (*chrestos*). No *Symposion*, Platão parece insistir levantar para o leitor uma certa conexão entre duas experiências humanas fundamentais, a de *Eros* e *Kalon*. Em 217 a – 219 d, Alcibíades se volta para louvar Sócrates ao invés de *Eros*. Aliás, o elogio parece ser a si mesmo, um discurso em que ele expõe as intimidades de seu

²¹⁶ Platão (2001), tradução de Maria Tereza Schiappa; Edições 70.

relacionamento com Sócrates. Sua tentativa de seduzir Sócrates, e a recusa desse em ser seduzido parece ser o alvo do desabafo de Alcibíades.

O autocontrole de Sócrates lhe permite desmascarar e desfazer a beleza de Alcibíades. Toda Atenas é ciente de que realmente houve uma relação homoerótica entre Alcibíades e Sócrates, algo a dar-se a partir de Alcibíades, que se mostrou um grande admirador da sabedoria de Sócrates, conhecendo de perto a beleza de sua alma *psyché*). Ele mesmo possui a crença de que obterá facilmente favores sexuais de Sócrates em troca das palavras de sabedoria desse mestre. Quando a relação ou proposição das coisas é posta dessa maneira por Alcibíades, Sócrates não mede esforços para destruir o parecer do amante desmedido, o que é feito de forma extraordinária e surpreendente não porque a situação seja ignóbil ou mesmo vergonhosa, mas porque a troca de favores sexuais pela sabedoria não é algo próprio de Sócrates, e, em termos pedagógicos, Sócrates era contrário à troca de favores sexuais por sabedoria. Para ele, tal prática era um comércio injusto. É como se fosse a troca de ouro por bronze (cf. 218 e – 219 a).

Um dos pontos a considerar na relação de Alcibíades com Sócrates consiste na aparente facilidade com que Sócrates resiste aos avanços eróticos de Alcibíades. Vale lembrar que ele era uma das principais belezas masculinas de Atenas: não é uma espécie comum. Todos em Atenas desejam um homem como Alcibíades. Sócrates está deitado com ele: esta postura de Sócrates resistir à sexualidade de Alcibíades demonstra que a sua *sophrosyne* de certa maneira está relacionada a Alcibíades, que acusará seu amante de falta de interesse erótico. Alcibíades, ao acusar Sócrates, tem a exata noção de que Sócrates, entre o corpo e a alma, preferiria a beleza da alma, pois o corpo de Alcibíades todos já possuíram, mas não a sua alma. Sócrates é o único amante a apontar a possível beleza e humanidade de Alcibíades. Dessa forma, observe-se que a *sophrosyne* socrática corresponde ao autocontrole notável de Sócrates sobre as partes insaciáveis e apetitivas da alma (*psyché* algo oposto ao que há na alma de Alcibíades. Ao invés de sua ser orientada pela *sophrosyne*, era a *hýbris* (desmedida) que era a base da sua conduta moral.

A. Drew Hyland (1984)²¹⁷, na obra *Plato and the question of beauty* acredita que, em Alcibíades, seja o do *Symposion*, do *Primeiro Alcibíades*, do *Segundo Alcibíades*, do *Górgias* ou *Protágoras*, a *sophrosyne*, enquanto forma de virtude na vida privada ou pública, parece ser um problema extremamente grave. Enquanto Sócrates demonstra uma certa descrição e moderação em relação ao *Eros* humano, Alcibíades sente-se inquieto e desmedido frente à beleza corpórea e a todas as espécies de paixões da alma *psyché*). Lembremos que Diotima tentou ensinar ainda

²¹⁷ HYLAND, A. Drew. **Plato and the question of beauty**. U.S.A: Indiana University Press, 1984.

jovem a verdadeira experiência do *Eros* humano a Sócrates – sobre a experiência e seu significado. No *Fedro*, Sócrates dedica-se vividamente a retratar a experiência extremamente poderosa da beleza de um amante – conforme consta nos passos 250 e - 252 b, c – do *Fedro*/ 254 a – 256e. Vejamos os passos 250e – 251 a -c, do diálogo *Fedro*, a tese platônica dos homens que ainda conseguem estremecer-se diante da beleza da alma do amado:

E aquele cuja iniciação não é nova ou que é um corpo corrompido não é levado rapidamente daqui para lá, em direção ao belo mesmo, quando contempla aquilo que leva este nome. Por isso não lhe dirige o olhar com veneração, mas entregando-se ao prazer tenta montar a maneira dos quadrúptes e gera filhos, levando-se pela desmedida, e não teme nem envergonha de buscar um prazer contra a natureza. Por outro lado, o recém-iniciado – um dos que muito contemplou outrora –, quando vê uma fase da aparência divina que bem imita o belo ou talvez a forma de um corpo, primeiro sente um estremecimento e algum dos temores de outrora o alcança, depois dirige-se os olhos venerando-o como a um deus, e se não temesse a reputação de excessiva loucura ofereceria sacrifícios ao se preferido como a uma imagem divina ou a um deus. E, ao vê-lo, toma conta dele uma mudança como do tremor ao suor e ao calor inusitado. Pois ele se esquece ao receber através dos olhos o efluído da beleza com o qual a natureza da asa é irrigada e, ao ser aquecido, derretem-se as partes que circulam o broto e que havia muito encerrado pelo enrijecimento estavam impedidas de germinar. O fluxo de alimento entumecesse o talo da asa e dá impulso para crença a partir da raiz e sob a forma inteira da alma, poia a alma inteira era outrora alada. Pulsa toda nele e lateja, e, assim como a afeção surgida em volta dos dentes daquele em quem estão prestes a nascer – irritação e coceira em volta da gengiva –, o mesmo é o que sofre de fato a alma ao despertar-lhe a asa.

A alma em sua totalidade possui duas partes: uma delas está relacionada à esfera sensível, especificamente no que se refere às paixões: as ações da alma voltadas para o beber, o comer, o fazer as necessidades fisiológicas, o sexo e toda espécie de sentimentos irascíveis constituem a base elementar dessa esfera da alma. O intelecto ou a racionalidade do ser deve controlar a impetuosidade das partes sensíveis e apetitivas da alma. A *têmpera* parece ser o evento que desenvolverá essa função que está interligada ao que chamamos de parte inteligível do ser, a esfera do intelecto e das ideias. A *sophrosyne* enquanto virtude equivale ao ato moral de controlar os desejos irascíveis e apetitivos fortes. Na relação entre amado e amante, a beleza da alma deve sobressair à beleza do corpo. Quem ama, ama verdadeiramente a alma. Alcibíades, apesar de reconhecer essa espécie de *Eros* socrático, tem plena noção de a alma de Sócrates está repleta dessa espécie de *Eros*.

Para Steven Berg (2010)²¹⁸, se no discurso de Sócrates sobre *Eros* os belos deuses foram efetivamente separados da *cidade-Estado* e da justiça, com a entrada de Alcibíades, Platão os coloca juntos novamente. Alcibíades, bêbado, apoiado por seus companheiros e admiradores,

²¹⁸ BERG, Steven. *Eros and the intoxications of enlightenment on Plato's symposium*. New York: State University of New York Press, Albany, 2010.

mas coroado com violetas e hera (212 e). Segundo o autor, a coroa de violetas recorda a descrição de Píndaro de uma pessoa em Atenas, enquanto a coroa de Hera e sua tropa de foliões do convés foram as armadilhas de Dionísio. Como a *cidade-Estado* de Atenas, Alcibíades declara que a reconciliação entre ele e Sócrates é impossível e que ele “tomará minha vingança” em você mesmo em outro momento (213 d), isto é, prevê o julgamento e sua condenação. Como um belo deus Dionísio (incorporado em Alcibíades), ele julga o concurso como uma disputa, e entre todos já apontará para Sócrates como vencedor (213 e).

O conhecimento da ignorância de Sócrates é declarado pelo deus patrono dos poetas para ser superior à sabedoria dos poetas. Assim como Sócrates no julgamento, o Oráculo de Apolo, em sua sabedoria profética, declarou que ele era o mais sábio simplesmente. Ao reunir os deuses dos poetas com a cidade de Atenas, Platão parece refletir a maneira pela qual a Atenas de Homero e Hesíodo aparentemente tornava-o instanciado na cidade que leva seu nome. Alcibíades é bom. No entanto, na medida em que sua ambição incorpora sua combinação semelhante à beleza e à justiça dos deuses, Platão o faz parecer com o estereótipo, ou seja, que ele apareça com as qualidades da *cidade-Estado* de Atenas. Alcibíades é a própria encarnação de Atenas. Vejamos os passos 221 d14 – 223 a 9 de *O Banquete*:

Alcibíades - Na verdade, foi este sem dúvida um ponto em que em minhas palavras eu deixei passar, que também os seus discursos são muito semelhantes aos sílenos que se entreabrem. A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareciam eles inteiramente ridículos à primeira vista: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele insolente! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correios, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos. Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter mira, quando se procurar ser um distinto e honrado cidadão.

Eis aí, senhores, o que em Sócrates eu louvo; quanto ao que, pelo contrário, lhe recrimino, eu o pus de permeio e disse os insultos que me fez. E na verdade não foi só comigo que ele os fez, mas com Cármides [Tio materno de Platão, um dos membros do governo dos trinta], o filho de Glauco, com Eutidemo, de Díocles, e com muitíssimos outros, os quais ele engana fazendo-se de amoroso, enquanto é antes na posição de bem-amado que ele mesmo fica, em vez de amante. E é que te previno, ó Agatão, para não te deixares enganar por este homem e, por nossas experiências ensinando te preservares e não fazeres como o bobo do provérbio, que “só depois de sofrer aprende” [Hesíodo, Trabalho e Dias, 218]. Depois das palavras de Alcibíades houve risos por sua fraqueza, que parecia ele ainda estar amoroso de Sócrates. Sócrates então disse-lhe:

Sócrates – tu me pareces, ó Alcibíades, estar em teu domínio. Pois de outro modo não te porias, assim tão desastrosamente fazendo rodeios, a dissimular o motivo por que falaste; como que falando acessoriamente tu o deixaste para o fim, como se tudo o que dissesse não tivesse sido em vista disso, de me indispor com Agatão, na ideia de que eu devo amar-te e a nenhum outro, e que Agatão é por ti que deves ser amado, e por nenhum outro. Mas não me escapaste! Ao contrário, esse teu drama de sátiros e de

silenos ficou transparente! Pois bem, caro Agatão, que nada mais haja para ele, e fazer com que comigo ninguém te indisponha.

Alcibíades – Eis aí – comentou Alcibíades a cena de costume: Sócrates apresente, impossível a outro conquistar os belos! Ainda agora, como ele soube facilmente encontrar palavras persuasivas, com o que este belo se vai pôr ao seu lado²¹⁹.

Desde Péricles, a própria Atenas imperial era considerada como verdadeira e objeto próprio dos desejos eróticos dos atenienses. Alcibíades, como personificação da *cidade-Estado*, torna-se inevitavelmente um amado excessivo pelos seus cidadãos. Ele é uma espécie de *Eros* da democracia ateniense, a encarnação do *Eros* político. Alcibíades é, na verdade, o grande deus *Eros* como líder e general ateniense (193b). A *cidade-Estado* depositou suas esperanças mais distantes –, e diante de tais esperanças, ele promete corresponder. Ele é o encarnado deus do amor que desloca em sua divindade tanto os deuses escondidos dos poetas e o paroquialíssimo dos deuses da cidade para a sua lei. A ambição de Alcibíades, portanto, caminhou na direção de uma revolução religiosa em que os deuses antigos são revirados, através do advento da tirania universal do deus do amor que todos aqueles que não sucumbirem aos seus encantos.

“Agatão, porém, Aristófanes e Sócrates eram os únicos que ainda estavam despertos, e bebiam de uma grande taça que passava da esquerda para direita” (223 c 6). O *Symposion* termina com o relato de Platão dos efeitos de Sócrates sobre a *cidade-Estado* do tirano na forma do relato de Alcibíades sobre o efeito que Sócrates teve sobre ele. Atenas serviu de precondição para o filosofar de Sócrates, que atingiu Alcibíades profundamente. De acordo com seu próprio testemunho, Sócrates causou um enorme efeito sobre ele. Sócrates revelou a Alcibíades que as suas esperanças eram completamente ilusórias. Nesse instante, Alcibíades ficou convencido de que Sócrates sozinho incorporava a verdade do Belo que ele entende ser idêntico à verdade do divino: de acordo com o louvor bêbado de Alcibíades, Sócrates é o único verdadeiro, se escondido, um deus (216 d – 217 a).

Resumindo a entrada de Alcibíades: ele entra no banquete de Agatão com a condição de que todos os outros presentes concordem em se juntar a ele para beber, já que no momento estão sóbrios e isso não pode ser permitido. Ele chega a ter a noção de que “os convivas” aceitaram fazer dele o governante (*archonta*) da bebedeira (213 e). Alcibíades declara ser o simpósio devidamente constituído de uma estranha combinação de procedimento democrático e decreto tirânico. Platão sugere que Atenas é uma combinação peculiarmente instável de

²¹⁹ PLATÃO. *Diálogos O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza e Jorge Paleka Cruz Costa, São Paulo: Editor Victor Civita – Abril Cultural, 1972.

democracia e tirania, um simpósio em que todos estão bêbados, e os mais bêbados dos bêbados estão liderando.

Para entendermos o significado da embriaguez contido no *Symposion*, faz-se necessário volver o olhar para a discussão de Platão em torno da embriaguez. Essa noção nos é dada no Livro I de *As Leis*: o personagem Ateniense, ao explicar a verdade da embriaguez e seus efeitos, apresenta uma imagem do homem na forma de um “fantoche divino” (cf. 44d). Ele argumenta que as cordas que puxam este fantoche e causam seus movimentos são de dois tipos: cordas fortes de ferro e um fio de ouro fraco. O antigo identifica-se com as paixões. O último, com o cálculo de que, quando se torna a opinião comum da *cidade-Estado*, é chamado de Leis (644 e – 645 c). As raízes das paixões e aquilo em que o cálculo varia na determinação do que é melhor e o que é pior são os prazeres e dores. Os dois últimos são identificados com as paixões da ousadia e do medo (644 c-d). A fraqueza do cabo de ouro, de cálculos lícitos em seus esforços para se opor ao “sofrimento” e outros medos (por exemplo, a coragem) e os prazeres mais frequentes e maiores (ordenandos, por exemplo, moderação) requerem o auxílio da força de ferro: a força das paixões deve ser combatida com a força de uma paixão aliada à lei. Esta prova ser uma espécie de medo, ou seja, vergonha: o medo em relação à opinião ou à reputação, quando pensamos que somos considerados maldosos se dissermos ou fizermos algo que não seja belo (646 -647a). O legislador honra a vergonha com o nome de “temor” e deprecia o desprezo como falta de admiração. Identificando-o com “o maior mal por todos na vida privada e pública (647 a - b).

Esse reconhecimento da vergonha com a sobriedade “admiração” parece refletir o reconhecimento do legislador de uma certa limitação na força da influência da vergonha e sua consequente tentativa de superar as limitações da alma. O medo da opinião ou tentativa de preservar a boa reputação podem, certamente, levar a dizer e fazer o que é belo quando em público ou sob os olhos de seus cidadãos. Como Fedro argumentou em seu discurso, calcula-se que uma perda de reputação ou uma reputação má conduzirá seus concursantes a evitar ou destruir a harmonia da alma.

A vergonha, quando em vida privada, parece não ser suficiente para combater o vício (As Leis chamadas de cálculo legal) e é responsável também por orientar as expectativas das dores e dos prazeres causados pelos deuses. O cálculo legal não equivale só à vergonha, mas a admirações, na medida em que é guiado pela expectativa de dores e prazeres causados pelos bens - divina recompensa e punição. O homem é um fantoche divino na medida em que, como os deuses da lei, estão puxando suas cordas. Força da vergonha e admiração são um cálculo hedonista que nos persuade a renunciar à gratificação da antinomia dos prazeres e sofrimentos,

à dor de restrições legais, quer através da espera, da expectativa do prazer de louvar e do sofrimento da desaprovação ou da expectativa do prazer da recompensa divina e da dor da divina punição. Isso é estranho; permite-nos compreender a legalidade do ensino sobre o cumpridor da lei e do homem da lei (626 e - 644b).

O homem cumpridor da lei sofre a dor de restrição legal na antecipação do prazer futuro, enquanto o homem sem lei goza de antinomia do prazer, mas na expectativa de uma futura dor de recompensa. O que equivale à embriaguez, de acordo com o estrangeiro, é um retorno a um estado que se assemelha à infância através da remoção de vergonha e temor e, portanto, o cálculo legal a eles apoia. A embriaguez remove as opiniões verdadeiras e pensamentos prudentes e fortalece os prazeres e dores associados às paixões temerosas e eróticas (645 d). À beira da maior expansão de seu poder imperial, os cidadãos de Atenas parecem estar completamente embriagados com o beber de esperanças. O jovem que aparece como Atenas encarnado, no entanto, aparece disposto e capaz de beber com eles debaixo da mesa.

Para Steven Berg (2010)²²⁰, as esperanças de Alcibíades ultrapassam até mesmo os mais intoxicados de seus concidadãos. Sócrates retrata essa esperança tanto no diálogo *Primeiro Alcibíades* quanto no *Segundo Alcibíades*. O filósofo busca a sabedoria não só sobre Atenas e todos os gregos, mas sobre a Europa e a Ásia, a fim de provar que ele é merecedor de honra mais do que todos, mais do que qualquer outro homem político que já existiu ou existe. Alcibíades espera, através da tirania universal, garantir honras universais ou ser admirado e louvado. Ele é um sedutor: usa seu corpo, sua beleza e retórica a fim de persuadir a todos os homens. Sua alma, assim como a alma da cidade de Atenas, é intoxicada pelo prazer desmedido. A virtude de Alcibíades não serve para uma espécie de cidade justa. As “coisas de Alcibíades” só servem para ele mesmo, e não para o governo e administração da *cidade-Estado*. Confirmamos em *As Leis*, Livro I, 649 b6 – 650b:

O Ateniense - Recordemos de nossa afirmação anterior, segundo a qual temos que cultivar em nossas almas duas coisas, a saber, a maior confiança possível, e seu oposto, o maior medo possível.

Clínias – O que consideraste como as marcas do pudor, me parece.

O Ateniense – Tua memória é para ti uma eficiente serva. Visto que a coragem e o destemor têm que se praticados em meios aos medos, é necessário que examinemos se a qualidade oposta deve ser cultivada em meios as condições do tipo oposto.

Clínias – Isto se me afiguras certamente provável.

O Ateniense – Parece, então, que devemos ser colocados em meio àquela circunstância que tendem naturalmente a nos tornar excepcionalmente confiáveis e audaciosos quando estamos às voltas com a prática de como estar o mais livre possível

²²⁰ BERG, Steven. **Eros and the intoxications of enlightenment on Plato's symposium**. New York: State University of New York Press, Albany, 2010.

da imprudência e da audácia excessiva, e temerosos de qualquer ocasião ousar dizer, sofrer ou fazer qualquer coisa vergonhosa.

Clínias – Assim parece.

O Ateniense: E não são estas condições nas quais nos enquadrámos nos sentimentos já descritos, ou seja, cólera, desejo sensual, insolência, ignorância, cobiça, prodigalidade, bem como a riqueza, beleza, vigor e tudo o mais que intoxica um indivíduo de prazer e lhe transtorna a cabeça? E tendo em mente, em primeiro lugar, a disponibilidade de um teste barato e relativamente inócuo para essas condições ou sentimentos e, em segundo lugar, para prover a sua prática, que expediente mais adequado poderíamos nos indicar do que o vinho, este teste divertido – contanto que fosse empregado com todo cuidado? Pois reflete no caso de testar um caráter difícil e selvagem (do qual emergem iniquidades sem conta); não é mais perigoso testá-lo entregando em transações que envolvem dinheiro consigo, sob o próprio risco pessoal, do que se associado a ele com a ajuda de Dionísio dentro de seu espírito festivo? E quando uma alma é escrava dos prazeres do sexo, não será teste mais ariscado confiar a ela nossas próprias filhas, filhos e esposa, pondo em perigo aqueles que nos são mais próximos e mais caros afim de averiguar a disposição de tal alma? Na verdade, poderíamos citar inúmeros exemplos num desnecessário empenho de demonstrar a total superioridade desse divertido método de inspeção, que é isento seja de consequência sérias seja de danos custosos²²¹.

A má reputação de Alcibíades revela a ausência de vergonha e pudor em sua educação. A memória e a inteligência dele voltaram-se, em toda a sua existência pública e privada, para todas as espécies de prazeres que tendem a corromper a alma. Alcibíades não teve em sua infância uma espécie de *paideia* do vinho, uma formação adequada para a arte de governar com inteligência e *sophrosyne*; algo igual ao que o personagem Estrangeiro e Clínicas demonstram em *As Leis* - Livro I, 649 b6 – 650b.

Ao defender a utilidade de reduzir os seres humanos a esse estado pré-legal, o Ateniense imagina uma bebida de medo que teria o efeito da infelicidade de si mesmo, temendo tudo no presente e futuro, até que o ser humano mais corajoso experimente o total terror (647 c 648 a). Tal droga seria, ele sugere, uma bênção no esforço de inculcar coragem lícita, na medida em que se poderia lançar contra os terrores instalados através da intoxicação e, assim, se formam para resistir à sua influência. A educação ainda parece ser o melhor caminho para evitar o estado de embriaguez da alma: treinar e educar para resistir ao estado de embriaguez (649 b). Entre todas as bebidas, o vinho deve ser a bebida utilizada para fins pedagógicos (649b). O vinho é chamado de bebida da esperança. Aparece, então, para produzir efeitos precisamente contratáveis à bebida, imaginando o medo que, em grau máximo, incutiria, que é um sentimento que deve ser desprezado. Observemos em *As Leis*, Livro I, 649 d:

O Ateniense – Parece, então, que devemos ser colocados em meio àquela circunstância que tendem naturalmente a nos tornar excepcionalmente confiáveis e audaciosos quando estamos às voltas com a prática de como estar o mais livre possível

²²¹ PLATÃO. *As Leis, ou da legislação e epinomis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2010.

da imprudência e da audácia excessiva, e temerosos de qualquer ocasião ousar dizer, sofrer ou fazer qualquer coisa vergonhosa.

Enquanto homem público, o pudor, a vergonha e a moderação ao beber não fazem parte da vida pública ou privada de Alcibíades. Com sua embriaguez desmedida, ele ofende aos deuses, aos homens e à justiça. Sócrates bebia moderadamente, conforme a capacidade da sua alma. Sendo assim, não importa o quanto se beba, contanto que se mantenha sóbrio. Parece um desafio manter a alma sóbria, sem a intoxicação da bebida da esperança.

A triste condição da Educação de Alcibíades é revelada por Sócrates, sem que aquele se importe, pois, no passo 216 a, afirmará que, apesar das implicações de Sócrates, ele cuida dos negócios da *cidade-Estado*. Sócrates é o personagem que representa a sobriedade do banquete. Ele tenta colocar um pouco de sobriedade na alma de Alcibíades, que se encontrasse completamente intoxicado pelo vinho (bebida da esperança). Sócrates aparece intervindo, na tentativa de ajustar o equilíbrio entre a ordem e a desordem na alma de Alcibíades e na política ateniense, com o possível fim em vista da preservação de Atenas como um lugar conveniente para o seu filosofar.

A experiência de Alcibíades em ser encontrado com Sócrates no mesmo baquete parece refletir a ambiguidade das intenções de Sócrates em relação à sua associação com um homem jovem (219 d). A conversa de Alcibíades com Sócrates gira em torno da natureza de sua moral, assim como da sua instrução (educação). Estranhamente, no entanto, ele acredita que o fim da educação moral de Sócrates não é a ação moral, mas a ociosidade em atender aos discursos de Sócrates (216 a - b). Alcibíades vislumbra a natureza de Sócrates não pelos discursos, mas por suas ações (216 e -217 e). Um certo tipo de ação moral é o que ele acredita para distinguir a natureza de Sócrates (216 d). Ele é a verdade do homem moral na medida em que faz jus a suas ações, enquanto todos os outros pagam por um simples serviço de palavras (educação sofística).

Onde se poderia esperar uma instrução moral para levar os atos da virtude moral e o discurso a ser o meio para a descoberta da natureza, Alcibíades confundiu isso. Ele percebe mal que, no inquérito, insiste que a beleza encarnada por Sócrates – Alcibíades finalmente se identificará com a virtude da moderação (216 d-e) – exige elogios. Sócrates enfaticamente nega ter algum interesse em tal elogio (214 d-e). Portanto, nega que ele seja a encarnação da virtude ou da moderação, especificamente da maneira como Alcibíades entende.

Sócrates exige de Alcibíades que a verdade sobre ele seja dita (214 e). Alcibíades, por sua vez, exige que Sócrates corrija-o caso diga qualquer coisa que não seja verdade (214 e – 215 a). Entende-se que, na condição de amante, Alcibíades deve preservar o oculto e a privacidade de Sócrates (216 d - e). Alcibíades declara que, dada a condição de bêbado, ele

pode articular, com estranheza de Sócrates, apenas através de imagens (215 a). Embora ele perceba isso, Sócrates é idiossincrático quanto a ser absolutamente incomparável. Ele é incapaz de definir Sócrates sem perceber a estranheza de seus *Eros* e de seu conhecimento, que se dá a partir do reconhecimento da ignorância (216d) de Sócrates, do exame das opiniões sobre a moral. A virtude é inseparável da relação da natureza, mas é impossível seguir Sócrates no entendimento de que a verdade da virtude moral se revela na ação, mais do que o discurso.

Há um mal-entendido de Alcibíades a respeito das práticas eróticas de Sócrates. Este procura relações sexuais com Alcibíades para incutir uma versão sobre a virtude moral em sua alma. É, talvez, uma opinião derivada em grande parte do mal-entendido de Alcibíades sobre a prática erótica de Sócrates. A verdade de Sócrates é aquela em que ele acredita não como amante, mas como amado, no sentido próprio do termo (222b-216 e -217 a). À exceção de Sócrates, Alcibíades não está disposto a louvar ninguém, seja deus ou homem, e certamente nem *Eros*, enquanto Sócrates estiver presente (214 d). Alcibíades elogia *Eros* de uma maneira diferente e erótica. Sócrates é comparado a um sátiro. Ele é como uma estátua cujo exterior é o de um homem tolo, mas cujo interior assemelha-se ao de um deus. Para Alcibíades, Sócrates, paradoxalmente, está entre o bestial e o divino. Ele não se assemelha a um mortal de qualquer espécie. É a ação arrogante de Sócrates que revelou para Alcibíades a verdade sobre Sócrates, uma verdade que ninguém jamais viu (216 c-217).

Nos passos 215 e – 216 a, Alcibíades reconhece que não vale a pena viver da maneira como ele vive. Os discursos de Sócrates são um incentivo para a busca de uma vida melhor. Ele reconhece, em 215, que vive na condição de escravo de si mesmo, pois ser livre é viver sem necessidades. Apesar de possuir sabedoria, Sócrates não era simplesmente livre de necessidades e, portanto, Alcibíades acreditava que ele era vulnerável. A maioria dos presentes acreditava que Sócrates era necessitado e desejava antes do belo, estando inclinado eroticamente ao próprio Alcibíades (217 a). A sabedoria deveria ser instrumento para o projeto de Alcibíades de se tornar o melhor possível (218), isto é, de combinar perfeitamente o belo e o bom (222a) como ele os entende, a saber: sua autossuficiência no que diz respeito à justiça e à política, estraga todos os fins que Sócrates tem para com ele.

Sócrates demonstrou ser cheio de *sophrosyne*. Alcibíades, diante do parecer socrático a respeito dos seus erros, descobre sua própria feiura e, embora esteja temporariamente intoxicado pela admiração da multidão, sempre que vê Sócrates, lembra da sua verdadeira condição e seu orgulho cede lugar à vergonha. Na verdade, ele odeia Sócrates porque é o único a deixá-lo nestas condições. A natureza de Sócrates e Alcibíades são opostas. A coragem e a moderação, assim como a sabedoria e a justiça, são completamente opostas (219 d). A virtude

de Sócrates não é abstração da ação com base na vergonha e no medo: é uma prática moral desavergonhada, é um modo de Filosofia. Sócrates provou sua resistência e Alcibiades reconheceu que, em se tratando das compulsões de prazer e dor (219e – 221 c), ele é uma representação viva da virtude (216 2 – 222 e) e sua ação mais manifestamente impressionante é manter essa virtude.

Alcibiades fala da sabedoria e da mente de Sócrates (217 a, 222a), mas ele se mostrou incapaz de obter acesso a qualquer uma dessas categorias socráticas. O encontro de Alcibiades com Sócrates levou-o a concluir que a tentativa de forçar os deuses a cultos é necessariamente um fracasso. Não é só o caso de que o justo e o belo se unem apenas no discurso mentiroso do poeta, mas o único deus verdadeiro, Sócrates, insiste em velar sua perfeição. No final do discurso, ele se move apenas para ver se foram movidos para o todo (221d -22a). Embora o discurso de Sócrates seja o único com mente e divina virtude interna, os ouvintes aparecem no seu exterior em desacordo, repetitivos e exclusivamente preocupados com o menos nobre das coisas (221 e). Embora o Sócrates divino seja, segundo Alcibiades, invulnerável às importunidades do prazer e da dor, precisamente porque a sua divindade é escondida, ele não é vulnerável.

O discurso de Alcibiades se apresenta como um desvio de tema proposto para o banquete, mas a festa da noite segue os seis discursos anteriores e fornece seu capstone. Seu louvor a Sócrates contém questões sobre a divindade e a necessidade de compreender por que Sócrates é estranho ao humano e ao divino, na medida em que estes se apresentam como classes distintas. O jeito demoníaco de Sócrates é um jeito filosófico de ser. Segundo Sócrates, Alcibiades ofereceu seu discurso não para elogiar Sócrates, mas com o propósito oculto de manter Sócrates e Agatão separados (22 c-d). Alcibiades tenta impedir o aparecimento de Sócrates com uma bela juventude que é também um poeta trágico. Os homens querem impedir que Sócrates use seu erotismo filosófico. Todos parecem ter inveja dele. À guisa de considerações finais, no que se refere a esse assunto, podemos mencionar que o encontro entre Alcibiades e Sócrates é o encontro entre a Filosofia e a cidade, considerado por alguns como uma tragédia. Atenas sem Sócrates não é virtuosa.

Para Schüler (2001, p. 95), o Alcibiades do *Symposion* já não é mais o discípulo amado de Sócrates e da Filosofia. Ao ingressar no banquete com “os Alcibiades”, ele se apresenta com os “nobres” e “doces” vícios da *cidade-Estado* e dos ditos “sábios” de Atenas. No contexto da embriaguez do ex-namorado, Sócrates demonstra sinais de estar farto desse *Eros* desmedido que tende a orientar a relação dos dois. O Alcibiades que entra como a representação viva de Dioniso no banquete é um homem político extremamente vaidoso, autossuficiente, enamorado

não de Sócrates, mas de si mesmo. Schüller (2001) chega a compará-lo a Narciso. Sócrates considera Alcibíades um *Eros* democrático e desmedido em si mesmo. A noite do banquete serviu para as máscaras de Alcibíades caírem ao chão. Isto tende a significar que a *cidade-Estado*, na figura de Alcibíades, e a Filosofia, na representação de Sócrates, enfrentam-se na finalidade de encontrar *alétheia* (verdade).

Em seu discurso, o que se ocultava à luz de Atenas é trazido à tona pelas portas da embriaguez. Segundo Donaldo Schüller (2001), Alcibíades confessa o inconfessável, expõe a ferida interior, a sua fraqueza, que não consta e não pode constar nas páginas da história. Fraqueza que, relatada por outro, não merecia confiança. Alcibíades declara o que não pode ser detectado pelo historiador Tucídides. Ferido por Sócrates, essa figura estranha, grotesca, erótica como um sátiro (ser com corpo de animal – cavalo ou bode), errante ao mundo civilizados. Alcibíades é o oposto de Sócrates, oposto da educação e da Filosofia socrática. Sua alma (*psyché*) demonstra sinais de autodestruição e, ao que parece, nem Sócrates nem a Filosofia podem ajudá-lo, uma vez que os “loucos e enfermos” tendem a ignorar que estão doentes²²².

Diante do que foi exposto até momento, no que se refere especificamente ao Alcibíades de Platão, entendemos que tudo o que Sócrates diz a Alcibíades e a Atenas resulta em algo completamente estranho ao campo da gnosiologia clássica. Sócrates aponta para a alma (*psyché*) como centro do conhecimento sensível e inteligível. Nesse diapasão, é a alma, não o corpo, que merece ser educada a partir do preceito do Oráculo de Delfos. É por isso que, no *Primeiro Alcibíades* de Platão, Sócrates tentará mostrar, através dos seus princípios paidêuticos, que devemos dar atenção para a alma e não para o corpo. O homem é a sua alma (*psyché*). O “conhece-te a ti mesmo” é, antes de tudo, um lema para encontrar a alma e entendê-la como elemento do saber. Essa perspectiva encontra-se no diálogo *Primeiro Alcibíades*, 133 b 5 - c:

Sócrates – E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer a si mesma, não precisará também olhar para alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência ou para o que for semelhante? [...] Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que relaciona com o conhecimento e a reflexão? [...] É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo²²³.

²²² SCHÜLER, Donaldo. **Eros: Dialética e Retórica**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

²²³ PLATÃO. **Primeiro e Segundo Alcibíades**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Pinheiro. Texto de John Burnet. Edição bilíngue. Belém: Ed.UFPA, 2015.

6. A EDUCAÇÃO DE ALCIBÍADES

Sócrates - Como disse, tencionas dentro de pouco apresentar-te aos atenienses em caráter de conselheiro. Suponhamos que, no instante preciso de subires à tribuna, eu te detenha para perguntar-te: ó Alcibíades, no momento em que os atenienses se reúnem para deliberar, por que motivo te apresentas para ministrar-lhes conselhos? Não será por julgares que conheces melhor do que eles o assunto de que vão tratar? Que me responderias?

Alcibíades. - Decerto responderia que conheço o assunto melhor que eles.

Sócrates - Creio estar mais ou menos a par de tudo o que aprendeste. Se eu omitir alguma coisa, nomeia-a. Tanto quanto posso lembrar-me, aprendeste a ler e a escrever, a tocar lira e a lutar. Não quiseste aprender a tocar flauta. Isso é o que sabes, a menos que tenhas aprendido mais alguma coisa escondido de mim, o que me parece improvável, pois não saías de casa, nem de dia nem de noite, sem que eu o percebesse. [...]. É verdadeira loucura, meu caro, levar avante o teu projeto de pretender ensinar aos outros o que nem sabes nem te deste ao trabalho de aprender (PLATÃO, Primeiro Alcibíades, 106 c5 - d; 106 e; 113c; 106 e).

A finalidade deste capítulo consiste em tratar de *paideia* (educação) grega considerando os parâmetros da educação dos poetas (Homero e Hesíodo), dos sofistas²²⁴, que eram os responsáveis pela educação “superior” voltada à preparação dos *ephebos* para o campo da política ateniense, bem como a possível identificação de um projeto de educação filosófica proposto por Sócrates a partir do *gnōthi seauton* (*conhece-te a ti mesmo*) para a complementação da formação política de Atenas e de Alcibíades, pois entende-se que, para Platão, o princípio de qualquer busca de saber deve iniciar-se a partir do conhecimento de si mesmo, ou seja, do reconhecimento da própria ignorância em torno dos saberes nobres e da noção de que a alma *psyché*).

Unicamente ela é detentora das formas sensíveis e inteligíveis, sendo, por isso, necessário que as ações *paidêuticas* de qualquer mestre sábio nas excelências proporcione ou leve o educando ao reconhecimento de que não é o corpo, mas a alma que deve ser educada a partir o do princípio do deus Apolo, o princípio délfico, o *gnōthi seauton* que tanto Sócrates, por recomendação do seu *Daimonion* (sinal divino que Sócrates afirma perceber dentro de si mesmo, em circunstâncias particulares), indica à Alcibíades como princípio elementar da formação do homem político ateniense, conforme atesta o passo 113 d do *Primeiro Alcibíades*:

Alcibíades - Penso, Sócrates, que muito raramente os atenienses e os demais helenos discorrem em suas assembleias sobre o que seja mais justo ou mais injusto. Para eles todos, trata-se de uma questão evidente por si mesma. Por isso, deixam-na de lado e consideram apenas as resoluções de que possam auferir maiores vantagens.

²²⁴ A educação intelectual superior, que aparece na segunda metade do século V com os sofistas, é reservada para os filhos da aristocracia, da elite ateniense.

A partir do passo 113 d, Sócrates, na tentativa de levar Alcibíades a reconhecer a existência de uma terceira via do ensino da virtude (a *paideia* da alma), sente a necessidade de aplicar o *elenchos* para que Alcibíades possa ter a oportunidade de reconhecer seu grau de enfermidade e ignorância de si mesmo. Para que tais finalidades *paidêuticas* possam ter possibilidades de concretização, o mestre Sócrates tenta educar a alma de Alcibíades através do *ti estín* (o que é?), que é o modo de educar especificamente da Filosofia.

Sem a dimensão educativa do *ti estín* (o que?), torna-se praticamente impossível perceber através da alma a terceira via que pode conduzir a alma a acessar o caminho da virtude filosófica. Alcibíades, no parecer socrático, teve uma má educação no que concerne ao preparo para a *techné politiké* (arte política). Por haver uma discordância desta perspectiva, Sócrates deseja saber o momento exato em que Alcibíades e a *pólis* tiveram uma real preocupação com os fundamentos das coisas justas e injustas. Caso realmente tenha havido esse tempo na *paideia* dos atenienses, Sócrates deseja conhecer quais foram esses excelentes educadores que conseguiram algo de tamanha magnitude, conforme atesta o passo 109 d do *Primeiro Alcibíades*:

Sócrates - Mas, então, meu caro Alcibíades, como não percebeste que ignoravas isso, ou dar-se-á o caso de haveres frequentado, sem o saberes, algum professor que te ensinou a distinguir entre o justo e o injusto? Quem é ele? Dize-me quem seja, e apresenta-me a ele, para que eu também me aproveite de suas lições.

Para Platão, no *Alcibíades I*, não se pode obter a *techné politiké* (arte política) sem o conhecimento de si mesmo e dos saberes práticos e epistemológicos que regem a ontologia das partes e da totalidade da *areté* (virtude) da *cidade-Estado*: como o elemento filosófico deste capítulo concentra-se na questão da Educação grega, sentimos a necessidade epistemológica de iniciarmos (nesta parte introdutória) a questão expondo a noção grega de educação enquanto formação humana através da cultura e da excelência humana, a *paideia*, termo utilizado pelos gregos antigos para se referir à educação que visava à formação do cidadão comprometido com o “bem” das estruturas sociais como um todo da *pólis*.

Conforme nossas leituras em Jaeguer (1936), em sua clássica obra *Paideia: a formação do homem grego*, *paideia* é um termo que representa a denominação do sistema educacional da Grécia Antiga, que incluía a ginástica, a gramática, a retórica, a música, a história, a religiosidade (mito) e a Filosofia, objetivando a formação do homem político e do cidadão perfeito e completo, capaz de liderar e ser liderado, mostrando-se útil para os campos estruturais da *cidade-Estado*.

Historicamente, o conceito de *paideia* surge no período arcaico da Grécia e vai seguindo com toda sua força hermenêutica à Atenas do período clássico. Verifica-se que a noção de *paideia* surgiu do termo *paídos* (criança), que remetia à criação de meninos e também a uma categoria de educação infantil que propunha uma espécie de educação física (cuidados com a boa forma corporal e o excelente desenvolvimentos da parte física da criança) e a transmissão dos costumes culturais a partir da religiosidade através de Homero e Hesíodo.

Para Werner Jaeguer (1936, p. 01-16), a poesia, que vai da tradição oral à tradição da escrita na *cidade-Estado*, assumiu a forma de educação que garantia o caráter de agir e pensar da coletividade. Os gregos reconheciam que a *paideia* era, em suma, a aceitação dos modelos de formação humana que partia dos modelos oferecidos pelos seus ancestrais, que possuíam relações diretas com os heróis e as divindades do Olimpo:

Os antigos estavam convencidos de que a educação e a cultura não constituem uma arte formal ou uma teoria abstracta, distintas da estrutura histórica objectiva da vida espiritual duma nação; para eles, tais valores concretizavam-se na literatura, que é a expressão de toda cultura superior. [...]. E foi sob a forma de *paideia*, de cultura, que os gregos consideraram a totalidade da sua obra criadora em relação aos outros povos da antiguidade que foram herdeiros. [...]. De Homero até ao estado autoritário de Platão, dominado pelos filósofos [Jaeguer refere-se ao projeto platônico da educação do Diálogo “A República], e no qual o indivíduo e a comunidade social travam a sua última batalha no terreno da Filosofia. Todo o futuro humanismo deve estar essencialmente orientado para o facto fundamental de toda a educação grega, a saber: que a humanidade, o ser do homem se encontrava essencialmente vinculado às características do homem como ser político. O facto de os homens mais importantes da Grécia se considerarem sempre a serviço da comunidade é índice da íntima conexão que com ela tem a vida espiritual criadora (JAEQUER, 1936, p. 01-08; 08-16).

Como observado, Jaeguer (1936) reforça a noção de que a *paideia* grega estava alicerçada num sentido ético comunitário, designando, ao mesmo tempo, a educação que surge a partir do nascimento de cada criança grega (especificamente a educação dos meninos), e que podia continuar depois da infância. Segundo o autor, Atenas e Esparta eram consideradas pelos antigos gregos como exemplos de *paideia* (educação), mas, quando se tratava de um modo de educação militar voltado para a excelência cívica, os lacedemônios eram admirados por todos os gregos. Em Esparta, mais do que em Atenas, a educação para a cidadania era levada extremamente a sério. A arte política não era apropriada a jovens em processo de formação, mas a homens com mais de 30 anos, testados e aprovados pelos conselheiros da justiça e da política. A primeira educação ocorria desde o nascimento, ou seja, deveria iniciar-se o mais cedo possível, com foco nas leis e nas virtudes cívicas (sabedoria, coragem, moderação e justiça). Platão parece apreciar, no *Alcibíades I*, este modelo de *paideia* espartana.

No período helenístico os helênicos demonstravam uma plena consciência no que concerne à importância da educação enquanto processo de construção de uma cidadania orientada pela *areté* (excelência moral), que era coletiva para os *paîdes* a partir do final do século VI - exceto em Esparta, onde o pai ou tutor (*epítropos*) tinha a liberdade para escolher os estabelecimentos a serem frequentados pelas crianças e os mestres aos quais ele as confiaria. Na medida em que existia uma escolha, os pais ou responsáveis pela criança pagavam os professores, mas, no geral, a educação era garantida pelo Estado da Lacedemônia.

Em Atenas, a primeira educação, a educação voltada para o letramento das crianças, ocorria através dos paradigmas homéricos. Era a única forma de educação pública, acessível a todos os filhos dos cidadãos atenienses, sem nenhuma relação técnica ou epistemológica com a arte política. A formação dos homens políticos era de cunho privativo (algo basicamente destinado aos nobres e ricos da *cidade-Estado*). Quem quisesse uma educação superior voltada aos interesses da arte política precisava pagar pelo “ensino” da virtude cívica, uma atividade que caracterizava a segunda espécie de *paideia* ateniense, que era considerada como ensino superior, ministrada e controlada pela prática pedagógica dos sofistas em Atenas.

Desde o início do diálogo *Alcibíades I*, Sócrates deixa claro que Alcibíades teve uma má educação. Em diálogo com Sócrates, Alcibíades não reconhece isso, mostrando-se arrogantemente superior a todos os seus adversários, especificamente no que diz respeito à formação política dos persas e lacedemônios. Ao passo que Alcibíades desconsidera a formação política dos lacedemônios e persas, Sócrates demonstra que os modelos da educação dos adversários de Alcibíades são bastante superiores. Tanto os persas quanto os lacedemônios mostram-se zelosos para com a excelência moral (*areté*). Em 123 c3 - 124 a, Sócrates imagina o quanto seria ridículo *Amétride*, mulher de *Xerxes*, recebendo a notícia de que Alcibíades, com sua má educação, deseja ser maior do que os persas e lacedemônios, tentando, com sua ambição desmedida, conquistar a Ásia e a Europa. Vejamos os passos em que Sócrates expõe esta realidade da condição política e educativa do jovem Alcibíades:

Por isso ponho-me apenas a pensar que se alguém fosse dizer à mãe do rei, Amétride, mulher de Xerxes: “o filho de Dinômaque tenciona declarar guerra a teu filho, sendo que o guarda-roupa dela poderá valer cinquenta minas, se tanto, enquanto o filho tem uma propriedade em Erquia de menos de trezentos pletros”, ela, sem dúvidas se perguntaria, admirada: “Em que confia esse Alcibíades, para atrever-se a atacar Artaxerxes?” e concluiria consigo mesma que ele só conta para essa aventura com a sua diligência e sabedoria, as únicas coisas que os helenos dão valor. E quando ela ouvisse dizer que o Alcibíades da ideia de semelhante empreendimento tem vinte anos incompletos, que é de todo falto de instrução, e que, além do mais, ao lhe dizer o seu admirador que antes de entrar em luta com o rei precisaria instruir-se, aperfeiçoar-se e exercitar-se, ele protestou, asseverando ser bastante para esse empreendimento o

que já sabe, quero crer que ela se mostraria espantada e perguntaria: “com que, então, conta esse adolescente?” E se lhe disséssemos que ele conta com sua beleza, estatura, nascimento, riqueza e dotes de espírito, decerto, Alcibíades, ela tomaria por loucos, ao comparar todas essas vantagens com o que ela própria está habituada a ver no meio dos seus. E quero crer, ainda, que Lampido, filha de Leotíquides, mulher de Arquidamo e mãe de Ágis, que foram todos reis, revelaria igual admiração, depois de confronto idêntico, ao saber que com toda a tua falta de preparo tencionas entrar em luta com seu filho (PLATÃO, Alcibíades I, 123 c3 - 124 a).

No parecer socrático, a falta de instrução, de aperfeiçoamento, de prática da virtude (*areté*) e maturidade política constituem as falhas gravíssimas da formação de Alcibíades. Observa-se que a educação de Atenas para a formação do homem político, quando comparada à dos adversários de Alcibíades, não passa de educação de escravos: Sócrates percebe que Alcibíades necessita olhar para as virtudes dos lacedemônios e dos persas para perceber a real ignorância que habita em sua alma. Neste diapasão, a soma das virtudes dos persas e dos lacedemônios pode indicar um possível caminho para Alcibíades enxergar sua falta de preparo para a arte política. Neste caso, os adversários políticos de Atenas e de Alcibíades parecem ter algo a oferecer em termos de paradigma educacional. Desse ponto de vista, pergunta-se: que qualidades educacionais Esparta teria para oferecer a Atenas? De que forma Atenas poderia olhar para uma cultura *paidêutica* da qual se mostrava completamente diferente dos seus ideais de formação política?

Para Matthew Dillon e Lynda Garland (2000, p. 167-200)²²⁵, Esparta era para toda a Grécia um exemplo de educação para a virtude (*areté*), uma virtude de cunho militarista denominada de *Agogê*. Esta se caracterizava num regime de *paideia* militar obrigatório para todos os cidadãos do sexo masculino desde o nascimento. Segundo perspectiva dos autores, em Esparta, as leis eram fundamentais nos processos educativos das crianças e das escolas. As leis da *cidade-Estado* estabelecem os horários de abertura da escola (*didaskaleîon*) e da palestra, ordenam a separação de classes etárias e regulamentam a organização das festas sagradas em homenagem às Musas (entidades do conhecimento, filhas de *Mnemósyne* – deusa da Memória) e a Hermes. Porém, antes da época helenística, a *cidade-Estado* administra diretamente a formação de uma única classe, a dos *ephebos* (jovens), já que eles a representam por ocasião de algumas festas e competições. Eles se preparavam para se tornar, quando adultos, seus defensores. A virtude cívica e as leis eram a base da *paideia* espartana. Não era o indivíduo, mas a coletividade que devia ser valorizada, tanto na esfera pública quanto privada.

²²⁵ DILLON, Matthew; GARLAND, Lynda. **Ancient Greece**: Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Socrates (c.800–399 BC). New York: New Fetter Lane, 2000.

Os homens espartanos (*esparciatas*), no período da *Ephebia* (período da adolescência, entre os 15 e os 18 anos), eram mandados ao exército desde os sete anos de idade, onde recebiam uma educação firmada na excelência moral (*areté*) cívica e aprendiam com destemor a arte da guerra. Aos 12 anos, eram abandonados em penhascos sozinhos, contando apenas com a companhia uns dos outros, nus, para adquirirem resistência ao frio, e sem comida, para aprenderem a caçar. Aos 18 anos, voltavam para Esparta, e até os 30 anos de idade eram considerados cidadãos de segunda classe, sem direitos ao voto.

Os *ephebos* podiam atacar a qualquer momento os servos (*hilotas*), a fim de lutar e se preparar para a guerra. Se fossem mortos por eles, o servo recebia dois dias de folga por conseguir matar alguém que não era bom o suficiente para o Exército espartano. Existia uma temporada caça aos *hilotas*, com fins de treinamento bélico para os jovens. O homem que conseguisse viver até 30 anos de idade tornava-se um oficial, voltando ao quartel com todos os direitos de um cidadão espartano, além de direito ao voto e de ter relações sexuais com mulheres (antes dos 30 anos de idade, o sexo ocorria entre os homens. A homossexualidade até os 30 anos era garantida pelo Estado e pelas leis espartanas) e de casar com as mulheres, tendo a opção de viver efetivamente com homens em suas bases militares.

Sir Enest Barker (1978) ²²⁶, em seu discurso em torno da teoria política grega, a *paideia* (educação) dos atenienses era completamente oposta à de Esparta. Enquanto Esparta investia na formação do verdadeiro cidadão com base nas virtudes cívicas e nas leis, Atenas formava o cidadão através do parâmetro da desmedida e dos vícios, que terminava por desembocar num individualismo doentio e completamente prejudicial às estruturas sociais da *cidade-Estado*.

Segundo o autor, Atenas descuidou profundamente da educação política dos seus cidadãos. Esse descuido gerou uma desfiguração dos seus próceres políticos. O individualismo exacerbado, juntamente com o *agón* (disputa) nas tribunas e assembleias de Atenas, expôs a falsa ideia de liberdade, igualdade e amor pela pátria dos cidadãos atenienses. Barker (1978) afirma que, para a salvação de Atenas em termos políticos, educacionais e legais, ela, através de uma reestruturação da educação dos cidadãos, devia seguir o exemplo de Esparta. Ainda segundo o autor, Platão, ao elaborar sua crítica à *paideia* dos atenienses e, ao elaborar seu projeto de educação a partir das crises da educação de Atenas, não deixa de voltar o olhar para a *Paideia* espartana, que era um projeto de educação totalmente voltado para a virtude (*areté*).

No *Alcibíades I*, há uma conexão quase inseparável entre *paideia* e *areté*: na medida em que colocamos nossa noção de *paideia* como um termo grego, empregado para sintetizar a

²²⁶ BARKER, Sir Ernest. **Teoria Política Grega**: Platão e seus predecessores. Tradução de Sergio Fernando Guarisci Bath. Brasília: UNB, 1978.

noção de educação na sociedade grega a partir do contexto da cultura oral e da cultura grega alfabetizada (cultura escrita), sentimos a necessidade de expor a noção de *areté* (virtude), um termo intrínseco à compreensão de educação, e que é elementar para o desenvolvimento das investigações propostas neste capítulo.

Para Giovanni Reale (1995), *areté* é um termo grego que não tem correlação com os sentidos semânticos do período medieval, Moderno e contemporâneo, forçosamente podemos traduzir por virtude ou por excelência moral. Segundo Reale (1995), entre os filósofos da Antiguidade Clássica, Platão é quem dá com mais precisão o sentido do termo *areté*. Para o autor, no diálogo *A República*, livro I - passos 335 b – 353 b, a virtude, excelência moral ou *areté* está correlacionada ao perfeito desenvolvimento e funções das coisas próprias – cada coisa possui uma função que se correlaciona à arte (*techné*), mas, entre todas as coisas, a alma possui igualmente a todas as coisas uma função que lhe é própria, a do conhecimento. Vejamos o passo 353 b3 – d do livro I de *A República*, tradução de Maria Helena da Rocha Pereira:

Sócrates - Bem – disse eu – Portanto, não te parece ter uma virtude que lhe é própria tudo aquilo que está encarregado de uma função? Tornemos ao mesmo ponto: os olhos, dizíamos nós, têm uma função?

Trasímaco - têm.

Sócrates - Portanto, têm uma virtude?

Trasímaco – tem também uma virtude.

Sócrates – E então? Tínhamos dito que os ouvidos tinham uma função?

Trasímaco – tínhamos.

Sócrates – Portanto, uma virtude também?

Trasímaco – E uma virtude também.

Sócrates – E relativamente a todas as outras coisas? Não é igual?

Trasímaco – É.

Sócrates – Ora bem! Por ventura os olhos cumpririam bem a sua função, se não estivesse a sua virtude própria, mas um defeito em vez dela?

Trasímaco – Como poderíamos fazê-lo – referes-te talvez à cegueira, em vez da vista?

Sócrates – a virtude deles, seja ela qual for – respondi. Não é isso que estou a perguntar, mas se sua função se desempenha bem, à virtude que lhes é própria, ou mal, devido o defeito.

Trasímaco – falas a verdade.

Sócrates – Logo também os ouvidos, privados de sua virtude própria, desempenham mal sua função?

Trasímaco – exatamente.

Sócrates – Englobaremos, portanto, todas as outras coisas no mesmo raciocínio?

Trasímaco – É o que me parece.

Sócrates – Ora vamos lá, depois disto, a examinar este ponto. A alma tem uma função que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outras coisas que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais actos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a quaisquer outras coisas que não seja alma, ou deveremos dizer que são específicas dela?

Platão nos mostra que a *areté* representa aquilo pelo qual cada coisa desempenha da melhor maneira a atividade que lhe é própria. A *cidade-Estado* é virtuosa quando cada cidadão faz o que lhe compete, quando cada um utiliza sua racionalidade para desenvolver as atividades que lhe são peculiares. Conforme Reale (1995, p. 29), tanto para Sócrates quanto para Platão, a arte não está unicamente ligada à questão de saber fazer algo conforme as competências. Ela é também *episteme* (ciência). Logo, na medida em que a ciência se relaciona com a alma, para Sócrates, o “homem não pode ser outra coisa senão alma”.

A *areté* enquanto saber pode ser compreendida enquanto a noção de alma platônica – especificamente com a tripartição da alma exposta no diálogo *A República*, livro IV, onde Platão, através do seu personagem Sócrates, nos faz compreender que cada parte da alma é uma virtude específica: a alma é uma unidade reconhecida pelo movimento, a finalidade e o desejo. Ela tem em si mesma um elemento racional (439d5), um elemento irascível, cuja virtude consiste em todas as espécies de sentimentos, a exemplo da ira, coragem e ódio (440 e), e a esfera apetitiva da alma, que se correlaciona aos prazeres da alimentação e do sexo. Através da *paideia* (educação), a alma pode chegar à sua unidade boa como a harmonia entre as três esferas. Se as partes da alma estão em desarmonia entre si, isto é um sinal de que ela está mal. Outrossim, quando está com as três esferas harmônicas em sua totalidade, pode-se dizer que ela dá sinais de bem-estar (437 e).

Tanto Werner Jaeger quanto Geovane Reale acreditam que a teoria da virtude em Platão está correlacionada à questão da educação (*paideia*) e da alma (*psyché*) que é geradora de conhecimento divino. Segundo Jaeger (1985), a imagem do homem e da cultura da Grécia Antiga é rica e cheia de complexidade. A noção de *areté* se inclui nessa complexidade cultural e epistêmica. Para o autor, a visão grega de homem no período arcaico, no que diz respeito à vida social e política, é profundamente marcada pela ideia da *areté* (excelência). Fixa-se, de um lado, na imagem do herói, dotado primeiramente da *areté* guerreira, o *kalos kagathos*²²⁷ e, depois, da *areté* civilizadora como fundador da *cidade-Estado*. De outro lado, a ideia de *areté* se modifica pouco a pouco, do herói para o sábio, no momento em que começa a declinar a aristocracia guerreira e a *cidade-Estado* se organiza segundo formas democráticas e participativas.

²²⁷ *Kalos kagathos*, termo utilizado pelos gregos da era clássica para descrever um ideal de conduta pessoal e cavalheiresca, especificamente no contexto militar. Jaeger W. (1985) resume-o como o ideal cavalheiresco da personalidade humana e completa, com a harmonia entre corpo e espírito. Quando a aristocracia ateniense ia se referir a si mesma – os nobres usavam o termo *kalokagathia* –, homens que tinham a posse do belo e do bem – *Kalos kagathos* – homens que tiveram uma excelente educação, tanto de corpo quanto de espírito.

O conceito de *areté* (excelência) passa a se vincular intimamente ao conceito de justiça. O herói, que antes era o guerreiro, passa a ser celebrado como herói legislador (o homem político). A *areté* do homem guerreiro vem finalmente juntar-se à virtude política, assim vinculando intimamente um único conceito de *areté* (JAEGUER, 1985, p. 19 seq.). Esta posição em que se situa o homem diante do saber divino e da *areté* (excelência) guerreira é considerada por Jaeger como:

O tema essencial da história da formação grega, é antes de tudo um conceito de *areté*, que remota aos tempos mais antigos. Não temos na língua portuguesa um equivalente exato para este termo; mas a palavra “virtude”, na sua acepção não atenuada pelo uso puramente moral, e como expressão do mais alto ideal cavaleiresco unido a uma conduta cortês e distinta e ao heroísmo guerreiro, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega (JAEGER, 1985, p. 18).

Em Platão, a excelência, virtude ou *areté* está associada à noção de alma (*psyche*), tanto do cidadão como da *cidade-Estado*, pois a *pólis* virtuosa deve ser ela em si mesma harmônica em todas as coisas, entre as parte de sua alma (a alma da *pólis*) tanto na unidade como na multiplicidade das coisas que a constituem enquanto unidade política. A alma da cidade deve ser harmônica assim como a do cidadão, algo semelhante à harmonia cósmica. Essa harmonia é gerada mediante elementos da *areté* (virtude) filosófica: a razoabilidade (que é gerada a partir da *phronêsis*), compreensão, pensamento, saber, justiça e coragem. Esses elementos, outrora apresentados como elementos da virtude filosófica, podem ser verificados no passo 411 a – c do diálogo *Crátilo* (tradução de Maria José Figueiredo com introdução de José Trindade dos Santos, edição de 2001). Vejamos:

Hermógenes – Ora, depois desta categoria, gostaria de ver qual será a correção destes belos nomes, aqueles que dizem respeito à virtude, como razoabilidade e compreensão e justiça, e todos os outros que são como estes.

Sócrates – Tu despertas uma classe nada insignificante de nomes, meu amigo; no entanto, tendo vestido a pele do leão, já não posso recuar com medo, mas parece que tenho que investigar o que são a razoabilidade, a compreensão, o pensamento e o saber, e todos os nomes que falas e outros. [...]. A razoabilidade [*phronêsis*]; efetivamente, trata-se do conhecimento da mobilidade e do fluxo; mas também pode ser tomada como a utilidade da mobilidade; pois é certamente acerca do estar em movimento. Se quiseres outro nome, o pensamento exprime de todas as maneiras a investigação e o exame da geração, pois o examinar e o investigar são as mesmas coisas. E, se quiseres outro nome, a própria inteligência é o desejo do novo, e o facto de os entes serem novos significa que estão constantemente a ser gerados; e é a isto que a alma aspira, como mostra aquele que deu o nome de *noeses*. [...] a compreensão, parece ser o mesmo raciocínio; de facto, quando falamos de compreender, estamos a dizer exatamente o mesmo que estar junto de; e compreender significa que a alma avança em conjunto com coisas. Por seu lado, a sabedoria significa uma ligação à mobilidade. Trata-se de um nome profundamente obscuro e estranho; mas convém atentar nos poetas, e recordar que eles dizem muitas vezes, acerca daquelas coisas que

começam a avançar rapidamente, que se precipitam. [...]. Quanto à justiça, é fácil perceber que este nome foi posto à compreensão do justo; mas é o justo que é difícil. De facto, parece que, até certo ponto, muitos estão de acordo acerca dele, mas depois começam as discordâncias. É que, aqueles que pensam que o todo está em marcha consideram que a sua maior parte, mas não é do que um receptáculo, que é todo ele percorrido por uma certa coisa, por meio da qual são geradas todas as coisas que são geradas, e esta coisa é extremamente veloz e subtil.

Platão usa Alcibíades simbolicamente como representante de uma classe de homens mais jovens (*ephebos*) com quem Sócrates teria, em nome da Filosofia, tentado “lutar” em favor de uma *paideia* filosófica que fosse capaz de proporcionar elementos formativos para práxis de uma possível *techné politiké* (arte política). As indicações pedagógicas e filosóficas que Sócrates recomenda a Alcibíades (no diálogo *Alcibíades I*) não se encontra fora do projeto de formação erótica proposta por Sócrates no *Symposion* (Banquete), *Protágoras* ou *Górgias*.

Os Alcibíades dos diálogos platônicos são puras referências à má educação dos governantes atenienses. Entende-se que a intenção platônica consiste em dissociar a imagem negativa da formação de Alcibíades da proposta de educação filosófica de Sócrates. Alcibíades demonstrou ser mais amante dos ensinamentos sofísticos do que da própria Filosofia: em todos os diálogos onde Platão expõe a imagem de Alcibíades, nos diálogos em que Platão expõe a sua caricatura literária, a sua caracterização não é moldada segundo os princípios de uma alma filosófica, mas, sim, de um homem com uma espécie de virtude negativa (termo que remete ao entendimento do uso da inteligência voltado para fins particulares e dos prazeres desmedidos, de si mesmo).

No próprio diálogo *Górgias*, Alcibíades é apresentado como um homem político de alma corrupta. Essa desmedida da alma e a corrupção dos atos morais de Alcibíades são universais, transversais, ou seja, não é de Alcibíades, mas da própria *cidade-Estado* Atenas, que engendrou, através da educação, uma geração de homens políticos doentes, amantes da injustiça e de si mesmos.

Depois dessa contextualização em torno da *paideia* grega, sentimo-nos mais seguros para, no capítulo seguinte, abordar a questão da crítica platônica à *paideia* e à *areté* homérica. Lembremo-nos ainda de que a *paideia* e a *areté*, juntamente com arte política, eram em sua essência mais nobres quanto ao orgulho dos homens políticos de Atenas. Lembremo-nos aqui de alguns trechos da fala de Péricles em que ele, ao passo que menospreza a educação (a *areté* e a *paideia*) espartana e exalta desmedidamente a educação dos cidadãos atenienses (só os atenienses, em termos de educação e virtudes, são superiores aos seus adversários. Ao invés de terem compulsão por leis e exercícios corporais, vivem uma vida amena, sendo corajosos quando é preciso. O discurso de Péricles é bem parecido com o do Alcibíades histórico e com

o *Alcibíades I* de Platão) em seu discurso fúnebre, livro II, parágrafos 39 - 40; 40 -41; 41-43 e 44 – da *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides. Vejamos trechos desses parágrafos outrora mencionados:

Somos também superiores aos nossos adversários em nosso sistema de preparação para guerra [...] na educação, ao contrário de outros que impõem desde a adolescência exercícios penosos para estimular a coragem, nós na nossa maneira liberal de viver, enfrentamos pelo menos tão bem quanto eles perigos compatíveis. [...] Se, portanto, levando nossa vida amena ao invés de recorrer a exercícios extenuantes, e confiantes em uma coragem que resulta mais da nossa maneira de viver que da compulsão das leis, estamos sempre dispostos a enfrentar perigos, a vantagem é toda nossa, porque não nos perturbamos antecipando desgraças ainda não existentes e, chegando o momento da provação, demonstramos tanta bravura quanto aqueles que estão sempre sofrendo; nossa cidade, portanto, é digna de admiração sob esses aspectos e muitos outros. [...]. Somos amantes da beleza sem extravagância e amantes da Filosofia sem indolência. Usamos a riqueza mais como uma oportunidade para agir que como um motivo de vangloria [...] em suma, digo que nossa cidade, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade e que, segundo me parece, cada homem entre nós poderia, por sua personalidade própria, mostrar-se auto-suficiente nas mais variadas formas de atividade, com a maior elegância e naturalidade. E isto não é mero ufanismo inspirado pela ocasião, mas a verdade real, atestada pela força mesma de nossa cidade, adquirida em consequência dessas qualidades. Com efeito só Atenas entre as cidades contemporâneas se mostra superior à sua reputação quando posta à prova, e só ela jamais suscitou irritação nos inimigos que atacaram, ao verem o autor da desgraça [...] seremos, portanto, admirados não somente pelos homens de hoje mas também do futuro [...] contemplai diariamente a grandeza de Atenas, apaixonai-vos por ela e, quando a sua glória vos houver inspirado, refleti em que tudo isso foi conquistado por homens de coragem cômicos de seu dever, impelidos na hora do combate por um forte sentimento de honra; tais homens, mesmo se alguma vez falharam em seus sentimentos, decidiram que pelo menos à pátria não faltaria o seu valor, e que lhe fariam livremente a mais nobre contribuição possível [...] a felicidade é liberdade e a liberdade é coragem, não vos preocupeis exageradamente com os perigos da guerra – a terra inteira é o túmulo dos homens valorosos.

6.1 A *paideia* dos *paídos* e a primeira formação de Alcibíades: considerações em torno da questão do justo e do injusto como parâmetro da crítica socrática à *paideia* de Homero

Sócrates – E agora? A respeito de homens ou de negócios justos ou injustos, és de parecer que os da multidão estão de acordo uns com os outros, ou cada um consigo mesmo?

Alcibíades – Pior ainda, Sócrates, por Zeus!

Sócrates – Não é sobre isso que se revela maior entre ele o desacordo?

Alcibíades – Sem dúvida!

Sócrates – Por outro lado quero crer que nunca viste nem nunca ouviste dizer que os homens se desviassem, a ponto de chegarem às vias de fato e de se matarem?

Alcibíades – Nunca.

Sócrates – Mas com relação a disputa sobre o justo e o injusto, embora nunca tivessem presenciado nenhuma, estou certo de que já ouviste referências a muitos casos, principalmente em Homero. Conheces a *Ilíada* e a *Odisseia* [grifo nosso].

Alcibíades – É.

Sócrates -Foi esse o desacordo a causa das batalhas e da morte de caios e de troianos, bem como dos pretendentes de Penélope na *Odisseia*.

Alcibíades – É muito certo.

Sócrates – Quero crer, também que os atenienses, lacedemônios e beócios, que morreram em Tânagra, bem como posteriormente em Coroneia, onde também teu pai Clínias veio a falecer, não foi outra a causa de tantas mortes e batalhas senão a desavença a respeito do justo e do injusto, não é verdade?

Alcibíades – é muito certo.

Sócrates – No entanto, apelas para esses mesmos professores, cuja ignorância és o primeiro a reconhecer (PLATÃO, Alcibíades I, 112 a - c)²²⁸.

Para Platão, a virtude (*areté*) é uma ciência (*episteme*), isto é, autoconhecimento e conhecimento do bem que é ordenador de todas as coisas. Sócrates, no *Alcibíades I*, ao examinar, juntamente com Alcibíades, a educação homérica, que é inegavelmente considerada pelos historiadores da Filosofia da Educação como a primeira forma de educação infantil (ou primeira educação) na Atenas clássica, percebe que a *Ilíada* e a *Odisseia* não se preocuparam com a problemática do justo e do injusto. Homero não serviu para a educação da grande massa de cidadãos atenienses, bem como dos homens políticos, interligados à estrutura estatal da *pólis*. Seria a questão ontológica da virtude e da educação uma preocupação de Sócrates ao elaborar sua crítica à educação homérica?

“E agora? A respeito de homens ou de negócios justos ou injustos, és de parecer que os da multidão estão de acordo uns com os outros, ou cada um consigo mesmo?” (Alcibíades I, 112 a). Como visto no passo 112 a – c do *Alcibíades I*, os mestres que educaram os cidadãos atenienses a partir dos parâmetros religiosos da *Ilíada* e da *Odisseia* não se preocuparam com a distinção entre as coisas justas e injustas, ou seja, a justiça em si não era elemento da *paideia* homérica. Os homens guerreiros e cidadãos comuns de Atenas foram levados, a partir da *paidêutica* homérica, a só conhecerem seu próprio bem, algo que coincide exatamente com o que é proveitoso para cada um.

A partir das excelências morais dos deuses da *Ilíada* e da *Odisseia*, os homens políticos, bem como a *cidade-Estado* como um todo, entenderam que o “Bem” e o Justo tendem a corresponder a elementos que foram compreendidos conforme as necessidades e interesses de cada um, em especial de uma classe específica de cidadãos: a educação homérica de certo modo exaltava a classe aristocrata e a virtude política deles, uma virtude que de certo modo estava menos comprometido com a questão do sagrado (religiosidade) e mais envolvida com os assuntos da política da Grécia clássica.

²²⁸ PLATÃO. **Primeiro e segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilingue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

Segundo Finley (1963, p. 17)²²⁹, os gregos do período clássico realmente utilizaram Homero como a primeira forma de educação, assim como exemplo de modelo de virtude política. Isto não significa pensar que os gregos arcaicos foram ingênuos e não souberam usar os projetos educacionais e políticos homéricos. Segundo o autor, devido ao desenvolvimento da cerâmica com desenhos em formas geométricas, juntamente com os poemas de Homero, é possível perceber que a Grécia arcaica não foi uma cultura ingênua e infantil.

Para o autor, por detrás dos poemas da *Ilíada* e da *Odisseia*, há séculos de poesia oral composta, recitada e transmitida por bardos profissionais, sem auxílio de uma só palavra escrita: os temas poéticos de Homero provêm de um passado heroico, um passado que era autêntico, simbólico, um mundo que era mais narrado do que inventado ou criado.

Para Detienne (2013), por sua vez, a problemática da poesia no período arcaico e clássico, bem como a crítica de Platão à poesia homérica, tem a ver com a questão da verdade (*alétheia*): qual é o status do discurso homérico no sistema simbólico de pensamento religioso? Como se desenha a configuração da verdade na poesia homérica? Qual o sentido da crítica platônica à poesia de Homero e Hesíodo?

Ao elaborar essas perguntas, Detienne (2013)²³⁰ verifica que a questão da verdade possui várias vertentes ontológicas. Para o autor, aquele pesquisador que busca compreender a relação de Platão ou da Filosofia com a poesia, precisa entender a arqueologia da *alétheia* (verdade) a partir do parâmetro da *alétheia* (verdade) no mundo arcaico e clássico, por exemplo: no mundo arcaico, é possível distinguir três domínios da *Díke*: a poesia, mântica e a justiça. Esses domínios possuem fundamentos políticos e sociais com realidades políticas e sociais autônomas nas práticas cidadãs das *cidades-Estado*.

A poesia e a Filosofia, ao defenderem suas perspectivas educacionais para o homem e para a *cidade-Estado*, vêm a permear campos opostos que se cruzam no campo da linguagem prática *versus* epistemológica. Para Marcel Detienne, em seus estudos em torno dos Mestres da verdade na Grécia Arcaica, percebe que a verdade, na esfera religiosa grega arcaica, não é inteligível. Ela é totalmente de cunho prático, voltada a um sistema de representação simbólica orientada pelo campo religioso. Para o autor, os antigos gregos entendiam que a vida não é um conceito nem teoria nesse modo de viver, o *noêsai te Krênai te* (os deuses têm o privilégio de decidir e cumprir).

²²⁹ FINLEY, I, Moses. **Os gregos antigos**. Tradução de Artuhur Morão. Lisboa-Portugal: Edições 70, 1963.

²³⁰ DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia Arcaica**. 1. ed. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

O autor, a partir deste entendimento, percebe que, na história da Grécia arcaica, há uma ruína de pensamento, a consumação da ruína de um sistema de pensamento em que o discurso está preso numa rede de valores simbólicos, em que o discurso de toda estrutura social é puramente simbólico. Nesse mundo simbólico, a palavra é um bem comum. Isto era perceptível nas assembleias guerreiras, onde um *koinón* (liga ou federação da *pólis*) era depositado no meio do discurso, que era geralmente de caráter igualitário.

Na perspectiva antropológica de Marcel Detienne e Pierre Vidal-Naquet, em Homero, ou no mundo poético, nenhum discurso é destituído de sentido, nenhuma decisão é tomada em vão. O discurso religioso vem na força da *díke* (justiça), da *pístis* (crença) e do *peithó* (persuasão). Esses três elementos são extremamente importantes para entender a arqueologia da *alétheia* no mundo grego arcaico: o mestre da verdade também é aquele que engana (engodo). Aquele que é detentor da verdade é também capaz de mentir. Uma vez que a verdade é para ser desvelada, ela não é cabível a todos.

A verdade é uma espécie de dublê da memória - *Thémistes* – palavras de Oráculo e de justiça. *Alétheia* está ligada à experiência mântica. Além de ser filha de Zeus, é considerada uma *areté* (virtude). O nome da deusa corresponde a um termo grego que remete à noção de descoberta, potência ou verdade. Ela se opõe a dolo (trapaça), *apate* (engano) e *pseudeia* (mentira). Em termos arqueológicos; o seu entorno semântico encontra-se historicamente interligado à Grécia arcaica clássica, de Homero e Hesíodo a Parmênides, sendo retomada no século XX por Martin Heidegger.

O poeta é funcionário da realeza, decantador da nobreza guerreira. Ele é sempre mestre da verdade. Sua verdade é assertória, ninguém contesta. A verdade do poeta é diferente da nossa concepção. *Alétheia* não consiste em concordância entre a proposição e seu objeto; não é concordância entre um juízo – não se opõe a mentira, não há verdadeiro frente ao falso. A única oposição é entre *téia* versus *Léthe*.

Segundo Pierre Vidal-Naquet (2013), buscar a arqueologia da verdade, em certa medida, é se deparar com as questões ontológicas dos entes e do Ser. Entende-se que Ser e verdade fazem parte da própria história da metafísica. Essa verdade, em termos arqueológicos, pode ser percebida em torno dos três tipos de discursos: o religioso, o sofisticado e o religioso na Grécia Antiga. Três personagens, o adivinho, o aedo e o rei justiceiro, têm algo em comum: eles possuem o privilégio da verdade; eles possuem a verdade através de uma espécie de discurso divino obtido através da deusa da memória *Mnemósyne*, chegando a ter acesso direto ao além da *alétheia* (verdade).

O adivinho, o aedo e o rei justiceiro enxergam o invisível e o indizível e enunciam o que foi e o que será. A eles, unicamente, cabe o discurso a partir da perspectiva da *alétheia*. São eles que oferecem o parâmetro da *areté* (virtude) oracular, que realiza a justiça e instaura a ordem do direito sem prova nem inquérito. Vejamos como o autor expõe essa perspectiva:

Não há oposição, contradição entre o verdadeiro e o falso, a verdade (*alétheia*) e o esquecimento *Léthe*: não há de um lado *Alétheia* (+) e do outro *Léthe* (-), mas entre esses dois polos desenvolve-se uma zona intermediária em que *Alétheia* resvala para *Léthe* e reciprocamente. A negatividade, portanto, não está isolada, apartada do Ser; ela margeia a verdade, é sua sombra inseparável. A essa ambivalência do discurso eficaz nas obras mais antigas do pensamento grego, porém, dá lugar na *cidade-Estado* clássica a ambiguidade da ação. Diante do risco permanente que se apresenta a cada decisão coletiva – guerra ou paz, a expedição colonialista ou desbravamento de terras –, a cidade-Estado elabora, lenta e progressivamente, um discurso-diálogo, diálogo dos grupos sociais que se defrontam no plano político. [...] [a verdade parece ser perigosa a *cidade-Estado*, neste aspecto Vidal-Naquet, afirma] de um lado, o ardil, o engodo (*apáte*) deliberadamente aceito; do outro, a posse da *alétheia*, posse não venal, transmissível apenas de mestre a discípulo, mas os mestres da verdade não passam de grupos ínfimos que fracassam – é o que mostra dramaticamente a aventura pitagórica – quando tentam impô-la a uma cidade inteira. [...]. A ambiguidade decididamente dá lugar à contradição. Mas exatamente, a ambiguidade que caracteriza o discurso na época arcaica agora se refugia nos fatos. Mas para o historiador ela desapareceu; ou se está em guerra ou em paz: no nível do escritor isto é claro. A lógica de Hesíodo é uma lógica da ambiguidade: nenhum homem nunca se sabe perfeitamente se age segundo a Díke ou segundo a Hýbris, se está da verdade ou do lado da mentira (VIDAL-NAQUET, 2013, p.20).

Hoje, pensar a verdade está associado à perspectiva de algum fenômeno que corresponda aos fatos. Marcel Detienne nos mostra que a verdade pode ter vários significados. Mais do que isso, ela tem uma história, uma arqueologia e uma lógica política, religiosa, filosófica e antropológica correlacionada à noção de verdade da sociedade grega arcaica e clássica. Os mestres da verdade, Homero, Hesíodo, Parmênides e Platão, apresentam suas noções de verdade conforme suas configurações antropológicas e epistemológicas. Por exemplo, no poema de Parmênides, o homem que sabe, que se deixa levar pelas filhas do sol, é um tipo de homem que tem pensamento voltado para a *alétheia* (verdade).

Segundo Vidal-Naquet (2013) e Marcel Detienne (2013), a pré-história da *alétheia* filosófica caracteriza-se a partir de uma estrutura *paidêutica* e religiosa da poesia, que teve Homero e Hesíodo como seus últimos representantes. Para os autores, a problemática da poesia não começa em Platão, mas em Parmênides, com a questão da via da verdade e da opinião. Segundo os autores, na história da *alétheia*, sempre esbarraremos com as questões da religiosidade grega (Detienne defende a existência de uma *alétheia* representativa que surge a partir da poesia, do poeta, que era, antes de tudo, um funcionário da realeza. A verdade arcaica

é marcada por uma tríplice oposição entre memória *versus* esquecimento; elogio *versus* reprovação; luz *versus* noite) e das várias vertentes que se formaram na Filosofia a partir do poema de Parmênides sobre a verdade.

A palavra do poeta, funcionário da sabedoria, aquele que louva a nobreza dos atos guerreiros em contraste com os atos duvidosos, o contraste Ulisses – Akiles ou Ajax e Ulisses – Akiles fazia com que o poeta fosse colocado como mestre da verdade. Ninguém contestava os seus *daïmones*, ninguém os contradizia, e sua *alétheia* não tinha oposição na mentira, no falso ou no inverídico. Nessa esfera de pensamento, não existia desconfiança da inspiração do poeta, de seu verbo, quando ele se funde num dom de sua evidência de maneira que a sua palavra se identifique com a verdade.

No *Alcibíades I*, a crítica de Platão à *paideia* de Homero volta-se mais às perspectivas ontológicas da *areté* (virtude), da educação tradicional, bem como a noção de verdade que provinha a partir da religiosidade homérica. Sócrates parece entender que a *cidade-Estado* de Atenas não vive exatamente no contexto dos antigos gregos da Hélade arcaica. Assim como a *pólis* clássica se mostra racional em todos os seus contextos, a religiosidade também deve obter a racionalidade a partir das questões da virtude (*areté*) e da educação (*paideia*). Vejamos essa perspectiva nos passos 112 a – c do *Alcibíades I*:

Sócrates – Mas com relação a disputa sobre o justo e o injusto, embora nunca tivessem presenciado nenhuma, estou certo de que já ouviste referências a muitos casos, principalmente em Homero. Conheces a *Iliada* e a *Odisseia* [grifo nosso].

Alcibíades – É.

Sócrates - Foi esse o desacordo a causa das batalhas e da morte de caios e de troianos, bem como dos pretendentes de Penélope na *Odisseia*.

Alcibíades – É muito certo.

Sócrates – Quero crer, também que os atenienses, lacedemônios e beócios, que morreram em Tânagra, bem como posteriormente em Coronéia, onde também teu pai Clínias veio a falecer, não foi outra a causa de tantas mortes e batalhas senão a desavença a respeito do justo e do injusto, não é verdade?

Alcibíades – é muito certo.

Sócrates – No entanto, apelas para esses mesmos professores, cuja ignorância és o primeiro a reconhecer.

A posição de Sócrates contra Homero no *Alcibíades I* representa a mesma crítica socrática a Homero exposta no diálogo *A República* de Platão, no qual Sócrates, ao reformular a *paideia* ateniense com fins de um projeto de educação ideal, imaginada para o “filósofo rei”, irá, através da via da *areté* e da *paideia*, repensar a *paidêutica* da poesia a partir de um ideal de justiça, uma espécie de justiça e de “Bem” pensados para a formação do guardião e dos cidadãos

de uma *cidade-Estado* idealizada a partir da forma mais pura da justiça. Essa nossa linha interpretativa é sustentada em certa medida por Werner Jaeger.

Baseado na crítica de Platão à poesia, em *A República*, Livros II, III e X, Werner Jaeger (1936) concorda com Platão no que diz respeito à noção de que Homero foi o educador de toda a Grécia. Homero representa a primeira espécie de formação dos cidadãos gregos. Com relação à *paideia* arcaica, segundo o autor, os adoradores de Homero o enaltecem como fonte de prazer artístico e como guia da vida social (cf. Platão, *A República*, passo 606). O que se verifica é que, embora Platão situe a poesia de Homero no nível da *mimese* (da má imitação), o seu domínio continuou forte em toda a esfera educacional, política e religiosa do período clássico. *A Ilíada* e a *Odisseia* não são um paradigma das ciências (*episteme*) para Jaeger (1936), uma vez que o mundo arcaico se caracteriza pela esfera concreta das coisas e pelas abstrações epistêmicas. Segundo o autor, é repugnante a forma como a tardia poética filosófica interpreta Homero.

A ação educativa da poética de Homero denomina-se de *psicologia*. A *psicagogia* não está interligada ao ensino racional e intelectual. Ela visa à vivência a partir das práticas cerimoniais religiosas (hábito), da magia ou rituais dos clãs e tribos da primitiva Hélade. Conforme Jaeger (1936), da *psicagogia* saiu a tragédia, a comédia, a história crítica, a biografia, a oratória, as descrições de viagens, os tratados filosóficos. Ademais, Platão e Aristóteles elaboraram suas perspectivas *paidêuticas* tendo por base a perspectiva da *psicagogia* do seu próprio povo (a religiosidade). Em contrapartida à realidade histórica exposta, essa noção de formação humana está associada ao modo de vida aristocrático. A poesia heroica dos mais antigos tempos da Hélade de certa forma cantou não somente no âmbito do divino, mas cantou e exaltou também o estilo de vida dominante dos heróis primitivos. Nesse contexto, Platão afirma o seguinte no passo 245 a de *Fedro*:

Homero é representante da cultura grega primitiva. Já apreciamos o seu valor como fonte do nosso conhecimento histórico da sociedade grega mais antiga. [...]. A poesia grega desenvolve, com plena consciência, de degrau e em crescente medida o seu espírito educador. Poder-se-ia, talvez, perguntar como é que a atitude plenamente objectiva da epopeia é compatível com esta intenção. Mostrámos já por meio de exemplos concretos, na precedente análise da Embaixada a Aquiles e da Telemaquia, a intenção educadora daqueles cantos. Mas a importância educadora de Homero é evidentemente mais vasta. Não se limita à formulação expressa de problemas pedagógicos nem a algumas passagens que aspirem a produzir um determinado efeito moral. A poesia homérica é uma vasta e complexa obra do espírito, que não se pode reduzir a uma fórmula única. Ao lado de fragmentos relativamente recentes que revelam um interesse pedagógico expresso, aparecem outras passagens nas quais o interesse pelos objetos descritos afasta a possibilidade de pensar numa segunda intenção moral do poeta. O canto IX da *Ilíada* ou a *Telemaquia* revelam na sua atitude espiritual uma vontade tão decidida de produzir um efeito consciente que já se

aproxima da alegria. Temos que distinguir, destes, outros fragmentos, nos quais se revela, por assim dizer, uma educação objectiva que nada tem a ver com o propósito do poeta, mas se baseia na própria essência do canto épico. Isto conduz aos tempos relativamente primitivos onde se encontra a origem do género. Homero oferece-nos múltiplas descrições dos antigos aedos, de cuja tradição artística nasceu a épica. O propósito desses cantores é manter vivos na memória dos vindouros os efeitos dos homens e deuses. A glória e a sua conservação e aumento constituem o sentido próprio dos cantos épicos. As antigas canções heroicas eram frequentemente denominadas glórias dos homens. O cantor do I canto da Odisseia recebe do poeta, que ama os nomes significativos, o nome de Fémio, quer dizer, portador de fama, anunciador de glória. O nome do cantor feace Demódoco contém a referência à publicidade da sua profissão. O cantor, como mantenedor da glória, tem uma posição firme na sociedade dos homens. Platão enumera o êxtase poético entre as belas acções do delírio divino e descreve em conexão com ele o fenómeno originário que se manifesta no poeta. “A possessão e o delírio das musas apoderam-se duma alma sensível e consagrada, despertam-na e extasiam-na em cantos e em toda sorte de criações poéticas; e ela, enquanto glorifica os inúmeros feitos do passado, educa a posteridade” (JAEGER, 1936, p. 60-61, grifo do autor).

Tanto a poesia quanto o mito assumem a função de preservar na memória coletiva o conhecimento das grandes ações heroicas dos antepassados primitivos através da *aristeia* (forma mais antiga dos cantos épicos –a narração da *aristeia* de um herói contém sempre um forte elemento moralizante). Daí resulta a função do poeta e da sua *psicagogia*. Para Platão, conforme Jaeger (1936), esta função não consiste em nenhuma espécie de desígnio consciente de influenciar os ouvintes. O simples fato de manter viva a glória do canto é já por si só uma ação educadora.

O *éthos* (termo que remete aos costumes e hábitos relativos às estruturas sociais e instituições. São os valores, crenças e ideais da cultura) da *paidêutica* homérica é aristocrático. A ação normativa dos mitos, como o de Akiles e as repreensões dadas pelo centauro Kíron e os estímulos de Fénix ao mesmo, é tida por muitas gerações como exemplo pedagógico do ensino da *areté* guerreira (excelência moral). O guerreiro não deveria ser apenas *agathós*. Era necessário alimentar o desejo de ultrapassar seus próprios limites em nome do vigor corporal e da harmonia do ser, pois a tradição do passado celebra a glória, o conhecimento do que é magnífico e nobre, e não um acontecimento qualquer. É por isso que a ideia de educação se firma no *kalokagathia* (conceito grego que deriva “*Kalos kai agathós*” / belo, bom e virtuoso), termo que remete a um ideal de vida e comportamento da aristocracia guerreira.

Para Jaeger (1936), toda a *Ilíada* tem uma intenção *paidêutica* e ética que surge a partir da ação do herói. A *Ilíada* celebra a glória da maior *aristeia* da guerra de Tróia. O triunfo de Aquiles sobre o poderoso Heitor, cuja tragédia heroica voltada à morte se mistura à submissão do homem ao destino e às necessidades da sua própria ação. É o trunfo do herói, não a sua ruína, que pertence à autêntica *aristeia*: a tragédia contida na resolução de Akiles de se vingar de

Heitor pela morte de Pátroclo, apesar de saber que, após a queda de Heitor, o espera, por seu turno, uma morte certa, não encontrará a sua plenitude até a consumação da catástrofe.

A obra de Homero está inspirada, na sua totalidade, por um pensamento “filosófico” relativo à natureza humana e às leis que governam o mundo. Não lhe escapa nada do essencial da vida humana. O poeta contempla todo conhecimento particular à luz do seu conhecimento geral da essência das coisas. A preferência dos gregos pela poesia gnômica, a tendência a avaliar tudo quanto acontece pelas normas mais altas e a partir de premissas universais, o uso frequente de exemplos míticos, julgados tipos e ideais imperativos, todos estes traços tem a sua origem última em Homero. Não há símbolo da concepção épica de homem tão maravilhoso como a representação estampada no escudo de Aquiles e descrita em pormenor pela *Ilíada*. Hefestos pinta nele a terra, o céu e o mar, o sol infatigável, a lua cheia e as constelações que povoam o céu. Cria ainda a imagem das duas mais belas cidades dos homens. Numa delas, realizam-se bodas, festas, convites, cortejos nupciais e epitalâmicos. Os jovens dançam de roda, ao som das flautas e das liras. As mulheres, à parte, contemplam-nos, admiradas. O povo está reunido no mercado, onde se desenrola um processo. Dois homens litigam sobre o preço de sangue dum morto. Os juizes sentam-se em pedras polidas, num círculo sagrado, e de ceptros na mão pronunciam a sentença. A outra cidade está cercada por dois numerosos exércitos, de brilhantes armaduras, desejosos de a destruírem e saquearem. Os seus habitantes porem não querem render-se, antes se mantêm firmes nas ameias das muralhas para defenderem os velhos, as mulheres e as crianças (JAEGER, 1936, p. 71).

Para Werner Jaeger, existe uma Filosofia do homem em Homero, uma Filosofia da natureza humana. Para o autor, basta olhar para o escudo de Aquiles para perceber essa realidade: a pintura do escudo de Aquiles remete-nos à concepção épica de homem, à natureza e à vida humana. Isto não significa dizer que Homero seja naturalista ou moralista. Homero, na perspectiva de Jaeger (1936), não se entrega às experiências caóticas da vida sem tomar posição perante elas, nem as domina de fora. As forças morais são, para Homero, tão reais como as físicas. Ele compreende as paixões humanas com visão penetrante e objetiva. A força que move a excelência moral do homem arcaico consiste em uma força demoníaca e primária que é mais potente do que o homem e o arrasta.

Jaeger (1936) tenta, com isso, mostrar que a ética de Homero não está interligada à questão do dever ser, mas são as leis do Ser que penetram e movem o mundo simbólico do homem arcaico grego: no sistema de *theophania* (manifestação do divino) do homem primitivo, os deuses estão sempre interessados no jogo das ações humanas, tomando partido e tirando vantagens para si e para quem desejam agraciar. As divindades tornam-se responsáveis pelos bens e males da realidade do homem arcaico. Eles podem e intervêm em toda a motivação das ações naturais e psicológicas dos eventos. Para Jaeger (1936), no mundo arcaico, não há limite entre o humano e divino. Qualquer ação deve ser encarada ao mesmo tempo sob o ponto de vista humano e divino.

A intervenção dos deuses nos fatos e sofrimentos humanos obriga o poeta grego a considerar sempre as ações e o destino do homem na sua significação absoluta, a subordiná-los à conexão universal do mundo e a valorá-los pelas mais altas normas religiosas e morais. Do ponto de vista da concepção, a epopeia grega é mais objetiva e profunda do que outros sistemas religiosos, a exemplo do cristianismo do período medieval (cf. *paideia*, JAEGER, 1936, p. 74). O poeta ordena tudo quanto ocorre no sistema do seu pensamento religioso. Cada personagem conserva firmemente a sua atitude e o seu caráter e é nisto que consiste o *éthos* dos personagens da *Odisseia* e da *Ilíada*. Eric Havelock (1996) é um estudioso platônico que caminha na mesma linha interpretativa de Werner Jaeger.

Numa análise geral do livro *Prefácio a Platão*, de Eric Havelock (1996)²³¹, sustenta a tese de que Platão, nos diálogos em que critica a *paideia* de Homero e Hesíodo, ou seja, a poesia, usa o personagem Sócrates como o seu porta-voz, desta forma, através das preocupações filosóficas de Sócrates que foram historicamente debatidas nas *ágoras* de Atenas, Platão tende a colocar toda a poesia em termos de *mimese* (imitação). Para Eric Havelock (1996), a rejeição à poesia é meramente a realização de uma mudança cultural da qual Platão e Sócrates eram participantes.

Para o autor, a poesia é uma espécie de linguagem figurada e prática. Enquanto religiosidade dos gregos antigos, ela representa a disposição mental do homem grego arcaico. Nessa realidade, onde tudo é prático e funcional, o poético, prosaico e funcional apresentam-se como modo de auto expressão que é de extrema importância. Em Homero, a constituição mental atende a uma totalidade cujo estilo é informal: os poemas épicos homéricos constituem um conjunto de escritos invisíveis impressos no cérebro da comunidade, da cultura grega. Platão é ciente de que a poesia e o poeta haviam exercido controle não apenas sobre o estilo verbal grego, mas também sobre a disposição mental e a consciência coletiva grega. Platão deseja nos informar algo muito sério sobre a poesia, mas o que será?

A poesia era considerada monopólio do sistema educacional grego. Os gregos primitivos e da era clássica viam em Homero, Hesíodo e nos trágicos (Ésquilo, Sófocles e Eurípides) educadores que disponibilizavam valiosas informações, instruções para a conduta moral e para a conduta moral da vida pública e política da cidadania helênica. A poesia está relacionada ao campo da *mimese* (imitação), que está, por sua vez, relacionada a uma teoria da arte (*techné*), e essa questão é dirigida para o campo epistemológico da ontologia platônica. A *mimese* em Platão não é algo ruim, uma vez que o guardião da República, o futuro filósofo, será

²³¹ HAVELOCK, Erick. **Prefácio a Platão**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papirus, 1996.

um imitador também. O problema da imitação ou *mimese* recai sobre a poesia, especificamente sobre Homero. Platão transmite a noção de que há uma *mimese* de má qualidade (aquela que é composta pela ignorância, em que o homem não tem a mínima noção do que está a fazer ou reproduzir) e uma *mimese* de boa qualidade.

Na era homérica, a audição era o órgão da sensibilidade mais importante. Entre Homero e Platão, o método de armazenamento começou a se alterar quando as informações foram postas em alfabeto e, conseqüentemente, a visão superou a audição em termos culturais e pedagógicos. Na era clássica, os homens da *pólis* valorizavam demasiadamente a visão como órgão principal para a acessibilidade do saber racional que surge na *cidade-Estado*, especificamente em Atenas.

Segundo Havelock (1996), os resultados da alfabetização não se tornaram perceptíveis na Grécia senão quando, no limiar da era helenística, o pensamento conceitual alcançou certa influência e seu vocabulário tornou-se padronizado. Platão, vivendo no centro dessa revolução, tornou-se um profeta da educação e da cultura homérica. O mito representa o modo de pensamento grego primitivo, à religiosidade dos antigos, que consistia na sua forma de enxergar a realidade. É um erro perceber a mentalidade primitiva como algo ingênuo. Ela não foi nem metafísica nem teórica (abstrata). O problema platônico com a poesia torna-se um problema de ordem ontológica e epistemológica. No mundo arcaico, a arte de abstrair a realidade ou de escrever não era tão importante. Segundo o autor, até o surgimento dos filósofos da natureza, Homero e Hesíodo eram considerados como pensadores orais.

Depois de tantas respostas às perguntas feitas no início deste capítulo, ainda insistimos, como forma de continuar as discussões, nas seguintes perguntas: seriam Homero e Hesíodo ingênuos? Qual a real preocupação de Platão para com Homero? A preocupação platônica com a educação homérica consistia em perigo para moral da *cidade-Estado*; perigo para a política, perigo para a educação. Em Platão, encontramos essas possíveis justificativas, mas, segundo o autor, o problema com a poesia é mais filosófico e intelectual do que político.

Eric Havelock considera Platão hostil (no diálogo *A República*) no que concerne à experiência poética, pois a poesia, em sua perspectiva, a *apodex* (divulgação oral) homérica não passa de *mimese* (imitação). O guardião filósofo será um imitador das coisas belas e justas, um imitador de uma forma de comportamento já estabelecida no programa educacional da *cidade-Estado* idealizada por Platão. O jovem guardião é um imitador, só que das coisas belas e justas, enquanto Homero e Hesíodo recaem no campo da imitação, mas das coisas que estão relacionadas ao caos (cf. página 42 do capítulo *Mimeses*). Segundo o autor, o mundo contemporâneo entendeu mal Platão no tocante à crítica e à poesia de Homero e Hesíodo.

A degradação da poesia não se iniciou com Platão. Ele apenas repensa a poesia em termos educacionais e ontológicos. Os sofistas foram os intelectuais que trouxeram Homero e Hesíodo para o campo da degradação moral e epistemológica. Para Havelock (1996), o processo de degradação dos poetas, especificamente Homero, iniciou-se com os sofistas, e, nesse contexto, os sofistas foram aliados de Platão.

Enquanto os sofistas enxergam Homero pelo lado da descrença, de um ateísmo próprio de suas formas educacionais. Platão caminha pela ótica de sua epistemologia, ou seja, em *A República*, livro II, os personagens tratam da questão da justiça ignorando o aspecto educacional da poesia, julgando-a inadequada à educação das crianças. Nos livros II e X, Platão, ao propor um programa de censura para a poesia, considera-a como caráter *mimético*. Desse modo, no livro II do diálogo *A República*, depois que Platão apresenta o problema referente à construção da justiça na alma do indivíduo, ele se utiliza do recurso de descrever uma ampla sociedade política, cuja evolução dessa *cidade-Estado* depende dos guardiões. Para isso, sente-se a necessidade de falar da educação dos guardiões e de um possível programa de educação para eles, que, na velhice, serão possíveis filósofos que governarão a *cidade-Estado*.

A partir da crítica ao sistema educacional que adota Homero como paradigma de *areté* (virtude), Platão sugere uma reforma educacional a partir da poesia. Sua reforma, nesse panorama, está direcionada pelas perspectivas de um projeto de educação filosófica para a *cidade-Estado* idealizada para cidadão em harmonia com a justiça e o saber. Eric Havelock, nesse contexto, afirma que:

A poesia pode ser edificante e ser uma inspiração para o ideal; pode ampliar nossos sentimentos morais; além disso, é esteticamente fiel, no sentido de que muitas vezes descortina uma realidade como que secreta, inacessível a intelectos prosaicos. Ela não poderia torna-la visível sem a linguagem e as imagens e o ritmo, que constituem sua propriedade singular, e quanto mais induzimos essa espécie de linguagem no sistema educacional, melhor. [...]. Assim se desenvolve subconscientemente o raciocínio e, como todos os demais, reflete o preconceito moderno, que julga necessário, de tempos em tempos, salvar Platão das consequências do que ele pode estar dizendo, a fim de ajustar sua Filosofia a um tolerável ao gosto moderno. Podemos chamar isso de método da redução – um tipo de interpretação que é possível aplicar igualmente a certos aspectos da sua política, sua psicologia e sua ética – e que consiste em podar suas árvores altas para que possam ser transplantadas para um jardim ornamentado que nós mesmos fizemos. [...]. A poesia não é acusada de uma ofensa política, mas de uma ofensa intelectual e, conseqüentemente, a disposição que deve ser protegida contra a influência é definida duas vezes como “o governo interior” (HAVELOCK, 1996, p. 19-23).

Não é Homero autor didático da educação infanto-juvenil, mas, sim, a sua obra, a *Ilíada* e a *Odisseia*, a sua poesia. Para Havelock (1996), Platão considera o caminho da educação

homérica um caminho orientado na *ethea* (o que possui caráter mais pessoal. O princípio do sagrado, da moral e educativo formavam uma unidade homérica firmada na *ethea*) ocasionalmente identifica Homero como a figura arquetípica pelo motivo fundamental de que seu poema era não somente exemplo de toda a comunicação conservada e permaneceu como tal. Seu conteúdo breve e apresentação amplamente difundida propiciavam uma continuidade dentro da qual o teatro grego pode ser considerado como uma imitação do conteúdo e adaptação do método a uma apresentação que, estilisticamente, diferia mais em grau do que em espécie.

A base homérica da tragédia na era clássica era institucional e fundamental para a educação infanto-juvenil grega. A base das tragédias gregas era homérica (o poeta, ou seja, o seu canto, a sua obra era educadora, era política e jurista ao mesmo tempo) e as crianças do século V a.C. memorizavam os cantos homéricos e utilizavam as tragédias como forma de educação. Para os gregos primitivos, o mito foi a primeira forma de instrução, do ensino escrito.

Conforme Eric Havelock, Sólon foi o primeiro a romper com o texto homérico. Depois, Pisístrato, que mudou o modo de composição oral. Juntamente, surgem com ele peças de teatro e os atenienses passam a tratar Homero como veículo de experiência a ser considerado. Homero e Hesíodo, como as fontes da primeira educação helênica, foram tão presentes na cultura grega quanto Sócrates e Platão. Neste diapasão, podemos dizer que a preocupação de Platão com Homero no *Primeiro Alcibíades* diz respeito à questão da virtude, da justiça, numa perspectiva das ações justas e injustas no âmbito da política da *cidade-Estado* e dos saberes essenciais à formação do excelente cidadão de Atenas.

Sócrates – E agora? A respeito de homens ou de negócios justos ou injustos, és de parecer que os da multidão estão de acordo uns com os outros, ou cada um consigo mesmo?

Alcibíades – Pior ainda, Sócrates, por Zeus!

Sócrates – Não é sobre isso que se revela maior entre ele o desacordo?

Alcibíades – Sem dúvida!

Sócrates – Por outro lado quero crer que nunca viste nem nunca ouviste dizer que os homens se desviassem, a ponto de chegarem às vias de fato e de se matarem?

Alcibíades – Nunca.

Sócrates – Mas com relação a disputa sobre o justo e o injusto, embora nunca tivessem presenciado nenhuma, estou certo de que já ouviste referências a muitos casos, principalmente em Homero. Conheces a Ilíada e a Odisseia (PLATÃO, Alcibíades I, 112 a – c, grifo nosso).

Platão parece ter a verdadeira noção de que a *Ilíada* e a *Odisseia* são verdadeiras enciclopédias vivas. A *areté* (virtude) tem uma força cultural incrível. Por isso, para a implantação de uma *areté* de cunho filosófico, é preciso examinar o conteúdo paidêutico de Homero.

A baixa cultura grega, a idade das trevas da Hélade corresponde a 11.75 a.C., período em que surge a sequência da queda dos tempos micênicos (Eric Havelock defende a ideia de que o período das trevas na cultura helênica equivale aos tempos da não alfabetização total. Isso não significa que as sociedades tribais e clãs sejam sociedades ingênuas. Elas são tão complexas quanto a clássica e os nossos tempos ditos “modernos”). Homero e Hesíodo representam o fim desse período.

A *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero, a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo foram as primeiras composições poéticas a alcançar a totalidade da religiosidade, da *paideia* e da cultura helênica. Eles perpassam da civilização oral à civilização escrita. Tanto o homem rural quanto o homem da *pólis* sentiam e vivam a força *paidêutica* de Homero e Hesíodo. A aristocracia grega procurou apoio no mito dos heróis homéricos para reforçar suas pretensões políticas através da descendência e da genecologia. Isto significa perceber que Homero não era só da elite aristocrata, ou da nobreza espartana. Ele falava a língua grega. O estilo de Homero não é só o estilo da elite, mas da cultura grega. A narrativa homérica chega aos outros gregos através do sistema educacional.

Em termos de primeira educação, a educação dos *paidós* e dos *ephebos* - o deus Apolo foi tido na cultura homérica como o protetor da educação dos *paidós* (crianças) e dos *efebos* - os jovens ocupavam-se durante o dia com a execução de tarefas práticas em companhia dos mais velhos. Quando terminavam de fazê-lo, jovens e velhos sentavam-se às mesas de refeição coletivas, passando a maior parte do tempo juntos, momento em que recitavam Homero uns aos outros: os jovens eram solicitados a repetir e comparar suas memórias entre si e com as dos homens mais velhos. Nesses momentos, tudo o que havia para ser absorvido e comunicado acerca da *paideia* homérica, a educação e façanhas de guerra dos seus ancestrais lhes era transmitido ali mesmo.

Akiles era um dos heróis mais venerados e desejado pela maior parte dos jovens *efebos*, pois ele foi treinado por seus mestres (Kíron, Fênix e Pátroclo) para ser um guerreiro e orador convincente. Era desses momentos educativos que surgiam os festivais de poesia, os quais outras federações gregas vinham de longe para ver. Para os contemporâneos de Péricles, Sócrates e Platão, a poesia não era vista como forma de literatura, mas continuava a ser no mundo *paidêutico* o único veículo da *paideia* e da *aretê* dos cidadãos atenienses.

Para Eric Havelock, a concepção platônica da poesia, se aplicada à época pré-alfabetização, na qual as instituições da era clássica pela primeira vez se cristalizaram numa forma definida, estava basicamente correta: poesia não era literatura, mas uma necessidade política e social. Não constituía uma arte (*techné*), nem criação da imaginação individual, mas

uma enciclopédia mantida por um esforço cooperativo da parte das melhores instituições gregas.

6.2 Educação para *areté*: considerações platônicas em torno da primeira educação dos helênicos

E agora? A respeito de homens ou de negócios justos ou injustos, és de parecer que os da multidão estão de acordo uns com os outros, ou cada um consigo mesmo? (Alcibíades I, 112 a).

Alcibíades representa para Sócrates ao estereótipo da má educação que Atenas teve. Ele, enquanto homem político, não aprendeu nada a respeito do justo e do injusto. O parâmetro de justiça homérica parece ter sido insuficiente para preparar Alcibíades para o campo da arte política. Neste contexto, torna-se coerente afirmar que Platão usa Alcibíades simbolicamente como representante de uma classe de homens mais jovens (*ephebos*) com quem Sócrates teria, em nome da Filosofia, tentado “lutar”, em favor de uma *paidêutica* filosófica que fosse capaz de proporcionar elementos formativos para práxis de uma possível *techné politiké* (arte política). Todos os Alcibíades de Platão, o do *Symposion* (Banquete), do *Górgias*, do *Protágoras* e do *Alcibíades I e II* se mostram carentes da educação filosófica e cheios da empáfia adquirida de Homero e dos sofistas. Acreditamos que os Alcibíades dos diálogos platônicos representam puras referências à má educação dos governantes atenienses. Nesse panorama, entende-se que a intenção platônica consiste em dissociar a imagem negativa da formação de Alcibíades da proposta de educação filosófica de Sócrates. Alcibíades demonstrou ser mais amante dos ensinamentos homéricos e sofísticos do que da própria Filosofia.

Nos diálogos em que Platão expõe a sua caricatura literária, a sua caracterização não é moldada segundo os princípios de uma alma filosófica, mas, sim, de um homem com uma espécie de virtude negativa (termo que remete ao entendimento do uso da inteligência voltado para fins particulares e dos prazeres desmedidos, de si mesmo). No próprio diálogo *Górgias*, Alcibíades é apresentado como um homem político de alma corrupta. Essa desmedida da alma e da corrupção dos atos morais de Alcibíades é universal, transversal, ou seja, não é de Alcibíades, mas da própria *cidade-Estado* Atenas, que engendrou, através da educação, uma geração de homens políticos doentes, amantes da injustiça e de si mesmos.

Deveríamos considerar peculiar que este jovem (Alcibíades) seja pretensioso e tenha a ambição pela glória política. Isto explica a nossa suposição de que o verdadeiro propósito de Sócrates em querer impedir Alcibíades de deliberar na assembleia dos atenienses seja um

problema eminentemente filosófico, posto que buscar a razão de ser do ato de subir à tribuna significa, acima de tudo, questionar o significado de ser bom conselheiro. E ser bom conselheiro, para Sócrates, significa refletir sobre o conhecimento do justo e do injusto. Para isto, é necessário conhecer a noção de justiça, uma noção que só pode ser adquirida via alma (*psyché*) “tomar a justiça como base de teus conselhos” (Primeiro Alcibiades, 109c).

Como já vimos, Platão, para falar sobre essas questões, põe em cena o personagem Alcibiades como exemplo da juventude ateniense que almeja galgar posição de destaque na *pólis*. Sócrates, através do *elenchos* e da dialética, procura demonstrar que o jovem Alcibiades não tem competência para deliberar na assembleia, posto que não sabe definir o que seja a justiça. No entanto, se Alcibiades não sabe definir o que é a justiça, é porque não foi instruído sobre este assunto, como se observa na descrição feita por Sócrates sobre a educação recebida pelo jovem presente no *Primeiro Alcibiades*, passo 106e:

Creio estar mais ou menos a par de tudo o que aprendeste. Se eu omitir alguma coisa, nomeia-a. Tanto quanto posso lembrar-me, aprendeste a ler e a escrever, a tocar lira e a lutar. Não quiseste aprender a tocar flauta. Isso é o que sabes, a menos que tenhas aprendido mais alguma coisa escondida de mim, o que me parece improvável, pois não saías de casa, nem de dia nem de noite, sem que eu o percebesse.

A justiça é um assunto que é tratado pelos atenienses como de somenos importância. como afirma o próprio Alcibiades, no *Primeiro Alcibiades*, passo 113d:

Penso, Sócrates, que muito raramente os atenienses e os demais helenos discorrem em suas assembleias sobre o que seja mais justo ou mais injusto. Para eles todos, trata-se de uma questão evidente por si mesma. Por isso, deixam-na de lado e consideram apenas as resoluções de que possam auferir maiores vantagens.

Reforçando a ideia outrora exposta, o problema *paidêutico* que Sócrates expõe no *Alcibiades I* não é de Alcibiades, mas da *pólis*. É por isso que a questão da formação educacional dos cidadãos é tão importante para Sócrates. Dessa forma, Alcibiades é uma das figuras da qual Platão se utiliza para criticar a educação dos poetas, especificamente Homero, e a superficial educação dos sofistas. Por exemplo: no diálogo *Protágoras* de Platão, o que pode ser considerado como uma análise socrática em torno da questão educacional de Atenas, Sócrates traz para o campo da investigação os métodos educativos da Atenas clássica – a *areté* pode ser ensinada?

Sócrates, no diálogo *Protágoras*, não enfrenta diretamente a questão da formação da carreira de Alcibiades, mas lá ele se encontra entre a dimensão educativa de Sócrates e do sofista

Protágoras (Sócrates ainda é apresentado como aquele que o mantém sob os seus domínios filosóficos, mas não deixa de lhe mostrar seus aforismo pelos ensinamentos do grande Protágoras): no contexto filosófico do diálogo *Protágoras*, Alcibiades apresenta-se como um *ephebo* que está na companhia da Filosofia, ao contrário do *Alcibiades I*, onde Platão o apresenta com a idade de 19 anos, período em que os jovens ricos compravam a virtude política (o ensinamento sofístico). Sócrates percebia belas qualidades filosófica na alma de Alcibiades. Por isso, desejava tanto livrá-lo da educação de Homero e dos sofistas. No que concerne à indicação de Alcibiades como um *ephebo*, vejamos Platão, Protágoras, passo 309 a - b:

O Amigo - De onde vens tu, Sócrates? Nem é preciso perguntar: estavas na caça da beleza de Alcibiades. Em verdade, quando os vi, não faz muito tempo, pareceu-me um belo homem. Sim, homem feito, Sócrates, cá para nós; já tem bastante barba. Sócrates - E que importa isso? Não és tu admirador de Homero, quando diz que a idade mais graciosa é aquela em que o buço [primeira barba] aponta? Alcibiades se encontra precisamente nessa fase.

O amigo - E como te foste? Fizeste uma visita? De que modo te tratou o adolescente? Sócrates - Parece que me tratou bem; principalmente hoje; por mais uma vez tomou a palavra em minha defesa. Mas vou contar um fato singular; é que, estando ele presente, não lhe prestei a mínima atenção; por vezes, cheguei mesmo a esquecer-me dele.

Alcibiades encontra-se em um estado de virilidade, uma virilidade apropriada ao campo da política ateniense, em 309 a. Os personagens o Amigo e Sócrates deixam isso claro quando descrevem a sua transição do estado de infante para adolescente: cremos que Platão tem nesses passos do diálogo a finalidade de mostrar-nos que até esse estágio da vida de Alcibiades (um período educativo em que ele se encontrava na companhia de Sócrates e da Filosofia) ele não estava com a alma corrompida pela desmedida e injustiça da má educação ateniense, e ainda não havia ingressado no campo da arte política. No período em que Alcibiades foi educado por Sócrates, aquele não demonstrava nenhuma problemática quanto à sua vida moral e suas desmedidas políticas. Sócrates o amou até o ponto em que viu a possibilidade de uma possível reeducação de sua alma. No *Protágoras*, isto fica evidente quando Sócrates menciona que: “estando ele presente, não lhe prestei a mínima atenção; por vezes, cheguei mesmo a esquecer-me dele” (309b5).

Estre a virilidade de Alcibiades e o amor à sabedoria (uma perspectiva *paidêutica* relacionada à homossexualidade grega, temática de que trataremos posteriormente nos próximos capítulos), Sócrates prefere a beleza de alma de Protágoras (embora ironicamente) à beleza corpórea de Alcibiades. Isto é percebível a partir do passo 310 c do diálogo *Protágoras*, no qual percebemos que Hipócrates é o mensageiro da chegada de Protágoras a Atenas. Ele, em

311 a - c, sugere a Sócrates para procurá-lo imediatamente e, se possível, pagar pelos seus ensinamentos com o fim de tornar-se sábio. Sócrates teme por Protágoras, mas acredita que, através do exame (*elenchos*), pode haver a possibilidade de enxergar nele algo de belo (309 c). A beleza corpórea de Alcibíades não chega aos pés de uma possível beleza inteligível de um estrangeiro que se encontrava entre os Atenienses - Protágoras. A beleza da alma, bem como a educação dela, é o alvo de Sócrates. Neste campo, há uma imensa preocupação filosófica de Sócrates para com a educação das crianças.

No *Alcibíades I*, a situação é bem parecida com o evento exposto acima, com relação à escolha de Sócrates de querer dialogar com Protágoras sobre a *areté* (virtude). Entre a beleza corpórea de Alcibíades e a educação de sua alma, Sócrates escolhe o aperfeiçoamento da alma de Alcibíades a partir do preceito do Oráculo de Delfos, pois, do corpo de Alcibíades, os outros amantes já deram conta, deixando de lado seu aspecto imortal, a alma. A *areté* é o elemento base da reeducação de Alcibíades. Sócrates pede para Alcibíades deixar ser convencido pelos seus conselhos e pelos ensinamentos de Apolo, e voltar o olhar da alma para o modelo de virtude dos lacedemônios e dos persas (seus adversários), pois nas unidades de suas virtudes parece ter algo recomendável à reeducação política do jovem que anseia subir à tribuna. “Não meu ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de delfos: Conhece-te a ti mesmo, porque teus adversários são como eu te disse, não como imaginas” (*Alcibíades I*, 124 b).

Toda essa noção do ensinamento da virtude (*areté*) para crianças (desde o nascimento) a partir da noção de hábito, com o auxílio da *sophrosyne* e das leis, não são imposições propostas por Sócrates unicamente no diálogo *Alcibíades I*. Em outros diálogos, podemos perceber a noção de educação infantil e educação para a cidadania idêntica ao que Platão sugere no *Alcibíades I*. Isto posto, retomamos a ideia, já tão debatida aqui, de que a noção da educação infantil, ou primeira educação da criança, perpassa pela matriz *paideia* da *Ilíada* e da *Odisseia*, sendo Homero o educador por excelência da cultura arcaica grega.

Anterior a Platão, entre os helênicos já havia a noção de que a educação dos homens deveria consistir no maior bem, ou virtude que uma *cidade-Estado* pode obter e oferecer na qualidade mais excelente aos seus cidadãos, sendo ela iniciada desde a mais tenra infância, pois quando se semeia uma formação humana baseada na *aretê* (excelência moral) no corpo que surge desde o nascimento até a idade viril, a excelência dessa forma de *paideia* (educação) tende a florescer por todo o existir cível e particular do homem da Hélade arcaica e clássica. Platão não pretende destruir esse ideal de formação humana helênica, mas reformular alguns paradigmas provenientes da poesia e da sofística a partir da via filosófica.

Embora tenha declarado não ter sido mestre de ninguém, Sócrates (à maneira *paidêutica* filosófica) demonstrou, em sua práxis filosófica, ter se empenhado na tarefa de formar *ephebos* (jovens) que pudessem dar continuidade à ação educativa (que consiste em cuidar mais da virtude do que dos bens) da Filosofia para com os cidadãos de Atenas. É claro que Sócrates educava, mas não à maneira dos sofistas Górgias, Paródico e Hípias. Como ele mesmo afirmou no passo 19 d – e, da *Defesa de Sócrates*, até admirava a capacidade dos sofistas de saírem de cidade em cidade tentando ensinar a virtude, mas ele mesmo, por ser ignorante em todas as coisas e por obedecer ao Oráculo de *Delphos*, jamais poderia sair sem destino ensinado o que não sabia. Percebe-se, nesse contexto, que a ação *paidêutica* de Sócrates tem a ver com o *elenchos*, com o ato de perguntar, o perguntar filosófico que expôs a ignorância dos homens políticos e de toda *cidade-Estado* ateniense.

Sócrates planeja uma formação de homem político que inicie desde os primeiros momentos de sua existência, Assim como os persas e lacedemônios fazem com seus futuros homens de Estado. A partir da leitura do *Alcibíades I*, percebe-se que a ação educativa das crianças e dos jovens da *cidade-Estado* é uma preocupação platônica presente na maior parte dos diálogos platônicos. Por exemplo, no diálogo *Fédon*, 107, c - d, a educação é um bem que serve para a totalidade do tempo presente de cada homem. Ela deve ser buscada sem negligenciar o aperfeiçoamento da alma que é imortal.

A educação, portanto, deve evitar a negligência para com a alma e buscar o maior grau possível da virtude até o desencarne da alma. Tanto o homem como a *cidade-Estado* devem valorizar a educação, pois o verdadeiro saber é o que nos acompanha até o pós-morte: “De facto, a alma nada mais leva consigo para o Hades a não ser a sua formação e cultura e são estas que, segundo se diz, mais jogam contra o favor daquele que morre, desde a primeira hora em que se inicia a sua viagem para o além” (*Fédon*, 107 d 3)²³².

No livro I do diálogo *As Leis*, a educação, em conformidade com as leis, deve garantir a acessibilidade de todos os homens que desejem educar a alma de acordo com a dor e o prazer. Ao que parece, a educação sã busca o equilíbrio entre essas duas esferas (o equilíbrio entre dor e prazer), neutralizando os desejos violentos que tendem a levar a alma à injustiça. Essa forma de educação sã visa a educar mediante a justiça (por meio da orientação do prazer e da dor), considerando, desde da primeira infância, através de jogos, brinquedos e brincadeiras, um possível treinamento técnico a fim de que a alma das crianças possa alcançar (quando adultas)

²³² PLATÃO. **Fédon**. Tradução de Maria Tereza Schippa de Azevedo. Introdução e comentários de Marcello Fernandes e Nazaré Barros. Lisboa: Editora Lisboa, 2005.

a excelência no que se refere às artes que compõem a totalidade da *cidade-Estado* (as *technais*). Vejamos como Platão nos apresenta esse ideal de educação no Livro I de *As Leis*, passo 643b-d:

O Ateniense - Então, se eu, por um lado, digo no que deve constituir a educação, vós, de vossa parte, deveis considerar se estais satisfeitos com a minha definição.

Clínias: Pois enuncia tua definição.

O Ateniense: Eu o farei. O que afirmo é que todo homem que pretenda ser bom em qualquer atividade precisa dedicar-se à prática dessa atividade em especial desde a infância utilizando todos os recursos relacionados a sua atividade, seja em seu entendimento, seja em seu trabalho. Por exemplo, o homem que pretende ser um bom construtor necessita (quando menino) entreter-se brincando de construir casas, bem como aquele que deseja ser agricultor deverá (enquanto menino) brincar de lavrar a terra. Caberá aos educadores dessas crianças supri-las com ferramentas de brinquedos moldados segundo as reais. Além disso, dever-se-á ministrar a essas crianças instrução básica em todas as matérias necessárias; sendo por exemplo, ensinado ao aprendiz de carpinteiro sob a forma de brinquedo o manejo da régua e da trena, àquele que será um soldado como a montar e demais coisas. E assim, por meio de seus brinquedos e jogos, nos esforçaríamos por dirigir os gostos e desejos das crianças para a direção do objeto que constitui seu objetivo principal relativamente à idade adulta. Em Primeiro lugar e acima de tudo, a educação, nós o asseveramos, consiste na formação correta que mais intensamente atrai a alma da criança durante a brincadeira para o amor daquela atividade da qual, ao se tornar adulto, terá que deter perfeito domínio.

Ainda na *paideia* da alma platônica em *As Leis*, há de se considerar como foco essencial de todo projeto de *paideia* filosófica a preparação dos cidadãos em sua totalidade para uma práxis de cidadania em conformidade com as leis, considerando que, da educação infantil à educação dos futuros homens de Estado, a cidadania deve ser o elemento de maior preocupação dos educadores. Isto deve ser de tal modo aplicado e vivenciado que aquele que sabe governar rende-se aos ditames da lei e da justiça, conforme evidenciado no Livro I de *As Leis*, passos 643 e6-644b:

A educação a que nos referimos é o treinamento desde a infância na virtude, é que torna o indivíduo entusiasticamente desejoso de se converter num cidadão perfeito, o qual possui a compreensão tanto de governar como a de ser governado com justiça. Esta é a forma específica de formação à qual, suponho nossa discussão em pauta restringiria o termo educação, enquanto que seria vulgar, servil e inteiramente indigno chamar de educação uma formação que visa unicamente a aquisição de dinheiro, do vigor físico ou mesmo de alguma habilidade, mental destituída de sabedoria e justiça. [...] que aqueles que são corretamente educados se tornam, via de regra, bons, e que em caso algum a educação deve ser desprezada pois ela é o primeiro dos maiores bens que são proporcionados aos melhores homens; e se ela alguma vez desviar do caminho certo, mas puder ser reencaminhado novamente, todo homem, enquanto viver, deverá empenhar-se com todas as suas forças a essa tarefa.

A partir da infância, a cidadania deve ser construída na criança por meio de hábitos que tenham como modelo aquilo que é justo e legal. A formação desses hábitos deve ser ensinada de forma direta no que concerne ao despertar nos aprendizes do respeito e da admiração pelas leis (cf. *As Leis*, livro II, passo 659 e). O treinamento através da repetição, ou seja, do hábito, deve levar a alma a admirar e praticar uma conduta moral atenta às leis e à virtude.

No *Alcibíades I*, a educação não deve ser voltada apenas para barganhar o poder político através de falsos discursos retóricos nas tribunas e assembleias de Atenas. A educação, no parecer socrático, é um ato divino (assim como a Filosofia) que deve permanecer na alma constantemente. O ato de educar a alma não tem fim, é ilimitado. É por isso que Sócrates recomenda (atreves da indicação da arte dos persas e lacedemônios) que Alcibíades venha a cuidar menos do corpo e das coisas sensíveis e mais da alma.

O homem é o único animal que nasce com a alma incompleta (o intelecto é o elemento da alma que se faz presente no ser do homem, mas que necessita ser desenvolvido através da educação). Tal incompletude da alma está na racionalidade e na intelectualidade do ser. Essa racionalidade da alma só é possível mediante desejo, esforço próprio e educação. Essa formação deve ser iniciada desde o nascimento, ou seja, a primeira infância é o momento em que se deve ter todos os cuidados possíveis, tanto com relação ao corpo quanto à alma. Desde o nascimento, a criança deve ter contato, através do hábito, com os elementos das virtudes cívicas. No diálogo *Timeu*, passo 26 b 2, o personagem Crítias afirma que “as coisas que se aprende na infância permanecem na memória de forma espantosa”²³³.

Por que as crianças têm de ser colocadas em contato com a prática da virtude desde o nascimento? Porque elas têm uma incrível disponibilidade para a *hýbris*, para a injustiça e a maldade quando não são orientadas no caminho da lei e da arte (excelência moral). Elas tendem a tornarem-se adultos extremamente perigosos, doentes de alma e sem limites, tanto na vida pública quanto na privada. Na *Defesa de Sócrates*, espécies de homens injustos que tomaram conta da educação das crianças implantaram em suas almas mentiras contra Sócrates e a Filosofia. Para Sócrates, dentro desse contexto, a educação tanto pode ser para a virtude quanto para os vícios (*Kakía*, a deusa grega do vício e da maldade moral, tem a função de tentar muitas pessoas para que se tornem más) e a injustiça. Vejamos o passo da *Apologia* 18 a 8 - c 11²³⁴:

²³³ Platão. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução e notas de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

²³⁴ PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Editor Victor Civita – Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

Sócrates - Cumpre, atenienses, que me defenda, em primeiro lugar, das primeiras aleivosias contra mim e dos primeiros acusadores; depois, das recentes e dos recentes. Com efeito, muitos acusadores tenho junto de vós, há muitos anos, que nada dizem de verdadeiro. A esses tenho mais medo que aos da roda de Ânito [poeta], posto que estes também são temíveis. Mas temíveis, porém, senhores, são aqueles, que, encarregando-se da educação da maioria de vós desde meninos, fizeram-vos crer, com acusações inteiramente falsas, que existe certo Sócrates, homem instruído, que estuda os fenômenos celestes, que investigou tudo que há debaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca. Por terem espalhados esses boatos atenienses, são esses os meus acusadores temíveis, porque os seus ouvintes acham que os investigadores daquelas matérias não creem tampouco nos deuses. Depois, esses acusadores são numerosos e vêm acusando a muito tempo; mas ainda, falavam conosco na idade em que mais crédulos podíeis ser, quando algum de vós éres crianças ou rapazes, e a acusação era feita a inteira revelia, sem defensor algum.

Ao que nos parece, a educação enquanto elemento da cultura é construtora da natureza humana. Destarte, entende-se que, em Platão, a “natureza humana” não é boa nem má, nem tampouco justa ou injusta. Aliás, lembrando da frase de Simone de Beauvoir do início da segunda parte da obra *O Segundo Sexo*, não se nasce justo ou injusto. O homem se constrói a partir dos elementos da cultura e da educação (nesse caso, a *hýbris* de Alcibíades representa a desmedida da cultura e da educação da Atenas clássica), uma desmedida que foi fruto da sua má educação.

Entende-se que, a partir do ponto de vista da ação *paidêutica* socrática, temos a noção de que o homem, dentro das estruturas culturais, e a partir da disponibilidade que possui “naturalmente” para o saber, pode adquirir conhecimento mediante o princípio socrático do “conhece-te a ti mesmo” e do “Só sei que nada sei”. Isto torna-se possível na medida em que a alma reconhece a ignorância das coisas sensíveis e inteligíveis, e percebe que sua real natureza esta intrínseca às formas dos saberes sensíveis e inteligíveis. O homem, unicamente ele, diferentemente dos outros animais, possui a disponibilidade para acessar do saber e a Filosofia.

Durante o processo de crescimento ou desenvolvimento físico e intelectual, todos possuem “naturalmente” uma pré-disposição para a virtude (*aretê*), pois a educação da alma da *cidade-Estado* e de cada um depende do reconhecimento da própria ignorância e da força de vontade de encaminhar a alma para o caminho da excelência moral (*aretê*). Nesse sentido, o projeto de ascese erótico-filosófica pode proporcionar aberturas de vias para o homem e a *cidade-Estado* terem acesso às formas do saber. Lembremo-nos de que a sacerdotisa Diotima de Mantinea, no *Symposion* platônico, a partir do passo 207, c 14 – 208 a²³⁵, transmite, através da fala de Sócrates, a noção de que a natureza humana não é imodificável. Uma excelente formação filosófica pode encaminhar a alma para o que há de mais divino no saber. Os homens

²³⁵ PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Victor Civita, 1972.

e mulheres que compõem a *cidade-Estado* não são obrigados a viver e morrer da forma como nasceram. Todos os cidadãos, ou todos os seres que possuem disponibilidade para a racionalidade, têm a chance de modificar sua “natureza” através da forma de educação direcionada para o belo, o belo que surge dos corpos sensíveis e inteligíveis:

Se de fato – Continuou [Sócrates reproduzindo a fala da sacerdotisa Diotima] - Crês que o amor é por natureza amor daquilo que muitas vezes admitimos, não fiques admirado. Pois aqui, segundo o mesmo argumento que l’, a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar de um velho [quando nos permitimos ser orientado pelo processo de educação filosófica, a alma tende a ser sempre nova, bela e justa, a sacerdotisa Diotima, mostra-se ciente desta perspectiva; segundo José Cavalcante de Souza (1972), essa renovação gerada pela Filosofia demonstra um quadro muito vivo da visão heraclitiana da realidade , a educação da alma deve ser continua porque a ciência ora nasce, hora morre na alma do homem] pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma – assim como de cada criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora seja sempre renovado e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que só o corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas nascem, outros morrem [o sentido último da educação consiste em tirar o homem do seu estado de ignorância, este trabalho começa desde cedo, o alvo sempre consiste numa mudança contínua e dialética]. Mas ainda, mas estranho do que isso é que as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência [...] o imortal, porém é de outro modo. Não te admires, portanto, de que o seu próprio rebento, todo ser por natureza o aprecie: é em virtude da imortalidade que todo ser esse zelo e esse amor acompanha.

Para a alma alcançar este estágio divino da educação filosófica mencionado pela sacerdotisa Diotima nos passos 207, c 14 – 208 a , deve haver um esforço de educar o ser da criança desde o nascimento, o que pode ser possível a partir do hábito, sempre tendo em mente a ideia de que a educação destinada às crianças e jovens deve ter suas matrizes voltadas à excelência moral, uma *aretê* que deve ser baseada nas leis e na prática do bem comum.

Como já mencionado, uma vez que a alma da criança e dos jovens sofrem contínuas mutações no decorrer da existência humana, a práxis da excelência moral deve ser baseada no hábito (ato ou efeito de praticar algo; maneira de proceder, disposição adquirida pela repetição) e encaminhada para a racionalidade e o intelecto. Nessa perspectiva, o personagem Ateniense, em *As Leis*, Livro XI, passo 929 c, reconhecerá a necessidade do extremo cuidado com as crianças e jovens, pois, durante o decorrer de suas existências, as mudanças são inevitáveis durante o tempo de suas vidas. No Livro XII, a partir do passo 942, Platão nos faz ter a noção de que a *aretê* (excelência moral) deve ser entendida e praticada através do hábito, a partir do ponto de vista da totalidade da *cidade-Estado*, pois a educação para a virtude não é destinada

ao indivíduo, mas ao todo do Estado. Por isso, a alma deve ser educada pela força do hábito, sempre tendo em vista a totalidade a alma da *cidade-Estado*.

Segundo o personagem Atenienense, o hábito de comandar e ser comandado por outros tem de ser real, implantado desde a mais tenra infância. Nesse processo de educação da criança e do jovem e da *cidade-Estado* como um todo, todos os processos que levem à anarquia e à desmedida devem ser evitados. Como parâmetro da virtude divina, Apolo é a divindade que será o responsável pela questão da proporcionalidade da justa medida da alma.

Não é sem propósito que, no Livro XII de *As Leis*, passo 945 e5, Apolo será colocado como uma das divindades a serem homenageada pelos cidadãos, especificamente pelos reparadores da moral dos magistrados, pois só os melhores homens serão apresentados ao deus Apolo: aqueles que são responsáveis diante da justiça; os excelentes educadores, magistrados, políticos e homens de excelência. Em síntese, os adoradores de Apolo são homens de virtude (*aretê*) cívica, são aqueles que souberam desde a infância preservar através da práxis a educação baseada nos preceitos divinos do deus Apolo (cf. passo 945 – 946, do Livro XII de *As Leis*).

Para Platão, a formação do cidadão e do homem político, bem como a educação nas artes (*techné*), deve se iniciar a partir dos primeiros momentos de vida da criança. Lembremos do diálogo *Primeiro Alcibíades*, passo 127 e. O personagem Alcibíades encontra-se num estado de ignorância e com a idade de aproximadamente 20 anos de idade (incompletos). Sócrates considera uma idade relativamente tardia, a julgar que os persas e lacedemônios projetam a educação política dos príncipes desde o seu nascimento, através de excelentes preceptores. Mas, para Sócrates, quando uma alma deseja reencontrar-se no caminho do verdadeiro saber, a idade não parece ser um empecilho: Sócrates, mediante sua extrema força paidêutica, olha para Alcibíades e lhe diz que a idade de 20 anos não é adequada para desejar glória e poder da arte política (*techné politiké*). Essa idade consiste em uma etapa de ocupar-se de si mesmo. Tudo seria mais difícil de resolver se a ignorância política de Alcibíades fosse reconhecida aos 50 anos de idade:

Alcibíades - Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem provável que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância, sem aperceber-me disso.

Sócrates – É preciso confiança. Se aos cinquenta anos tivesses percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas estas agora precisamente na idade em que cumpre percebê-la.

Alcibíades – E os que as percebem, Sócrates, que deverão fazer?

Sócrates – Responder ao que te pergunto [Sócrates refere-se ao elenchos], Alcibíades. Se assim procederes e o deus permitir – até onde posso confiar no meu Oráculo – tu e eu só teremos a lucrar.

Alcibíades – Nada mais fácil de alcançarmos isso, no que depender apenas de eu responder.

No *Alcibíades I*, a educação é para toda a vida, até os 50 anos (As Leis, Livro II, 670 a - e). Platão nos mostra que os homens com mais de 50 anos devem estar em plenas condições de cantar através dos coros musicais. Nesse período da existência humana de um homem bem-educado, a formação musical, o conhecimento da harmonia e dos ritmos corais tornam-se evidentes. Esses velhos homens - com mais de 50 anos, poderão auxiliar na forma do reconhecimento da melodia correta. Através de seus costumes virtuosos, indicarão o bom ritmo e a bela melodia. Apesar de ser mais difícil ser reeducado depois de adulto, Alcibíades teria chance de buscar o verdadeiro saber das coisas, um saber que se inicia com a humildade do reconhecimento do não saber das coisas. Essa ignorância de Alcibíades parece ser a mesma da *cidade-Estado* Atenas. É por esse motivo que o ponto de partida de qualquer forma de educação deve ser a causa da justiça e da injustiça na *pólis*.

Ninguém nasce com a inteligência formada. A infância é representada pela falta de inteligência. Por isso, ela se comporta como Dioniso (cf. passo 6672 – Livro II de As Leis) - Segundo o personagem Clíneas, todos os indivíduos jovens são, por natureza, abrasadores. Tanto as crianças como os jovens são incapazes de controlar tanto o corpo quanto a língua. Entre todos os animais, os homens, especificamente as crianças e os jovens, são os únicos que necessitam de ordem, seja corporal ou vocal. Essa ordem só pode ser alcançada pela humanidade que se dá através da educação que visa ao rítmico, à harmonia e à formação do coral (envolvendo a dança coral de Apolo destinada às crianças e jovens, dança coral de Dionísio, que é formada por homens velhos de 30, 50 e 60 anos de idade) – As Leis, Livro II, 665 a - b. A criança, o jovem, os escravos e o próprio Estado cantarão Apolo e Dionísio até fazer o máximo de bem. Quanto mais velho o homem for, mais moderado ele deve procurar ser (II, 665, c - e).

No tocante à *paideia* do vinho, Platão defende a retidão dos cantos corais. Ela deve evitar o prazer desmedido – o vício e a desmedida devem ser evitados. Nenhuma criança abaixo de 18 anos de idade pode tocar em vinho. Os jovens com menos de 30 anos podem experimentá-lo com moderação e com finalidades pedagógicas. Aos 40 anos, mediante o conhecimento de si mesmo, a alma do homem já está preparada para a embriaguez dionisíaca. Nesse campo da moderação, encontram-se os homens de almas filosóficas, que são considerados divinos, os que procuram os prazeres que não provocam danos à alma (cf. As Leis, Livro II, 666 a - d).

Em As Leis, II 673 e – 674 c, cabe ao Estado, através da *sophrosyne*, tomar conta da *paideia* do vinho, pois nem todos podem ter o direito de gozar e beber conforme lhes aprouver. A prática da bebida é de controle do Estado. Todo Estado, no tocante à bebida, deve seguir o modelo dos lacedemônios, que jamais se embriagam em batalhas ou diante dos adversários.

Limitam-se unicamente à água: nem soldados, nem escravos ou juízes não devem beber no cumprimento de seus deveres (Platão não vê a necessidade de vinhedos. A produção de vinho deve ser controlada pelo Estado).

No diálogo *As Leis*, o personagem Ateniense deixa claro que a educação não deve visar apenas à formação do bom soldado. A arte política deve ser inclusa na forma nobre de educação, atuando como o elemento dos homens de alma divina. Destarte, a excelente formação visa a uma *paideia* que permita o surgimento de soldados, cidadãos e homens políticos que sejam sempre praticantes da virtude, que todos eles sejam capazes de administrar em primeiro plano a si mesmos, a retidão das artes e o Estado (*As Leis*, Livro II, 667 a - 668).

Em *As Leis*, especificamente nos Livros I, II, e III, Platão preocupa-se em transmitir sua noção de criança e de educação. Parece-nos que os dois termos estão interligados à questão da política que compõe as estruturas da *cidade-Estado*. Em *As Leis*, Livro VII, 808 d – 822 a - b: toda criança, desde a mais tenra idade, deve ser encaminhada aos seus educadores. Ela é semelhante a ovelhas no pasto: não pode viver sem a presença de um pastor. A criança, diante da mundanidade das coisas, encontra-se sempre em entre a vida e a morte. Entre todas as criaturas selvagens, a criança é a mais intratável: ela ainda não possui a racionalidade das coisas, é indisciplinada, criatura traiçoeira, astuciosa e sumamente insolente, dificilmente se dirige a contento. Portanto, ela necessita de múltiplas rédeas: a ama, o pedagogo e os educadores precisam ter noção dessa realidade do infante: em termos educacionais, o Ateniense acredita que a criança deve ser tratada como um escravo (*As Leis*, VII, 808 d -e; 809 a - c).

O guardião das leis necessita de um modelo de educação voltado para a acessibilidade e a prática da excelência moral das crianças. O melhor modelo proposto encontra-se no seguinte plano de educação para crianças: em um primeiro momento, os educadores encaminharão as crianças para o ensino das letras, da lira e da aritmética. O ensino dessas matérias deve suprir os objetivos militares, da administração doméstica e da *cidade-Estado*. Quanto ao estudo das letras, um período de aproximadamente três anos será razoável para uma criança de dez anos de idade. Quanto ao estudo da lira, a criança deverá iniciá-lo aos 13 anos e a ele dedicar-se a um período de três anos.

Conforme a lei da educação, quer a criança goste ou não de estudar, ela deverá empenhar-se da melhor maneira possível para adquirir as habilidades propostas por essas disciplinas: em primeiro lugar, temos o ensino das letras. Em segundo, a educação musical, com o ensino instrumental da lira. Em terceiro, o ensino da aritmética. Em quarto, sobre os objetivos da guerra, o ensino da música e dos coros. Em quinto, a educação no que diz respeito à administração doméstica e à administração da *cidade-Estado*. Por último, a ginástica corporal

– a ginástica e a música como instrumento da educação – deverá ser supervisionada em conformidade com a lei (As Leis, VII, 809 d - e; 810 a – b/813 c, d -e).

A educação deve ser encarada como instrumento público do Estado de Direito. Nesse diapasão, o Estado deve reconhecer que os vícios da alma e do corpo devem ser tratados desde a infância, considerando um programa de educação apreciado pelos ministros da educação e os legisladores. Nesse programa de educação, encontra-se uma *paideia* totalmente voltada para a unidade da *cidade-Estado*. Logo, a educação das crianças deve despertar em suas almas o desejo incessante das coisas boas e sábias.

A criança deve sempre passar por uma vasta gama de instrução, e os preceptores, de modo inteligente e virtuoso, deverão aprender uma espécie de pedagogia totalmente voltada para o estado de maturidade das crianças, sem desconsiderar as leis e virtudes do Estado cívico. O modo de educação proposto é excelente, mas quem decide o que é bom e mau é a alma (As Leis, VII, 812 b-c; 813 a - b), o exemplo, no passo 815, Livro VII. O personagem Ateniense chama a atenção dos preceptores para saber a exata distinção dos modos de música pacífica, das espécies de músicas questionáveis das que são inquestionáveis, pois a música, bem como a existência dos coros, deve proporcionar a moderação dos movimentos do corpo e da alma.

Belos corpos e belas almas: eis o que deve buscar a educação infantil. No projeto de educação para a cidadania, é feito pelo personagem Ateniense um adendo em 816 d - e (Livro VII) quanto à arte cômica. A comédia deve ser usada na educação da criança ou do jovem em conformidade com a práxis da excelência moral (*aretê*). O cômico deve ser ensinado dentro dos limites da virtude. Quando a comédia partir para a difamação dos cidadãos, o ridículo e a ignorância, ela deve ser evitada. Qualquer homem livre deverá evitar os tipos de comédia que provoquem a difamação da alma: as mesmas observações são feitas em 817 a 4 aos poetas e trágicos. A comédia, a tragédia e a poesia devem ser alvo do controle dos legisladores. Toda prática educacional das crianças e jovens deve ser supervisionada de modo firme pelas leis.

Quanto ao ensino das ciências, as ciências elementares (818 a-b) não devem ser ensinadas a todos (em 821 e, Platão afirma, através do personagem “O Ateniense”, que o ensino das ciências belas não é fácil ou difícil de ser aprendido; apenas exige um estudo prolongado. E, nesse panorama, nem todos os homens estão dispostos a dedicar esforço e tempo em nome das ciências. Acreditamos que Platão está a referir-se ao ensino da dialética. Caso este seja o caso, isso está nas entrelinhas do texto). Ainda nesse contexto, o Ateniense, em 819 a, preocupa-se com a completa ignorância que a maioria dos homens tem acerca das ciências. Contudo, a preocupação maior diz respeito àqueles homens que aprendem as ciências com a única finalidade de as utilizarem para o mal. A ciência é bela, verdadeira e benéfica ao Estado e

completamente cara à divindade (821 a 7 – b). Quanto às necessidades humanas e divinas, as ciências serão orientadas pelos Daíamones. Todo o Livro VII de *As Leis* é dedicado à questão da educação, dos programas educacionais e dos pontos legais que devem ser considerados a partir do momento em que a criança ou jovem venha a ser educado para o Estado.

No Livro XII, Platão retoma a questão da educação, enfático com relação ao aprendizado a partir da questão do hábito: a alma deve ser educada a partir do hábito, sempre tendo em vista a totalidade do Estado. O hábito de comandar e ser comandado por outros tem que se dar sob uma forma de educação que se inicie desde a mais tenra infância. A anarquia deve ser evitada sob todas as formas (942 a - e). A educação deve visar ao todo do homem e da *cidade-Estado*. Os corais, o rítmico, a harmonia, o canto e a música devem focar o todo, tendo em vista as virtudes cívicas, especificamente a temperança. O legislador deve persuadir as almas dos jovens (seja por ficção ou realidade) e depois da comunidade como um todo, com a finalidades de assegurar os maiores benefícios para o Estado (*As Leis* II, 664).

Depois de toda essa contextualização, ao encerramos essa discussão em torno da educação homérica, bem como a noção de educação infantil em Platão, deveríamos considerar peculiar que este jovem (Alcibíades) seja pretensioso e tenha a ambição pela glória política – Atenas era a imagem de Alcibíades. Isto explica a nossa suposição de que o verdadeiro propósito de Sócrates em querer impedir Alcibíades de deliberar na assembleia dos atenienses seja um problema eminentemente filosófico.

7. A *TECHNÉ POLITIKÉ* E A *PAIDÊUTICA* DAS MULHERES: UMA ANÁLISE DA EDUCAÇÃO DAS MULHERES GREGAS E DA PROPOSTA DA EDUCAÇÃO PLATÔNICA PARA A MULHER DE NOBRE ESTIRPE

Sócrates – Por isso ponho-me a pensar que se alguém fosse dizer à mãe do rei. Amétride, mulher de Xerxes: o filho de Dinômaque tenciona declarar guerra a teu filho, sendo que o guarda-roupa dela poderá valer minas, se tanto, quanto o filho tem propriedade em Erquia de menos de trezentos pletros, ela, sem dúvida se perguntaria, admirada: em que confia esse Alcibiades, para atreve-se a atacar Artaxerxes? (PLATÃO, *Alcibiades I*, 123 c-d)

Sócrates - Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem (PLATÃO, *A República*, V, 455 d7).

Nossa finalidade, neste capítulo, é apresentar o modo como Platão, de forma hipotética, através do personagem Sócrates, utiliza as supostas falas das mulheres persas e espartanas para apontar as possíveis falhas da má educação do jovem discípulo de Sócrates. As mulheres estrangeiras, mas de educação nobre, são as encarregadas de avaliar o projeto de educação política do viril Alcibiades, bem como da *paideia* política dos homens atenienses. Em um segundo momento, abordaremos a questão da *paideia* das mulheres no Livro V de *A República*, e, por último, abordaremos a questão da mulher da Grécia Antiga a partir de uma perspectiva histórica e antropológica. Para a execução desta tarefa, apoiar-nos-emos nas perspectivas teóricas dos seguintes comentadores: Will Durant (1939), Natalie Harris Bluestone (1987) Jaegger Werner (1994), Henry (1995), Rousseau (1999), Buchan Morag (1999), Fábio de Souza Lessa (2004), Donaldo Schüller (2008), Simone de Beauvoir (2009), Plutarco (2013) e Andre Archie (2015).

Podemos considerar Platão como um dos primeiros filósofos que epistemologicamente tratou a questão da mulher na Antiguidade a partir de uma perspectiva interligada ao seu projeto de educação política voltada para o bom funcionamento da esfera estatal, ou seja, da *cidade-Estado*? Acreditamos que sim. Esta questão exposta constitui a base de desenvolvimento das ideias que projetamos para apresentar neste capítulo. Podemos, desde já, mencionar que somos simpáticos à noção de que a questão da mulher em Platão, especificamente no *Alcibiades I* ou em *A República* (Livro V), bem como em qualquer outro diálogo platônico que apresente a problemática da mulher, tende a ser apresentada sempre a partir de uma perspectiva política e educacional voltada para o bem da unidade política e ontológica da *cidade-Estado*.

Mas, de que perspectivas estamos a falar? De uma perspectiva que tentaremos apresentar no decorrer do capítulo que se inicia. No momento, podemos mencionar que, com a questão da mulher, presente no *Alcibíades I*, tentaremos apresentar a noção de que a ideia de masculinidade em Platão traz sempre em si uma noção correspondente de feminilidade, da qual o masculino e o feminino derivam, uma espécie de identidade que tende sempre a um relacionamento um com o outro. Tal relacionamento dialético tende sempre a ser de oposição, uma oposição na qual o macho tende a ser sempre superior ao feminino, que, de uma forma ou de outra, termina assumindo uma posição inferior.

A partir da realidade filosófica exposta, acredita-se que, para Platão, é o macho que está associado às formas (ideia, formas inteligíveis), com pensamento racional e com ordem e contenção das coisas externas à *pólis*. É a fêmea que está associada ao infortúnio idêntico ao de Pandora²³⁶, com o físico, o emocional e com perturbação geralmente direcionados ao caos. Por conseguinte, é o macho superior quem deve dominar a fêmea ameaçadora. Por pura conveniência política, Platão parece permitir que as mulheres tenham uma igualdade de oportunidades e participação na vida política em seu projeto de *paideia* político-filosófica, permitindo-lhes um grau de participação política na sua *cidade-Estado* idealizada.

Acreditamos que a motivação platônica repousa em ideais masculinas, e não em uma crença na igualdade essencial de homem e mulher. Ao traçar uma possível educação para a mulher do guardião, Platão demonstra a noção da supremacia do universal sobre o particular, o

²³⁶ Prometeu, divindade cujo nome significa “aquele que vê o futuro”, doou aos homens o fogo e as técnicas para acendê-lo e mantê-lo. Zeus, o soberano, enfureceu-se com esse ato, porque o segredo do fogo deveria ser mantido entre os deuses. Por isso, ordena a hefesto, divindade do fogo e das habilidades técnicas, que crie uma mulher que tivesse todas as perfeições, e que a apresentasse à assembleia dos deuses. A deusa Atena, divindade da sabedoria e da guerra, vestiu a mulher com roupas brancas transparentes e ornamentos na cabeça – uma guirlanda de flores e coroa de ouro. Hefestos a conduziu pessoalmente aos deuses, e todos ficaram admirados. Hefestos, Atena e Zeus criam a mulher, que recebe o nome de Pandora. A mulher é criada como um belo mal, e dela, ou seja, de Pandora, descende a geração das femininas mulheres, a grande pena que habita entre os homens mortais. Parceiras não da penúria, mas do luxo, “as mulheres, pares de obras ásperas, e em vez de um bem deu oposto mal” (HESÍODO, *Teogonia*, 600). Zeus entregou a Pandora uma jarra tampada e ordenou que ela a levasse como presente a Prometeu. Desconfiado, ele não quis receber nem Pandora nem a jarra, e recomendou a seu irmão, Epimeteu, que não aceitasse nada vindo de Zeus. Epimeteu, cujo nome significa “aquele que reflete tarde demais”, ficou com Pandora e a tomou como esposa. Em consequência a esse ato de Epimeteu, a jarra é destampada por Pandora e dela saiu a velhice, as doenças, a inveja, a paixão, o vício, a praga e todas as espécies de males, que se espalharam pelo mundo, tornando a existência humana mais miserável. Epimeteu tentou fechar a jarra, mas só restou a esperança, que ficou aprisionada na jarra: “Pois vivia na terra uma tribo de homens bem longe dos males, bem longe da dura fadiga das doenças dolorosas que trazem morte aos homens. Pois súbito em desgraça os homens envelhecem. Mas a mulher, retirando com as mãos a grande tampa do jarro espalhou e preparou duras penas aos homens e ali só Esperança, em morada inabalável, ficou dentro do jarro, abaixo das bordas, e não traspôs os umbrais, pois logo repôs a tampa do jarro por vontade de Zeus porta-escudo, agrega nuvens” (HESÍODO, 2011). Hesíodo coloca a mulher como um Mal necessário ao mundo dos homens, expondo-a como um ser cheio de curiosidades, malícias de todos os gêneros e, como se não bastasse, responsável por todas as misérias da humanidade masculina. In: HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução, estudos e comentários de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012. HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Tradução, estudos e comentários de Luiz Otávio Montovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011 (Coleção Kourós).

público sobre o privado e o bem da comunidade, e não o indivíduo. Governa os arranjos políticos das *cidade-Estado* ideal e, de acordo com tais princípios, as mulheres têm status público na medida em que eles são capazes de emular a masculinidade, subjugando a feminilidade e, assim, negando a ameaça que a mulher, em seu papel tradicional, representa para o mundo masculino da política do mundo antigo.

7.1 *Alcibíades I*: Sócrates e a questão hipotética das mulheres persas e espartanas

Sócrates [supondo hipoteticamente a fala de Améstride] – Por isso ponho-me a pensar que se alguém fosse dizer à mãe do rei, Améstride, mulher de Xerxes: O filho de Dinômaque tenciona declarar guerra a teu filho, sendo que o guarda roupa dela poderá valer cinquenta mias, se tanto, enquanto o filho tem um propriedade em Erquia de menos de trezentos pletros, ela, sem dúvida se perguntaria, admirada: em que confia esse Alcibíades, para atrever-se a atacar Artaxerxes? E concluirias consigo mesma que ele só conta para essa aventura com sua diligência e sabedoria, as únicas a que os helenos dão valor. E quando ela ouvisse dizer que o Alcibíades da ideia de semelhante empreendimento tem vinte anos incompletos, que é de todo falto de instrução, e que, além do mais, ao lhe dizer o seu admirador que antes de entrar em luta com o rei precisaria instruir-se, aperfeiçoar-se e exercitar-se, ele protestou, asseverando ser bastante para esse empreendimento o que já se sabe, quero crer que ela se mostraria espantada e perguntaria; com que, então, conta esse adolescente? E se lhe disséssemos que ele conta com sua beleza, estatura, nascimento, riqueza e dotes do espírito, decerto, Alcibíades, ela nos tomaria por loucos, ao comparar todas essas vantagens com o que ela própria está habituada a ver no meio dos seus e quero crer, ainda, que Lâmpido, filha de Leotíquides, mulher de Arquidamo e mãe de Ágis, que foram todos reis, revelaria igual admiração, depois de confronto idêntico, ao saber que com toda a tua falta de preparo tencionavas entrar em luta com seu filho. Não achas que é humilhante ajuizarem a nosso respeito as mulheres de nossos adversários com mais acerto do que nós mesmos? (PLATÃO, *Alcibíades I*, 124 c3 -124 b)²³⁷.

Platão, através do personagem Sócrates, evidencia a superioridade da educação política das nobres mulheres persas e espartanas. Acreditamos que poucos estudiosos desse diálogo deram a devida atenção a essa questão, que, de certa forma, acreditamos conectar-se à proposta da *paideia* da nobre mulher, companheira do guardião e possível filósofo rei, expostas por Platão no Livro V do diálogo *A República*. Para nós, a questão das mulheres exposta no *Alcibíades I* de certa forma está intrínseca à ontologia política e educacional de Platão: “Se, portanto, utilizamos as mulheres para os mesmos serviços que os homens, tem de se lhes dar a mesma instrução” (*República* 451 e 9). Diante do exposto, a pergunta que nos cabe neste momento é a seguinte: até que ponto podemos afirmar que existe uma correlação entre a questão

²³⁷ PLATÃO. **Primeiro e Segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Pinheiro. Texto de John Burnet. Edição bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

hipotética das mulheres espartanas e persas presente no *Alcibíades I* e a proposta de educação política da mulher, exposta por Platão no diálogo *A República*?

A *paideia* política da rainha persa Amétride e da nobre espartana Lâmpido é apreciada por Platão no *Alcibíades I* como forma exemplar de uma educação política coerente com os princípios das virtudes cívicas (sabedoria, coragem, moderação e justiça). Nesse sentido, Sócrates apresenta as mulheres reais em franco desdém quanto à má formação política de Alcibíades, que anseia conquistar a Europa e a Ásia sem ter as reais condições educacionais e políticas para atingir tais finalidades. Alcibíades necessita olhar para o paradigma de virtude não só dos reis e príncipes persas e espartanos. A formação política das mulheres dessas *cidades-Estado* parece ter algo a contribuir para o aprendizado que Sócrates deseja proporcionar ao seu ambicioso amante.

As rainhas persa e espartana acham ridículo o fato de que Alcibíades não considere o que é preciso para ser um grande governante, desconsiderando desmedidamente as questões educacionais que são essenciais ao bem-estar, à felicidade e à existência da *cidade-Estado*. Sócrates faz essas mulheres expressarem a noção de que a arte política é uma questão que envolve conhecimento técnico e epistemológico, e que, neste ponto, os persas e lacedemônios tratam com mais seriedade a arte política. Ao contrário, os atenienses comportam-se diante de tão nobre arte (*techné politiké*) como escravos que agem desmedidamente conforme suas paixões e desmedida (*hýbris*) de alma.

Sócrates percebe que Alcibíades exerce a arte política a partir de uma perspectiva privada, ou seja, a política é pensada por Alcibíades a partir de uma perspectiva que tende a desconsiderar a unidade estatal da *cidade-Estado*. Ele não percebe a *pólis* como um outro que está interligado a si mesmo. O despreparado *ephebo* de 20 anos incompletos não consegue perceber que ele, enquanto homem político, deve procurar colocar constantemente sua alma em sincronia com a alma da *pólis*.

Nesse contexto, a educação homérica e a educação sofística parecem não ter sido suficientemente boas para dar conta dos aspectos educacionais que envolvem a práxis das virtudes cívicas propostas por Sócrates à reeducação política de Alcibíades e de Atenas. Esse é o propósito maior que leva Sócrates a fazer as referências hipotéticas às rainhas, ou seja, às mulheres, tão rejeitadas pelos atenienses no campo político, são representadas por Platão como seres de virtude política, capazes de enxergar os erros da *paideia* dos atenienses: as mulheres de alta estirpe - são elas, exatamente elas, que receberão de Sócrates a oportunidade de apontar as falhas da *paidêutica* política de Atenas. Para cumprir a tarefa, elas selecionam como elemento de sua crítica a má educação de Alcibíades e o parâmetro das virtudes cívicas, tais

como a *díke* (justiça), a *sophrosyne* (moderação), a *sophia* (sabedoria) e a *andréia* (coragem), virtudes que, na práxis dos ensinamentos da formação política dos jovens atenienses, foram completamente desconsideradas pelos ensinamentos homéricos e sofísticos.

Tendo em conta os conceitos de Alcibíades, Sócrates reconhece que as mulheres do mundo antigo (especificamente as atenienses) não tinham nem estavam interessadas no poder político. A cultura do *oîkos* (lar) está totalmente em oposição à esfera de saber do mundo viril masculino. Essa realidade histórico-filosófica é confirmada por Jaeguer (1994, p. 46-47), ao abrir espaço para discutir a *aretê* (virtude) da mulher ateniense aristocrata: segundo o autor, a mulher surge como objeto da solicitação erótica do homem grego. Helena de Troia e Penélope representam dois tipos de virtudes opostas: elas representam uma *aretê* que deve ser evitada e aprendida, respectivamente, através da educação doméstica da mulher. Helena tende a representar a mulher devassa e prostituta. Em oposição, Penélope tende a representar a imagem da mulher aprisionada no *oîkos* (lar). Penélope representa no inconsciente coletivo grego a verdadeira educação que toda mulher grega deve ter. Ela é louvada pela sua moralidade inquestionável e rígida, de excelentes virtudes caseiras e sempre a esperar o marido, que está a labutar em favor de seu sustento.

Voltando à questão das mulheres no *Alcibíades I*, a discussão entre Sócrates e Alcibíades que conduz ao *Discurso Espartano e Persa* gira em torno de duas reivindicações sem fundamento feitas por Alcibíades sobre suas habilidades naturais para o campo da arte política, revelando a empáfia do jovem candidato ao governo de Atenas. Esparta e Pérsia tendem a impedir o estado de ignorância que reside em sua alma (*psychê*), bem como o reconhecimento de seus verdadeiros adversários, os reis espartanos e persas. Sócrates, em resposta à audácia e à arrogância de Alcibíades, limita as reivindicações deste último, oferecendo no discurso julgamentos hipotéticos de que as mulheres persas e espartanas entendiam mais de arte política do que o próprio Alcibíades. Foram elas que apontaram as falhas da educação política dos atenienses.

Vejamos a versão²³⁸ em grego da fala de Sócrates. Os passos 123c3-124a4 do *Alcibíades I*, em sua versão em grego e em português, revelam o seguinte:

[123c3-124a4]

²³⁸ BURNET, J. **Platonis Opera Classical Texts**. Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: EDUSP, 1967 (Letras Clássicas – USP).

DIAS, Ana Cristina de Souza Pires. **Alcibíades Primeiro de Platão: Estudo e tradução**. 2015. 183f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

{ΣΩ.} [...] ὥστ' οἶμαι ἐγώ, εἴ τις εἴποι τῇ βασιλέως μητρὶ, Ξέρξου δὲ γυναικί, Ἀμήστριδι, ὅτι ἐν νῶ ἔχει σοῦ τῶ ὑεῖ ἀντιτάττεσθαι ὁ Δεινομάχης ὕος, ἧ ἔστι κόσμος ἴσως ἄξιος μινῶν πεντήκοντα εἰ πάνυ πολλοῦ, τῶ δ' ὑεῖ αὐτῆς γῆς πλέθρα Ἐρχίασιν οὐδὲ τριακόσια, θαυμάσαι ἂν ὅτῳ ποτὲ πιστεύων ἐν νῶ ἔχει οὗτος ὁ Ἀλκιβιάδης τῶ Ἀρτοξέρξῃ διαγωνίζεσθαι, καὶ οἶμαι ἂν αὐτὴν εἰπεῖν ὅτι οὐκ ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ πιστεύων οὗτος ἀνὴρ ἐπιχειρεῖ πλὴν ἐπιμελεία τε καὶ σοφία· ταῦτα γὰρ μόνα ἄξια λόγου ἐν Ἑλλησιν. ἐπεὶ εἴ γε πύθοιτο ὅτι Ἀλκιβιάδης οὗτος νῦν ἐπιχειρεῖ πρῶτον μὲν ἔτη οὐδέπω γεγονὼς σφόδρα εἴκοσιν, ἔπειτα παντάπασιν ἀπαιδευτος, πρὸς δὲ τούτοις, τοῦ ἑραστοῦ αὐτῶ λέγοντος ὅτι χρὴ πρῶτον μαθόντα καὶ ἐπιμεληθέντα αὐτοῦ καὶ ἀσκήσαντα οὕτως ἵεναι διαγωνιούμενον βασιλεῖ, οὐκ ἐθέλει, ἀλλὰ φησιν ἐξαρκεῖν καὶ ὥς ἔχει, οἶμαι ἂν αὐτὴν θαυμάσαι τε καὶ ἐρέσθαι· “Τί οὖν ποτ' ἔστιν ὅτῳ πιστεῦει τὸ μειράκιον;” εἰ οὖν λέγοιμεν ὅτι κάλλει τε καὶ μεγέθει καὶ γένει καὶ πλούτῳ καὶ φύσει τῆς ψυχῆς, ἡγήσασθαι ἂν ἡμᾶς, ὃ Ἀλκιβιάδης, μαίνεσθαι πρὸς τὰ παρὰ σφίσιν ἀποβλέψασα πάντα τὰ τοιαῦτα. οἶμαι δὲ καὶ Λαμπιδώ, τὴν Λεωτυχίδου μὲν θυγατέρα, Ἀρχιδάμου δὲ γυναικα, Ἀγιδος δὲ μητέρα, οἱ πάντες βασιλῆς γεγόνασιν, θαυμάσαι ἂν καὶ ταύτην εἰς τὰ παρὰ σφίσιν ὑπάρχοντα ἀποβλέψασαν, εἰ σὺ ἐν νῶ ἔχεις τῶ ὑεῖ αὐτῆς διαγωνίζεσθαι οὕτω κακῶς ἡγμένους.

[SÓC.] [...] Segundo penso, se alguém dissesse a Améstride, mãe do rei e esposa de Xerxes, que Alcibiades, o filho de Dinômaca, pretendia competir com seu filho – Dinômaca, cujos adornos talvez valham cinquenta minas, se muito, e Alcibiades, cujas terras em Érquia não chegam a equivaler a trezentos pletros – ela se perguntaria surpresa em que esse Alcibiades se fia a ponto de pretender rivalizar com Artaxerxes. E penso que ela diria que não há nada em que esse homem possa se fiar a não ser em cuidado e em sabedoria para tal investida, pois somente isso é digno de consideração entre os helenos. Contudo, se ela descobrisse que esse Alcibiades tem essa pretensão, em primeiro lugar, aos vinte anos de idade que ainda nem atingiu propriamente, e, em segundo lugar, sem ter qualquer instrução; e que, além disso, ele recusa ouvir seu amante quando lhe diz que é preciso antes se dedicar aos estudos e cuidar de si mesmo para então rivalizar com o rei, contra-argumentando que aquilo que ele tem já lhe é suficiente; nessas condições, penso que ela, tomada de espanto, perguntaria: “O que resta, então, para o jovem se fiar?” Se respondêssemos, então, que restam a beleza, a estatura, a linhagem, a riqueza e a natureza da alma, ó Alcibiades, ela julgaria que nós estamos delirando, ao compará-los com os do seu povo. Penso que Lampido igualmente, a filha de Leotíquides, mulher de Arquidamo e mãe de Ágis – todos eles foram reis – seria tomada de espanto ao compará-los com os de seu povo, se você pretendesse rivalizar com o seu filho, estando nesta condição deplorável.

A instrução de Sócrates com relação às mulheres persas e espartanas é uma indicação paidêutica que, juntamente com a indicação do preceito do Oráculo de *Delphos*, tende a mostrar a Alcibiades, que a *paideia* socrática não é de base homérica, nem tampouco de base sofística, mas de perspectivas paidêuticas que envolvem instrução filosófica e política: desde os passos 119c – 124 b, Sócrates, interminavelmente, através do seu *Daimon* e do *kairós* (tempo oportuno), tenta se valer de sua forma erótica filosófica para seduzir a alma do jovem Alcibiades para o caminho da Filosofia. Mas, mediante o desdém de alguém que foi educado por Homero e pelos sofistas, Sócrates, na sua condição de amante e educador, sente-se na obrigação de produzir um discurso longo em torno da formação política dos reais adversários do jovem Akiles de Atenas.

Dessa forma, compreende-se que Platão, ao usar de forma hipotética a educação dos persas e dos lacedemônios, confere ao personagem Sócrates a finalidade de destruir os

argumentos retóricos de Alcibíades em torno da *paideia tradicional de Homero e da tão contemporânea educação política dos sofistas*. Ao que nos parece, a Filosofia possui uma visão oposta da forma de virtude que orienta a educação política dos atenienses. A Filosofia em si tende a interligar a *episteme* (ciência) à questão da *techné politiké* e do bem comum da *cidade-Estado*, de Atenas.

Como jovem que anseia o governo da *cidade-Estado*, Alcibíades deveria estar a se dedicar à dialética. Contudo, ele, assim como a maior parte dos jovens e homens políticos atenienses, acredita que os “dotes naturais” são mais eficientes do que uma verdadeira educação política orientada pelos princípios filosóficos da virtude: o elogio demasiadamente longo que Sócrates faz à educação política dos persas e dos lacedemônios em 121 a3 – 124 b6 pode ser considerado uma estratégia filosófica de Sócrates para que Alcibíades tenha a possibilidade de reconhecer sua condição de não saber, do “só sei que nada sei” socrático, e caminhe em direção à busca do conhecimento de si mesmo, pois só o preceito do Oráculo de *Delphos* pode indicar o verdadeiro caminho para a formação política.

Serão os dotes naturais capazes de preparar Alcibíades e os ateniense para o campo da esfera da arte política? Para Sócrates, jamais; mas, para o jovem amante, sim. Alcibíades acredita ter realmente habilidades naturais para alcançar seus projetos políticos. Por ter habilidades naturais, naturalmente herdadas a partir do convívio dos excelentes homens políticos da sua genealogia, ele considera que não precisa de educação, preparo, treino para ser um grande homem político, pois porque seus dons e talentos para tal finalidade já se mostrariam superiores aos de qualquer um dos seus adversários. Desse modo, Alcibíades prefere ignorar Sócrates e acreditar na falsa ideia de que suas excelências morais são superiores às dos soldados espartanos e persas (cf. passo, 119 b 9 - 10).

O jovem pupilo de Péricles e amante de Sócrates acredita não precisar treinar ou se preocupar em aprender a ser um grande político porque seu talento natural “será muito superior” ao dos políticos locais de Atenas. Sócrates, através dos julgamentos das mulheres, afirma que Alcibíades superestima a arte política e as habilidades naturais de seus adversários. Sua conduta está distante de se assemelhar à de um verdadeiro homem político. Para Sócrates, a educação de Alcibíades equipara-se à dos escravos e dos criadores de aves, em 120 b c. Podemos verificar que a primeira menção às mulheres como julgadoras é motivada pela frustração de Sócrates com Alcibíades por levar a sério os concorrentes errados. Sócrates afirma:

Não, não, amigo! Enganei-me! É para Mídias que deves olhar, o criador de codornas, e para outros que tais, que se abalam a tratar dos negócios da cidade tendo ainda na alma, como diriam as mulheres o corte de cabelo dos escravos, de tão incultos que

são, até mesmo no hábito externo, e que com o seu linguajar bárbaro não vieram governar o povo, porém adúlá-lo. É para esses, digo que debes olhar, sem te preocupares com o modo de aprender o que é preciso ficares conhecendo no momento em que te encontras na imanência de principiar uma luta séria, e sem praticares o que fora de necessário praticar antes de iniciares nos negócios públicos.

Segundo Archie (2015, p. 49), pouco se sabe sobre Mídias, além do fato de que ele era um político ateniense zombado em Aves. De Aristófanes, por ser de classe baixa, sabe-se ser um malfeitor e interessado em rinha de codornas. As mulheres que se referiam aos políticos com tendo os “cabelos cortados como os de um escravo” evocam o costume ateniense de os escravos rasparem os cabelos para facilitar o trabalho, mas depois tentar deixá-los crescer para esconder a tatuagem frequentemente feita na testa para indicar a condição de escravo. Considerando a presunção de Alcibíades com relação aos políticos atenienses, o justaposto da preguiça de Alcibíades na pretensa disputa com Mídias é bastante significativo. É como se as esposas, com total consonância de Sócrates, alertem Alcibíades de que ninguém seria provavelmente mais arrogante do que um escravo libertado - os preconceitos aristocráticos de Alcibíades se voltam contra ele.

O paradigma das excelências dos persas e lacedemônios não surte efeito dialético em Alcibíades. Sócrates sente-se fracassado na proposta de usar a *aretê* (virtude) dos reais adversários de Atenas, mas não desiste da alma daquele a quem tanto dedicou as devidas atenções. A proposta é fazer com que o *ephebo* reconheça o fato de que a necessidade de conhecimento técnico e epistemológico é real para o exercício da arte política e que, como estratégia básica, aquele que projeta vencer os adversários necessita ter virtudes iguais ou superiores a eles, nunca inferiores. É por isso que Sócrates deseja imensamente que Alcibíades e Atenas contemplem a unidade da virtude cívica dos persas e lacedemônios. As mulheres refletem aspectos que podem aperfeiçoar a educação política de Alcibíades. Apesar das repetidas tentativas de Sócrates, através de argumentos hipotéticos e refutativos, Alcibíades ainda não está preparado para ver a necessidade de educação e o longo e custoso projeto de cuidar de si mesmo.

Por um momento, é como se Alcibíades quisesse ser reeducado por Sócrates, mas depois, ao perceber as dificuldades impostas pelo *elenchos*, ele se afasta. Ao invés de aspirar a ser superior aos outros políticos, esforçando-se para ser educado de modo a saber o que está fazendo, Alcibíades parece contentar-se em tentar ultrapassar os outros políticos através de suas habilidades naturais: a beleza de corpo, riquezas e retórica baseada em opiniões (*doxa*).

Sócrates percebe que Alcibíades está completamente perdido do seu principal objetivo: ter seu nome e poder conhecidos por toda a Ásia e a Europa, mas, até os momentos finais do

diálogo, Sócrates insiste na ideia de que Alcibíades precisa superar os políticos locais atenienses, bem como seus adversários externos e a si mesmo. Como exemplo didático, Sócrates compara a educação do homem político à de um comandante de navio que administra seus marinheiros para lutarem contra seus adversários. Nessa situação, segundo Sócrates, para exercer as ações de comando e lutar com competência contra os inimigos, o capitão deve esforçar-se para superar aqueles com quem está lutando e administrando. A função de um capitão não consiste apenas em delegar tarefas aos seus marinheiros, mas em ser excelente em todos os fatores concernentes à arte naval. Vejamos em *Alcibíades I*, passo 119 d 5:

Sócrates – Se te dispusesse a governar uma trirremes prestes a entrar em combate, contentar-se-te-ias com ser o mais hábil piloto da tripulação? Ou, de preferência, aceitando como natural essa superioridade, não te compararias com os teus verdadeiros adversários, e não, como agora fazes, com os companheiros de campanha? A estes a tal ponto deves avantajá-los, que nem coroa a ideia de rivalizarem contigo; ao contrário, tratados como a ideia de rivalizarem contigo; ao contrário, tratados como inferiores, lutarão ao teu lado contra os inimigos. É o que farias, se de fato pretendes realizar algo belo e, sobretudo, digno de ti e da cidade.

Alcibíades – É isso, realmente, o que pretendo fazer.

Sócrates – E considerarás suficiente seres superior aos nossos soldados, sem lançares as vistas para os comandantes dos inimigos, com o intuito de sobrepuja-los em toa a linha, estudando-os e tomando tuas medidas em relação a eles?

Alcibíades – A que inimigos te referes, Sócrates?

Sócrates – Ignoras que nossa cidade está em constante guerra com os lacedemônios e com o grande Rei?

Segundo Archie (2015), no texto *Politics in Socrates' Alcibiades: a philosophical account of Plato's dialogue Alcibiades Major*, o *Discurso Espartano e Persa* se delimita por juízos hipotéticos sobre os homens e ao que eles aspiram alcançar em termos de *techné politiké* (cf. Alcibíades I, passos 120e6-124b6). Para o autor, a passagem em que Platão, através de Sócrates, utiliza a imagem da mulher para ironizar a educação política de Atenas, tende a associar-se à proposta de educação da mulher, esboçada por Platão no Livro V de *A República*. Para André Archie, esse modo comparativo de Sócrates (da má educação de Atenas e da excelência paidêutica dos persas e lacedemônios) parece contrariar a preferência pela dialética expressa por Sócrates em 106b:

Sócrates - Perguntas se eu posso dar-te num discurso longo a explicação pedida, como estás habituado a ouvir? Não é esse o meu feitio. Todavia, penso que me será possível demonstrar-te a verdade do meu dito, bastando para isso que me faças um pequeno favor.

Alcibíades – Estou pronto a atender-te, se não for muito difícil.

Sócrates – Achas difícil responder perguntas?

A maior parte do discurso de Sócrates consiste na personificação das perspectivas femininas em relação à falta de segurança de Alcibíades para governar. A preferência de Sócrates pela dialética dar-se no momento em que o discurso filosófico de Sócrates é apresentado na fala de mulheres. Isso tende a repetir-se, da mesma forma, nos passos 201 d do diálogo *O Banquete*: momento em que Sócrates cede sua alma para trazer o discurso que ouvirá de uma mulher de Manteneia, Diotima. Para Archie (2015), há, no *Alcibíades I*, três instâncias no discurso nas quais os julgamentos que as mulheres fazem ocorrem. Uma delas é dirigida aos homens em geral, que tentam dirigir os assuntos da *cidade-Estado* sem preparação adequada. As outras duas são direcionadas às aspirações políticas de Alcibíades.

Alcibíades tende a pensar e equiparar seus dotes naturais à sua riqueza. Sócrates fez um grande esforço para mostrar a Alcibíades o quão insignificante sua riqueza é se comparada à riqueza espartana. Por outro lado, a riqueza espartana não é nada se comparada à do rei persa. Para dar uma ideia da riqueza persa, Sócrates cita um possível relato de um viajante que presenciou as negociações de grandes extensões de terras da Pérsia. Tais negociações destinaram-se a parte das vestimentas da rainha, ou seja, para compor parte de seu guarda-roupa (cf. passo 123b-c). Essa discussão acerca da riqueza persa leva à seguinte afirmação, em 123c-d: “Em que confia esse Alcibíades, para atrever-se atacar Artaxerxes? E concluiria consigo mesma que ele só conta para essa aventura com sua diligência e sabedoria, as únicas coisas que os helenos dão valor”. Vejamos este cenário em sua completude:

Sócrates – Por isso ponho-me a pensar que se alguém fosse dizer à mãe do rei. Amétride, mulher de Xerxes: o filho de Dinômaque tenciona declarar guerra a teu filho, sendo que o guarda-roupa dela poderá valer minas, se tanto, quanto o filho tem propriedade em Erquia de menos de trezentos pletros, ela, sem dúvida se perguntaria, admirada: em que confia esse Alcibíades, para atreve-se a atacar Artaxerxes? E concluiria consigo mesma que ele só conta para essa aventura com a diligência e sabedoria as únicas coisas a que os helenos dão valor. E quando ela ouvisse dizer que esse Alcibíades da ideia de semelhante empreendimento tem vinte anos incompletos, que é todo falto de instrução, e que além do mais, ao lhe dizer o seu admirador que antes de entrar em luta com o rei precisaria instruir-se, aperfeiçoar-se e exercitar-se, ele protestou, asseverando ser bastante para esse empreendimento o que já se sabe, quero crer que ela se mostraria espantada e perguntaria: com que, então, conta esse adolescente? E se lhe disséssemos que ele conta com sua beleza, estatura, nascimento, riqueza e dotes do espírito, Alcibíades, ela nos tomaria por loucos, ao comparar todas essas vantagens com o que ela própria estar habituada a ver no meio dos seus. E quero crer, ainda, que Lâmpido, filha de Leotíquides, mulher de Arquidamo e mãe de Ágis, que foram todos reis, revelaria igual admiração, depois de confronto idêntico, ao saber com toda a tua falta de preparo tencionavas entrar em luta com seu filho. Não achas que é humilhante ajuizarem a nosso respeito as mulheres de nossos adversários com mais acerto do que nós mesmo? (PLATÃO, *Alcibíades I*, 123 c-d; 124 a - b).

Alcibíades não pode dispor da mesma riqueza que os persas e os lacedemônios. Em termos de competição de patrimônio e bens móveis, ele nada representa frente ao descomunal montante patrimonial dos persas e lacedemônios. Embora tenha menos de 20 anos de idade, sua educação política não lhe capacita a enfrentar reis que verdadeiramente são preparados para a arte política desde o seu nascimento. Neste diapasão, Alcibíades é, em grande medida, desprovido de instruções adequadas. A mãe do monarca persa refere-se à educação política de Atenas como uma forma de educação de incapazes. Assim, para Alcibíades conseguir equiparar-se à educação dos reis da Pérsia e de Esparta, ele precisa estar atento ao preceito do Oráculo de Delfos, “*Conhece-te a ti mesmo, nada em excesso*”.

Através de sua própria fala, Sócrates demonstra haver um consenso das mulheres espartanas e persas no sentido de que Alcibíades não estava em condições de competir com os homens políticos de seu tempo. Os inimigos de Alcibíades, até mesmo as mulheres, possuem educação superior à do ambicioso pupilo de Péricles. Diante das perspectivas da unidade das virtudes persas e lacedemônias, entendemos que todos esses momentos tendem a representar parte do projeto de educação socrática (realidade perceptível a partir dos passos 103 ao 123c3-124a4).

A forma estratégica com que Sócrates expõe as virtudes das mulheres persas e espartanas vem recheada de atitudes maiêuticas e dialéticas, pois Alcibíades demonstra ter fortes dores pelo fato de Sócrates eleger mulheres para indicar o caminho da arte política. Todavia, as intenções de Sócrates estão em fazer com que Alcibíades movimente seu ser para o preceito do Oráculo de *Delphos*. Esse preceito, do saber de si mesmo, indicará a possibilidade de Alcibíades acessar a terceira via do conhecimento, que consiste basicamente em formar uma espécie de terceiro olho, o olho da alma. O preceito do “conhece-te a ti mesmo” tem a pretensão educativa de fazer com que Alcibíades reconheça que é possuidor de uma alma, que necessita de conhecimento de si mesma, de educação constante e de acessibilidade às belas formas sensíveis e inteligíveis: “Não meu ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, porque teus adversários não são como eu te disse, não como imaginas, só pela indústria [techné]. e pelo saber, nos será possível sobrepujá-los” (124b).

7.2 As mulheres, a educação e o saber no diálogo *A República* de Platão – Livro V

- Sabes, de entre as ocupações humanas, alguma, em que o sexo masculino não sobreleve o feminino? Ou, vamos perder tempo falar da tecelagem ou da arte da

doçaria e da culinária, nas quais parece que o sexo feminino deve marcar, e, quando for derrotado, não há nada de mais risível?

- Dizes a verdade, ao afirmar que tudo, por assim dizer, um sexo sobreleva em muito o outro. Contudo, há muitas mulheres que são melhores que os homens para numerosas tarefas. No entanto, de um modo geral, é como tu dizes.

- Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as actividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem.

- Absolutamente.

- Então mandaremos fazer aos homens, e nada às mulheres?

- Como?

- Mas há, segundo julgo, e como diremos, umas mulheres dotadas para a medicina e outras não, umas para a música, e outras não por natureza amusicais.

- Sem dúvida.

-E não as há capazes dos exercícios físicos e da milícia, e outras incapazes da luta e que não gostam de fazer ginástica?

-Acho sim?

-Pois então! E não as há amigas do saber e outras que o detestam? E umas irascíveis, outras apáticas?

-Também.

-Há sem dúvida a mulher guardiã e a que o não é. Ou não escolhemos para guardiões homens com essa natureza?

-Foi essa.

-Aptidão natural, tanto do homem como da mulher, para guardar a cidade, é por conseguinte, a mesma, excepto na medida em que a desta é mais débil, e daquela mais robusta.

- Parece que sim (PLATÃO, A República, V, 455c3 -456 a13).

Existe em Platão uma proposta de que a educação política deve ser oferecida a ambos os sexos (homens e mulheres). Às mulheres de alma nobre, será concedida a oportunidade, a possibilidade de pertencimento à ordem da classe militar do Estado. A igualdade de gênero é considerada por Platão a partir de uma questão educacional e política, sempre em favorecimento não do indivíduo, mas do Estado, pois, conforme as perspectivas platônicas, o Estado que nega as aptidões técnicas e intelectuais é um Estado incompleto, porquanto a mulher, assim como o guardião, deve ter (para benefício do Estado) a formação fundamentada nos parâmetros da virtude cívica: tanto o guardião como a mulher devem existir enquanto pessoas públicas e para o bem do Estado.

Diante desta realidade, é preciso considerar que os aspectos igualitários se referem apenas às mulheres elitizadas: a proposta de educação igualitária não se estende a toda a população de mulheres trabalhadoras. Apesar dessa realidade filosófica observada na perspectiva educacional de Platão, há de se considerar que sua proposta foi ousada e provocativa. A fala platônica ultrapassou séculos. Diante de todo o percurso da história da Filosofia, houve homens que condenaram Platão por isso. Outros, por sua vez, elogiá-lo-iam

por tamanha ousadia. Outros, ainda, simplesmente evitaram tocar na questão educativa da mulher presente no Livro V de *A República*.

- Logo, devem escolher-se mulheres dessa espécie para coabitar e ajudar a guardar a cidade juntamente com esses homens, uma vez que são capazes e apresentadas com eles quanto à sua natureza.
- Absolutamente.
- Ora não devem atribuir-se a natureza ocupações iguais?
- Devem
- Logo, estabelecemos uma lei que não era impossível nem comparável a uma utopia, uma vez que a promulgamos de acordo com a natureza. Mas as leis atualmente existente é que são antes contra a natureza.
- Assim parece.
- Mas não tínhamos de examinar se o sistema que estamos a aprovar era possível e o melhor?
- Tínhamos, sim.
- E assentámos em que era possível (PLATÃO, *A República*, 456b – c2)²³⁹.

Conforme os estudos da professora Natalie Harris Bluestone (1987)²⁴⁰, da Universidade de Massachusetts, por volta do século XIX – XX, período equivalente às décadas de 1987 - 1970, grupos de estudiosos em Filosofia e pesquisadores em Ciências Sociais, através de seus textos e discursos, hostilizaram Platão, responsabilizando-o pela criação da “mulher macho”. Esses estudos trouxeram grandes polêmicas em torno da questão cultural cristã da mulher ocidental, levando grande número de intelectuais do sexo “masculino” a negar o pensamento platônico no que tange à *paideia* das mulheres proposta por Platão no Livro V de *A República*. Segundo a autora, a crítica desses pensadores espalhou-se por todo o mundo, e seus textos foram traduzidos para as principais línguas, tais como francês, espanhol, italiano, russo, hebraico, alemão, inglês e chinês: a antipatia por Platão tonou-se imensa não somente quanto à sua visão sobre a educação das mulheres, mas por tudo o que envolvesse a sua Filosofia.

Os antiplatônicos conseguiram gerar uma antipatia esmagadora contra a proposta de formação da mulher guardiã. Para Bluestone (1987), nos tempos do período Medieval, no período do Renascimento italiano, do Iluminismo francês e alemão e no período dos Tempos Modernos, não faltaram antiplatonistas em todo o mundo para calar Platão com relação à sua *paidêutica* das mulheres. Conforme a autora, só em 1930 alguns sociólogos começam a escrever textos retomando a discussão acerca da importância de Platão para o fundamento da cultura

²³⁹ Todas as citações apresentadas neste capítulo, no que concerne à questão da educação da mulher, correspondem à tradução do diálogo *A República* de Maria Helena da Rocha Pereira. In: PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

²⁴⁰ BLUESTONE, Natalie Harris. **Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender**. United States of America: University of Massachusetts Press, 1987.

humana, mas nada se fala sobre a igualdade dos sexos. Não por repúdio, mas por medo de represálias.

No tocante ao desdém pela forma do pensamento filosófico de Platão, o ensaísta inglês, crítico, literário e historiador Walter Horácio, em 1839, menciona a possibilidade de retomar o pensamento platônico sem mencionar a questão da igualdade de gênero: o autor se opõe unicamente ao ponto concernente à maturidade e educação das mulheres em Platão. No âmbito de sua teoria, defende-se a ideia de que a mulher não foi criada para o saber e a política, e sim para o lar e o casamento. Para o crítico platônico, os platonistas radicais confundem a raça humana com a de pássaros e cães. Pater considera Platão um erro.

Ainda segundo o autor, Platão utilizou o Livro V de *A República* para perturbar a ordem das coisas naturais, daquilo que é harmônico e preciso na ordem das coisas harmônicas. A questão platônica não fica só no domínio da mentalidade machista de Pater. Para muitos críticos, a igualdade que Platão enxerga nos sexos é tida como não “natural”. Destarte, a emancipação da mulher vista aos olhos da ontologia platônica parece loucura para muitos pensadores dos Tempos Modernos. Ernest Barker (1978) é um dos críticos desse período. O professor de teoria política grega (1946) da Universidade de Cambridge condena completamente Platão e o repudia por considerar sua forma de educação filosófica extremamente fora dos padrões da realidade social do homem ocidental.

Ao rejeitar Platão, Barker (1978) adota o pensamento aristotélico como a forma de Filosofia política mais coerente do papel da mulher frente aos assuntos da política e da economia externa, pois Aristóteles tende a considerar a fêmea como um ser naturalmente inferior ao macho, sem capacidade de virtude para as coisas do saber e da política. Em 1856, Frederick Winslow Taylor anuncia seu desprezo por Platão. O estudioso, responsável pelo conceito da administração científica no início do século XX, afirmou em seus estudos platônicos que abomina a posição de Platão referente à intelectualidade feminina e afirma acreditar na impossibilidade de algum dia tal teoria vir a se concretizar, pois as mulheres não podem ser soldados ou políticos. Para ele, como para muitos teóricos do seu tempo, a anatomia da mulher determina sua posição de inferioridade em relação ao homem. Para Natalie Harris Bluestone (1987, p. 32), as interpretações platônicas de Taylor são retomadas por homens da era, das décadas de 1960-1970, quando muitos teóricos das Ciências Humanas, incluindo os filósofos da era, ficaram presos à questão da inferiorização da mulher a partir da questão anatômica e biológica.

Segundo o pensamento machista da época (1960-1970), o destino da mulher moderna não deveria ser visto pela ótica de Platão, mas pela determinação da biologia e da anatomia.

Segundo Bluestone (1987), Taylor, além de disseminar o ódio por Platão, levou muitos “intelectuais”, muitos homens da era dos tempos modernos, a abominar as mulheres que pertenciam ao círculo de amigos da Filosofia e de Sócrates e Platão. Entre as mulheres mais odiadas pelos homens da modernidade, Aspásia teria sido a mais odiada, pois teria sido um mau exemplo para as mulheres da Antiguidade. Ela teria sido a responsável pelo feminismo de Sócrates e, conseqüentemente, de Platão. Nos tempos modernos, as mulheres que estudavam ou ousavam escrever filosoficamente, especificamente no âmbito da Filosofia platônica, eram extremamente hostilizadas e malvistas, sendo excluídas dos círculos de debates filosóficos. Simone de Beauvoir pode ser considerada uma dessas mulheres.

Simone de Beauvoir (2009, p. 37), na sua clássica obra *O segundo sexo*, ao indagar “o que é a mulher?”, procura rebater essa perspectiva montada por Frederick Winslow Taylor. Beauvoir (2009) demonstra-se totalmente contrária à noção de que o biologismo venha a definir a noção de macho e fêmea no ser humano. A filósofa existencialista apresenta-nos a ideia de que a separação entre macho e fêmea é algo considerado temporário, transitório. Segundo a autora, em Platão já está presente esta perspectiva, perceptível no diálogo *Symposion* (passos 189d -193d). Através do discurso de Aristófanes, Beauvoir (2009) utiliza-se do mito do andrógênio para mostrar que, em termos de sexualidade e gênero, o ser é sempre algo indefinido. Em sua totalidade, ele pode vir a ser o que desejar ser. E por mais absurdo que pareça, Platão contribui para essa perspectiva da percepção da mulher:

A separação dos indivíduos em machos e fêmeas surge, pois, como um fato irreduzível e contingente. A maior parte das Filosofias tomou-a como admitida sem pretender explicá-la. Conhece-se o mito platônico: no princípio havia homens, mulheres e andrôgenos; cada indivíduo possuía duas faces, quatro pernas e dois corpos, colados um ao outro; foram um dia partidos em dois, da maneira como se partem ovos, e desde então cada metade procura reunir-se à sua metade completamente; os deuses decidiram, posteriormente, que pela junção das duas metades dessemelhantes novos seres humanos seriam criados. Mas é só o amor que essa história se propõe explicar: a divisão em sexos é tomada, de início, como um dado (BEAUVOIR, 2009, p. 37-38).

Segundo Beauvoir (2009)²⁴¹, Aristóteles, São Tomás de Aquino e Hegel pensaram a questão da diferenciação entre macho e fêmea a partir de uma oposição a Platão. A divisão entre macho e fêmea humanos para esses filósofos deve ser vista a partir do ângulo ótico da biologia. Segundo eles, biologicamente a mulher é inferior ao macho. No mundo cultural, humano e social, assim deve ser: o homem deve ser superior à mulher. Em contraposição a essa

²⁴¹ BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2. ed. Tradução de Sérgio Milet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

mentalidade defendida por Aristóteles, Hegel e Tomás de Aquino, e em favorecimento da ideia platônica de gênero humano, temos Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty, que pensam a mulher a partir de uma contrariedade posta na história da Filosofia.

Segundo Beauvoir (2009), Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty nos apresentam uma noção de gênero e de mulher que extrapola o biologismo. Para eles, o corpo é uma coisa, uma situação. O corpo é a nossa tomada de posse do mundo, é a forma mais concreta da mundanidade e da esperança de nossos projetos. O conceito de sexo, gênero e sexualidade representam uma ideia, uma construção: nesta perspectiva, a mulher ou o homem são uma possibilidade de vir a ser. Ele ou ela é quem deve redefinir suas possibilidades²⁴².

Entre Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir (2009) acredita que Maurice Merleau-Ponty é o filósofo que mais pensou a mulher a partir da noção de corpo e mundanidade. Por exemplo, Merleau-Ponty observa que a existência humana nos obriga a rever as noções de necessidade e de contingência. A existência, diz ele (segundo Beauvoir), não tem atributos fortuitos, não tem conteúdo destituído de atributos fortuitos, não tem conteúdo que não atribua para dar-lhe sua forma, não admite em si mesma nenhum fato puro, pois é o movimento pelo qual os fatos são assumidos: a presença do mundo implica rigorosamente a posição de um corpo que seja, a um tempo, uma coisa do mundo e um ponto de vista sobre esse mundo.

Entretanto, não se exige que esse corpo possua tal ou qual estrutura particular. Simone de Beauvoir (2009) dialoga com Platão, Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty com a finalidade de provar que a construção de identidade e de gênero é social e culturalmente construída pela criança desde o seu nascimento. Dessa forma, o biologismo não apresenta uma noção coerente sobre o ser mulher.

Ainda em consonância com a perspectiva educativa platônica, Simone de Beauvoir (2009) acredita que, na educação infantil, a elaboração de papéis e identidades ocorre visivelmente por meio de atividades lúdicas e pelas contingências que envolvem a situação do brinquedo como estímulo, por parte dos educadores, em relação à forma de brincar e restrições quanto ao ambiente do brinquedo. É a partir desse momento que a criança aprende o que é certo ou errado no que concerne à separação ou junção entre macho e fêmea, entre gênero e sexualidade, entre corpo e mundanidade do corpo.

A partir de suas interligações, que vão de Platão à Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir (2009) levanta a seguinte tese: a construção da mulher como “outro” se dá através de

²⁴² Beauvoir (2009, p. 67).

experiências vividas na ou a partir da educação infantil, através das brincadeiras, das palavras, dos gestos, das atividades reconhecidas como masculinas. Para Beauvoir (2009), desde Platão, percebe-se que, através das brincadeiras e brinquedos, temos a construção social dos corpos, dos sexos, da sexualidade e das relações de poder entre homem e mulher²⁴³.

De volta à questão das mentes que disseminaram o ódio pela Filosofia platônica, entre 1902-1994, o austríaco Karl Raimund Popper, na obra *A sociedade aberta e seus inimigos: volume I: Platão*²⁴⁴, de uma forma anti-hermenêutica, dedica o primeiro volume inteiramente a Platão. Popper (1974) demonstra todo o seu desprezo epistemológico e político por Platão: neste volume, Popper (1974) apresenta Platão como um ardiloso “engenheiro social utópico²⁴⁵” e critica a proposta de Filosofia política e de educação no diálogo *A República*, alegando que a Filosofia platônica constitui um convite ao totalitarismo.

Popper (1974) tenta, à sua maneira, reinterpretar ou explicar o diálogo platônico. Ao apontar suas críticas ao Livro V de *A República*, este autor ignora por completo a questão da igualdade de gênero proposta por Platão. Popper (1974) não faz qualquer menção aos pontos de vista de Platão sobre as mulheres. Em seu repúdio por Platão, ele chega a pensar erroneamente que o tema do diálogo se encontra totalmente desconectado das questões humanitárias de nosso tempo, ou seja, que não possui características humanitárias redentoras. Como um “porta-voz dos oprimidos²⁴⁶”, Popper ignora completamente a defesa das mulheres feita por Platão, entrando, dessa forma, para o rol dos teóricos que silenciaram totalmente no tocante à questão política do feminismo platônico.

Natalie Harris Bluestone (1987) nos conta que, em 1983, o rabino Solomon Frank, no texto *Education of women according to Plato*, elabora sua Filosofia da Educação a partir da rejeição e repúdio ao Livro V de *A República*. Ao ofuscar a teoria platônica da igualdade de gênero proposta por Platão nesse diálogo, Solomon Frank vê no diálogo *As Leis* a possibilidade de elaborar sua Filosofia da Educação sem adentrar nas questões educacionais, políticas e ontológicas do Livro V do diálogo *A República*. Mas por que a preferência de Solomon Frank pelo diálogo *As Leis* de Platão? Como outrora mencionado, porque, no diálogo *As Leis*, a teoria da igualdade de gênero não é sustentada por Platão. Segundo Bluestone (1987, p. 33), “são essas posturas preconceituosas de homens como Solomon Frank que levam historiadores da Filosofia a enxergarem em Sócrates e em Platão homens que deram atenção para a questão da

²⁴³ Cf. p. 385-400.

²⁴⁴ POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos: volume I – Platão**. Tradução de Miloton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

²⁴⁵ Id. p. 48.

²⁴⁶ Id. p. 48-100 *ibid*.

liberdade da mulher”. Contudo, há uma diferença entre Sócrates e Platão: por não deixar nada escrito, Sócrates não faz sua proposta elaborada a partir de um projeto de educação, assim como Platão tão bem deixou registrado no Livro V de *A República*.

As mulheres, igualmente aos homens, para Platão, possuem almas imortais. Portanto, se possuem almas, possuem virtudes, e o lugar da virtude feminina não é o *oîkos* (lar), mas a *cidade-Estado*, trabalhando em favor do bem-estar do Estado. Ainda conforme pensamento de Bluestone (1987, p. 43-71), os críticos de Platão, quanto à questão da mulher no Livro V de *A República*, parecem esquecer que Platão não tem nada de utópico e idealista, pois o que ele esboça nos passos do Livro V de *A República* são projeções baseadas em situações da vida real dos gregos antigos.

Em termos específicos, Platão, ao pensar a liberdade feminina como benefício ao Estado idealizado por ele mesmo, tinha o exemplo de mulheres como Aspásia; como a poetiza Safo, da ilha de Lesbos, sem falar da *paidêutica* das mulheres espartanas. As espartanas, em nome e louvor da *cidade-Estado*, eram educadas em prol do bem comum do Estado da Lacedemônia – eram educadas em seu treinamento militar com a mesma intensidade dos homens. Alguns atenienses chocavam-se com a forma com que os espartanos tratavam suas mulheres. Esparta era o único local da Grécia onde as mulheres comiam à mesa com os homens, com direito à fala e a emitir opiniões referentes às decisões políticas.

A forma com que Platão utiliza a imagem da mulher no diálogo *Primeiro Alcibíades*, nos faz perceber que o papel das mulheres em Platão está associado a uma perspectiva ontológica que envolve diretamente os aspectos da educação e da arte política. Desse modo, acredita-se que a sua teoria política da *cidade-Estado* idealizada, ou seja, a tematização da mulher enquanto elemento da reflexão da Filosofia política é um elemento que pode ser observado em alguns textos socráticos, mas, sem dúvida alguma, o diálogo *A República* é, por excelência, a obra onde o mestre Platão descreve seus arranjos sociais para as mulheres e crianças que pertencem à mesma esfera política e social do guardião do Estado ideal proposto por sua reforma educacional.

Essa perspectivas que acabamos de levantar em torno das mulheres é sustentada por Morag Buchan (1999)²⁴⁷, na medida em que ela afirma que a maioria dos personagens femininos trazidos por Platão como personagens dos diálogos socráticos é detentora de almas, ou seja, de intelectualidade filosófica. Para a autora, o Estado, baseado na justiça absoluta, parece-nos algo realmente avassalador, uma vez que as próprias leis atenienses proibiam o

²⁴⁷ BUCHAN, Morag. **Women in Plato's political theory**. London: Macmillan Press, first published, 1999.

crescimento intelectual e político das mulheres. Nessa realidade, Platão surge propondo a perspectiva de uma liberdade feminina que se inicia com a retirada da mulher do *oîkos* (lar). É a alma que detém a chave para a importância do gênero na Filosofia de Platão.

Destarte, tanto o homem quanto a mulher são possuidores de *logos* (razão). Logo, tanto ele quanto ela, se são alguma coisa, só podem ser alma (a noção de que a mulher é detentora de uma alma idêntica à do homem é algo extremamente revolucionário na Filosofia platônica): “Sendo assim, uma vez que o homem não é nem corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é nada, ou, no caso de ser alguma coisa, terá que ser forçosamente alma” (Alcibíades I, 130e) .

Conforme Beauvoir (2009, p. 32), o modo filosófico de como Platão enxergou a mulher na Antiguidade Clássica incomodou não só os antigos. Suas ideias de formar uma mulher livre com tons de igualdade ao macho incomodou a cultura antiga, a medieval e os ditos tempos modernos. A proposta de educação do Livro V de *A República* foi historicamente silenciada em História da Filosofia, e não foram os homens que abriram espaço a Platão, mas as mulheres, através dos primeiros movimentos feministas do século XIX (1848). Elas leram Platão e perceberam que a teoria platônica respaldava o surgimento do Movimento Mulher Livre.

Platão estaria embasando a ideia de que uma nova educação seria responsável pela verdadeira emancipação da mulher moderna. Segundo Beauvoir (2009), Victor Hugo se mostrou um grande defensor desses ideais em favor da emancipação da mulher moderna: “o homem historicamente fez da mulher uma morta civil”. As primeiras feministas perceberam que Platão era o alimento necessário para mudar essa perspectiva imposta historicamente pela cultura patriarcal.

Contrariamente aos procedimentos das feministas do século XX (conforme demonstrado através dos dados de Simone de Beauvoir acima), que utilizaram o pensamento platônico para criar o movimento pela emancipação da mulher, a estudiosa e pesquisadora em Filosofia M. Adam, em seus estudos, talvez por medo das repressões masculinas, evitou tocar na questão da emancipação feminina proposta por Platão no Livro V de *A República*. Conforme dados de Bluestone (1987), M. Adam foi, na década de 1970, a única mulher que escreveu sobre o processo de educação no Livro V de *A República*, mas, de forma decepcionante, rejeitou a perspectiva platônica no que concerne à igualdade de gênero proposta por Platão.

Em seus estudos de Filosofia Antiga, M. Adam fez um levantamento inteligível voltado para a formação do homem, silenciando em torno das questões centrais e revolucionárias do modo de *paideia* platônica: milagrosamente, nas considerações finais de seus estudos, a autora considera Platão o filósofo mais inovador e ousado que o mundo já teve e que sua visão sobre

a mulher, não somente em *A República*, mas em todos os diálogos, torna-se um exemplo para os homens contemporâneos.

A perspectiva apresentada por Simone de Beauvoir e Natalie Harris Bluestone é confirmada nos estudos de Julia Annas (1981)²⁴⁸, os quais deram origem ao livro *An Introduction to Plato's Republic*. Especificamente no subcapítulo *Women's place*, a autora afirma que a proposta de Platão de que os sexos (masculino e feminino) possam compartilhar o mesmo modo de vida é verdadeiramente revolucionária. Entretanto, é errôneo pensar em Platão como o primeiro feminista da história. Segundo a autora, os argumentos de Platão são educacionais e políticos. Eles são inaceitáveis para uma feminista contemporânea do século XXI. Para Annas (1981), a proposta do Livro V de *A República* são irrelevantes para o debate contemporâneo da mulher. Para uma feminista do século XX – XXI, a proposta do Livro V de *A República* são irrelevantes para pensar o ser mulher dos dias atuais.

Julia Annas (1981) considera é louvável o que Platão expõe em termos de educação. Não obstante, se a questão da mulher for exposta sem um profundo procedimento hermenêutico, Platão torna-se insuficiente para pensar a mulher do nosso mundo contemporâneo. O argumento de Platão é admirável, pois remove em toda a História da Filosofia qualquer possibilidade de tratar as mulheres como seres inferiores de uma classe. Platão, mesmo pensando a diferenciação biológica entre o macho e a fêmea humana, nunca aponta as diferenciações biológicas como fatores que inferiorizem a mulher.

No sentido de demonstrar sua posição política e ontológica quanto à visão platônica da mulher, Julia Annas (1981, p. 183), repetidas vezes em seu texto, afirma que não há na ontologia platônica uma noção de direitos humanos, tampouco ele se preocupa com os direitos das mulheres. Como vimos, ele não tem as noções de igual valor humano e dignidade que estão por trás das teorias dos direitos humanos. Platão considera os serviços do *oîkos* um desperdício para o Estado idealizado. Nesse diapasão, ele vê as mulheres apenas como um grande e inexplorado conjunto de recursos que pode ser utilizado em prol do bem geral da *cidade-Estado*. Com isso, o Estado se beneficiará se as mulheres fizerem trabalhos públicos em pé de igualdade com os homens, não privados. Cabe à educação tirar as mulheres dos trabalhos privados e trazê-las para os trabalhos da esfera pública. É o que se observa nos passos 456c, 457a, b, c, 452d-e do diálogo *A República*.

A proposta platônica nada tem a ver com o processo de liberdade de escolha de seus próprios destinos para a mulher. Conforme Julia Annas (1981), em *As Leis* 780 a - c, Platão

²⁴⁸ ANNAS, Julia. **An Introduction to Plato's Republic**. London: Oxford University Press, 1981.

também não escapou à misoginia, ao tratar a questão dos repastos públicos. No que tange a esta questão, ele propõe, por via da lei, que é melhor para o Estado que a instituição dos repastos públicos seja revista em pé de igualdade para homens e mulheres. Platão propõe essa suposta igualdade a partir de seu esclarecimento da inferioridade do sexo feminino. Ao contrário do Livro V de *A República*, no Livro VI de *As Leis*, a mulher é apresentada por Platão como um ser sem virtude, mal-educado e incapaz de comer em ambientes públicos, ou seja, o ambiente do macho. Vejamos os passos 780e 2, momento em que os absurdos platônicos saltam em cada linha dos passos apresentados:

Em vosso caso, Clínias e Megilo, os repastos públicos para homens foram, como eu afirmei, estabelecidos correta e admiravelmente por uma necessidade divina, mas para as mulheres essa instituição foi mantida, de modo inteiramente incorreto, não prescrita pela lei, não se efetivando para elas; em lugar disso, o sexo feminino, esta própria porção da humanidade que devido à sua fraqueza é, em outros aspectos, muito dissimulada e intrigante, é deixada em sua condição de desordem graças à perversa complacência do legislador. Por causa de vossa negligência com esse sexo, muitas coisas escaparam ao vosso controle que estariam bem melhor no presente se tivessem estado submetidas à lei. [...] o assunto da negligência quanto à regulamentação do sexo feminino, visto na medida em que as mulheres são inferiores aos homens do ponto de vista da virtude, proporcionalmente mais da metade é afetada. É melhor, portanto, para o bem-estar do Estado que tal instituição seja revista e reformada, regulamentando-se todas as instituições indistintamente para homens e mulheres. Hoje, contudo, a espécie humana está longe de ter atingido essa posição afortunada que todo homem sensato precisa realmente evitar qualquer menção dessa prática em regiões e estados nos quais mesmo a existência dos repastos públicos carece de qualquer reconhecimento formal. Como, então, se tentará obrigar, sem se converter em motivo de riso, realmente as mulheres a comer e beber publicamente, expostas ao olhar de todos? O sexo feminino estará disposto a suportar qualquer outra coisa de preferência a isso. Acostumadas como estão a viver uma vida reclusa e recolhida, as mulheres resistirão de todas as formas a serem expostas à luz, constituindo uma barreira demasiado poderosa para o legislador. Alhures, portanto, como já asseverei, as mulheres sequer escutariam a menção da regra correta sem emitirem gritos de indignação; mas em nosso Estado talvez o farão. Por conseguinte, se concordarmos que nosso discurso acerca do conjunto dos assuntos do estado não deve – ao menos teoricamente – se revelar abortivo, eu desejaria explicar como essa instituição é boa e adequada, se vós de vossa parte também estiverdes desejosos de ouvi-lo; em caso contrário, deixaremos o assunto de lado (PLATÃO, *As Leis* -livro VI, 780 e – 781 a-d).

Ainda no contexto de filósofos que repudiaram a *paideia* das mulheres, lembramos aqui de Jean-Jacques Rousseau. Rousseau, deliberadamente, no Livro V do *Emílio*, rebate Platão e defende a legitimação da exclusão da instrução da mulher. Para aquele, a mulher de cultura é uma espécie de mulher macho, uma praga para o marido, para os filhos e toda a sociedade. Contrariando a perspectiva platônica, Rousseau deixa claro que a educação da mulher deve ser uma educação do *oîkos* (lar). Ela deve ter uma educação diferenciada em todos os aspectos porque ela é e sempre será um ser de menoridade. Enquanto a mulher deve ser educada para

servir ao homem, é na exclusão de uma educação baseada na razão que Rousseau rebate a Filosofia da igualdade de gênero de Platão e cria a soberania masculina, que se reflete em toda a sociedade: para ele, o lugar da mulher não é no mundo científico e filosófico, mas em casa, submissa ao homem, dedicada à família (mulher do lar), tendo o mínimo de saber, pois, afinal, elas serão educadoras dos machos que a dominam tanto na esfera privada quanto pública.

Segundo Rousseau (1999, p. 505)²⁴⁹, depois de Platão, as espartanas são as responsáveis por uma tal de liberdade da mulher, que nem sequer deveria existir. Para Rousseau, as espartanas são reconhecidas em todo o mundo como mulheres que possuíram uma certa liberdade. Suas “indecências” ultrapassavam os limites do que convinha a uma mulher de respeito: eram robustas; de alimentação grosseira; participavam de diversões, jogos e treino para a guerra semelhante ao dos machos. As espartanas, segundo o autor, não possuem a delicadeza de uma verdadeira mulher. Nas assembleias, elas opinavam, tinham voz e vez diante dos homens guerreiros. Para Rousseau, o corpo e o coração de uma mulher espartana fogem à regra de uma mulher convencional. As espartanas assemelham-se aos homens guerreiros: as meninas de Esparta exercitavam-se com os mesmos graus de esforço dos meninos nos jogos militares, não para irem à guerra, mas para defenderem, acima de tudo, o Estado na ausência dos homens e darem excelentes filhos à *cidade-Estado*, capazes de tolerar suas fadigas. Rousseau deixa bem claro sua reprovação pela *paideia* de Platão e das Espartanas²⁵⁰.

- A educação para mulher, para ser guardiã, não será uma para preparar os homens, e outra para as mulheres, sobretudo porque toma a seu cargo uma natureza idêntica.
- Não será diferente. [...] E agora: essas mulheres não serão as melhores dentre as mulheres?
- Poe conseguinte, terão de depor as suas vestes as mulheres dos guardiões, uma vez que se revestirão de virtude em vez de roupa, e tomarão parte na guerra e em tudo o mais que respeite à guarda da cidade, sem fazerem outra coisa. Dentre esses trabalhos serão atribuídos os mais leves às mulheres, e não aos homens, devido a habilidade do seu sexo. E o homem que se rir das mulheres nuas quando fazem ginástica para alcançar a perfeição, colhe imaturo o fruto da sabedoria, que é o riso, sem saber ao que parece, de que se rir o que faz. Pois diz-se e hei-de dizer-se sempre com razão que o que é belo, e o que é vergonhoso é prejudicial.

²⁴⁹ ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Emílio, ou Da Educação**. 2. ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (Coleção Padeia).

²⁵⁰ Freitag (1992, p. 39), na sua obra *Itinerários de Antígona: a questão da moralidade*, repudia essa postura de Rousseau no que concerne à crítica platônica e à sua postura frente à questão da mulher. Nesta obra, Barbara Freitag discursa sobre a moralidade a partir dos livros I – IV da obra *Emílio ou Da Educação* de Rousseau. A autora, ao chegar ao livro V, silencia totalmente sobre a postura preconceituosa do filósofo. Essa postura nos faz perceber que a maneira como o autor aborda a questão da mulher é algo desnecessário: em seu parecer, o livro V do *Emílio* é desnecessário, tanto no que tange à questão filosófica quanto educativa (In: FREITAG, Barbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade**. Campinas, SP: Papirus, 1992). Já Simone de Beauvoir (2009, p. 162) considera Rousseau um tremendo carrasco no que concerne às mulheres: a mulher, para ele (segundo Beauvoir), está destinada ao marido. Sua educação é idêntica à do gineceu grego. Todavia, de um modo mais universal, a mulher é feita para ceder ao homem e suportar-lhe as injustiças.

– Que estas mulheres todas serão comuns a todos esses homens em particular com nenhum deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais.

– Portanto – continuarei eu – tu, que és o legislador, assim como escolheste os homens, da mesma maneira selecionarás também as mulheres, entregando-lhes, de acordo com a semelhança da sua natureza, até onde for possível. Ora esses, visto terem em comum as habitações e as refeições, sem que tenham qualquer propriedade privada, estarão juntos, e, ficando misturados, quer nos ginásios, quer no resto da sua educação, creio que por uma necessidade natural serão compelidos a unirem-se entre si. Ou não te parece que é necessariamente como eu digo? (PLATÃO, *A República*, V, 456 c11 - 458c5).

Diante dos passos de *A República* e do *Alcibiades I* utilizados até o presente momento, percebe-se que, em Platão, a alma (*psychê*) feminina é detentora dos mesmos atributos ontológicos que constituem a alma masculina. Ambas as almas possuem a imortalidade e podem ser aperfeiçoadas para a ascensão do belo e do bem a partir de uma educação que permita à alma alcançar o domínio das formas (*eidê*), das entidades absolutas e imutáveis. A natureza da alma, tanto do homem quanto da mulher, está voltada para a obtenção de saberes sensíveis e inteligíveis. Essa função que define a alma em si mesma é algo que a acompanha antes do seu aprisionamento no corpo. A natureza da alma, independentemente de gênero, corpo e cultura, é o conhecimento das formas sensíveis e inteligíveis.

Buchan Morag (1999) acredita que tanto os homens quanto as mulheres são detentores de elementos que caracterizar-se-ão a partir da noção de perfeição. Tal perfeição pode ser percebida a partir da combinação perfeita entre corpo e alma (a alma é a fonte de todos os movimentos): o intelecto (*Nous*) foi implantado pelo Demiurgo em ambos os sexos e reside ao lado de uma tripartição associada à totalidade da alma que leva a alma do indivíduo (tanto homem como mulher) a interligar-se a uma noção de justiça universal, uma justiça que se consorcia ao postulado epistemológico da *cidade-Estado*. Dessa forma, a justiça no indivíduo ocorre quando todos os elementos constituintes dentro dele correspondem harmonicamente às reais funções da alma da *cidade-Estado*. Para Platão, a educação na *cidade-Estado* idealizada por Platão em *A República* deve permitir que a mulher possa, igualmente ao homem, levar a alma individual a adquirir as mesmas qualidades da alma da *cidade-Estado*.

Fazemos nossas considerações finais em torno da questão da educação da mulher no diálogo *A República* com os apontamentos de Jaeger (1984, p. 814). Conforme o autor, a comunidade de mulheres e de filhos idealizada por Platão em *A República*, Livro V, limita-se à classe de mulheres nobres, aquelas mulheres que serão parceiras dos guardiões que estão a serviço direto do Estado. As mulheres da excessiva massa da população não terão acesso a essa forma de educação revolucionária. Parece-nos estranha essa afirmação, mas a nossa visão em

torno dessa questão é realmente está, a de que Platão não pensa a educação da mulher “comum”, daquela mulher que está vivendo seu dia a dia presa no gineceu. A mulher que deve ser merecedora de uma educação igualitária deve ser a da aristocracia, dos guardiões, aquelas que estão, de uma forma ou de outra, interligadas às questões políticas da *cidade-Estado*.

Depois de pensar a educação dos guardiões, Platão entende que elas não devem ser apenas mulheres comuns em seu Estado. As mulheres, igualmente aos homens, deveriam contribuir para a função de guardiões que os homens têm (A República, V, 451 d). Platão rejeita a opinião da cultura dominante da época, segundo a qual a mulher é destinada por “natureza” exclusivamente a conceber e criar filhos e governar a casa. Ele reconhece que as disposições físicas e biológicas femininas levam-nas, em geral, a serem mais fracas, mais frágeis que o homem, mas isso não é obstáculo para servir o Estado, pois, em termos de inteligência e racionalidade, a mulher não é em nada difere do homem, ou seja, dos guardiões. É de fundamental importância, para Platão, que a mulher se alimente da mesma condição paidêutica do homem: a mulher da classe dominante deverá ser educada na música e na ginástica, tal como o homem, e como ele, deverá educar-se também nas artes bélicas (cf. A República, V, 452).

7.3 A mulher na Grécia Antiga: aspectos históricos

É essa ambivalência do Outro, da mulher, que irá refletir-se na sua história; permanecerá até nossos dias submetida à vontade dos homens. Mas essa vontade é ambígua: através de uma anexão total, a mulher seria rebaixada ao nível de coisa; ora, o homem pretende revestir de sua dignidade o que conquista e possui; o outro conserva, a seus olhos, um pouco de sua magia primitiva; como fazer da esposa ao mesmo tempo uma serva e companheira, eis um dos problemas que procurará resolver; sua atitude evoluirá através dos séculos, o que acarretará uma evolução no destino feminino (BEAUVOIR, 2009, p. 122).

Simone de Beauvoir (2009), em suas investigações em torno da questão da mulher no mundo grego antigo, acredita que a cultura grega enxergou a mulher como um objeto sem valor. Para a autora, a mulher grega viveu uma semiescavidão. Ademais, Aspásia e a poetiza Safo teriam sido as sábias mulheres da Antiguidade a protestar contra a forma como as mulheres gregas eram vistas pelo sistema patriarcal dos gregos antigos. Para Beauvoir (2009), a má reputação da mulher já estava presente em Homero e Hesíodo: em Homero, é dado algum poder às mulheres, mas, em contrapartida, os guerreiros as rechaçam para seus cômodos e as usam conforme a conveniência da superioridade do macho sobre a fêmea. Em Hesíodo, o desprezo pelas mulheres é bem maior do que em Homero. Para ele, é mais favorável ter a confiança de um ladrão homem do que acreditar nas palavras de uma mulher. Segundo a filósofa, a história

das mulheres gregas e romanas, de certa forma, reflete a posição com que a mulher é vista pela ótica dos homens dos tempos modernos.

Na época clássica, o destino da mulher não era a *ágora* (praça), mas o *gineceu* (local da casa onde os gregos antigos acomodavam suas mulheres, apartadas dos homens, que, por extensão, passou a denominar também uma espécie de instituição da qual só as mulheres podiam participar). A melhor mulher é aquela de quem os homens menos falam. Na ótica de Simone de Beauvoir (2009), Sócrates e Platão estão entre os poucos pensadores da Antiguidade que chegaram publicamente a enxergar a mulher a partir de uma perspectiva de ser livre, investida de alma e de vontade. Vejamos como Beauvoir (2009) apresenta essa perspectiva:

Salvo essas brilhantes exceções, a mulher grega é reduzida a uma semiescavidão; ela não tem sequer a liberdade de se indignar. Mal se ouvem alguns protestos de Aspásia e, mais apaixonadamente, de Safo. Na época clássica, a mulher é aquela de quem os homens menos falam dizia Péricles. Platão, que propõe aceitar um conselho de matronas na administração da República e dar às jovens uma educação livre, é uma exceção: ele provoca as zombarias de Aristófanes [...]. A mulher grega era controlada de demasiado perto para que lhe censurassem os costumes. E não é a carne que vilipendia nela. São principalmente os encargos e as servidões do casamento que pesam aos homens: isso nos permite supor que, apesar de rigor de sua condição, embora nenhum direito se lhe reconhecesse, ela devia ocupar um lugar importante no lar e gozar de certa autonomia; votada à obediência, podia desobedecer; podia atormentar o marido com cenas, lágrimas, tagarelices, injúrias; o casamento destinado a escravizar a mulher era também uma cadeia para o marido. Na personagem de Xantipa resumem-se todos os ressentimentos do cidadão grego contra a esposa megera e os infortúnios da vida conjugal (BEAUVOIR, 2009, p. 132-133).

Da Grécia arcaica à Clássica, os antigos gregos enxergavam a mulher como um mal, criatura outrora criada pelos deuses pelo acaso, um ser inútil que só vive para o sexo. Seu isolamento e sua morte representam sossego para os machos que as protegem. Como já mencionado, Aspásia e a poetiza Safo utilizaram suas inteligências para rebater ferozmente essa triste noção que a maior parte dos homens antigos tinha em torno da existência da mulher.

As informações históricas apontadas por Simone de Beauvoir (2009) podem ser encontradas no pensamento histórico de Will Durant (1939, p. 305)²⁵¹. Para o autor, a civilização grega, especificamente a ateniense, não ofereceu nenhum estímulo à intelectualidade e à *práxis* da arte (*technê*) da mulher no domínio político da *cidade-Estado*. As mulheres geralmente apareciam através da ajuda do homem, que era detentor dos espaços públicos e da administração da *pólis*. Conforme o autor, não há uma história das mulheres no mundo antigo, assim como existe uma história ocidental (grega) dos homens. As mulheres no

²⁵¹ DURANT, Will. **The story of civilization II: The life of Greece**. New York: Simon and Schuster, 1939.

mundo antigo desaparecem da história dos gregos porque a cultura do macho predominante em Atenas não acreditava no potencial feminino com relação às coisas públicas.

A mulher estava condenada a permanecer alijada do saber técnico e político da *cidade-Estado*. Sua função social consistia em permanecer reclusa no *oîkos* (lar). Essa reclusão da mulher não existia entre dórios. Em Esparta e até mesmo na cultura persa, as mulheres tinham oportunidades opostas às das mulheres atenienses, ou seja, podiam ter acesso ao saber do macho, aos saberes que compunham as dimensões ontológicas da política da *cidade-Estado*. Essa forma de *paideia* da mulher parecia incomodar bastante a velha aristocracia e novos democratas atenienses.

Conforme as leis atenienses e as teorias políticas dos antigos gregos, no tocante à *paideia*, a mulher não serve para tratar dos assuntos políticos da *pólis*. Sua utilidade maior está relacionada às coisas do lar, do *oîkos*. Conforme as leis atenienses, a mulher está desprovida de qualquer forma de racionalidade. Ao passo que a mulher é vista como inútil com relação à esfera da política, ela não pode ser considerada livre. Assim, o homem torna-se culturalmente dono da sua liberdade, como forma de “cuidado” e “proteção”. Por isso, a *paidêutica* ateniense recomenda reclusão a todas as mulheres que anseiam por uma boa reputação.

Diante das diversas esferas do vigiar e punir a mulher ateniense, percebe-se que a mulher casada vivia no extremo exercício da reclusão. Ela podia ser visitada apenas por parentes, sempre aos cuidados dos olheiros do marido. Quando enferma, podia receber visitas de curandeiros ou de médicos. Sua saída à esfera pública ocorria em virtude de celebrações religiosas. À exceção desses eventos, no restante do tempo, as mulheres casadas eram presas em casa sob a mira ferrenha dos maridos e dos homens que compunham seus laços de parentesco. Na *ágora* (praça), na tribuna ou nos assuntos políticos da *cidade-Estado*, a mulher só era honrada no lar (*oîkos*). No lar, além de ser totalmente respeitada, a mulher era gestora (cozinha as refeições, tece a lã). Sua *techné* (arte) estava quase totalmente voltada ao bem-estar da família.

Conforme Will Durant (1939, p. 307-308), Aspásia foi uma incrível mulher, considerada como um ser com mente de homem, uma mulher muito à frente de seu tempo e de sua cultura. Segundo dados históricos conferidos, Aspásia foi odiada por muitos homens e inimigos de Péricles por não atender aos padrões da dita mulher honrada. Conforme Durant (1939), pensadores como Eurípides, Sócrates, o próprio Péricles e Platão foram homens que defenderam a emancipação do sexo feminino em favor do bem da *cidade-Estado*. Outros homens, a exemplo de Aristófanes, zombam não só de Aspásia, mas das cortesãs e de todas as mulheres que quisessem ter o mesmo nível de saber dos homens. Segundo o autor, Aristófanes

sempre tende, em suas peças, a tratar os papéis femininos em termos de ridicularização, sendo feitas severas críticas à condição da mulher ateniense (as independentes). Em *A Vida de Péricles* (2013), Plutarco confirma essas informações e revela que Sócrates tinha prazer em dialogar com Aspásia (cf. PLUTARCO, *A vida de Péricles*, 221):

Péricles, foi discípulo do sofista Dámon, estudou Filosofia com Anaxágoras de Clazámenas, amigo do poeta Íon; Aspásia marcou uma extraordinária influência na sociedade ateniense – Aspásia, de origem de Milésia e filha de Axíoco: apesar de mulher “comum” não ter um vida ativa nos negócios da *cidade-Estado* – o próprio ato de conversar com um ou com homens ou beber vinho em ambientes públicos ou festivos, eram atitudes que qualificavam a mulher como devassa; para os gregos Aspásia era uma devassa – mesmo sendo estrangeira e *hetaira*, a mesma tinha uma extraordinária força de caráter, segundo Plutarco (PLUTARCO, 2013, p. 107)²⁵².

Embora fosse estrangeira e cortesã, a bela mulher tinha uma saberia e uma extraordinária força de caráter, que despertava a atenção dos filósofos socráticos, de Sócrates e especialmente de Péricles. Ao que parece, ele fez guerra contra Samos para agradar a Aspásia. Seu domínio em torno dos discursos políticos a tornava melhor do que qualquer homem político de alta estirpe, e, em matéria de Filosofia, mostrava-se entendida nos assuntos da *pólis*. Ela conquistou o apreço de Péricles pela inteligência e a capacidade política de que era dotada. Pertencia ao círculo socrático, sendo praticamente uma discípula de Sócrates. Plutarco afirma que Sócrates, juntamente com seus discípulos e outras mulheres do seu círculo, costumava visitar Aspásia em nome da *philía* (amizade) e da Filosofia. “Todos em Atenas tinham a exata noção de que todos os homens que se relacionavam com ela tornaram-se melhores do que eram” (PLUTARCO, 2013, p. 107).

No diálogo *Menexo*, 235 e, Sócrates menciona que Aspásia teria feito de Péricles um excelente orador. Antes de viver oficialmente com Aspásia, Péricles tinha por mulher uma parente consanguínea (irmã de Címon, filho de Cálias e Elpinice), uma família muito rica e politicamente conhecida em toda Atenas. A convivência entre eles não era agradável, ocorrendo, assim, a separação. Ele ficou com Aspásia, a quem amou com ternura. Segundo Plutarco (2013), todas as vezes que saía da ágora, ele a saudava com um beijo. O autor afirma que Aristófanes a tratava como uma mulher sem vergonha, “concubina de olhos de cadela” (PLUTARCO, 2013, p. 108).

²⁵² PLUTARCO. **Vidas Paralelas**: Péricles e Fábio Máximo. Tradução do grego, introdução e notas Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra/Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

Dizem que Aspásia se tornou tão célebre e famosa que até Ciro, aquele que disputou com o Rei Persa a soberania, chamou Aspásia à sua concubina preferida, que antes se chamava Milto. Era essa mulher de origem fócia e filha de Hermotimo. Quando Ciro morreu em combate, foi levada para junto do Rei e tornou-se influente. Este caso veio-me à memória enquanto escrevia – e era talvez pouco natural omiti-lo e passá-lo por alto (PLUTARCO, 2013, p. 108).

Plutarco (2013) demonstra saber que a real influência da mulher sob o mundo masculino (o da *pólis*) não é levado a sério. A soberania do poder masculino sobre a mulher ateniense é vista como algo “natural”, e qualquer uma delas que quebrasse essa regra deveria ser punida pelas estruturas sociais atenienses. Segundo o autor, nem na religiosidade grega as mulheres independentes eram bem-vistas. Temos o exemplo de Cassandra, Antígona e Medeia, personagens das tragédias de Eurípides que deram mau exemplo às mulheres atenienses. Essas mulheres possuem almas de homens e, na perspectiva normativa da cultura ateniense, a mulher tem de ser sempre representada como um animal dócil e gentil. Assim, Medeia, Antígona e Cassandra são modelos de mulheres que devem ser rejeitadas no domínio da prática da vida cotidiana dos homens atenienses.

Em meio a todos esses contrastes antropológicos, Platão elabora sua proposta de educação política para mulheres a partir de uma realidade já existente na cultura grega. As sábias mulheres que permeiam os diálogos platônicos são mulheres que possivelmente existiram na realidade cultural de Atenas: a seriedade atribuída ao papel das mulheres em outros diálogos platônicos e em biografias de indivíduos de fontes clássicas é vista na forma como as mulheres são retratadas como capazes de fornecer a perspectiva necessária para uma figura masculina ou sobre o tema em discussão em contextos filosóficos.

Conforme a perspectiva de Lessa (2004, p. 11-25)²⁵³, no período Clássico, especificamente nos séculos V e IV em Atenas, ser mulher pressupunha a exclusão dos espaços cívicos da *cidade-Estado* falocêntrica. A sociedade política ateniense era tradicionalmente dominada pelos homens, que escondiam a cidadania das mulheres no *oikos* (lar/casa). Nesse contexto social helênico, podemos verificar que a representação do domínio público, da política e da administração da *pólis* era simbolizada pela imagem do órgão masculino reprodutor em permanente ereção.

Mulheres e esposas eram como seres submissos, passivos e frágeis. Por isso, era negada sua participação no espaço público. Recluso no gineceu, o sexo feminino em Atenas servia unicamente para administrar o *oikos*. Em oposição às eternas menores (mulheres), havia as *hetairas*, que, através de seus corpos - objeto de desejo -, vendiam o prazer em nome da *Afrodite*

²⁵³ LESSA, Fabio de Souza. **O feminismo em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

pandêmica. Como essas mulheres não eram apropriadas para o *oikos*, elas tendiam a pertencer ao exterior, sendo dessa forma definidas como mulheres homens porque viviam no mesmo espaço masculino. Eram essas mulheres machos que testavam a virilidade masculina, e, de certa forma, influenciavam a arte política da *cidade-Estado*.

As mulheres dos interiores eram eternas submissas. Das *hetairas*, os atenienses buscavam o prazer. Das concubinas – as *pallakái* (termo grego transliterado por Lessa) –, os homens buscavam o cuidado cotidiano do corpo, e, das esposas legítimas, queriam unicamente a procriação e a preservação do grupo doméstico. A partir desse contexto, as mulheres definiam-se, principalmente, pelo seu lugar e pelos seus deveres, sendo o espelho e a arte de tear, atividades que caracterizavam a personalidade e a arte (*technê*) da mulher na Antiguidade.

Como outrora mencionado, a integração social das esposas dava-se através do espelho e da arte de tear. As mulheres foram representadas como fechadas em um círculo formando por elas próprias, e o espelho era símbolo desse fechamento. O *ésoptron* (espelho) era o objeto essencialmente feminino, sendo, por sua vez, extremamente vetado aos homens. Segundo Lessa (2004, p. 25), esses fatos históricos são perceptíveis na representação sociocultural dos antigos gregos e nos textos literários e filosóficos: geralmente, o espelho está sempre associado ao feminino. A literatura e muitos textos filosóficos tendem a mostrar a mulher como aquela que detém a virtude principal de procriação de filhos legítimos. O espelho representa o fechamento em si mesmo – o homem não era fechado em si mesmo. Seu reflexo é o reflexo da *pólis*. Diante desse contexto, podemos perguntar: qual era realmente a *techné* (saber especializado, conhecimento ligado à prática de um ofício) da mulher ateniense?

Ainda conforme dados históricos de Lessa (2004), a *techné* (arte) da mulher ateniense podia ser definida a partir das atividades práticas, tais como a tecelagem, a fiação, a culinária, a feitura de doces e de pães. Dentre essas atividades, a mais importante para um ateniense era a feitura do pão (*ártos*), que era à base de fermento, podendo ser comprado no comércio da *cidade-Estado* ou em casa. A partir dessa realidade, podemos perceber que a administração interna do *oikos* correspondia à *techné* que era aprendida entre os convívios de grupos de mulheres através do hábito.

De um modo geral, a *techné* das mulheres atenienses estava associada à noção de *chreía* (necessidade/utilidade). Esse termo, segundo a autora, referia-se às tarefas femininas fora do parâmetro do ideal masculino da reclusão. Conforme Lessa (2004), nos textos gregos antigos, esse termo aparece como definição das mulheres pobres atenienses, que necessitavam trabalhar para ajudar seus maridos. Em geral, as mulheres, em relação ao macho, conduziram suas vidas em reclusão, confinadas no interior e largamente separadas do mundo masculino. O espaço

público é considerado *koinós* (cooperativa). Trata-se do espaço comum a todos, que não devia ser privilégio de ninguém. Nele, a participação do cidadão deveria ser ativa. O *ídios* (privado, o que é próprio, particular – aquilo que pertence a um particular), por sua vez, é o espaço privado, que não deveria ser partilhado por ninguém, a não ser por membros da família ou pessoas com laços de *philia*. A individualidade está interligada à vida doméstica, e é a esse âmbito que a mulher pertence.

Nosso propósito neste texto foi o de mostrar que os diálogos socráticos, cujo método do *elenchos* tende a representar o dialético, apresentam, embora que de maneira simplória, elementos políticos e filosóficos que nos permitem dialogar com a questão paidêutica da mulher no pensamento platônico. No tocante ao *Alcibíades I*, essa realidade foi percebida na medida em que Platão, através de Sócrates, expõe a fala de nobres mulheres para avaliar a formação política de Alcibíades. Destarte, os julgamentos das mulheres espartanas e persas são retratados como importantes reflexões hipotéticas acerca das ambições políticas de Alcibíades. Acreditamos que, para Platão, as mulheres podem fornecerem uma visão especial sobre os objetivos educacionais e políticos da *techné politiké*. Elas podem apontar com bastante eficiência os verdadeiros meios de alcançar a unidade da verdadeira *areté* (virtude) para os *ephebos* que anseiam subir às tribunas de Atenas para conquistar o poder político, bem como dar verdadeiras lições de sabedoria aos homens políticos de Atenas.

Diante do exposto, acredita-se que a visão feminista platônica aparece no diálogo *Primeiro Alcibíades* quando Sócrates resolve fazer referência às mães e esposas de reis que foram educados desde o nascimento para a práxis da arte política. São essas mulheres, as espartanas e persas, que consideram Alcibíades incapaz de enfrentar seus maridos e esposos. A partir da noção filosófica de Platão em torno da educação das mulheres, nossa intenção no decorrer da unidade do texto consiste em compreender a educação das mulheres gregas, especificamente da mulher ateniense, e demonstrar que, de certa forma, Platão, ao dispor duas mulheres de alta estirpe como modelos de sabedoria política a Alcibíades, está, nas entrelinhas, a afirmar a importância da participação da mulher de alta estirpe na forma de educação política destinada aos governantes, um discurso que se unifica com a educação das melhores mulheres, que recebem a mesma forma de educação do guardião, que tende a ser “o filósofo rei”. No Livro V de *A República* – no *Alcibíades I*, não são os homens que julgam a educação de Alcibíades, mas as mulheres de alta estirpe, que criticam sua má formação política:

Sócrates – Por isso ponho-me a pensar que se alguém fosse dizer à mãe do rei. Amétride, mulher de Xerxes: o filho de Dinômaque tenciona declarar guerra a teu

filho, sendo que o guarda-roupa dela poderá valer minas, se tanto, quanto o filho tem propriedade em Erquia de menos de trezentos pletros, ela, sem dúvida se perguntaria, admirada: em que confia esse Alcibíades, para atreve-se a atacar Artaxerxes? E concluiria consigo mesma que ele só conta para essa aventura com a diligência e sabedoria as únicas coisas a que os helenos dão valor. E quando ela ouvisse dizer que esse Alcibíades da ideia de semelhante empreendimento tem vinte anos incompletos, que é todo falto de instrução, e que além do mais, ao lhe dizer o seu admirador que antes de entrar em luta com o rei precisaria instruir-se, aperfeiçoar-se e exercitar-se, ele protestou, asseverando ser bastante para esse empreendimento o que já se sabe, quero crer que ela se mostraria espantada e perguntaria: com que, então, conta esse adolescente? E se lhe disséssemos que ele conta com sua beleza, estatura, nascimento, riqueza e dotes do espírito, Alcibíades, ela nos tomaria por loucos, ao comparar todas essas vantagens com o que ela própria estar habituada a ver no meio dos seus. E quero crer, ainda, que Lâmpido, filha de Leotíquides, mulher de Arquidamo e mãe de Ágis, que foram todos reis, revelaria igual admiração, depois de confronto idêntico, ao saber com toda a tua falta de preparo tencionavas entrar em luta com seu filho. Não achas que é humilhante ajuizarem a nosso respeito as mulheres de nossos adversários com mais acerto do que nós mesmo? (PLATÃO, Alcibíades I, 123 c3 – 124 a).

Platão coloca a educação política de Améstride, mulher de Xerxes, e de Lâmpido, filha de Leotíquides, mulher de Arquidamo e mãe de Ágis, como superior à de todos os homens políticos de Atenas e de Alcibíades. Elas acham ridículo que Alcibíades não considere o que é preciso para ser um grande governante. Neste âmbito crítico, o desafio de Sócrates para com Alcibíades é o de conduzi-lo, através do *elenchos*, a adquirir humildade suficiente para perceber que até mesmo as mulheres dos seus adversários, as quais ele mesmo considera inferiores, demonstram, em relação à formação política dos atenienses, ter mais sabedoria política do que o próprio Alcibíades. A presença da mulher na ordem do saber e das coisas públicas chega a ser perturbadora para as estruturas sociais da sociedade ateniense da Antiguidade. Mais aterrorizante ainda é perceber que a Filosofia é representada por Sócrates através da *techné* de sua mãe:

Sócrates – Eis aí a função das parteiras; muito inferior à minha. Em verdade, não acontece às mulheres parirem algumas vezes falsos filhos e outra vezes verdadeiros, de difícil distinção. Se fosse o caso, o mais importante e belo trabalho das parteiras consistiria em decidir entre o verdadeiro e o falso, não te parece?

Teeteto – Sem dúvida.

Sócrates – a minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porem homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se a alma dos jovens está na iminência de conhecer é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nem um assunto, por parecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber (PLATÃO, Teeteto, 150 b6 -c).

É hora de concluirmos. Nesse momento, pedimos licença ao leitor ou leitora para arrematarmos essa discussão com a fala do professor Donaldo Schüller (2008): “a mulher, como sendo a primeira representante da Filosofia, surge quando Tales de Mileto tropeçou e caiu no poço” (informação verbal)²⁵⁴. Esta tese é defendida por Donaldo Schüller ao argumentar em prol da noção de que a Filosofia teve vários nascimentos, e que um desses nascimentos deu-se em seu momento primário através de Tales de Mileto, a partir do momento em que ele tropeça em um buraco e a escrava ri-se dele por não achá-lo capaz de perceber as coisas da vida prática, do cotidiano contingente. Vejamos este momento em Platão, através do diálogo *Teeteto*, passo 174 a-b:

Sócrates – Foi o caso de Tales, Teodoro, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga [escrava] da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu, mas não via o que estava junto dos seus próprios pés. Essa pilhéria se aplica a todos os que vivem para Filosofia. Realmente, um indivíduo assim alheia-se por completo até dos vizinhos mais chegados e desconhece não somente o que eles fazem como até mesmo se trata de homens ou criaturas de espécie diferente. Mas o que seja o homem e o que, por natureza, lhe cumpre fazer ou suportar, para distingui-lo dos outros seres, eis o que ele procurava conhecer, sem se poupar a esforços em sua investigação. Compreende-me Teodoro, ou não?

Com base em Platão e nos textos de Laércio Diógenes, Donaldo Schüller (2008) conta-nos que Tales de Mileto teria saído uma noite de casa, e que teria ficado estático olhando para o céu, acompanhado de uma jovem escrava, e que teria caído em um buraco. A escrava teria rido dele, declarando: “no lugar de tu Tales está olhando para estrelas do céu, tu devias estar olhando para o buraco na terra, para não caíres no buraco”. Segundo Schüller (2008), esse episódio poderia ter sido atribuído a vários outros filósofos, pois, como o próprio Platão afirma no diálogo *Teeteto*, “essa pilhéria se aplica a todos os que vivem para a Filosofia (Teeteto 174 b). Todos os filósofos vivem a cair constantemente no buraco. O primeiro filósofo caiu no buraco e lá ainda estamos.

Mas, o que significa cair no buraco? Não foi só Tales de Mileto que caiu no buraco. Cai no buraco todo o saber fixo, toda forma de saber congelado que aprendemos de nossos mestres. Isso não significa dizer que os saberes estivessem congelados em suas origens, posto que o pensamento originário nunca é congelado. Quem congela o pensamento são os discípulos que não movimentam o saber que aprenderam de seus mestres, e chega o momento em que não

²⁵⁴ SCHÜLER, Donaldo. O nascimento da Filosofia e nós. In: COLÓQUIO DE FILOSOFIA, 11; SEMANA ACADÊMICA DE FILOSOFIA DA UNISINOS, 3, 2008, São Leopoldo: homenagem ao professor Doutor José Nedel. *Anais...* São Leopoldo, RS: UNISINOS. Gravado em mídia visual particular.

podemos mais nos escorar nas crenças de nossos mestres. Assim, caímos novamente no buraco. Esse ato dialético de cair e sair do buraco representa a atitude da alma para com a Filosofia e o próprio exercício do filosofar.

8. A SOFÍSTICA E A PAIDEIA DO HOMEM POLÍTICO NO *ALCIBÍADES I*

Para Platão, a base da *paideia* (educação) sofística consiste na ensinabilidade da retórica enquanto virtude (*areté*) política. Verifica-se que a *techné politiké* (arte política) sofística versa sobre uma espécie de *paidêutica* que tende, através do método retórico, a implantar a ambição e a desmedida (*hýbris*) nas almas do *ephebos* e da própria *cidade-Estado*. Nessa senda, acredita-se que a prática pedagógica dos sofistas não tem nada de saudável e positivo para a educação política dos jovens atenienses no que concerne ao bem comum da unidade estatal e ao projeto de educação do cidadão em que Sócrates acredita. A sofística é o vício (*kakía*) que se encontra implantado na alma da *cidade-Estado*, uma espécie de vício que só pode ser curado mediante o auxílio da *techné* (arte) e da Filosofia.

Como outrora mencionado, o *elenchos*, ou a dialética, equivale ao verdadeiro método *paidêutico* capaz de auxiliar e encaminhar a alma da *cidade-Estado* e dos futuros homens políticos para o bem e a felicidade comunitária. Em conformidade com o contexto filosófico exposto acima, a Filosofia, através de seus métodos, sempre tenderá a rejeitar os bens materiais, a beleza corpórea e as opiniões (*doxa*) como fundamento da formação do homem político. A Filosofia, pois, busca a educação da alma (*psyché*), da alma da *pólis* e do homem político, uma espécie de *paideia* que visa ao despertar do terceiro olhar (o olhar da alma).

Sócrates - Não obstante, vou deixar de lado todo esse preâmbulo, para te perguntar-te novamente onde aprendeste o sabes sobre o útil, quem foi o teu professor, e tudo o mais de há pouco, apresentado agora de uma só vez. Mas é evidente que vais voltar à situação anterior, sem poderes demonstrar que sabes isso por teres descoberto por ti mesmo ou aprendido com alguém. Como, porém, te revelaste de paladar muito delicado, para não teres necessidade de provar duas vezes os mesmos argumentos, desisto de procurar saber se conheces ou não conheces o que é útil aos atenienses, e apenas te formulo uma pergunta: o útil e o justo são idênticos ou distintos? Por que não demonstra o teu ponto de vista interrogando-me, como eu fiz contigo, ou preferes, desenvolvendo tu mesmo o teu pensamento?

Alcibíades – És violento, Sócrates (PLATÃO, *Alcibíades I*, 114 a-d)²⁵⁵.

Existe uma crítica platônica à sofística no diálogo *Primeiro Alcibíades*? Caso exista, como essa crítica é desenvolvida por Platão através de seu personagem Sócrates? Acreditamos que existe, sim, uma crítica platônica à forma *paidêuca* dos sofistas no *Alcibíades I*. Os passos 114 a-d, do diálogo nos dá margens filosóficas para acreditarmos em tal possibilidade: a palavra “sofista” (*sophistês*) é derivada do grego antigo *sophos*, que significa “sábio”, “habilidoso”,

²⁵⁵ PLATÃO. *Primeiro e Segundo Alcibíades*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Pinheiro. Texto de John Burnet. Edição bilingue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

“inteligente”; um substantivo associado ao termo *sophia*, que indica “sabedoria”, “habilidade” e “conhecimento”. Em sentido mais coloquial, um sofista na Antiguidade Clássica era uma pessoa que tinha sabedoria, habilidade e talvez conhecimento, alguém que se dizia sábio, hábil e inteligente na arte do ensino retórico. Alcibíades, quando ambiciona subir à tribuna para aconselhar os atenienses, tende a ser coerente, na base de seus conselhos, com essa espécie de sabedoria sofística.

Os sofistas que conhecemos através dos diálogos de Platão eram considerados mestres de retórica e da oratória. Eles eram bastante versáteis em termos de educação e acreditavam no poder da *doxa* (opinião). Para eles, a verdade (*alétheia*) não era uma, e sim múltipla (como exemplo, temos o grande sofista Protágoras). Os sofistas foram, na verdade, os primeiros mestres responsáveis pela dita educação superior da massa dos democratas elitizados em Atenas. Em um sentido geral, o substantivo “sofista” denotava sabedoria e habilidade, e era geralmente um termo de louvor. Para Patricia O’Grady (2008)²⁵⁶, desde a Grécia arcaica, um sofista era reconhecido no âmbito da cultura como professor, poeta e sábio. Segundo a autora, é assim que o termo “sofista” foi utilizado por Homero e Hesíodo, que escreveram suas poesias no século IV a.C. Eles foram os primeiros a usar o termo “sofista” em suas poesias, no sentido exposto acima. A palavra “sofista” poderia transmitir habilidade ou perícia em um ofício técnico ou prático.

Segundo O’Grady (2008, p. 09), ao falarmos dos procedimentos educativos dos sofistas, faz-se necessário ter muita atenção com Platão. Isto porque o mundo só veio a ter a noção da arte sofística a partir dos diálogos platônicos. Geralmente, segundo a autora, a definição platônica de sofística é injusta e incoerente com os dados reais da história da educação da Grécia Antiga. Nesse caso, para a autora, ao lermos as críticas platônicas à *paideia* dos sofistas, é preciso ter cautela com relação a Platão, pois ele tende a ser mais crítico que reconhecedor da importância da sofística para a cultura Helênica.

Os sofistas eram pessoas itinerantes que percorriam as *cidades-Estado* ensinando a arte retórica às pessoas interessadas e às que podiam pagar por esses ensinamentos. O objetivo de sua *paideia* era introduzir os jovens atenienses na vida política da *cidade-Estado*. Nesse panorama, Platão nos apresenta Alcibíades na idade de aproximadamente 20 anos incompletos, a idade exata em que os jovens buscavam os ensinamentos sofísticos almejando a oportunidade de se dirigir às tribunas para aconselhar os cidadãos atenienses em busca de benefícios políticos particulares: “e quando ela ouvisse dizer que o Alcibíades da ideia de semelhante

²⁵⁶ O’GRADY, Patricia. **The sophists**: an introduction. New York: Bloomsbury Academic, 2008.

empreendimento tem vinte anos incompleto [a hipotética fala de Améstride, mulher de Xerxes], que é de todo falto de instrução [...] antes de entrar em luta com o rei precisaria instruir-se” (Alcibíades I, 123 d).

Segundo Barker (1978), antes da sofística, Anaxágoras²⁵⁷ tinha sido o filósofo educador da era de Péricles. Em Atenas, não havia um sistema público de ensino superior. Em virtude disso, os jovens que podiam pagar por instrução recorriam aos sofistas a fim de se prepararem para as arenas políticas de Atenas. A sofística aparece como uma necessidade emergente da democracia ateniense. Na ótica de O’Grady (2008), o debate popular nas assembleias e nos tribunais exigia realmente dos cidadãos uma perspectiva prática da capacidade do pensar prático. Tal fato fazia com que a retórica sofística fosse mais aceita do que a Filosofia na esfera da *pólis*. No que tange aos aspectos *paidêuticos* da formação do homem político de Atenas, segundo a autora, e conforme outrora já exposto, coube aos sofistas exprimir imediatamente essa nova consciência através de sua proposta de educação política, que, de certa forma, estava firmada no ensino da retórica. Diante do exposto, acredita-se que, embora por dinheiro, a sofística foi responsável a conceder aos atenienses a primeira forma de uma educação política superior.

Como as estruturas sociais atenienses não implementaram um sistema público de ensino superior, a sofística, mediante as contingências educacionais do homem político, montou um sistema privado e estrangeiro de educação superior para suprir as necessidades da *cidade-Estado*. Diferentemente dos persas e dos lacedemônios, a *cidade-Estado*, escola da *Hélade*, privatizou algo que deveria ser de domínio cívico, ou seja, estatal. Diante desse fato, podemos mencionar que Atenas entregou a formação política dos seus cidadãos nas mãos de homens que deram pouca atenção à prática das excelências cívicas (referimo-nos à prática pedagógica dos sofistas).

²⁵⁷ Segundo Roland Corbisier (1984), Anaxágoras viveu no período áureo da cultura grega, entre as Guerras Médicas e o governo do grandioso Péricles. Consagrou-se ao estudo das ciências da natureza – a *physis*. Retirou-se da vida pública e, aos 40 anos, foi para Atenas, período de máximo esplendor da cultura ateniense. Ele, ao instalar-se de vez em Atenas, trouxe definitivamente a Filosofia a esta *cidade-Estado*, que se tornou a escola da Grécia. Ao mesmo tempo em que a Filosofia se instala em Atenas com Anaxágoras, junto a ele surgem Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristófanes, Fídias, Escopas, Protágoras e Górgias. Em termos de teoria filosófica, a partir dos seus estudos em torno da cosmologia, Anaxágoras, ao explicar a formação do cosmo, revelou-nos um novo impulso motor e ordenador do cosmo. Esse impulso denomina-se *Nous*. Alguns traduzem o termo por inteligência; outros a chamam de razão. A função do *Nous* de Anaxágoras é dupla: pôr em ação a massa inerte dos elementos e ordenar o conjunto do universo. O *Nous* é a causa do movimento e da ordem cósmica. Depois de três décadas sendo professor de Filosofia em Atenas, Anaxágoras foi acusado de atos de impiedade, por sugerir que o sol era uma massa de ferro aquecida e que era a lua uma rocha que reflete a luz do sol, nascida de uma porção de rocha descalçada da Terra. Para não morrer, Anaxágoras se refugiava em Lâmpsaco. In: CORBISIER, Roland. **Introdução à Filosofia**: Filosofia grega. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984 (Tomo II).

Creemos ser esta uma das decepções de Platão quanto à estrutura educacional do Estado ateniense. É por esse motivo que, no *Alcibíades I*, Sócrates, como meio de despertar Alcibíades de sua alienação, mostra-lhe que, em termos de educação para a virtude política, Atenas se comporta como um escravo que é movido pelas suas paixões desmedidas. Ao contrário, os persas e lacedemônios, os reais inimigos de Alcibíades, desde o nascimento são preparados para a arte política. São eles que Alcibíades deveria contemplar. Vejamos esses momentos outrora mencionados, que são expostos nos passos 121 d-e; 122 a-d; 123 c-e:

Sócrates - Desde o início, não fica o príncipe real sob os cuidados de alguma ama sem préstimo, porém dos melhores eunucos do palácio, que tomam conta do recém-nascido e se esforçam por deixá-lo fisicamente o mais belo possível, endireitando-lhes os membros e ajeitando-os, ofício esse que lhes granjeia na corte alta consideração. Quando os príncipes atingem a idade de sete anos, dão-lhes mestres de equitação e o iniciam na caça. Com duas vezes sete anos, são entregues aos chamados preceptores reais, pessoas escolhidas entre os persas de maior conceito e no vigor da idade, em número de quatro: o mais sábio, o mais justo, o mais moderado e o mais valente. O primeiro instrui no magismo do Zoroastro, filho de Oromásio, que consiste no culto dos deuses. Ensinam-lhe também a arte de reinar. O mais justo ensina a dizer sempre a verdade. O mais moderado o ensina a não se deixar dominar por nenhum prazer, para que se habitue a ser livre e rei, de fato, o que começa pelo domínio das paixões, para delas não vir a ser escravo. O mais corajoso ensina a ser intrépido e isento de medo, inculcando-lhe que temor é escravidão. Ao passo que tu, Alcibíades, Péricles instituiu como teu preceptor um dos seus escravos, Zópiro de Trácia, que de tão velho se tornara imprestável. Poderia alongar-me ainda em particularidades a respeito da criação de teus adversários e da maneira de educá-los; porém seria cansativo; o que ficou dito basta para ilustrar tudo o mais que lhe segue. Quanto ao teu nascimento, Alcibíades, e tua educação, bem como a de qualquer outro ateniense, ninguém dá a menor importância, por assim dizer, com exceção de alguns dos teus apaixonados. Mas se quiseses considerar a riqueza, os divertimentos, as vestes luxuosamente enfeitadas, o uso de unguentos perfumados, o séquito numeroso de servidores e todos os demais requintes da vida opulenta dos persas, ficarias vergonhoso de ti mesmo, por perceberes quão longe te encontras de alcançá-los.

Sócrates chama a atenção para o fato de que os excelentes mestres persas são exemplos de verdadeiros sábios na arte de educar. Atenas, por entregar a formação política nas mãos dos poetas e dos sofistas, jamais chegará a obter mestres como os professores persas, uma vez que confiou a alma da *cidade-Estado* às mãos de mestres que não sabem discernir o justo do injusto. Os mestres persas, em suas práticas de ensino, demonstram-se demasiadamente zelosos no tocante à vivência e à ensinabilidade da *phónesis* (desde os primeiros anos de vida dos príncipes), termo grego equivalente ao poder ético da razão.

A noção da *phronêsis*, enquanto poder ético da razão, consta em Jaeguer (1936). Para o autor, no mundo antigo, especificamente para o personagem Sócrates de Platão, a *phronêsis* não era pensada separadamente da noção de *díke* (justiça), da *sophia* (sabedoria) e da *andréia*

(coragem). Segundo o autor, todos esses termos formam uma unidade que só podia ser pensada mediante a exata noção da *areté* socrática.

Diante dessa situação hipotética narrada por Sócrates, ele demonstra ter plenas convicções de que, na *phronêsis*²⁵⁸ dos persas, há um certo parâmetro que podia ser o projeto de *areté* filosófica almejada por Sócrates para a reestruturação educacional de Alcibíades e Atenas: a *díke*, a *sophia andréia* e a *phronêsis* são os elementos filosóficos do projeto de educação socrática para a cidade: no que diz respeito à narrativa hipotética dos persas e lacedemônios, essas outras qualidades envolvidas com a noção de excelência moral (*areté*) eram de supra importância para a formação política dos príncipes persas e lacedemônios, pois a práxis da *techné politiké*, além de levar os príncipes persas e espartanos à prática da excelências cívicas, ensina a arte de governar já nos primeiros anos de vida dos príncipes persas.

Com as referências aos persas e aos lacedemônios (como veremos a seguir), Sócrates deseja mostrar a Alcibíades que todo homem que anseia dedicar-se à arte política necessita de uma espécie de educação diferenciada, que tende, em certa medida, a corresponder aos moldes da formação política dos persas e lacedemônios. Vejamos os passos 121d-e, 122 c6 do *Alcibíades I*, momento em que Sócrates nos apresenta as virtudes-modelo, as virtudes ideais para a formação do homem político:

Sócrates **[hipotética fala de Amétride - a rainha persa]** - Em que confia esse Alcibíades, para atacar Artaxerxes? E concluirias consigo mesma que ele só conta para essa aventura com sua diligência e sabedoria, as únicas coisas a que os helenos dão valor. E quando ela dizer que o Alcibíades da ideia semelhante empreendimento tem vinte anos incompletos, que é de todo falto de instrução, e que, além do mais, ao lhe dizer o seu admirador que antes de entrar em luta com o rei precisaria instruí-se, aperfeiçoar-se e exercitar-se, ele protestou, asseverado ser bastante para esse empreendimento o que já sabe, quero crer que ela se mostraria espantada e perguntaria: com que, então, conta, esse adolescente? E se lhe disséssemos que ele conta com sua beleza, estatura, nascimento, riqueza e dotes de espírito, decerto, Alcibíades, ela tomaria por loucos, ao comparar todas essas vantagens com que ela própria está habituada haver no meio dos seus. [...]. Do mesmo modo, se lançares a vista para a temperança dos lacedemônios, sua modéstia, amenidade, brandura, magnanimidade, disciplina, coragem, pertinácia, paixão do trabalho, amor da glória e

²⁵⁸ A *phronêsis* não corresponde a uma espécie de saber privado. Sua finalidade está no âmbito das virtudes (*areté*) cívicas. Ela também atende às necessidades da educação individual, mas seu foco está nas ações do cidadão em relação à coletividade e às estruturas sociais enquanto uma espécie de “outro” do indivíduo. Entendemos que, em Platão, a *phronêsis* tende a interligar a alma (*psyché*) do cidadão às estruturas da *cidade-Estado*. Neste aspecto, a educação deve prever a virtude não a partir da juventude, mas a partir da infância do homem político. No *Alcibíades I*, a criança deve ter a *phronêsis* como paradigma didático. Por estar interligada à *techné* (arte ou habilidade do saber fazer) e à *episteme* (toda forma de saber teórico – conhecimento dos universais), a *phronêsis*, através de atos de brincadeiras e imitações de tudo o que é belo, utilizará as artes e as ciências como elementos básicos da formação política das crianças. Logo, a formação educacional da criança para a política e tudo aquilo que é pertinente à moral estatal deve começar pelo saber prático, sempre voltado para o *ethos* da *cidade-Estado*. Esse *ethos*, no *Alcibíades I*, está interligado às virtudes cívicas. Nesse panorama, a *phronêsis* será a excelência educadora das crianças que tendem a ser futuros homens políticos. Isto significa dizer que a *techné* e a *episteme* deverão ser o verdadeiro guia das ações morais das crianças, desde os primeiros anos de vida.

o gosto das distinções que lhes é próprio, haverias de considerar-te menino em confronto com eles.

O parâmetro criado por Sócrates de forma hipotética teve a finalidade de chamar a atenção de Alcibíades para a fragilidade de sua formação política, não só a dele em si, mas da *cidade-Estado* como um todo. A partir desse momento e da sua falta de compreensão sobre a interpelação entre justiça e arte política, Sócrates utiliza sua erótica filosófica e sua dialética para tirar o jovem do campo da retórica e trazê-lo para aquilo que é divino, imortal e filosófico.

Diante do exposto, podemos confirmar que, no *Alcibíades I*, as críticas socráticas aos ensinamentos sofísticos ocorrem pelo fato de Alcibíades se valer da retórica como pano de fundo de seus projetos políticos. A situação hipotética em torno das virtudes dos persas e lacedemônios, ao mesmo tempo em que se torna uma referência *paidêutica* à formação filosófica sugerida por Sócrates a Alcibíades, é, de certa forma, uma ironia e assume a função educativa de gerar harmonia e saber verdadeiro na alma de quem finge tudo saber. A noção de justiça e de arte política apresentada ao mestre por Alcibíades é aquela noção que a maioria dos políticos atenienses apresenta nas tribunas, nos tribunais e assembleias de Atenas. Estamos a falar do *agón* (disputa/conflito) que se manifestava na política ateniense em forma de luta, competição retórica e embates em prol de abarganhamentos e poderes políticos, riquezas e projeções de ordem política e econômica.

Ao desejar subir à tribuna, Alcibíades anseia subir com o *agón* proveniente da *paideia* política dos sofistas: diante da ambição de Alcibíades pelo poder político da Europa e da Ásia, Sócrates demonstra ter a plena convicção de que as suas projeções políticas se baseiam exatamente na forma do *agón* sofístico. O *agón*, a *areté* e a *andréia* sofística tinham como meta estimular os jovens a partir para disputas políticas apenas com uma opinião baseada em fins particulares e nas formas mais violentas das práticas educacionais e políticas. Nesse diapasão, podemos afirmar que não é a dialética, e sim a retórica, a base dos conselhos de Alcibíades.

É nesse sentido que Sócrates interrompe Alcibíades e mostra a necessidade de buscar uma educação política orientada a partir do método da Filosofia. E o caminho para o início de tudo isso está no “*conhece-te a ti mesmo*”: essa sentença delfica é a primeira de outras cinco frases inscritas no Templo de Apolo, no santuário de Delfos. Sócrates era devoto do deus do templo, Apolo. O próprio filósofo chegou a afirmar que passou a filosofar a partir de sua relação com o Oráculo. Vejamos o passo 20 e 10 - 21d do diálogo *Apologia* de Sócrates, na tradução de Jaime Bruna (1973):

Sócrates - Para testemunhar minha ciência, se é uma ciência, e qual é ela, vos trarei o deus de Delfos. Conhecestes Querefonte, decerto. Era meu amigo de infância e também amigo do partido do povo e seu companheiro naquele exílio de que voltou conosco. Sabeis o temperamento de Querefonte. Ora, certa vez, indo a Delfos, arriscou esta consulta ao Oráculo – repito, senhores; não vos amotineis – ele perguntou se havia alguém mais sábio que eu; responde a Pítia [**sacerdotisa do templo de Delfos**] que não havia ninguém mais sábio. Para testemunhar isso, tendes aí o irmão dele, porque ele já morreu. [...]. Decidi-me por uma investigação que passo a expor. Fui ter com um dos que passam por sábios, porquanto, se havia lugar, era ali que, para rebater o Oráculo, mostraria ao deus: “Eis aqui um sábio que eu, quando tu disseste que eu o era!”. Submeti a exame essa pessoa – é escusado dizer o seu nome; era um dos políticos. Eis, atenienses, a impressão que ficou do exame e da conversa que tive com ele; achei que ele passava por sábio aos olhos de muita, principalmente aos seus próprios [**uma das enfermidades de Alcibíades consiste exatamente nessa questão, de achar-se sábio perante os olhos da cidade e de si mesmo**], mas não era. Meteme, então, a explicar-lhe que supunha-lhe ser sábio, mas não o era. A consequência foi tornar-me odiado dele e de muitos dos circunstantes. Ao retirar-me, ia concluindo de mim para comigo: “Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei”.

Quanto a Alcibíades, a sentença do Oráculo de Delfos “*conhece-te a ti mesmo*” deveria ser assumida por ele como um paradigma a ser compreendido e seguido como meio de alcançar o verdadeiro saber que se encontra na parte imortal de sua alma. Nesse panorama, acredita-se que a sentença délfica está diretamente inter-relacionada à questão do cuidar e educar a alma (*psyche*) de quem se ama, e este é o propósito de Sócrates para com Alcibíades. Todos aqueles que são iniciados na Filosofia necessitam desse cuidar e dessa forma de educar socrática.

Para Sócrates, Alcibíades não pode subir à tribuna para falar de política e justiça apenas com suas habilidades retóricas, pois segundo o mestre, a política e a justiça são dois elementos dotados de *techné* e *episteme*. Logo, é coerente acreditar que, em termos de uma educação política para a virtude, em Atenas nunca houve mestres competentes para ensinar isto a Alcibíades e à *cidade-Estado*. Tanto esta última quanto Alcibíades possuem uma falsa noção de saber no que tange à política e à justiça. A via do saber técnico e epistemológico parece ser o mais ideal para a práxis política de Alcibíades e da *cidade-Estado*. Nesse sentido, é coerente afirmar que existe uma crítica política e epistemológica à atividade educativa dos sofistas no *Alcibíades I*, a qual se inicia no diálogo a partir do momento em que Platão utiliza o personagem Sócrates para discutir a totalidade das artes, que compõem as *technai* (dá-se o nome de *technai* ao conjunto de artes [*techné*] pertencentes à esfera da *cidade-Estado*) da *pólis*, no sentido de mostrar que tanto Alcibíades quanto o resto dos cidadãos atuam na política de forma ignorante, sendo mais ignorantes ainda os falsos mestres que formaram Alcibíades e Atenas.

Ao que nos parece, Sócrates deseja mostrar a Alcibíades que a arte política não se limita apenas a uma questão de técnica retórica e da forma do *agón* que permita a formação dos jovens

políticos atenienses. A Filosofia e a dialética, no parecer socrático, podem contribuir para o bem daqueles que anseiam subir à tribuna para aconselhar a *cidade-Estado*. Vejamos como Sócrates desenvolve essa questão das *technai* e da *techné* nos passos 107 a11 -108c; 109c9 do diálogo *Primeiro Alcibiades*:

Sócrates – Então, a respeito de quê pretendes aconselhá-los em suas deliberações? Não há de ser sobre deliberações? Não há de ser sobre construções.

Alcibiades – Não.

Sócrates – Melhor conselheiro do que tu, para esse caso, serias um arquiteto.

Alcibiades – é certo.

Sócrates - Nem, tampouco, quando estiverem tratando de adivinhação.

Alcibiades - Não.

Sócrates – A esse respeito, um adivinho leva vantagem sobre ti.

Sócrates – Pouco importando o que ele seja de grande ou pequena estatura, bonito ou feio, de nobre ou de vil ascendência.

Alcibiades – Sem dúvida.

Sócrates – Para ser bom conselheiro, o que importante não é a riqueza, porém o saber.

Alcibiades – Como Não?

Sócrates – Assim, quer seja rico, quer pobre o autor do conselho, não faz diferença para os atenienses, quando se põem a deliberar a respeito da saúde pública; só exigem que o conselheiro seja médico.

Alcibiades – e com razão.

Sócrates – Então, a respeito de que assunto poderás aconselhá-los, quando eles estiverem deliberando?

Alcibiades – Quando tratarem dos seus próprios negócios.

Sócrates – Referes-te, por exemplo, a construção navais, quando discutirem que tipo de navios é preciso construir?

Alcibiades – sobre isso não Sócrates.

Sócrates – Suponho que nada entendes da técnica da construção. Ou haverá outro motivo?

Alcibiades – Não; é esse mesmo.

Sócrates – Então a que negócios próprios te referes, de cuja discussão pretende participar?

Alcibiades – Questões de guerra, Sócrates, e de paz, ou qualquer outro negócio de estado.

Sócrates - Então, procura imitar-me. Eu responderia que para mim o melhor é o absolutamente correto, sendo correto tudo que é feito de acordo com a arte. Aceita isso? Agora é tua a vez; precisa iniciar-te na dialética. Começo por te perguntar-te que nome dás à arte que compreende o canto certo, o toque de cítara que compreende o canto certo, o toque de cítara e o rítmico dos passos? Em conjunto, como se denomina? Ainda não sabeis dizê-lo?

Alcibiades – Ainda não.

Sócrates – Assim, tomarias a justiça como base de teus conselhos?

Como se observa nos passos 107a11 - 108c; 109c9, Platão nos apresenta a temática da *technai* com a finalidade de demonstrar que a política, como uma das *techné* mais importantes, encontra-se na dimensão das *technai* e tende a gerar o bem e a felicidade dos cidadãos. Segundo o parecer platônico, entre todas as artes mencionadas por Sócrates, a *techné politiké* é a mais nobre, pois lida diretamente com as almas dos cidadãos e a alma da *cidade-Estado*. Nesse diapasão, aquele que ambiciona obter essa nobre arte necessita de um conjunto de saberes que

se inicia pela própria noção do “*conhece-te a ti mesmo*”, incluindo nesse patamar a noção do termo *techné* (arte), que é relacionado às atividades de uma ciência prática entrelaçada às questões das atividades técnicas voltadas para a solução dos problemas práticos da vida da *cidade-Estado*. De modo mais específico, a *techné* consiste em um saber que tende a servir de guia para os homens que buscam uma harmonia entre o saber fazer e o saber técnico da *cidade-Estado* (*technai*).

Nesse contexto, podemos mencionar que o sapateiro, o adivinho, o arqueiro, o construtor, o marinheiro, o engenheiro, o comerciante, o médico, a parteira, o professor, o músico, o pedótriba, o ginasta, o soldado e outros profissionais necessitam de uma *techné* para poder exercer sua atividade com a competência de um saber técnico capaz de gerar o bem para a comunidade Estatal. Nessa perspectiva, acreditamos que a *techné* não é *episteme* (ciência) nem Filosofia, mas depende de ambas para poder existir no âmbito da *pólis*.

A partir da nossa leitura do *Alcibíades I*, acreditamos que, em Platão, através da noção de *phronêsis* (poder ético da razão), a *episteme* e a Filosofia se interligam a propósitos finalistas. Elas terminam por gerar algo que finda nas dimensões da justiça e das virtudes cívicas (o bem e a verdade). O que estamos a dizer é que, para Platão, a conduta moral do cidadão na *cidade-Estado* deve se dar mediante a *techné*, a *episteme* e a *díke*. Esses três elementos, segundo Sócrates no *Alcibíades I* de Platão, são possíveis quando se educa a alma do cidadão desde a infância e da *cidade-Estado* com fins de um ideal de *phronêsis* orientado pelo saber filosófico. Assim, percebe-se que, quando todos agem conforme a *techné*, a justiça parece ser algo possível no âmbito da *cidade-Estado*: “**Sócrates** – e quando cada um faz o que lhe compete, procede com justiça ou injustiça?” (*Alcibíades I* 127 c8).

Sócrates – “Qual é a arte que deixa melhores os calçados? E então? Poderíamos conhecer a arte que nos deixa melhores, se não soubemos o que somos?” (*Alcibíades I*, 128 b17 - e13). Para Sócrates, nenhum cidadão pode dedicar-se ao aprendizado de uma *techné* sem antes submeter-se ao exame sugerido pelo Oráculo de Delfos, “*Conhece-te a ti mesmo*”. Quando a *cidade-Estado* não segue esse princípio délfico, as coisas cívicas tendem a se desarmonizar. Diante de tal perspectiva, entende-se que os vícios de Alcibíades e de Atenas parecem terem sido gerados em decorrência desses fatores outrora citados: a ambição desmedida da alma da cidade e do homem político representam a *kakía* (deusa grega do vício e da maldade moral, oposta à noção de *areté* – excelência moral) e a *hýbris* (desmedida): a *kakía* e a *hýbris* são decorrentes da má educação que Atenas projetou para si mesma. Essa projeção *paidêutica* vai de Homero aos sofistas.

Para Sócrates, no *Alcibíades I*, Atenas projetou uma espécie de *paideia* que gerou deformação em si mesma. A deformação e a doença da alma (*psyché*) da cidade e de seus cidadãos podem ser curadas mediante a *phronêsis* filosófica, o que significa dizer que a *techné* e a *episteme* (referimo-nos à forma de saber que é oposta à *doxa*) são apresentadas por Sócrates como possíveis elementos para a cura de Alcibíades e de Atenas. Quando mencionamos que a *episteme* está no conjunto dos *pharmacos*²⁵⁹ que podem curar a alma de Alcibíades e da *cidade-Estado*, faz-se necessário apresentar a noção de *episteme* aprendida ao longo de nossas investigações.

Episteme é a noção que em português equivale ao termo ciência, e que, em Platão, está associada à dialética e à *doxa alétheia* (opinião verdadeira). Ao adentrarmos nesse domínio discursivo, torna-se inevitável não lembrar do diálogo *Fédon*, a partir do passo 76b, momento em que a alma é exposta como elemento central da construção do saber do homem virtuoso: Sócrates, em diálogo com Símiias, reflete sobre a origem do conhecimento como uma atividade pertencente à esfera da alma (*psyché*) e que se dá mediante sua ação de recordação²⁶⁰. A *episteme* está nessa dimensão, e, como bem nos ensina Platão no diálogo *Mênon*, “conhecer é rememorar”. A *episteme* platônica é contrária à simples opinião (*doxa*), contrária a tudo aquilo que tende a ser ilusório e aparente, sem consistência em si mesmo.

A *episteme* é uma espécie de saber que se relaciona com a razão. Como o conhecimento em si é impossível de ser alcançado pelo homem na esfera do sensível, o que podemos ter na esfera dos sensíveis, e que pode ser chamado de fruto do esforço de educar a alma para aquilo que é belo, é o que Platão chama de *doxa alétheia* (opinião verdadeira). Nessa dimensão

²⁵⁹ O *logos*, conforme Giovane Reale (1995, p. 155), é um termo que remete à noção da expressão da razão e da racionalidade ou inteligência por meio da palavra ou do discurso. O *logos*, enquanto linguagem técnica, epistêmica e filosófica, tende a ser uma espécie de *pharmakon* que possui em si mesmo a cura para os males que constituem a desarmonia da *cidade-Estado*. A linguagem política, enquanto uma *techné politiké*, serve-se dos elementos da *techné*, da *episteme* e da *dialética*. A partir da harmonia desses elementos no âmbito da alma da *pólis* e dos cidadãos, ou seja, das estruturas da *pólis*, a linguagem gerada a partir desses elementos pode ser considerada como *pharmakon*, pois entendemos que é pelo diálogo que o homem político expressa suas ideias, ouve opiniões e opiniões verdadeiras, descobre e aprende outras novas espécies de linguagens. Esta realidade exposta nos faz perceber que o *logos* tem o poder de enganar e de esclarecer. Neste aspecto, o engano e a verdade presentes na linguagem podem ser percebidos a partir da vivência do preceito délfico “*conhece-te mesmo*” e da junção com o *elenchos* socrático ou a dialética. Com isso, queremos mencionar que, a partir do reconhecimento da ignorância de si mesmo, podemos remediar e curar a relação entre saber e não saber, algo que é próprio da alma da cidade e de cada um membro do corpo político da *cidade-Estado*.

²⁶⁰ Essa recordação corresponde ao que reconhecemos por reminiscência (cf. *Mênon* 81c - e; 82 a – 84a, sobre a práxis da reminiscência) nos diálogos *Fédon*, *Fedro* e *Mênon*. A temática da reminiscência está voltada à questão do aprendizado por meio da alma (cf. *Mênon* 85b8 – 86c6). A alma (*psyché*), a partir da doutrina das ideias platônicas, assume um papel fundamental de portal do conhecimento e das verdades imutáveis. A alma, no processo de busca pelo saber, tende a ser mais importante do que o corpo, pois o corpo não é gerador de saber e a alma sim. O corpo vive sob a temporalidade e a mortalidade; a alma é movimento que tende a mover-se para aquilo que é eterno. Destarte podemos mencionar que, ao contrário da alma, o corpo corresponde a uma espécie de prisão para a alma que é imortal. Parece ser essa a lição de Sócrates no diálogo *Fédon* e no *Alcibíades I*: essa questão será abordada com mais detalhes no capítulo seguinte.

epistêmica, acredita-se que é da opinião verdadeira - da *doxa alétheia* - que Alcibíades necessita para poder executar o ato de subir à tribuna. Não só Alcibíades, mas todos os homens políticos de Atenas necessitam de uma educação orientada a partir das excelências morais para que a opinião verdadeira venha a ser o elemento base de todas as estruturas sociais da *cidade-Estado*. Vejamos a questão da opinião verdadeira no diálogo *Teeteto*, 201 c-d; 202c9:

Sócrates - Nesse caso, quando os juízes são persuadidos por maneira justa, com relação a fatos presenciados por uma única testemunha, ninguém mais, julgam por ouvir dizer, após formarem opinião verdadeira; é um juízo sem conhecimento; porém ficaram bem persuadidos, pois sentenciaram com acerto.

Teeteto – Isso mesmo.

Sócrates – No entanto, amigo, se conhecimento e opinião verdadeira nos tribunais fossem a mesma coisa, nunca o melhor juiz julgaria sem conhecimento. Mas agora parece que são coisas diferentes.

Teeteto – Sobre isso, Sócrates, esquecera-me o que vi alguém dizer; porém volto a recorda-me essa pessoa que conhecimento é opinião verdadeira deixava de ser conhecimento. As coisas que não encontraram explicações não podem ser conhecidas - era como ela expressava - sendo, ao revés disso, objeto do conhecimento todas as que podem ser explicadas.

Sócrates - Falas muito bem. Porém dize-me como ele distingue as conhecidas das que não são, para vermos se eu e tu ouvimos a mesma cantiga.

Teeteto – Não sei se poderei recordar-me; porém se alguém fizer essa exposição, penso que me será fácil acompanhá-lo.

Sócrates – Semelhante explicação te satisfaz, e admities que opinião verdadeira, acompanhada da razão seja conhecimento?²⁶¹.

A política, ao mesmo tempo em que está interligada ao saber como forma de *techné*, ela, em sua unidade, também está interligada a outras formas de conhecimento. Podemos mencionar que a política não é *doxa* (opinião), como bem ensinavam os sofistas, mas *doxa alétheia*, conforme contemplado nos passos 201 c-d; 202c9 do diálogo *Teeteto*. Diante do domínio epistemológico abordado, entende-se que a *techné politiké*, assim como a *episteme*, são uma opinião verdadeira acompanhada da explicação racional (*logos*). Conforme essas perspectivas da *episteme* platônica, entendemos que não é pela opinião (*doxa*), ou observação das coisas sensíveis, que o homem encontra a verdade, e sim pela contemplação das essências (*eide*), pelo resultado do esforço racional humano em compreendê-las. O homem político que orienta sua práxis nos preceitos da Filosofia tende, ao subir à tribuna, a desconfiar das aparências das formas dos saberes que movem o seu Ser. Através do *logos*, da *episteme* e da *techné*, ele procura aconselhar a *cidade-Estado* através da opinião verdadeira.

²⁶¹ PLATÃO. *Teeteto* – *Crátilo*. 3. ed. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. Belém: UFPA, 1973 (Platão Diálogos).

No diálogo *A República*, Livro VII, passo 533c 8, a *episteme* aparece unificada à dialética. Nessa dimensão, a dialética é a ciência em seu mais alto nível. Enquanto método da divina Filosofia, a *episteme* surge como o elemento que vai de encontro às forças *paidêuticas* da sofística e modifica a almas dos homens dialéticos para amarem não a *doxa* (opinião), mas a opinião verdadeira (*doxa alétheia*), gerada a partir de um projeto de educação baseado nos parâmetros das virtudes filosóficas. Entendemos que, para Sócrates, o verdadeiro homem de Estado não sobe à tribuna de qualquer maneira e com qualquer opinião.

A dialética ou o *elenchos* socrático equivale aos elementos que tendem a educar a alma daqueles que anseiam subir à tribuna. Conforme perspectivas do diálogo *A República*, só os dialéticos, ou seja, só o filósofo rei (conforme perspectivas do diálogo em questão) podem ensiná-la. Os guardiões são aqueles que foram educados para amar o ensino da dialética na esfera do saber político. Os dialéticos, através das virtudes filosóficas e do projeto de educação elaborado por Sócrates no Livro V de *A República*, dedicam-se ao zelo da justiça e da verdade.

No *Alcibiades I*, não é a monarquia, mas a democracia que é almejada por Sócrates para a tentativa de uma reformulação paidêutica que adote a Filosofia e a dialética como elementos essenciais da formação do homem político. Percebe-se, na projeção educacional de Sócrates para Alcibiades e Atenas, que a educação política, ao invés de adotar a retórica como elemento fundamental da base formadora dos homens políticos, situa a dialética, juntamente com as virtudes filosóficas, como os elementos almejados por aqueles que pretendem subir à tribuna para aconselhar os atenienses. Vejamos como o método dialético é exposto por Sócrates no Livro VII de *A República*:

Sócrates - Ora bem – prossegui – o método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipótese, a caminho do autêntico princípio, afim de tornar seguro os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos. Demonstramos-lhes por diversas vezes nome ciência, segundo o costume; porém na verdade, precisavam de outra designação, mas claro do que opinião, mas mais obscura do que a de ciência – já definimos como entendimento em qualquer ocasião anterior; no entanto, a disputa não é, me parece, acerca do nome, como as que aguarda²⁶².

Observa-se que a concepção de *episteme* em Platão baseia-se na sua noção da teoria das ideias, ou teoria do conhecimento, que fundamenta a hierarquia entre razão e sentidos. A razão tem dificuldade de alcançar o saber verdadeiro, devido aos empecilhos da esfera sensível. Como

²⁶² PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

o mundo da matéria impossibilita o acesso ao verdadeiro conhecimento, a dialética é apresentada como o método mais excelente de orientar a alma (*psyché*) para acessibilidade às formas perfeitas na esfera visível, algo que ocorre mediante as ciências do cálculo e as formas inteligíveis. Assim, a dialética é o método capaz de orientar a alma para o verdadeiro bem (A República VII, passo 532 d-e; 533 a-d).

Para Sir Ernest Baker (1978), o projeto educacional de Platão nos diálogos tende a ser único, no sentido de que os diálogos que tratam da questão educacional tendem sempre a criticar a postura educacional de Atenas, numa atitude de reprovação às formas de saberes, aos mestres, às didáticas retóricas à falta de interesse das estruturas sociais pela questão da interpelação entre verdade e saber. Segundo Baker (1978), Platão projeta uma reestruturação educacional para Atenas a partir da unidade da Filosofia. Platão considerava a ignorância como sendo a praga específica da democracia, a forma de governo que utilizou a retórica para fundamentar o amadorismo político.

Nessa dimensão, retórica e política pareciam consistir no direito dos ignorantes de subir às tribunas das *ciudades-Estado* para aconselhar mal o povo. Nas reuniões da assembleia, qualquer um podia falar e influenciar as decisões. Os sorteios permitiam que qualquer pessoa pudesse ser escolhida para a política da estatal ou para exercer funções públicas diversas. Platão considera que a democracia, além de viver da aparência do saber da arte política, vive uma falsa noção de igualdade e liberdade. Trata-se de um sistema que não considera a verdade, o saber e a Filosofia. Esse sistema (não só o democrático, mas qualquer outra forma de governo) é um sistema de governo injusto.

No *Alcibíades I*, Sócrates acredita que a ignorância é um vício. Para quem vive na ignorância, o melhor é não governar e ser governado por aquele que é sábio nas *technais* da *cidade-Estado*, na *episteme* e na dialética. Para que Alcibíades venha a entender essa perspectiva, Sócrates, nos passos 134 e 7 -135 c10, faz uso da *techné* do marinheiro, do médico e do piloto para demonstrar que quem assume uma arte com base na ignorância assume a tendência de gerar o caos, a desarmonia e até mesmo a morte da *cidade-Estado*. A virtude é o saber, especificamente o saber filosófico, que Sócrates almeja para Alcibíades e para a cidade:

Sócrates - Porque, seja quem for, meu caro Alcibíades, que tenha a possibilidade de fazer o que bem lhe aprouver, se carecer de entendimento, quais serão provavelmente as consequências para o indivíduo ou para cidade? Por exemplo: no caso de doente que pudesse fazer o que bem entendesse, porém não tivesse a cabeça de um médico e procedesse como tirano sem ninguém ao lado para adverti-lo, que aconteceria? Não é muito provável que acabaria por arruinar sua constituição?
Alcibíades – Sem dúvida nenhuma.

Sócrates – E num navio, se algum passageiro tivesse liberdade de proceder a seu bel-prazer, mas sem ser dotado nem de inteligência do piloto nem de sua experiência, já pensaste no que lhe poderia acontecer e aos seus companheiros de viagem?

Alcibíades – É mais do que certo que todos viriam a perder-se.

Sócrates – do mesmo modo, em qualquer cidade, ou onde quer que haja autoridade e poder absoluto carecentes de virtude, os resultados não serão maiores?

Alcibíades – Fatalmente.

Sócrates – sendo assim, meu precioso Alcibíades, não é de tirania o desejável, nem para ti, nem para cidade, se almejares ser felizes, porém a virtude.

Alcibíades – Tens razão.

Sócrates – Antes de haver adquirido essa virtude, não melhor ser dirigido por superiores, em vez de governar?

Alcibíades – É muito certo.

Sócrates – E o mais bonito não é mais conveniente?

Alcibíades – Sim.

Sócrates – A escravidão é vício

Alcibíades – Sem dúvida.

Sócrates – e a condição livre, Virtude?

Alcibíades - Sim.

Sócrates – Então, amigo, é preciso fugir da condição servil (PLATÃO, Alcibíades I, 134 e 7 -135 c10).

Para Sócrates, a justiça (*díke*) não está na ignorância e tampouco na condição servil. A justiça, segundo Sócrates, implica a atribuição a cada um do trabalho e da posição social relacionada à sua capacidade técnica e epistemológica. Cada homem exerce a justiça quando suas ações estão associadas à ordem das coisas pertencente ao âmbito das *technais* da cidade, onde tudo tem uma função apropriada. Por exemplo: um médico que não exerce suas funções conforme sua *techné* não é um mal médico porque exerce sua arte conforme os padrões da justiça cívica. Nesta dimensão, podemos mencionar que Platão concebe seu projeto de educação filosófica para o homem político a partir de uma certa introdução amadorística nos negócios públicos, característica da democracia. Contra o amadorismo político, Platão sugere a *techné* (arte), a opinião verdadeira, gerada pela *episteme*, e a dialética. No caso do diálogo *Alcibíades I*, o *elenchos* socrático é sugerido como princípio da formação filosófica do homem político.

No arcabouço filosófico apresentado acima, percebe-se que, nos diálogos platônicos e no *Alcibíades I*, a verdadeira educação política é aquela que se projeta através das virtudes filosóficas e da dialética, no sentido de mover os olhos da alma dos homens políticos em direção à ideia de bem e de verdade que há na verdadeira noção de *techné politiké* apontada por Sócrates a Alcibíades: a Filosofia, juntamente com o método da dialética, inclusive as *technais* da cidade-Estado e a *episteme*, tendem a ser a possibilidade de cura da alma de Atenas e de Alcibíades. Sócrates deseja a Alcibíades e à cidade-Estado Atenas que o *agón* retórico seja substituído pela possibilidade de dedicação de Alcibíades e dos outros homens políticos à educação política orientada pela Filosofia e a dialética.

Na altura em que nos encontramos nessa nossa investigação, já temos a plena noção de que os políticos retóricos como Alcibíades, que anseiam subir à tribuna sem a *doxa alétheia*, tendem a não pensar a paz, a concórdia, a sabedoria e a felicidade a partir da perspectiva da unidade da *pólis*. Todas as perspectivas políticas desses homens estão a serviço do bem de si mesmos, de suas paixões e condições existenciais privadas. São os dialéticos os verdadeiros homens de Estado, os legítimos políticos, pois vivenciam em suas ações políticas as virtudes cívicas e procuraram vivenciar a prática do Oráculo de *Delphos* e da verdadeira Filosofia.

Entende-se que os políticos dialéticos são, para Sócrates, os verdadeiros políticos que devem administrar o Estado através dos parâmetros da justiça, da sabedoria, da coragem e da harmonia da alma dos indivíduos e da alma da *cidade-Estado*, de forma prudente e justa. Somente os dialéticos (no âmbito da administração pública) podem fornecer o que é necessário para as pessoas viverem uma existência harmoniosa e satisfatória. Por meio do “*conhece-te a ti mesmo*” e da moderação, eles tendem a fugir da ambição, pois para Sócrates, “*ambição*” e “*ambição política*” frequentemente denotam algo semelhante à corrupção política e à enfermidade da alma (*psyché*).

No *Alcibíades I*, Platão deixa claro que os atenienses não entendem a educação política da forma como Sócrates está a expor frente aos seus projetos educacionais e políticos. No passo 113 d, Alcibíades afirma que muito raramente os atenienses associam a questão do justo e do injusto às decisões políticas da *cidade-Estado*. Os atenienses nunca pararam em sua formação política para pensar a relação entre a política e a *techné*, entre o saber dialético e a justiça. Por entenderem que sabiam de tudo, agiam nas assembleias com evidências de saberes particulares, importando-se apenas com o que era vantajoso e injusto. A justiça, o saber e a técnica política, em termos de noções epistêmicas e filosóficas, nunca existiram entre os helenos. Alcibíades expõe essa realidade para Sócrates da seguinte maneira:

Alcibíades – Penso, Sócrates, que muito raramente os atenienses e os demais helenos discorrem em suas assembleias sobre o que seja mais justo ou mais injusto. Para eles todos, trata-se de uma questão evidente por si mesma. Por isso, deixam-na de lado e consideram apenas as resoluções de que possam auferir maiores vantagens. Segundo o meu modo de pensar, não é a mesma coisa o justo e o vantajoso; muitos homens tiram grande proveito de injustiças por eles mesmos praticadas, enquanto outros, é o que penso, nada lucraram com terem sido justos [**na visão de Alcibíades e de Atenas, os justos nada lucraram, mas o injusto sim. Nesse aspecto, a justiça é algo evidente em si mesma**] (PLATÃO, *Alcibíades I*, 113d).

Alcibíades – “Penso, Sócrates, que muito raramente os atenienses e os demais helenos discorrem em suas assembleias sobre o que seja mais justo ou mais injusto” (PLATÃO,

Alcibíades I, 113d): essa frase de Alcibíades aponta o amadorismo político de Atenas. Vê-se aqui que, no âmbito da cidade, há um desconhecimento por parte de Alcibíades e da *cidade-Estado* acerca dos aspectos práticos e teóricos do que venha a ser a justiça cívica. Há um desconhecimento da noção de que todas as coisas concernentes à totalidade da *cidade-Estado* devem ser regidas pelas formas de saberes que estão presentes na *techné* (arte).

Acreditamos que, no *Alcibíades I*, a justiça tende a reinar de forma harmônica na *pólis* quando cada cidadão faz o que lhe compete, ou seja, quando cada um assume uma função conforme sua habilidade técnica, pois a política é uma arte nobre. Cabe a ela decidir o bem da unidade estatal, a felicidade comunitária e a harmonia da alma da cidade e dos indivíduos. No parecer socrático, Alcibíades estava por cometer atos de injustiça. Para Sócrates, os mestres de Alcibíades ensinaram uma falsa noção de arte política a Alcibíades e à *pólis* grega. Por isso, segundo Sócrates, em Atenas nunca houve mestres que fossem capazes de ensinar com coerência e verdade a arte política, ensinada enquanto conhecimento relacionado à *alétheia*, à *techné*, à *episteme* e à *dialética*.

No sentido de educar a alma de Alcibíades para este campo precário em sua formação política, Sócrates começa por indagar sobre a arte do pedótriba (108c), a arte do canto e do médico, do canto das musas (108c), das construções, da arte adivinhatória e, por fim, da arte do negócio público, porquanto é o saber, e não a riqueza, que é mais importante no campo da política e da administração das coisas públicas. Quando Sócrates interroga a alma de Alcibíades sobre as *techais* de Atenas, ele deseja colocar freios nos projetos ambiciosos de Alcibíades.

A tentativa de Sócrates refrear a ambição de Alcibíades, moderá-la e até mesmo redirecioná-la (mesmo que por algum tempo) é particularmente esclarecedora por duas razões: Primeiramente, o processo socrático de refutar as opiniões de Alcibíades sobre o que é necessário para governar bem expõe as conexões e contradições presentes no possível projeto do grandioso *ephebo* para ganhar fama e honra. Alcibíades demonstra uma intensa atração por tudo o que envolvesse ambição política e paixões desmedidas. Sua alma não suportava os conselhos prudentes e dialéticos dados por aquele amante, o único que amava sua alma (*psyché*), Sócrates, que deseja provocar uma mudança no tocante às paixões e à desmedida da alma de Alcibíades e da *cidade-Estado*.

Escrevendo cerca de oito séculos depois de Platão, Proclo alegou que os Alcibíades são “[...] o começo de toda Filosofia da educação de Platão”. Nas análises dos passos 106 a 2 -112 d 10 do *Alcibíades I*, Proclo percebe que Alcibíades não admite a verdade da acusação de Sócrates, mas se mostra bastante intrigado com a promessas que o mestre lhe faz a partir da aplicabilidade do *elenchos*. Não obstante o interesse de Sócrates, ou que consequências isso

venha a representar, o Akíles de Atenas anseia por saber os reais interesses de Sócrates sobre sua pessoa (106a2-b8). Dessa forma, Sócrates conseguiu ganhar uma oportunidade de demonstrar seu valor e o da Filosofia para Alcibíades: o mestre anseia provar que o cumprimento dos desejos de Alcibíades exigirá algo que ele ainda não possui: uma educação orientada nos princípios das virtudes cívicas e da dialética.

Essa tentativa de conquistar o interesse de Alcibíades sobre a questão da justiça e da necessidade de *techné* e *episteme* para o aprendizado da arte política é um procedimento dialético de Sócrates que ocupa toda a primeira metade do *Alcibíades I*. Depois da conquista, o segundo ponto dos propósitos de Sócrates é mostrar que Alcibíades não tem a noção verdadeira da justiça, apoiando-se em falsas noções de justiça oferecidas por seus mestres. Para que isso aconteça, Sócrates sente a necessidade de encurralar as ideias de Alcibíades para refutá-las segundo suas perspectivas de educação.

Em preparação para a refutação propriamente dita, Sócrates deve cuidadosamente elucidar a concordância de Alcibíades com uma série de importantes premissas. A primeira delas diz respeito à importância do conhecimento de si mesmo como meta para o sucesso político. Alcibíades concorda em ser interrogado por seu amante e mestre prevendo que, mediante o diálogo, tenha a oportunidade de provar o seu grande valor para Sócrates. Tal valor está relacionado àquilo que os atenienses conhecem muito bem. Vejamos o passo 106c4-e:

Sócrates – Então, comecemos. Como disse, tencionas dentro de pouco apresentar-te aos atenienses em caráter de conselheiro. Suponhamos que, no instante preciso de subires à tribuna para deliberar, por que motivo te apresentas para ministrar-lhes conselhos? Não será por julgares que conheces melhor do que eles o assunto de que vai tratar? Que me responderia?

Alcibíades – Decerto respondera que conheço o assunto melhor que eles.

Sócrates – És, por consequência, bom conselheiro a respeito de assuntos de teu conhecimento?

Alcibíades – Evidentemente.

Sócrates – E tudo que conheces, não foi aprendido com outras pessoas ou descoberto por ti mesmo?

Alcibíades – Como poderia ser de outra maneira?

Sócrates – E poder-se-ia dar o caso de teres aprendido ou encontrado alguma coisa sem que tivesses querido aprender com alguém, nem houvesse investigado por conta própria?

Alcibíades – Nunca.

Sócrates – E o que por ventura sabes neste momento, não houve um tempo em que presumias ignorar?

Alcibíades – Necessariamente.

Sócrates – Creio estar mais ou menos a par de tudo o que aprendeste. Se eu omitir alguma coisa, nomeia-a. tanto quanto posso lembrar-me, aprendeste a ler e a escrever, a tocar lira e a lutar. Não quiseste a tocar flauta. Isso é o que sabes, a menos que tenhas aprendido mais alguma coisa escondido de mim, o que me parece improvável, pois não saías de casa, nem de dia nem de noite, sem que eu percebesse.

Alcibíades – Não; só tive professores disso mesmo.

A tarefa de Sócrates para com Alcibíades não será fácil, pois este último não acredita na importância da justiça para um bom conselho político. O próprio fato de Alcibíades estar convencido de que tem o conhecimento necessário para levar Atenas até o ponto por ele almejado revela sua crença de que, conscientemente ou não, sua alma manteria sua promessa. Isto é, ele não espera ou assume que será elevado à proeminência apenas por causa de seus encantos físicos e posição social. Ele acredita que os atenienses lhe darão todas as chances possíveis via sua excelente arte de convencimento nas tribunas atenienses. Por meio da retórica e da persuasão, Alcibíades julga ser o melhor líder de toda a Hélade.

8.1 Breves considerações sobre a escola sofística a partir do diálogo *Górgias* de Platão

Sócrates – “Contanto que não seja falta de educação dizer a verdade. Vacilo em declará-la por causa de Górgias, para que ele não pense que estou zombando de sua profissão” (PLATÃO, *Górgias*, 462 e6)²⁶³.

Conforme perspectivas de Guthie (1995, p.15)²⁶⁴, segundo as palavras do grande sofista Górgias: “A palavra é desportista poderoso; e arte da persuasão ultrapassa todas as outras e é de muito a melhor, pois ela faz de todas as coisas suas escravas por submissão espontânea e não por violência”. A partir desta afirmação de Górgias, acredita-se que os sofistas convertem a educação numa técnica ou numa arte (*techné*), aquela em que eles são realmente mestres: a retórica. É por isso que eles acreditam firmemente que a *areté* política pode ser ensinada. Para Górgias, a retórica é o excelente método do ensino da arte política. Os sofistas realmente acreditavam ser capazes de ensinar aos seus jovens alunos atenienses a *techné politiké*. Percebe-se que Górgias foi, ao lado de Protágoras, o mais importante sofista. Ele foi considerado criador da retórica. Além de professor de oratória e retórica, Górgias foi embaixador em Atenas, viajou por diversas *cidades-Estado* vendendo e espalhando seu conhecimento.

Igualmente a Alcibíades, Górgias era muito criativo, habilidoso e se utilizava da improvisação em suas apresentações como meio de atingir o sucesso e a admiração de todos os ouvintes. Seu grande foco foi o ensino das técnicas de persuasão. Essa forma de improviso e de convencimento por meio de opiniões firmadas na técnica retórica é percebida por Sócrates em Alcibíades quando ele planeja subir à tribuna para aconselhar os atenienses sobre as questões políticas e administrativas de Atenas. Neste sentido, Alcibíades é o símbolo maior da educação sofística, da ambição e desmedida de Atenas: a alma (*psyché*) de Atenas atendia à mesma

²⁶³ PLATÃO. **Protágoras - Górgias - Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2002.

²⁶⁴ GUTHIE, W. K. C. **Os sofistas**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

dimensão da alma de Alcibíades. Sócrates reconhece que ambas as almas (a da cidade e a de Alcibíades) sofriam da mesma doença: a desmedida (*hýbris*). A ignorância e a falta de saber de si mesmo eram resultados das patologias que afetavam o bem-estar da alma da cidade e dos homens políticos de Atenas.

Para Mário Ferro e Manuel Tavares (2001, p. 60)²⁶⁵, o fato de Platão atribuir a um dos seus diálogos mais célebre o título de Górgias revela a importância desse extraordinário pensador como digno rival de Sócrates e da Filosofia. Conforme os autores, as concepções sofisticas de Górgias exerceram profunda influência no que se pode chamar de pensamento antimetafísico, constituído de três teses fundamentais: 1) nada existe; 2) mesmo que o ser exista, é incognoscível; e 3) se é cognoscível, esse conhecimento é incomunicável.

Ainda segundo Ferro e Tavares (2001, p. 60), Górgias vulgarizou a ontologia de Parmênides, e, conseqüentemente, reabilitou os fundamentos das aparências ao afirmar a identidade do real com a manifestação do devir. Esta é contraditória e impossível de neutralizar com as contradições, cabendo ao discurso construir a realidade de todas as coisas ao escolher o aspecto que deve se sobressair. Diante desta perspectiva, para Górgias, a palavra tem, então, um poder demiúrgico, criador: a linguagem não só evoca uma aparência, mas também a legitima por ter a capacidade de curar as almas divididas.

A arte retórica tem uma força apaziguadora. Não suprime a contradição, mas pacifica-a no nível da linguagem. A preocupação tranquilizadora parece relacionar-se a profundas contradições da sociedade ateniense de seu tempo. Para Górgias, a arte supera a contradição, e o papel da arte não visa à conformidade com o real, mas cria a ilusão, a coerência mental, a que Górgias chama justiça e sabedoria. Nesse panorama, a linguagem, na perspectiva do sofista, não tem a função de transmitir conhecimento, mas emoção, e é nesse sentido que ela toca a alma e é concebida como receptividade. Górgias defende que a *psicagogia* é a arte que, através da persuasão, conduz a alma. Para ele, se a alma é passiva, a primeira forma dessa passividade é percepção, e a segunda é a abertura à linguagem.

Na forma educativa da *psicagogia* de Górgias, a sedução, por meio do poder da palavra, constitui a persuasão e está a aceitar a lógica do raciocínio. Assim, a natureza da persuasão é poética e é o ritmo que dá ao discurso essa dimensão. Na perspectiva da *psicagogia*, a sofística é uma espécie de mágico que abre, fascina e cura os corações. Para Górgias, o tempo não é homogêneo, mas descontínuo, pois apresenta ocasiões favoráveis para a ação: nessa ótica, o *kairós*, capacidade de escolher o momento certo, implica sabedoria, no momento exato do termo

²⁶⁵ FERRO, Mário; TAVARES, Manuel. **Análises das obras Górgias e Fédon de Platão**. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

da contradição requerida pela situação e a ocultação do outro termo. Só é justo quem consegue o equilíbrio entre a contradição e o *kairós*, o momento extado da oportunidade:

Górgias pensa a temporalidade a partir de seu aspecto prático. Vale lembrar que o *kairós* retórico funciona como instrumento de poder para o homem político e para aqueles que sobem às tribunas a fim de ludibriar o povo nas assembleias. Ao contrário de Sócrates, Górgias pensa a virtude no seu aspecto extremamente individual e prático, uma virtude relativa, portanto, variável no tempo e no espaço.

Górgias concebe a persuasão que ele ensina aos homens políticos de Atenas como sendo aquela da qual os homens se servem nos tribunais e tribunas de Atenas (454b6). Para atingir os fins que deseja, a retórica se vale de qualquer um (454c3). A retórica é obreira da persuasão que promove a crença. Ela não está interessada, assim como a Filosofia, nas questões do conhecimento relativo do justo e do injusto (455 a), tampouco tem interesse de educar o povo no tocante a essas questões, pois o orador não instrui os tribunais e demais assembleias a respeito do justo e do injusto, apenas desperta uma crença baseada na opinião (*doxa*).

Para Górgias e os sofistas, a retórica está acima da Filosofia e demais artes. Ao contrário, para Sócrates, é a Filosofia que é superior à sofística. Para verificar esta realidade, basta perceber que a retórica não resiste à refutação filosófica, e o orador que se serve dos ensinamentos sofísticos parece não ter capacidade de reconhecer seus erros (458 a). Na perspectiva socrática, os retóricos não sabem que são ignorantes de si mesmos e que não têm a mínima noção do que são as coisas em si mesmas. Então, as *technais* (o conjunto das artes da *cidade-Estado*) parece ser superior à retórica, pois, segundo parecer socrático, todo aquele que é apoderado da *techné* e da *episteme* parece ser mais útil à *cidade-Estado* do que a pessoa que vive da retórica e das falsas opiniões acreditando que isso seja conhecimento e virtude. Assim, para Sócrates, a retórica só tem poder diante da massa de ignorantes (459 a). Diante dos dialéticos, de uma pessoa sábia, a sofística, bem como os que fazem uso de seu método retórico, tendem a fracassar.

A retórica é a arte da adulação (463 c5). Ela é o simulacro de uma parte da arte política (463d). E o orador sofístico, que vive a buscar desmedidamente as honrarias sem merecimento, em nome da ganância e das circunstâncias de sua vida privada, passam a adotar a injustiça como meio mais prático de alcançar o poder político. Com essa postura, os homens políticos tendem a demonstrar um extremo desprezo pelas virtudes filosóficas. No parecer socrático, esse desprezo pela Filosofia e pelo método dialético resulta da fada do “*conhece-te a ti mesmo*” e da ignorância em tornos das coisas justas e belas. Os homens políticos que foram educados pela sofística não sabem nada acerca dos aspectos da verdadeira arte política. Eles nem sabem nem

se esforçam para reconhecer a ignorância da alma, mas antes preferem as falsas opiniões à opinião verdadeira.

Ao mesmo tempo em que Górgias não aprecia as afirmações socráticas, no que se refere à retórica, em 463 e, ele pede para Sócrates justificar-se no que concerne ao seu parecer, que define a retórica como um simulacro da arte política: embora Sócrates mencione isso em 463 e, pelas colocações de Sócrates, percebe-se que ele possui este entendimento desde o passo 447 a (início do diálogo). É por isso que Sócrates sente extrema dificuldade de encaixar a arte da adulação dentro das *technais* da *cidade-Estado*.

Sofistas e oradores são imitadores da verdade (*alétheia*). Nesse diapasão, eles formam uma unidade em si mesmos (465c5). A retórica, o sofista e o orador trabalham com almas. A política também se relaciona ao aspecto imortal do ser. Como ela tem de se relacionar com o corpo, a política deve, através de uma educação para a virtude, aprender a governar a si mesma por intermédio da racionalidade. A retórica, por ser uma arte que vive da bajulação (466 a6), ignora essa perspectiva. Aquele que ignora a alma (*psyché*) na educação para a política como centro das atividades cognoscíveis, esses são os que se dizem sábios, mas que, em suas ações, mostram-se carentes de sabedoria, moderação, justiça e coragem para agir conforme a *areté* cívica.

Os homens políticos que assim agem são candidatos à tirania. Eles tendem a tornar-se tiranos porque os impulsos das esferas irracionais da alma tornam-se em si mesmas descontroladas. Nesse contexto, o orador, pela disputa do poder, pode chegar ao ponto de mandar matar alguém que quisesse confiscar seus bens e projetos particulares. Com relação à desmedida das paixões no campo da política e ao egoísmo dos homens políticos para com o bem comum da *cidade-Estado*, Sócrates reconhece que os sofistas, ao invés de formarem verdadeiros políticos, formaram tiranos. O campo educativo de Atenas é em si mesmo uma escala para formar homens desmedidos e tiranos: todo aquele que faz o que bem entende na *cidade-Estado*, seja por meio da adulação ou da manipulação nos tribunais e tribunas de Atenas, assemelha-se fortemente ao tirano (467 a10).

Enquanto os oradores, os sofistas e os políticos encontram-se presos a falsas opiniões, o filósofo parece ser o único a não querer degolar ninguém por poder (uma vez que ele não almeja subir à tribuna para disputar poder político em favor de si mesmo), nem expulsar ou tomar bens de quem quer que seja. O filósofo é aquele que deseja o bem porque, diferentemente do sofista, ele tem finalidade (408c). Não só os filósofos, mas os homens de nobre educação também são capazes de desejar o bem e andar nos parâmetros da justiça.

O personagem Polo, no passo 470 e8, faz referências ao grande rei da Pérsia, Ciro, e Sócrates reconhece que realmente Ciro teve uma educação nobre, em conformidade com a justiça. Ao contrário de Ciro (lembrando que esse mesmo elogio Platão faz no *Alcibiades I* com relação às virtudes dos persas), Atenas teve uma educação que a levou à ignorância de si mesma e à tirania. Para Sócrates, quem alcançou a tirania e não foi castigado, nem fez o mínimo esforço para alcançar a via da virtude, esses homens políticos, ou a cidade em si, não é considerada feliz. Esses homens não são felizes, são desgraçados (473 a-e; 474 a-b).

É preferível cometer ou sofrer a injustiça? A virtude socrática pode ser verificada nessa frase: aqueles que podem, através do poder da razão, escolher o modo de suas ações, aqueles que visam ao bem em si mesmo, preferem sofrer a injustiça a praticá-la. Não se pode dizer o mesmo dos oradores educados pelos sofistas. A justiça parece banal. Logo, ao contrário dos amantes da Filosofia, escolheram a condição de preferir cometer a injustiça a sofrê-la. Essas questões se alongam no decorrer do diálogo *Górgias*.

Um questionamento se inicia em 475 a-e: aquele que pratica a injustiça parece desconhecer o bem. Se conhece o bem, mas comete o mal e não se arrepende, a tendência da alma é se distanciar das coisas belas e do bem em si mesmo: neste âmbito da *aretê* socrática, é percebido que a maldade da alma consiste na injustiça, que resulta em ignorância e prejuízo para o domínio político da *pólis*. O que há de mais feio, tanto na alma do homem político quanto na alma da *cidade-Estado*, são as ações que tendem a corresponder à injustiça e aos vícios da alma (*psyché*): em termos educacionais, a cura para as paixões da alma, a ambição e os vícios parece estar na noção de castigo e correção. Segundo Sócrates, em 478b, a arte de castigar livra a alma da intemperança (478d9). O castigo nos deixa mais prudentes. A alma pede por isso, pois sente necessidade de se livrar da injustiça.

De onde provêm a desmedida e os vícios da alma? No diálogo *Górgias*, é percebido que os vícios da alma provêm do corpo. Mas, à medida que o corpo adoece a alma, ela pode adquirir possibilidade de cura por intermédio da Filosofia: o tratamento, tanto para o corpo quanto para alma, é doloroso. Por isso, para Sócrates, “cometer a injustiça é um mal que tende a adoecer a alma e o corpo”. A ideia de uma desmedida e vício da alma equivale a reconhecer a ausência de uma sincronia entre alma e corpo: a saúde do corpo deve ser uma espécie de harmonia que seja a saúde da alma. Uma alma doente é propícia à injustiça e a atos de tirania. Segundo Sócrates, qualquer cidadão que se arrependa de seus atos de injustiça para com a *cidade-Estado* pode se considerar feliz e justo.

A verdadeira educação é aquela que tende a levar o cidadão, tanto quanto a própria *cidade-Estado*, a cuidar das suas almas: o cuidar da alma e da saúde do corpo deve começar a

partir de si mesmas. Quanto àqueles que ocupam cargos públicos e estão diretamente envolvidos com a administração da *pólis*, o cuidado para com a alma e o corpo deve começar por si mesmo, e depois, por parentes e amigos, exigindo uma mudança de todos aqueles que praticam voluntária ou involuntariamente a injustiça (480 b-e). Conforme essa perspectiva, para Sócrates, a retórica é vício, é injustiça. Ela é, em si mesma, insana.

Cálicles acha uma bobagem toda a defesa de Sócrates em favor das virtudes filosóficas. Para ele, o homem, especificamente o homem político, tende sempre a agir contrariamente à ideia de *areté* proposta por Sócrates ao homem político de Atenas, e não mede esforços para mostrar que seu amante Alcibíades se encontra totalmente fora do parâmetro da *areté* socrática. Porém, Sócrates, em 481 d-e, afirma realmente amar Alcibíades, mas que, entre Alcibíades e a Filosofia, esta última estava acima de todas as coisas. Entre os vícios de Alcibíades e as virtudes da Filosofia, Sócrates coloca as virtudes filosóficas acima de tudo, inclusive aquele a quem mais ama. Para Sócrates, a Filosofia é uma espécie de ouro para a alma. Para que ela possa agir na alma, a Filosofia necessita de espaço. Em 482 a5, Sócrates deixa claro que é a Filosofia que fala sem cessar à sua alma. Ela é muito menos volúvel que Alcibíades, o filho de Clínias. A Filosofia diz sempre as mesmas coisas, sempre recomenda o preceito do Oráculo de Delfos, exige o exame de si mesmo por meio de atos e palavras. Ademais, a Filosofia recomenda o cuidado para com a virtude, a justiça e o saber.

Sócrates apresenta-se a Cálicles e Górgias como um adepto e extremo defensor da Filosofia, da verdade e da virtude em si mesmas. Ele se mostra contrário à ideia de injustiça e que a injustiça consiste realmente em querer ter mais do que os outros (483 d). Na *cidade-Estado*, a Filosofia parece ter poucos adeptos. Contudo, esses poucos adeptos são aqueles que verdadeiramente vivem a práxis das virtudes filosóficas. As colocações de Sócrates parecem ofender a Cálicles e a Górgias.

Segundo Cálicles, os velhos que se dedicam à Filosofia ficam ridículos. Em sua perspectiva, a Filosofia é realmente atraente na mocidade: como meio de menosprezar Sócrates e a Filosofia, os sofistas mencionam que o filósofo não sabe discursar, não sabe retórica nem manipular a linguagem no trato com o público e nas particularidades do dia a dia da *cidade-Estado*. Para Cálicles, os filósofos não sabem retórica nem política. Ele chega ao ponto de afirmar que a Filosofia não tem serventia alguma para a *pólis* e que a verdadeira noção de justiça é aquela em que remete à noção de que os mais fortes devem realmente dominar, enquanto os inferiores devem estar submissos às suas vontades. Além disso, em termos de riquezas e bens, seria justo que os superiores tenham mais do que os inferiores (484 c4-e). Cálicles descompõe

a Filosofia e quem se dedica a ela. Segundo Cálicles, quem se dedica à Filosofia deveria ser digno de açoite.

Para Cálicles, a Filosofia elogia a si mesma. Seu estudo é belo enquanto uma possível auxiliar da educação (485 a). A Filosofia não é uma atividade útil para os jovens e segui-la na velhice parece ridículo (485 a5). Ao que parece, segundo as acusações do miserável Cálicles, Sócrates estraga sua alma com discussões infantis e inúteis. Quanto à discussão em torno da justiça no âmbito da cidade, Sócrates não fala de maneira clara. Para ele, a retórica é a bela ciência da vida prática. Apenas os sofistas e os que verdadeiramente valorizam a sofística reconhecem essa realidade (486 a): Sócrates não deixa barato as ofensas contra a Filosofia, e, no mesmo tom, ironiza Cálicles.

Surge, então, uma questão ontológica: como saber se uma alma vive bem ou mal? Para tirar a prova completa que permite saber se uma alma vive bem ou mal, é preciso considerar três outras questões: o conhecimento, a boa vontade e a franqueza (487 a). Diante dessa perspectiva, Cálicles considera Sócrates um homem de ouro, um verdadeiro sábio. Sócrates devolve a ironia e afirma que quem é sábio é Górgias, Polo e Cálicles. Ele mesmo se mostra carente de sabedoria. Destarte, a questão volta para o âmbito da injustiça: na perspectiva dos sofistas, os mais fortes são os melhores (488e). Logo, a injustiça, na visão de Cálicles, é mais vantajosa. Sócrates, diante de tal absurdo, logo pergunta qual é a relação entre o mais poderoso, o melhor e o mais forte.

Como percebido, Cálicles, de forma grosseira, tenta destruir todos os argumentos de Sócrates, e afirma que os melhores não são pessoas da ralé, como o sapateiro e o cozinheiro. Os melhores são os homens políticos. São esses que são os mais fortes. Os melhores e mais poderosos, os mais fortes são os homens que controlam os discursos, a justiça e toda a ordem política da *cidade-Estado*. Como forma de provocar ainda mais o mestre, Cálicles, em 491 d14 – 492e, ofende ainda mais Sócrates e a Filosofia. Vejamos:

Cálicles – Que entendes tu por governar-se a si próprio?

Sócrates – Nada de especial, apenas aquilo que toda a gente entende: ser temperante, ter autodomínio, comandar em si próprio os prazeres e as paixões.

Cálicles - És delicioso! Estais a falar de imbecis e chama-lhes temperantes.

Sócrates – Nada disso; qualquer pessoa pode ver que não é desses que falo.

Cálicles – É desses, é, Sócrates. Efetivamente, que homem pode ser feliz, se for escravo de outro? Dir-te-ei francamente o que é belo e justo segundo a natureza: aquele que quiser viver bem deverá deixar crescer à vontade as suas paixões, sem as exprimir, e, por maiores que elas sejam, deverá ser capaz de as satisfazer graças a sua coragem e inteligência, dando-lhes tudo aquilo que elas desejarem. Claro que isto não é acessível à maioria, que censura estes homens por vergonha, para ocultar a sua própria fraqueza. Por isso ela declara, como há pouco observei, que a intemperança é vergonhosa, com o objetivo de escravizar os mais bem-dotados pela natureza, e como

não pode dar às suas paixões satisfação completa louva por cobardia a temperança e a injustiça. Na verdade, para aqueles que nasceram filhos de reis ou tiveram capacidade suficiente para alcançar o poder, sozinhos ou em grupo, que pode haver de pior e mais vergonhoso do que a moderação? Podendo desfrutar de todos os bens da vida, sem obstáculo de ninguém, iriam sujeitar-se à lei da maioria, às suas observações e censuras? Podendo desfrutar de todos os bens da vida, sem obstáculo de ninguém, iriam sujeitar-se à lei da maioria, às suas observações e censuras? Como os faria desgraçados essa beleza de justiça e da temperança, que os privaria da liberdade de dar mais aos seus amigos que seus inimigos, apesar de serem os governantes na sua própria cidade! A verdade é que tu dizes perseguir, Sócrates, é, na realidade, a seguinte: a vida de delícias, a intemperança e a liberdade sem freio, quando favorecidas, são a virtude e a felicidade [**Cálicles demonstra aqui que a noção de virtude da sofística é completamente avessa à noção de virtude da Filosofia. Observe-se que, no tocante à questão da intemperança e da noção de bem e felicidade, o que é definido pela sofística é bem parecido com a mentalidade política de Alcibiades e de Atenas. É esse entendimento de virtude política que, no Alcibiades I, Sócrates questiona e rebate acerca da arte política**]. O resto são palavras bonitas e convenções sociais contrárias à natureza, que não passam de tagarelice estúpida sem qualquer espécie de valor.

Sócrates - A tua forma de apresentar o teu pensamento, Cálicles, prima pela coragem e pela franqueza. Exprimiste com clareza o que os outros pensam, mas não se ateves a dizer. Continua, por favor, a proceder do mesmo modo, para que se torne realmente evidente qual é a melhor maneira de se viver. Diz-me então: pensas que, se uma pessoa quer ser como deve, tem de dar largas às suas paixões, deixando-as crescer o mais possível e satisfazendo-as por todos os meios aos seu alcance, e que é nisso que consiste a virtude? (PLATÃO, Górgias, 491 d14 – 492e, grifo nosso).

Como já percebido, a retórica dos sofistas como Górgias e Polo pretende ser uma ciência do convencimento das plateias; seu discurso tende a se ajustar conforme a conveniência da hora e do local. Górgias acredita que o maior bem que possa existir, que é o objetivo da retórica, é convencer os juízes nas assembleias, ou mesmo escravizar até os médicos com seus discursos (452). Górgias supõe que a retórica é tão poderosa quanto a política e a medicina, fazendo do sofista um auxiliar do médico no tratamento dos doentes (456b). A retórica, portanto, é a ciência suprema dos sofistas.

Falar sem finalidade, discursar para ganhar poder e fama, propagandear, promover disputas e polêmicas, ser um refutador são marcas gerais de todos os sofistas ou de um candidato a ser um. Enquanto o filósofo se preocupa, busca o Ser das coisas, a sofística vive das aparências dessas coisas: o retórico é um animador de plateia. Ele não está interessado no ser e na verdade. Ao invés da *doxa alétheia* (opinião verdadeira), ele adota as opiniões das massas para ganhar autenticidade de seu trabalho que veio a corromper a alma de Alcibiades, dos jovens atenienses e da *cidade-Estado* como um todo.

Em termos estruturais, o diálogo *Górgias* pode ser concebido como um confronto entre a Filosofia e a sofística. Na primeira parte, Platão denuncia a fragilidade gnosiológica, ética e política da oratória sofística. Na segunda, aponta para a incapacidade da retórica para definir um curso adequado à ação política. No terceiro momento do diálogo, surgem duas linhas éticas

em confronto: uma perspectiva racional, representada pela Filosofia socrática, e outra irracional, representada pela *psicagogia* sofística, que impossibilita a compreensão do homem como totalidade. Conforme perspectivas filosóficas de Mário Ferro e Manuel Tavares (2001), o diálogo *Górgias* de Platão representa o triunfo da Filosofia sobre a sofística e sobre todos aqueles que recusam o projeto de *paideia* socrático-platônica de salvação da *pólis* através das virtudes filosóficas. Segundo os autores, Platão deseja denunciar o quanto a *cidade-Estado* foi injusta com Sócrates e com a Filosofia.

No que tange especificamente à *paideia* da sofística, Sir Enest Barker (1978), em seus estudos em torno da teoria política grega, afirma que, sem Platão, o mundo não conheceria as teorias dos sofistas nem a sua importância, e o perigo que eles representavam para o campo da *alétheia* (verdade) e da formação política dos homens atenienses. Conforme os autores, de todos os diálogos platônicos, o *Górgias* é o que apresenta uma extremada crítica e embate entre retórica, sofística e Filosofia: em conformidade com as perspectivas de Barker (1978), acreditamos que, em Platão, há uma forma mais moderada e outra mais extremada de se pensar a sofística. A mais moderada pode ser verificada no Livro I de *A República*, momento do diálogo em que se inicia a questão ontológica em torno da justiça com a apresentação de Sócrates convidado para pernoitar na casa de Polemarco. Lá, inicia-se o diálogo entre Sócrates e o velho Céfalos a respeito da velhice: “Tu bem sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e a preocupação por questões que antes não lhes vinham à mente” (*A República* I, 330 d4).

Como percebido, Céfalos possui uma visão diferenciada da de Sócrates quanto à velhice. Para aquele, a velhice é a fase da morte, dos temores, das coisas relativas ao mundo dos mortos e, por fim, ao momento de restituir o que se perdeu ou retirou de alguém. Para Sócrates, porém, o homem não deve procurar ser justo apenas na velhice, mas no decorrer de toda a existência. Segundo ele, a velhice representa um período da libertação das paixões do corpo e das necessidades, o que deixa o homem muito mais imune à vida, e por isso não espera mais nada dela, não alimenta as quimeras. Dessa maneira, distancia-se dos sofrimentos. Por fim, para Sócrates, não podemos chamar de justiça o ato de restituir o que é devido.

Sócrates - Digo isso, por haver observado que eu e tu nos encontramos presentemente nas mesmas condições, pois ambos somos duplamente apaixonados, eu de Alcibíades, filho de Clíniás, e da Filosofia, e tu, do demo ateniense e de Demo, filho de Pírilampo. Ora, tenho observado que, apesar de seres um orador veemente, digamos o que disserem os teus amados, e seja qual for a sua maneira de expressar-se, nunca te atreves a contradizê-los, mas a todo o instante mudas de parecer, ora assim ora assado. Se na assembleia emitem alguma opinião e o demo ateniense se manifesta em contrário, na mesma honra a te retratas e passas a afirmar o que ele quer; de igual

modo te comportas com relação a esse belo rapaz, o filho de Pirilampo: nunca tens coragem de opor-te às opiniões e as palavras de teu apaixonado; de forma que se alguém se admirasse das coisas absurdas que afirmas cada vez que falas para ser agradável a ambos, poderias retrucar-lhe, se quisesse dizer a verdade, que se ninguém pude impedir os teus amados de dizerem o que dizem, não poderás também evitar de falar com falas [em 482 a 5, Sócrates fala que ama Alcibiades, mas, entre ele e a Filosofia, esta fala mais alto ao seu coração. Segundo Sócrates, isso não acontece com o sofista Cálicles].

Cálicles – Essa é a verdade, que tu mesmo reconhecerias se deixares de lado a Filosofia e te dedicasses a ocupações mais importantes. A Filosofia, Sócrates, é de fato, muito atraente para quem a estuda com moderação na mocidade, porém acaba por arruinar quem a ela se dedica mais tempo do que fora razoável [o objetivo de Cálicles é agredir a Filosofia e Alcibiades. Com essa atitude, ele tenta destituir Sócrates do excelente domínio de si, mas Sócrates continua firme em seu propósito de defender a Filosofia frente aos desaforos desmedidos de Cálicles]. Por bem-dotada que seja uma pessoa, se prosseguir filosofando até uma certa idade avançada, forçosamente ficará ignorando tudo o que importa conhecer o cidadão presente e bem-nascido que ambicionar distinguir-se. De fato, não somente desconhecerá as leis da cidade, como a linguagem que será preciso usar no trabalho público ou particular, bem como carecerá de experiência com relação aos prazeres e às paixões e ao caráter geral de homens. Logo que procuram ocupar-se com seus próprios negócios ou com a política, tornam-se ridículos, a meu ver, também se tornaram os políticos que se dispuseram a tomar parte em vossas reuniões e vossas disputas

,
..

Para Sócrates, o sofista é um agitador e fonte de toda a desordem existente na *cidade-Estado*, especialmente quando é pago para exercer suas funções nos tribunais populares e tribunas da *cidade-Estado*. Nesse sentido, a retórica vive em uma via que a Filosofia tende a rejeitar em sua práxis: a vida da opinião (*doxa*). Logo, a retórica está abaixo da maiêutica, da dialética, ou seja, ela é inferior à Filosofia em todos os aspectos. A retórica nada mais é do que falsa imagem da política. Ela leva os jovens como Alceias e Crítias a viver dos prazeres e paixões imediatas. A sofística e seus seguidores, dessa forma, podemos dizer que são alheios ao ser, à verdade e ao bem comum da unidade estatal.

Para Jaeguer (1936, p. 604), o *Górgias* é um dos diálogos nos quais Platão trata com bastante seriedade a relação entre Filosofia e retórica. A retórica de Górgias propõe-se a formar retóricos. No início e na segunda parte do diálogo, surge o debate platônico sobre a possibilidade de a retórica ser uma *techné* (Górgias 481 b). Para o autor, um dos momentos mais significativos do diálogo é quando Cálicles despreza abertamente a Filosofia. O sofista abertamente julga-a inútil às necessidades da *cidade-Estado*, sendo útil unicamente aos jovens e extremamente inadequada para homens maduros como Sócrates.

Jaeguer (1936) argumenta que a finalidade de Cálicles é espancar retoricamente a Filosofia e Sócrates. Ele pretende mostrar aquilo em que acredita como sendo sua maior virtude. A verdade, para este sofista, equivale exatamente à força bruta, sendo a justiça a

correspondência da lei do mais forte. Vejamos os passos 491 a 4 – 492 a-e. No diálogo *Alcibíades I*, Sócrates critica o comportamento desmedido de Alcibíades, menciona seu comportamento de escravo e a falta de entendimento do preceito do Oráculo de *Delphos*. Constataremos, nos passos abaixo, todos os defeitos mencionados por Sócrates referentes à alma de Alcibíades. Aos olhos de Cálicles, os vícios e a desmedida de Alcibíades são uma espécie de virtude necessária à sobrevivência do homem político. Cálicles rechaça as virtudes filosóficas que Sócrates tanto defende em sua forma de paidêutica filosófica para o homem político de Atenas, chegando a chamar Sócrates de farsante da Filosofia. Vejamos alguns dos insultos sofisticos:

Sócrates – Dizes-me ou não qual é a ordem de coisas em que o mais poderoso e mais sábio tem direito a possuir mais do que os outros? Se não queres aceitar as minhas sugestões, decide-te a falar!

Cálicles – Mas é isso que eu estou a fazer há muito tempo. E, para já, os mais poderosos de que falo não são sapateiros nem cozinheiros, mas aqueles que tem a ciência dos negócios públicos e da boa administração do Estado e que são entendidos em tais matérias, mas também corajosos, porque são capazes de realizar os seus projectos, sem jamais desistirem por fraqueza de alma.

Sócrates - estás a ver, caríssimo Cálicles, que as censuras que nos fazemos um ao outro são completamente diferentes? Tu acusas-me de dizer sempre as mesmas coisas e reprovos o facto; eu, pelo contrário, censuro-te de nunca dizeres o mesmo sobre os mesmos assuntos, de, por exemplo, chamares melhores e mais poderosos ora aos mais fortes, ora os mais sábios, ora a outros ainda, como neste momento te lembraste de fazer: agora são os mais corajosos que, em tua opinião, são os melhores e mais poderosos em relação a quê.

Cálicles – Já te disse que são os entendidos e corajosos nas questões políticas. A estes compete o governo das cidades e a justiça manda que eles tenham mais do que os outros, os governantes mais do que os governados.

Sócrates – Mas em que relação estão eles consigo próprio, meu amigo?

Cálicles – É desses, é Sócrates. Efectivamente, que homem pode ser feliz, se for escravo de outro? Dir-te-ei francamente o que é belo e justo segundo a natureza: aquele que quiser viver bem deverá deixar crescer à vontade as suas paixões, sem as reprimir, e, por maiores que elas sejam, deverá ser capaz de as satisfazer graças à sua coragem e inteligência, dando-lhes tudo aquilo que elas desejarem. Claro que isto não é acessível à maioria, que censura estes homens por vergonha, para ocultar a sua própria fraqueza. Por isso ela declara, como a pouco observei, que a intemperança é vergonhosa, com o objectivo de escravizar os mais dotados pela natureza, e como não pode dar às suas paixões satisfação completa louva por cobardia a temperança e a justiça. Na verdade, para aqueles que nascerem filhos de reis ou tiveram capacidade suficiente para alcançar o poder, sozinhos ou em grupo, que pode haver de pior e mais vergonhoso do que a moderação? Podendo desfrutar de todos os bens da vida, sem obstáculo de ninguém, iriam sujeitar-se à lei da maioria, às suas observações e censuras? Como os faria desgraçados essa beleza de justiça e da temperança, que os privaria da liberdade de dar mais aos seus amigos que aos seus inimigos, apesar de serem os governantes na sua própria cidade! A verdade que tu dizes perseguir, Sócrates, é na realidade, a a seguinte: a vida de delícias, a intemperança e a liberdade sem freio, quando favorecidas, são a virtude e a felicidade. O resto são palavras bonitas e convenções sociais contrária à natureza, que não passam de tagarelice estúpida sem qualquer espécie de valor.

Sócrates - A tua forma de apresentar o teu pensamento, Cálicles, prima pela coragem e pela franqueza. Exprime com clareza o que os outros pensam, mas não te atreves a dizer. Continua, por favor, a proceder do mesmo modo, para que se torne realmente

evidente qual é a melhor maneira de viver. Diz-me então: pensas que, se uma pessoa quer ser como deve, tem de dar largas às suas paixões, deixando-as crescer o mais possível e satisfazendo-as por todos os meios ao seu alcance, e que é nisso que consiste a virtude? Cálicles –É precisamente o que penso²⁶⁶.

Como bem percebido na citação acima, os homens cujas formas de educação Sócrates critica não são sapateiros, cozinheiros ou marinheiros, são aqueles que se dizem ter a ciência dos negócios públicos e da administração da *cidade-Estado*. Na visão de Cálicles, só os mais fortes podem, pela força de sua natureza, ser os mais fortes e mais sábios. Ser temperante, ter autocontrole, comandar a si mesmo e vencer os prazeres são, para Cálicles, sandices de Sócrates e da Filosofia. Por vez, aos olhos de Sócrates, essas coisas virtuosas nada têm de sandias. Segundo o mestre, aquele que deseja realmente viver bem e ter uma vida feliz, precisa deixar de seguir a vontade de suas paixões – não as reprimir na alma, mas sempre buscar a justa medida e a temperança em todas as formas das existências sensíveis.

Nessa senda, para Sócrates, o homem deve dar aquilo que a alma deseja com sabedoria e prudência. O prazer, quando praticado na justa medida, não escraviza e não maltrata a alma. Rebatendo Cálicles, Sócrates afirma que só os intemperantes, os covardes e injustos deixam-se vencer pela desmedida da alma. Para Sócrates, poderia haver algo mais vergonhoso para o filho de um nobre rei do que a falta de moderação? O mestre defende que se pode viver todos os bens da vida sendo justo e moderado, sendo livre e sem igualar-se ao vulgo, pois a intemperança e a escravidão são de extremo mal gosto para aqueles que se dizem sábios nas questões da arte política.

Os injustos e desmedidos homens políticos tendem a valorizar mais o corpo do que a alma, pois desconhecem que o corpo nada mais é do que a sepultura da alma (493 a-c). Para Sócrates, é preciso coragem, virtude e conhecimento para dedicar-se ao aperfeiçoamento da alma. Esta possui olhos, os quais representam a racionalidade. Em 496, Sócrates considera Cálicles doente dos olhos. Para referir-se à enfermidade dos olhos da alma, Sócrates usa o termo *oftalmia*, pois Cálicles não consegue enxergar o bem naquilo que é universal ao defender uma espécie de moral mutável e singular. Essa tese nos dá a noção de que a nossa moral é adaptável: na presença do bem, fazemos o bem. Outrossim, na presença do mal, fazemos o mal sem pensar nas consequências de nossas ações.

Em 499 a 11, Sócrates esclarece que sofrem tanto o bom quanto mau. Porém, o mau, talvez, sofra num grau mais intenso. A discussão em torno do bem e do mal remete-nos à

²⁶⁶ PLATÃO. *Górgias*. Tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2004.

questão Socrática: qual a melhor maneira de se viver? Para Sócrates, trata-se de um assunto sério e preocupante para os mais e menos inteligentes (500c2), pois as questões que envolvem a noção de justiça e de alma estão interligadas a essa pergunta.

O verdadeiro orador, para Sócrates, é aquele que reconhece que seu discurso é dirigido a várias almas da *cidade-Estado* (504 d 06). Por reconhecer que seu discurso tende a afetar tanto a alma da cidade quanto a dos cidadãos, sua finalidade, na condição de excelente orador, é discursar em favor da moderação e da justiça. Logo, a finalidade do político consiste em implantar na alma da *cidade-Estado* a justiça e a temperança. Para Sócrates, uma *cidade-Estado* que não procura vivenciar a justa medida das coisas tende a ser uma unidade estatal doente, desmedida (505b1 e) e irracional. A injustiça e a bajulação retórica tendem a deixar os homens injustos e desmedidos.

Cálicles, sempre que não concorda com Sócrates, o interrompe. Embora essa postura o irrite, Sócrates, por cima das provocações do terrível sofista, afirma que a finalidade da educação e do bom orador consiste em ter uma formação baseada na temperança. A alma que é educada com aquilo que é contrário à moderação será má, insensata e desregrada (507 a5). Só o temperante é justo, corajoso, vive bem e feliz. Destarte, quem quiser ser feliz, terá de procurar a temperança e viver de acordo com ela. São felizes os que têm a posse da justiça e da temperança (507c7 - d).

Diante dessas colocações, Sócrates deixa claro que o maior mal não é para quem sofre a injustiça, mas para quem as pratica (509b2). Nessa dimensão, Péricles não foi um bom político, porquanto descuidou da educação da cidade. A conclusão ontológica a que Sócrates chega no terrível diálogo com os sofistas é a de que a alma é mais importante do que o corpo (512 a 3), sendo nela que reside a virtude e o saber: a virtude não consiste apenas em salvar os bens do corpo e os bens móveis (512d), não consiste em salvar a si mesmo. A nobreza de alma não consiste no egoísmo. O verdadeiro homem político, os dialéticos, amam a moderação, zelam pela justiça e pela sabedoria. Seu bem e sua felicidade não são para si, mas para a comunidade estatal.

Sócrates – Mas não é por amor à disputa que te interrogo, senão pelo desejo sincero de saber como pensas que entre nós deve ser administrada a cidade. Uma vez que te achas à frente dos negócios públicos, vais cuidar de outras coisa que não seja esforçar-te para que nós outros, cidadãos, nos tornaremos melhores? Já não admitimos isso, ou não? Responde. Sim, admitimos, respondo em teu lugar. Se é isso que o homem de bem deve realizar em sua própria cidade, reflete um pouco e declara se és mesmo de parecer que foram os bons cidadãos os homens a que dá momentos te referiste: Péricles, Cimão, Milcíades e Alcibíades [Alcibíades esta no rol dos bons cidadãos de Atenas] (PLATÃO, Górgias, 481d2 - 482 a; 484 c4 - e; 515 b 9).

Diante do belo embate entre retórica sofística e Filosofia, acreditamos ser chegado o tempo oportuno de fazermos a seguinte pergunta: teria Platão sido injusto com a sofística? Ou teria a sofística sido injusta com a proposta do ensino da Filosofia no contexto da cidade Atenas? A questão platônica com a sofística está no âmbito da gnosiologia, da educação política de Atenas e da questão da *techné*, da *episteme* e das virtudes filosóficas. O diálogo *Górgias* nos remeteu à discussão do diálogo *Primeiro Alcibíades*. No tocante à educação, a formação política voltada para a excelência moral e para o saber filosófico que reside na alma (*psyche*), de certa forma, complementa-se no diálogo *Górgias*: Sócrates é o amante de Alcibíades, e Alcibíades é caracterizado como o amante e filósofo doente. A ambição desmedida tornou-se uma forma de patologia da alma do jovem que é o maior representante da democracia ateniense. De onde provém a doença da alma de Alcibíades?

Acreditamos que a ambição e a desmedida nos assuntos públicos e privados de Alcibíades foram decorrentes não da Filosofia, e sim dos ensinamentos sofísticos que ele recebera de seus mestres que se diziam vender os ensinamentos da *techné politiké* em Atenas. A ambição e a vontade de disputar o poder através do ato de subir à tribuna demonstra a influência da formação sofística nos projetos de Alcibíades em conquistar toda a Europa e a Ásia.

Diferentemente das perspectivas sofísticas, Sócrates, através do preceito do Oráculo de *Delphos*, recomenda que a educação política de Alcibíades se inicie pelo ato de cuidar de si mesmo, do “conhece-te a ti mesmo”, ou seja, antes de qualquer projeção no campo da política, o homem político necessita educar a alma na direção do todo, da unidade, visando sempre às virtudes cívicas e à harmonias das três esferas da alma (as três esferas que mencionamos correspondem à parte da alma racional, a insaciável e a afetiva, abrangendo o sexo, a bebida e atos alimentares).

Essa forma de reeducar a alma a partir da noção de harmonia do todo é um preceito socrático, filosófico. Uma formação que tende a despertar o olhar da alma para uma espécie de erotismo que, na totalidade, foca nos aspectos sensíveis e inteligíveis da educação do homem político. Nesse panorama, a sofística em nada se assemelha à proposta de educação socrática. No *Alcibíades I* e em outros diálogos, a proposta de *paideia* filosófica de Sócrates está interligada à proposta do todo.

Nestas breves considerações em torno da sofística, encerramos nosso posicionamento sobre a temática com o pensamento de Jacqueline de Romilly (2002)²⁶⁷. Em sua pesquisa, cuja

²⁶⁷ ROMILLY, Jacqueline de. **The great sophists in Periclean Athens**. Translated by Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 2002.

finalidade histórica foi investigar os grandes sofistas da era de Péricles, a autora explica que, nas últimas décadas do século V a.C., em Atenas havia uma grave crise política e ontológica, no curso da qual todos os tipos de pessoas apontavam criticamente para os sofistas para justificar pontos resolutamente imorais da sociedade política ateniense. Tais críticas foram estabelecidas, para além das dúvidas, pelo testemunho dos vários escritores contemporâneos, dentre os quais podemos citar Sócrates, Eurípides, Tucídides, Aristófanes e, um pouco depois, Platão. Conforme o posicionamento da historiadora, a sofística contribui, sim, para um agravamento da imoralidade no campo da política ateniense, considerando um erro histórico e filosófico acusar a sofística como a única responsável pelos danos causados ao pensamento político da *cidade-Estado*.

A crise no tocante à decadência moral de Atenas se deu claramente não apenas devido à influência da sofística na educação e na política. Muitas outras circunstâncias contribuíram para isso: a guerra e o despeito de Atenas para com seus aliados estão entre os fatores preponderantes. Todos os anos, a Ática era invadida, ocorrência que continuou até 421 a.C. Então, depois de alguns anos de descanso, o território ateniense encontrou-se sob ocupação parcial de forças inimigas poderosas. Com isso, a *cidade-Estado* perdia grande número de seus cidadãos para as guerras. A cada momento, o número de mortos só aumentava, fato que levou a grande massa de cidadãos a começar a perder as esperanças nas ações dos homens políticos de Atenas.

O caos político e existencial instaure-se a partir desse parâmetro de guerra. A fé das pessoas na educação, na política e na justiça dos deuses começou a vacilar quando perceberam que as chances de uma sociedade mais humana e justa eram quase impossíveis. Tão logo, as generalizações das guerras impossibilitaram a manutenção dos valores morais. A sociedade grega passa não somente a duvidar dos ensinamentos sofísticos, mas de tudo e de todos. O caos em torno da virtude política foi instalado a partir dessas circunstâncias, que muitas vezes não são consideradas pelos pesquisadores em Filosofia.

Para Romilly (2002), os processos bélicos enfrentados por Atenas trouxeram graves consequências, efeitos completamente desastrosos. Em primeiro lugar, houve a praga, com sua infinita sequência de mortes súbitas e agonizantes. As epidemias são o preponderante fator que agravou ainda mais a amoralidade dos atenienses. O desespero e a incerteza de todas as coisas declaravam a infelicidade de uma das *cidades-Estado* mais poderosas da Hélade. Depois da praga, vieram os horrores da guerra civil, fator mais que decisivo para revelar a falta de compromisso dos homens políticos para com a unidade estatal: a primeira guerra civil eclodiu em Atenas, em torno das *cidades-Estado* cujo domínio territorial Atenas e Esparta almejavam,

visando à conquista de aliados e vassallos. Atenas, mediante essas crises, apoiava os democratas, os oligarcas de Esparta. Mais do que sobre Esparta, o flagelo da guerra caiu sobre Atenas. A *pólis* literalmente apresentava-se doente da sua moral, da sua política e estrutura social. Parecia, então, quase impossível retornar à glória de outrora.

Segundo a historiadora, o diálogo *Górgias* de Platão apresenta dados históricos importantíssimos sobre a situação da sofística e do conflito que literalmente havia entre sofística e Filosofia. Nessa perspectiva, segundo Jacqueline de Romilly (2002), Platão nos apresenta Cálicles como a própria personificação da ambição sofística. Ele é representado como a própria encarnação da imoralidade do dia a dia ateniense. A ideia da justiça como a lei do mais forte era alvo dos ensinamentos de Cálicles, e também era algo realmente válido no campo da justiça ateniense (pode-se conferir essa realidade em *Górgias*, 483 d - e).

A sofística, em nome de seu projeto de formação de homem político, deitou por terra os valores morais antigos. Logo, toda a massa da elite política já não via mais Homero ou Hesíodo como referências da virtude política. A retórica sofística, bem como os ensinamentos dos sofistas, tais como Górgias, Protágoras, e Trasímaco, e tantos outros da linha de primeiros sofistas da Grécia, eram considerados como a nova matriz do que se podia chamar de ensino para a virtude política. Em termos de formação superior, a *paideia* dos sofistas era considerada revolucionária. Era o que havia de mais contemporâneo e correto para a época.

Como resultado de suas investigações, Romilly (2002) menciona que Platão foi um dos únicos filósofos que denunciou abertamente os sérios perigos acarretados pela forma como os sofistas tratavam a questão da educação superior da *cidade-Estado*, em especial, no que diz respeito à formação do homem político. Percebe-se que Platão tinha plena noção de que a imoralidade, a decadência dos valores antigos e a ambição desmedida de Atenas - o que se pode chamar de a miséria ou os perigos da educação sofística - eram decorrentes da primeira geração de sofistas em Atenas. Incluem-se nesse grupo Górgias, Protágoras e Trasímaco.

Engana-se quem pensa que Platão foi o único responsável pela crítica feita à *paideia* dos sofistas. Esses sofistas foram atacados por Sócrates, Aristófanes, Eurípedes, Xenofonte, Sófocles e Platão pela forma mercantilista com que tratavam a educação da *cidade-Estado*. Segundo a pesquisadora, entre esses homens outrora citados, Platão é um dos únicos que reserva a mais severa, e também a mais séria crítica à forma de educação que levou Atenas ao mais alto grau de depravação política. Nos diálogos platônicos, quando se trata de apontar a miséria dos ensinamentos sofísticos, Platão faz questão de nos levar à exata noção da seriedade do problema dos ensinamentos dos mestres da retórica, da coesão de sua fala, que sempre se mostra de forma

direta e sem rodeios. De posse dessa retrospectiva histórica, Romilly (2002) considera que a crítica platônica aos sofistas consiste em uma das mais sérias, talvez a única.

Como já mencionado, a opinião pública e os escritores não-filosóficos poderiam facilmente aceitar as críticas sofisticas à ontologia e à verdade. O pensamento tradicional não deixou escapar a nova ideia dos sofistas sobre os deuses e a justiça. Com isso, segundo a historiadora, nas últimas décadas do século V a.C., criou-se em Atenas uma incrível perseguição aos atos de impiedade. Quem fosse suspeito de ateísmo podia responder a sérios processos perante o tribunal popular. Então, encargos foram pressionados contra Anaxágoras, Péricles, amigos de ambos e outros também, inclusive vários filósofos.

O caso mais conhecido na história da Filosofia é o de Anaxágoras e Sócrates. Geralmente, as acusações dos atos de impiedade eram levantadas contra pensadores, especificamente filósofos. Na História, os atos de impiedade mais famosos são o de Sócrates e de Alcibíades quanto à mutilação dos Hermes. Não nos restam dúvidas de que a sofística desempenhou um importante papel na cultura grega no tocante ao conhecimento dos aspectos práticos do dia a dia do homem. Para a historiadora, sejam quais forem as críticas de Platão, os sofistas certamente desempenharam um papel decisivo no desenvolvimento da própria Filosofia. Neste panorama, Platão demonstra ter respeito e admiração por Protágoras, e Sócrates por Teodoro do Theaetetus, discípulo de Protágoras.

Segundo Romylli (2002), Platão estava, acima de tudo, preocupado em mostrar a profunda cisão entre Sócrates e os sofistas. A confusão entre eles era intolerável para Platão. Além disso, ele queria estabelecer uma Filosofia capaz de refutar tudo o que ele condenou nos ensinamentos dos sofistas: é razoável supor que as atividades e o papel dos sofistas eram essencialmente ligados à vida concreta dos atenienses da democracia e que a demanda por seu ensino declinou quando a independência ateniense foi ameaçada pela primeira vez, então perdida, e a vida política, conseqüentemente, perdeu seu ímpeto e importância.

Também é possível que, preocupados como estavam com negócios do dia a dia e efeitos imediatos, os sofistas (que, além disso, eram estrangeiros) deixaram menos obras que os filósofos. De um ponto de vista literário, parecia valer a pena copiar e meditar. Essas são certamente explicações plausíveis e deveriam não ser desconsideradas. Não obstante, havia um fator mais determinante: em seu fervor e orgulho de seu novo papel, os sofistas pensaram que poderiam fazer tudo de uma vez. Foi nessa atitude ambiciosa que residiram suas desgraças. Os sofistas sofreram com essa falta de compreensão (a de que eles podiam ensinar tudo), a tal ponto que sua influência é agora às vezes difícil de discernir. Sem eles, no entanto, aqueles que

seguiram com seu fervor inabalável, senso de *pathos*, tragédia e história nunca teriam sido como foram nem deveríamos ser como somos hoje.

Sócrates – As cidades, portanto, para serem felizes, não necessitam de muros, nem de rerremes, nem de estaleiros, Alcibíades, nem de população e tamanho, mas de virtude. [...]. Então, primeiro precisas adquirir virtude, tu ou quem quer que se disponha a governar ou administrar não só a sua pessoa e seus interesses particulares, como a cidade e as coisas a ela pertinentes. [...]. Assim, o que precisas alcançar não é o poder absoluto para fazeres o que bem entendes contigo e com a cidade, porém justiça e sabedoria. [...] se tu e a cidade procederes com sabedoria e justiça, fareis obra grata à divindade (PLATÃO, Alcibíades I, 134b9).

9. DO PRECEITO DO ORÁCULO DE DELFOS AO OLHAR DA ALMA: A *PSYCHÉ* ENQUANTO MATRIZ DA *PAIÊUTICA* SOCRÁTICA

Sócrates - Vou explicar-te o que eu presumo seja o significado desse preceito e o conselho nele implícito. O difícil é encontrar um termo de comparação; parece que só a vista servirá para nosso intento.

Alcibíades – Como assim?

Sócrates – Raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito. Conhece-te a ti mesmo, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?

Alcibíades – É claro.

Sócrates – E qual é o objeto em que nos vemos, quando o contemplamos?

Alcibíades – O espelho, Sócrates [**como o espelho reflete uma imagem produzida a partir de reflexos, Sócrates rejeita o espelho como parâmetro da alma e adota o olho e o olhar como parâmetros, como exemplos que podem levar Alcibíades à verdadeira noção do que seja a alma**].

Sócrates – Acertaste. Porém nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo?

Alcibíades – Perfeitamente.

Sócrates - Como já debes ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que determinamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha.

Alcibíades - É certo.

Sócrates - Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo?

Alcibíades – É evidente.

Sócrates – Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho, que é propriamente a visão (PLATÃO, Alcibíades I, 132 e - 1322 a -b5, grifo nosso)²⁶⁸.

Sócrates – “vou explicar-te o que eu presumo seja o significado desse preceito e o conselho nele implícito. O difícil é encontrar um termo de comparação; parece que só a vista servirá para nosso intento” (Alcibíades I, 132d). Platão, no *Alcibíades I*, nos passos 132 e - 1322 a - b5, faz uma analogia entre a questão oftálmica e ontológica da alma (*psyché*) com a finalidade de nos mostrar que, entre todos os sentidos do corpo humano, o olho e o olhar assemelham-se em suas perspectivas sensíveis e inteligíveis ao funcionamento da alma. O olho é, para Sócrates, o aspecto sensorial mais importante para o processo didático e educativo do homem político. Considerado o fato de que Alcibíades encontra-se distante de entender o preceito do Oráculo de Delfos, Sócrates decide carinhosamente dar ênfase à questão oftálmica com finalidades *paidêuticas*, conforme se atesta no Alcibíades I, 32d6:

²⁶⁸ PLATÃO. **Primeiro e Segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Pinheiro. Texto de John Burnet. Edição bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

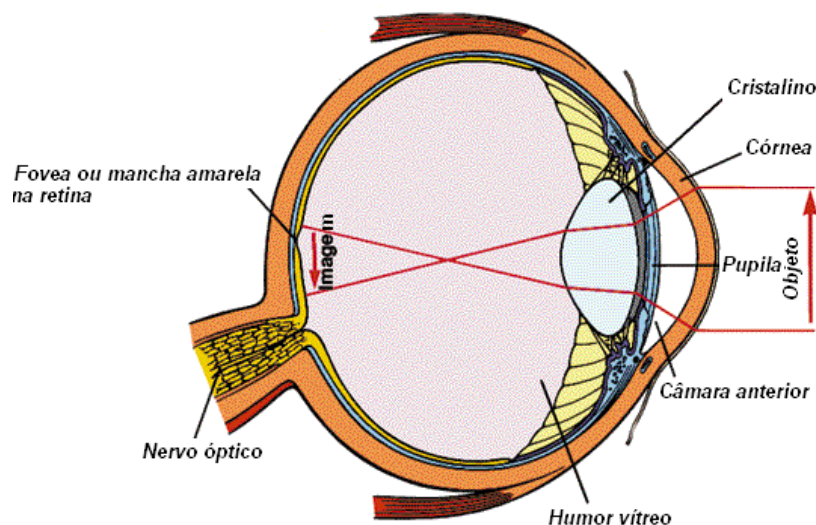
Sócrates – Raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito. Conhece-te a ti mesmo, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?

Segundo Sócrates, a educação do verdadeiro homem político deve iniciar-se não pelas questões do corpo, mas, sim, pelas questões que dizem respeito ao aperfeiçoamento da alma. Tendo em vista essa perspectiva, o mestre decide abordar a via educacional do homem político a partir da analogia do olho, do olhar, bem como o olhar da alma com a Filosofia, que indica o preceito délfico como condição necessária à acessibilidade da *techné politiké* (arte política). Ao que nos parece, a questão ontológica do olho e do olhar biológico, da alma e da Filosofia apresenta elementos divinos que são capazes de encaminhar a alma do homem político para as formas do belo, das coisas harmônicas, do bem e da justiça em si mesmos. Nesse momento, nos cabe entender sucintamente o funcionamento do olho para elucidar o porquê de Platão associar este órgão dos sentidos à alma e seu funcionamento.

Já que a alma é uma espécie de terceiro olho, antes de apresentarmos a noção de alma (*psychê*), cabe-nos entender de modo simples e didático o olho e seu funcionamento: diante do que nos propormos, verificamos que a visão das coisas sensíveis é gerada a partir de pulsos elétricos que são transmitidos ao cérebro, tornando possível a percepção das cores e imagens. Em termos morfológicos, a porção exterior do olho é composta pelas pálpebras, que oferecem proteção aos olhos; a esclera e a córnea, que cobrem e ajudam a proteger o interior do olho; a película lacrimal, que transporta oxigênio até a córnea e mantém os olhos lubrificados, saudáveis e confortáveis.

Platão, no entanto, não está interessado na morfologia do olho. Seu interesse maior consiste porção interior do olho, a exemplo da pupila (pupila ou “menina dos olhos” é um círculo de diâmetro regulável situado entre a córnea e o cristalino, e no centro da Íris, responsável pela passagem da luz do meio exterior até os órgãos sensoriais da retina), que capta luz para a formação de imagens. As partes internas que constituem o olho são o que interessa a Platão, as quais se assemelham à alma. Vejamos abaixo uma imagem que representa como o olho funciona na captura de objetos sensíveis:

Figura 4 – Sistema sensorial e anatômico do olho.



Fonte: AFH.BIO.BR - SENSORIAL²⁶⁹.

Conforme a AFH. Bio (2018), na sua Enciclopédia Multimídia do Corpo Humano, o mecanismo da visão é regido pela captação de luz, energia e movimento dialético (movimentos opostos): os raios luminosos atravessam a córnea, o cristalino, o humor aquoso e o humor vítreo, atingindo a retina, de modo a produzir a imagem de forma invertida. O nervo óptico conduz os impulsos nervosos para o centro da visão, no cérebro, que os interpreta e nos permite ver os objetos nas posições em que realmente se encontram.

Quanto à adaptação da visão no escuro, assim ocorre a transição da visão diurna para a noturna: na claridade diurna, o olho vê baseado nos cones. Para a visão noturna, são utilizados os bastonetes. Entre claridade e escuridão ambiental, o olho realiza um processo de adaptação, que não é instantâneo. Tal fenômeno é denominado adaptação no escuro e depende de diversos fatores; entre eles, a dilatação das pupilas, regeneração da rodopsina e ajuste funcional da retina, de forma que os bastonetes estejam mais disponíveis para as células ganglionares, uma vez que os bastonetes não são encurvados na fóvea, mas apenas na retina periférica.

Voltando à questão do funcionamento do olho, o que estamos tentando dizer é que, no interior do olho, temos estruturas que são responsáveis pela formação de imagens. Percebe-se que há um conjunto de partes que funcionam harmonicamente para o perfeito funcionamento da visão, como, por exemplo, a Íris, que é a parte colorida do olho, a pupila (é a parte do olho com a qual Platão mais se preocupa em fazer referências no *Alcibíades I*), que corresponde à abertura circular negra no centro da Íris que deixa a luz entrar para a formação das imagens

²⁶⁹ Disponível em: <<https://afh.bio.br/sistemas/sensorial/2.php>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

(poderíamos afirmar aqui que a pupila, para Platão, é a janela da alma), e a retina, que é uma camada fina de milhões de fotorreceptores denominados hastes e cones.

Quando começa um novo dia, a luz entra nos olhos pela córnea e as pupilas, e realizam o mesmo processo outrora mencionado: se estivermos em um ambiente escuro e acendermos luzes claras, as pupilas contraem-se para permitir a entrada de mais luz para que possamos ver melhor o ambiente. Depois de a luz passar pelas pupilas e pelo cristalino, foca-se na retina, momento em que as imagens viram de cabeça para baixo na parte de trás do olho. Quando a luz chega à parte de trás do olho, viaja ao longo dos nervos da retina, que ficam juntos num feixe. Essas imagens depois percorrem todo o caminho até o cérebro através dos nervos óticos. Quando o cérebro processa esta informação, volta a virar as imagens para que não veja o mundo de cabeça para baixo (poderíamos dizer que esse movimento dos olhos é idêntico ao movimento da dialética platônica).

Para Heidegger (1992, p. 72-145), em sua interpretação do *Sofista* de Platão via Aristóteles²⁷⁰, os olhos, enquanto órgão dos sentidos, e o ato de enxergar são essenciais para a educação da alma (*psyché*) platônica. Em Platão, o olho e o olhar estão relacionados ao conceito de *episteme* (ciência). Em suas análises em torno do pensamento do *Sofista* de Platão, Martin Heidegger reconhece que o olho e o olhar estão associados a uma quinta categoria do nível de compreensão do homem.

Essa quinta categoria diz respeito ao reconhecimento da alma como elemento que leva o ser do homem à exposição contemplativa, relacionada ao acesso da alma às formas, ou seja, as ideias. No que concerne aos outros níveis de saberes, o primeiro nível é a sensibilidade; o segundo, à experiência; o terceiro à arte e o quarto à produção. A quinta categoria, como outrora menciona, é o olhar da alma, que está intrínseco à noção de *sophia*. Na dimensão abordada a partir do pensamento filosófico heideggeriano, percebe-se que o modo de realização da sabedoria equivale ao modo de saber epistêmico e teórico. É o que podemos denominar de o pensamento da ciência na sua forma mais rigorosa e/ou ao ato de compreender dialeticamente as coisas. Em síntese, é o próprio saber filosófico (cf. página 75).

Em Platão, a visão entre os sentidos corresponde ao órgão que está diretamente interligado ao *logos* (linguagem). O primado do ver em Platão é mais nobre que os outros sentidos, é o órgão pelo qual o mundo é descoberto (para Heidegger, Aristóteles, diferentemente de Platão, considera o ouvido como o órgão por excelência dos sentidos, o que significa mencionar que o ouvir está diretamente interligado ao *logos*). O ato de ver está relacionado ao

²⁷⁰ HEIDEGGER, Martin. **Platão: O Sofista**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2012.

ato de diferenciar a multiplicidade das coisas. Para Heidegger, o ver e o ouvir são fundamentais para o *logos*, ou seja, para a educação da alma²⁷¹.

No texto sobre a interpretação heideggeriana da alegoria da caverna de Platão²⁷², Heidegger nos leva a perceber que a totalidade da caverna narrada por Platão a partir da alegoria da caverna pode ser comparada ao globo ocular juntamente com seus aparelhos ópticos. Nessa dimensão, entende-se que o processo da visão tem a ver com o contraste entre sombras e luzes no interior da caverna, da vida dentro e fora dela, sendo comparado também ao processo de educação do homem político. Nesse diapasão, a adaptação da alma à luz é o que é chamado por Platão de *paideia* (educação).

Somente a *paideia* pode rever a condição do homem para uma reorientação. No diálogo *A República*, essa adaptação do corpo e da alma à luz é algo lento e constante. O processo educativo da alma no trajeto proposto por Sócrates na dimensão da caverna é algo que exige esforço, reconhecimento de si mesmo e atos de coragem por parte do prisioneiro. Vê-se que essa mudança depende muito do esforço do homem que se encontra acorrentado frente às sombras. Para Heidegger, Platão transforma a *paideia* e a noção de verdade em elementos indispensáveis à sobrevivência da *cidade-Estado*. Isto significa acreditar que toda possível mudança, tanto na alma da cidade quanto do homem cidadão, só será possível mediante a educação.

Podemos perceber que, no processo de educar a alma do homem, o educando e o educador tendem a adquirir a noção de que as ideias brilham por si mesmas e que, para alcançar as formas do bem, do belo, da justiça e da verdade, a alma do ser do homem político tem de esforçar-se para percorrer vários degraus para chegar à verdade idealizada. O Livro VII de *A República* começa com a exposição platônica da alegoria da caverna. A narrativa se inicia no passo 514 a2, estendendo-se ao passo 517 a7. Ela surge com o diálogo entre Sócrates e Glauco. Segundo Heidegger, nesta narrativa, a ciência e a Filosofia são oferecidas como conclusão da alegoria. Vejamos, inicialmente, *A República* VII, 514 a 2 – 515b5:

- Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a

²⁷¹ No presente texto, estamos lendo Heidegger com o propósito de desenvolver a ideia platônica acerca do olho e do olhar, mas, diante do nosso propósito metodológico, somos cientes de que Martin Heidegger vai associar a visão ao aspecto do *Dasein*, mostrando como o olho e o olhar são fundamentais para o desvelamento das coisas no mundo e a experiência prática do homem no mundo. É o que ele chama de circunvisão. A mundanidade do *Ser-aí* se refere à circunvisão relacionada à existência das coisas na ordem do tempo com o *Dasein*.

²⁷² HEIDEGGER, Martin. **A doutrina de Platão sobre a verdade**. Tradução de Claudia Drucker e Sylvania Gollnick. Disponível em: <<http://www.ufsc.br/~wfil/verdade.htm>>. Acesso em: 10 jun. 2018.

cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos robertos colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles.

- Estou a ver – disse ele.

- Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de labor; como é natural, dos que transportam, uns falam, outros seguem calados.

- Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas – observou ele.

- Semelhantes a nós – continuei – em primeiro lugar, pensas que nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo que as sombras projectadas pelo fogo na parede oposta da caverna?

- Como não – respondeu ele -, se são forçados a manter a cabeça imóvel toda a vida?

- E os objetos transportados? Não se passa o mesmo com eles?

-Sem dúvida.

- Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objectos reais, quando designam o que viam?

- É forçoso.

- E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece que eles julgariam outra coisas, senão que era voz da sobra que passava?

- Por Zeus, que sim!

De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos.

- É absolutamente forçoso – disse ele:

- Considera pois – o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver-se, regressados à sua natureza, e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam desse modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o fôrçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldade e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?

- Muito mais – afirmou.

- Portanto, se alguém o fôrçassem a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam?

- Seria assim – disse ele.

- E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objectos?

- Não poderia, de facto, pelo menos de repente.

- Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, reflectida na água, e, por último, para os próprio objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da lua, mais facilmente do que se fosse o sol e o seu brilho de dia.

- Pois então!

- Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o sol e de contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas ele mesmo, no seu lugar²⁷³.

Para Heidegger, a alegoria da caverna está dividida em quatro fases: a primeira representa luminosidade que atrapalha a visão dos objetos da caverna; a segunda fase traz a passagem da prisão à liberdade – essas etapas representam um processo que vai das sombras aos objetos reais ; a terceira fase equivale à saída da caverna para a superfície e a luz do dia, e a quarta fase aborda o retorno à caverna: segundo o autor, todas as etapas da alegoria da caverna estão relacionadas à *paideia*, à *alétheia* e à ignorância do ser que tende a desvelar as coisas com o auxílio da suprema ciência que é a dialética. Para Heidegger, a caverna platônica é mundo social, educacional e político em que vive a humanidade, e diz respeito à realidade dos homens comuns e às coisas visíveis e inteligíveis. São as imagens das ideias.

Diante do que foi posto, observa-se que toda educação platônica se desvela no conto da alegoria da caverna. Podemos, então, acreditar que a *paideia* está associada à ignorância da alma do homem, à alma não formada. A alegoria da caverna de Platão tende a revelar que a formação filosófica proporcionada pela *paideia* platônica tem a finalidade de transformar a *psyché* do homem político e do cidadão comum da *pólis* idealizada, conduzindo-lhe à sua verdadeira essência, que são as ideias. Para Heidegger, Platão é o primeiro filósofo que nos mostra a existência de uma relação una e universal entre *paideia*, *alétheia* e Filosofia. Essas três dimensões têm sua culminância na *psyché*.

Existe alguma relação entre *paideia* e *alétheia*? Se existe, qual seria essa relação? Segundo Heidegger, existe na cultura grega uma falsa noção de *paideia* e Platão pretende afastar essa noção através do conceito de educação e verdade (*alétheia*): o retorno à caverna diz respeito à preocupação do filósofo com a verdade e a educação da *cidade-Estado*. Graças aos diferentes degraus existentes na caverna, aquele que saiu e retornou a ela pode diferenciar o ser do não ser. O ser das coisas está relacionado ao bem e às ideias. A ideia das ideias ocorre na medida em que o prisioneiro caminha no sentido do sol que brilha. Na *paideia* platônica, o bem, as ideias parecem ser uma única coisa. Assim, a verdade seria a adequação correta entre a alma e a ideia. Ela está no intelecto, no entendimento. Segundo Heidegger, Platão acessa a verdade tal qual era entendida desde os pré-socráticos e transforma a *alétheia* em ideia.

²⁷³ PLATÃO. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

Sócrates – Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisara contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão [**a visão representa algo de semelhante à visão da alma, o que nos leva a crer que a alma tem uma espécie de olho divino**].

Alcibíades – perfeitamente.

Sócrates – E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante? [**o olho divino da alma contém em si mesmo uma espécie de virtude que representa o conhecimento e a inteligência**]

Alcibíades – Parece que sim, Sócrates.

Sócrates – Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão?

Alcibíades – Não há.

Sócrates – É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que há de divino, deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo.

Alcibíades – É certo.

Sócrates – Sem dúvida, porque os verdadeiros espelhos são mais claros do que o espelho dos olhos, mais puros e mais brilhantes; do mesmo modo, a divindade da melhor parte de nossa alma é mais pura e mais luminosa.

Alcibíades – É o que parece, Sócrates.

Sócrates – Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmo.

Alcibíades – É certo.

Sócrates – Sendo assim, há pouco não concluímos com acerto, quando admitimos que uma pessoa pode conhecer as coisas que lhe dizem respeito sem conhecer a si própria, enquanto outras conhecem o que se relaciona com essas coisas. Todos esses conhecimentos parecem ser privilégio de uma só pessoa e de uma única arte, relativamente à própria pessoa, suas coisas e as coisas que dependem destas. [...] quem ignora, portanto, as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer também as dos outros (PLATÃO, Alcibíades I, 133b1 - e6, grifo nosso).

No *Alcibíades I*, o paradigma do autoconhecimento é o olho, o olho que se vê vendo no olho do outro, sendo este outro o ser amado e a *cidade-Estado*. O que esse outro vê? Enxerga a alma do ser que se ama. A dinâmica desse paradigma óptico é uma metáfora: o olhar amoroso de Sócrates dirigido a Alcibíades revela a verdadeira beleza do filósofo e da Filosofia. A passagem óptica de Alcibíades surge a partir de uma discussão de que todos os cidadãos que, de certa forma, encontram-se envolvidos com as *tecknái* (diversas formas de arte) da *cidade-Estado*. Antes de tudo, necessita buscar o conhecimento de si mesmo.

Esse cuidado parece ser algo que não existe no campo da política ateniense, mas Sócrates e Alcibíades concordam que o ato de cuidar de si mesmo é um pré-requisito para todas as outras atividades. Todavia, não podemos cuidar de nós mesmos se não atentarmos para o olhar da alma. Quem desconhece a sua própria alma e a alma da *cidade-Estado* (o que equivale ao olho e ao olhar do outro) não entende nem atinge, em termos práticos, o preceito do Oráculo de *Delphos*: “conhece-te a ti mesmo”.

Torna-se, então, coerente afirmar que, no *Alcibíades I*, olhar da alma representa a proposta de *paideia* filosófica socrática. O projeto ético do autocuidado requer reflexão (ato do filosofar), o reconhecimento da própria ignorância da alma em relação aos saberes sensíveis e inteligíveis e o desejo interminável de busca tudo que é belo, justo e harmonioso: Sócrates – “E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante?” (Alcibíades I, 133b1).

Para alcançar o projeto ético que parte do “conhece-te a ti mesmo”, a alma necessita voltar o olhar para as formas perfeitas e inteligíveis, ou seja, o autoconhecimento está interligado com o projeto epistemológico que assume a alma como centro do saber de si mesma e de todas as outras formas de saber. O ser em si de Alcibíades e da *cidade-Estado* Atenas, para ser feliz, não necessita de riqueza ou bens, mas de sabedoria e cuidado com a própria alma (128a-129a).

O cuidado de si mesmo não pertence ao corpo. Sócrates – “Sendo assim, uma vez que o homem não é corpo, nem o conjunto dos dois, só resta crer, ou aceitar que o homem é nada, ou no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente alma” (Alcibíades I, 130c). O mestre mostra que esse ato de cuidar pertence à alma. Nessas alturas da jornada traçada, não nos restam dúvidas de que o saber de si mesmo é o ato de conhecer a própria alma (130e7-8). Todo o processo pedagógico de Sócrates com Alcibíades consiste, antes de tudo, em conhecer a alma e diferenciar as coisas pertencentes ao corpo e à alma.

Resta-nos agora a seguinte pergunta: como podemos conhecer melhor a própria alma? Parece-nos que o paradigma do olho e do espelho pode nos levar à aproximação da noção de alma platônica (cf. Platão. Alc. 132d5-133c7). Segundo Victoria Wohl (2012), no texto *The eye of the beloved: Opsi and Eros in socratic pedagogy*²⁷⁴, o paradigma platônico do olho e do espelho, no *Alcibíades I*, remete-nos a uma vida orientada pela Filosofia. De todos os saberes existente, a Filosofia é a única forma de saber divino que exige do filósofo, do homem político e da *cidade-Estado* como um todo a práxis do autocuidado. Para autora, Platão não menospreza o corpo no *Alcibíades I*. Quando o homem está enfermo pela *hýbris* (desmedida), aquele que ama a sua alma deve deixá-lo ciente da prioridade da alma sobre o corpo, como também da importância de conhecer todas as coisas a partir de si mesmo, ou seja, da alma, a divindade do

²⁷⁴ WOHL, Victoria. *The eye of the beloved: Opsi and Eros in socratic pedagogy*. In: JOHNSON, Marguerite; TARRANT, Harold. **Alcibiades and the Socratic Lover-Educator**. England: Bristol Classical Press, 2012. p. 43-60.

intelecto. A erótica pederástica de Sócrates utiliza a erótica dos olhos como forma de dinamizar a alma para o saber das coisas imortais.

Sócrates – “como já debes ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha” (Alcibíades I, 132e8). Os passos que nos conduzem à percepção da passagem óptica revela-nos que não é o corpo, mas alma que se deve educar. É o olhar da alma de Alcibíades que Sócrates ama e deseja. Sócrates é o único amante da alma de Alcibíades. Para o mestre, quem ama alguém não ama o corpo desse alguém, mas ama a sua alma. E na força de *Eros*, quem ama deseja educar a alma do amante naquilo que há de mais belo e divino na existência das coisas sensíveis e inteligíveis, pois o verdadeiro amante é aquele que ama. Por amar, deseja e educa a alma do ser amado. Logo, podemos afirmar que Sócrates é o único *erastês* real de Alcibíades (131e10-132a2).

Mediante o que foi exposto até o presente momento, acredita-se que o olho e o olhar de Sócrates é o de amante. Conforme Victoria Wohl (2012), no contexto do cenário erótico do diálogo, o paradigma óptico torna-se representativo para um modo de *Eros* filosófico: a vaidade erótica de Alcibíades não lhe deixa perceber a beleza e a divindade da alma. Ele tem a plena oportunidade de ser encorajado a ver sua própria divindade refletida no olho do seu amado. Percebe-se que Alcibíades não foi educado para perceber o outro enquanto alma. Nesse sentido, Sócrates, enquanto educador, não perde o ânimo de fazer com que a Filosofia conquiste Alcibíades pelo aspecto mais nobre do homem: os olhos.

Assim como enxergamos a nós mesmos no espelho, o homem pode enxergar a própria alma (mediante a recomendação do Oráculo de *Delphos*) e a alma do outro: o espelho é tanto um reflexo do espectador como também um objeto em seu próprio direito, Sócrates não se dá por satisfeito com o exemplo do espelho e logo pergunta: e não há também algo assim no olho em que vemos? (132e5-6). O espelho é descartado por Sócrates em favor do olho. O paradigma do espelho é substituído pelo paradigma do olho porque, como já mencionado, o olho e o olhar são o que mais se assemelha à alma (*psyché*) e sua funcionalidade.

O olho só pode ver-se no que é como ele mesmo (133a11). Embora o espelho e os olhos sejam exemplos problemáticos para a concepção de alma e de Filosofia, são eles que podem conduzir Alcibíades ao estado de contemplação filosófica. Entendemos que o objetivo filosófico de Sócrates se assemelha à recomendação da sacerdotisa Diotima de Mantinea. A ascensão educativa de Alcibíades passa pelo espelho, pelo olhar e, por fim, o olhar inteligível (*Nous*) da alma. O que queremos mencionar é que a dinâmica erótica do *Alcibíades I* representa a dinâmica erótica proposta por Diotima de Mantinea. Vejamos o seu discurso, que se dá via

Sócrates, nos passos 201d3 – 202c; 202 a1 - 204b - 205 d; 210 a-e, momento em que a sacerdotisa de Mantinea apresentará a sua noção sobre *Eros*, e a indicação filosófica de como educar a alma e o corpo para as *technais* e as ciências:

Sócrates - Diotima, que nesse assunto era entendida em muitos outros – foi ela que uma vez, porque os atenienses ofereceram sacrifícios para conjurar a peste, fez por dez anos recuar a doença, e era ela que me instruía nas questões de amor - o discurso então que me fez aquela mulher eu tentarei repertir-vos, a partir do que foi dito por mim e por Agatão, com meus próprios recursos e como eu poder. É de fato preciso, Agatão, como tu indicaste, primeiro discorre sobre o próprio Amor, quem é ele e qual a sua natureza e depois sobre as suas obras. Parece-me então que o mais fácil é proceder como outrora a estrangeira que discorria interrogando-me, pois também eu quase que lhe dizia outras tantas coisas tais quais agora me diz Agatão, que o Amor era o Amor um grande deus, e era do que é belo; e ela me refutava, exaltou refutando a este, que nem era belo segundo minha palavra, nem bom.

E eu então: que dizes, ó Diotima? É feio então o Amor, e mau? E ela? – Não vais te calar? Acaso pensas que o que não for belo, é forçoso ser feio?

- Exatamente.

- E também se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre a sabedoria e ignorância?

- Que é?

- O opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber – pois o que é sem razão, como seria ciência? – nem é ignorância – pois o que atinge o ser, como seria ignorância? – e que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre entendimento e ignorância.

- É verdade o que dizes, tornei-lhe.

- Não fiques, portanto, forçando o que não é belo a ser feio, nem o que não é bom a ser mau. Assim também o Amor, porque tu mesmo admites que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses extremos.

- E, todavia, é por todos reconhecido que ele é um grande deus.

- Todos os que não sabem, é o que está dizendo, ou também os que sabem?

- Todos sem dúvida.

E ela sorriu e disse: - E como, ó Sócrates, admitiriam ser um grande deus aqueles que afirmam que nem deus ele é?

- Quem são estes? Perguntei-lhe.

- um és tu – respondeu-me – e eu, a outra.

Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é -, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja, portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso.

- Quais então, Diotima – perguntei-lhe – os que filosofam, se não são os sábios nem ignorantes?

- É o que é evidente desde já – respondeu – até uma criança: são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o Amor. Com efeito uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante.

Em geral, todo esse desejo do que é bom e de ser feliz, eis o que é “ o supremo e insidioso amor, para todo homem, no entanto uns porque se voltam para ele por vários outros caminhos, ou pela riqueza ou pelo amor à ginástica ou à sabedoria, nem se diz que amam nem que são amantes, outros ao contrário, procedendo e empenhado-se numa só forma, detêm o nome de todo, de amor, de amar e de amantes.

- [como educar a alma tendo em vista o belo?] Diotima responde – deve com efeito, começou ela, o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirigir o seu dirigente, deve ele amar um só corpo gerar e então gerar belos discursos; depois deve

ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amo violento de só, após desprezá-lo e considera-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas alma deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue de enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para ciência que é preciso transportá-lo, afim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de uma criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte²⁷⁵.

Para Schüller (2001), no livro *Eros: Dialética e Retórica*²⁷⁶, o discurso de Sócrates e Diotima representa no diálogo *O Banquete* o grande momento da virada dialética, quando as ações socráticas para com Diotima tendem a demonstrar que o compromisso verdadeiro do filósofo é com a verdade, o bem e a dialética. Nesta dimensão, entende-se que o filósofo é o homem que ama investigar a verdade em sua totalidade. Seu amor pela Filosofia o faz caminhar em direção às coisas belas. Esse caminhar inicia-se geralmente a partir das sensações rumo às ideias que são eternas e indestrutíveis, o que significa obter a noção do verdadeiro *Eros*.

No *Symposion*, diante de tantos discursos retóricos (representados pelos discursos Fedro, Pausânias Erixímaco, Aristófanes e Alcibíades), Sócrates sente-se incapaz de seguir o mesmo padrão de discurso apresentado pelos homens sábios de Atenas, já que nele há uma precariedade dos discursos retóricos, método sofístico que tende a distanciar o homem político do *logos* filosófico. Então, Sócrates assume a posição de ignorante e aprendiz das coisas que dizem respeito a *Eros*. Diante da ignorância socrática, quem entra em cena para falar do *Eros* filosófico é a sacerdotiza de Mantinea, Diotima, a mulher que aprendeu a dialogar dialeticamente.

Diotima recebe de Platão a condição de ser aquela que mostrará a verdade que os gregos ignoram, a verdade da Filosofia. Ela é representada como a mulher que se torna, nos dizeres de Sócrates, superior a todos os homens presentes no *Symposion*, pois ela parece ser a única que sabe relacionar-se com aquilo que é humano e divino. Diotima demonstra saber transitar entre as coisas sensíveis e inteligíveis como nenhum dos oradores presentes no banquete consegue

²⁷⁵ PLATÃO. **A República**. Tradução e notas de Maria Helena Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1980.

²⁷⁶ SCHÜLER, Donaldo. **Eros: dialética e retórica**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

fazer. Para falar do *Eros* filosófico, ela não recorre ao mito nem à retórica, mas à inteligência. Por ser amiga de Sócrates, ela defende *Eros* com uma incrível ousadia dialética, algo que parecer muito pertinente, pois a personalidade de Diotima se entrelaça com a de Sócrates quando se percebe que, em suas palavras, há segurança, ironia. Ela conhece o caminho que vai do não saber ao saber dos inteligíveis, e, mais do que isso, é a mulher que salva Atenas de uma calamidade patológica (a peste). A mulher, e não o homem, é guardiã de *Eros* (lembramos de Afrodite). Coincidentemente ou não, Diotima é uma sacerdotisa, aquela que trabalha com coisas divinas. *Eros* é divino, e é essa sacerdotisa que falará da ascese erótica filosófica.

Para Schüller (2001), a colocação de Diotima no banquete também é uma forma encontrada por Platão para humilhar a classe da democracia ateniense, que vivia sobre as bases da injustiça e pelo despezo com relação a tudo o que fosse filosófico. Para Donald Schüller, Platão literalmente quis humilhar a ignorância dos homens políticos que menosprezam a Filosofia, numa festa onde só há a presença de *Eros* masculino. O *Eros* feminino surge como a presença de Medusa, que humilhou e petrificou a todos. *Eros* nasceu e habita no ventre feminino, e, nesse ponto, não há argumento retórico que o destrua, conforme atestam os passos 202d-203a de *O Banquete*:

O que seria então o amor? [...] algo entre o mortal e o imortal. [...] um grande gênio, ó Sócrates; e, com efeito, tudo o que é gênio, ó Sócrates está entre um deus e um mortal. E com que poder? Perguntei-lhe. O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e o aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado a si mesmo [...] Um com o homem não se mistura, mas através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo dos deuses com os homens, tanto quanto despertos como quando dormindo; e aquele que em tais questões é sábio é um homem de gênio, enquanto sábio em qualquer outra coisa, arte ou ofício é um artesão. E esses gênios, é certo, são muitos e diversos, e um deles é justamente o amor.

Diotima torna-se a mulher responsável por erotizar o divino. Com isso, o mestre Platão arrebatado, de forma poética, *Eros* das mãos do campo da sofística e da poesia e o traz para a Filosofia, pois seu real propósito é dizer a verdade a respeito de *Eros*, uma verdade que só a Filosofia pode proporcionar: “Opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que é sem razão, como seria ciência?” (O Banquete, 202a)²⁷⁷. A ciência, como aquela que vive da produção da *techné* (arte), é fruto da Filosofia e representa o saber que é *doxa alétheia* (opinião verdadeira). Nos domínios da opinião verdadeira, a primeira coisa que Diotima revela

²⁷⁷ PLATÃO. **Diálogos**: Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução de José Cavalcante de Souza e Jorge Paleika Cruz Costa. São Paulo: Victor Civita/Abril Cultural, 1972.

a Sócrates é que *Eros* é um ente intermediário, um mensageiro que está entre a esfera dos mortais e a esfera do divino. O fruto de *Eros* é a opinião verdadeira, pois, na esfera do humano, não se pode obter um saber estático, seguro, universal e eterno. O máximo que os mortais podem obter através da Filosofia é uma opinião verdadeira, o que hoje denominamos de *epistémé* (ciência). Mas o que vem a ser essa opinião verdadeira?

Segundo Platão, o conhecimento é dialético (movimento), pois, conforme ele acredita, nós, humanos, só temos uma metade do saber. A universalidade do conhecimento está dividido em duas potências: o conhecimento do que é sensível (de onde só é gerado *doxa*/opinião mutável), aquilo que é singular, sensível, mutável e relativo. A outra esfera do saber é a do “ser”, que representa o conhecimento relacionado à esfera das ideias inteligíveis: conhecimento racional, intelectual – imortal e universal. A relação entre a esfera sensível e a inteligível resulta no que podemos chamar de opinião verdadeira, que numa transliteração do grego, traduz-se como *doxa alétheia*.

De acordo com a realidade apresentada, o conhecimento é uma potência da alma e se refere às percepções que temos das coisas que estão entre o tempo e o espaço. A alma, ao perceber um objeto, é levada primeiramente ao nível das sensações, dos sentidos, daquilo que é matéria, elemento que Platão denominará de não ser. O estado do não ser deixa a alma em estado de ignorância e a realidade aparece apenas como simulacro ou sombras. Quando a alma passa a atingir as coisas inteligíveis (as ideias, a verdadeira ciência, que é a dialética), ela deixa o estado de ignorância e passa a buscar a noção das coisas em si. As belezas das ciências estão associadas à noção do que seja o verdadeiro sentido de *Eros*.

A sacerdotisa, ao mencionar que a primeira forma de potência do saber está nos belos corpos e nos corpos dos quais todas as coisas constituem matéria, demonstra entender que o saber sensível, que é opinião (*doxa*), provém de um tipo de beleza que “não é”, algo equivalente ao “não-ser”, pois vive do que é mutável e indeterminado. Trata-se de tudo aquilo que não é passível de erros, mudanças, e por isso não pode estar relacionado à verdade. Ao passo que o conhecimento inteligível das coisas é uma forma de saber seguro e universal. Logo, ele é “Ser”. Toda forma de saber que não seja indelével é errônea.

Conforme já elucidado, a opinião verdadeira é fruto da relação com o demônio (*daiamon* ou gênio) que representa uma forma de saber intermediário entre o ser e o não ser. Essa relação do ser com o não ser leva a alma às ideias que representam a noção exata da verdadeira beleza e do bem. *Eros*, como ser intermediário, gera o que é bom e belo, e quando a alma entra em contato com o que é inteligível e belo, ela tem acesso à verdadeira *epistémé* (ciência), que é a Filosofia, a qual nos faz buscar o conhecimento das coisas em si, algo que conhecemos como

teoria das ideias ou formas. Enxergar *Eros* como um intermediador entre o que é sensível e inteligível – parece-nos – é reconhecer que isto é o ponto central da Filosofia platônica. É essa forma de *Eros* e erotismo que Sócrates nos apresenta no diálogo *Primeiro Alcibíades*.

As ideias ou formas são representações intelectuais que equivalem às formas mais abstratas do pensamento. Didaticamente, Platão associa as ideias aos raciocínios matemáticos e as formas sensíveis dos belos corpos à Geometria. Assim, pensar *Eros* é pensar a ideia de um ser perfeito e universal. O uno, que é a morada de *Eros*, é uma unidade formada pelos inteligíveis e sensíveis. Acreditamos, portanto, que *Eros* reside nos inteligíveis, sendo aquele que está entre os dois extremos. Como bem representado por Diotima, é o *daiamon*²⁷⁸, uma presença divina da alma.

O *daiamon* ou demônio é uma espécie de presença divina que orientava Sócrates quando ele estava na eminência de fazer algo inapropriado. Em termos filosóficos, acredita-se que o demônio ou o *daiamon* está associado ao que é filosófico, às ideias. Conforme perspectiva de Schüller (2001), apesar de Platão discordar da forma como os convivas utilizam a mitologia e a retórica para defender *Eros*, ele não repudia os discursos que foram anteriormente declarados. A narrativa mítica também será utilizada por Sócrates para prestar esclarecimento em torno do surgimento de *Eros*. Nesse diapasão, como forma pedagógica, Diotima, juntamente com Sócrates, decide, a partir do passo 203b-e, contar a origem de *Eros*:

Quando nasceu Afrodite os deuses ofereciam um banquete onde estavam presentes o filho de Prudência, Recurso. Depois do banquete apareceu á esmolar Pobreza e ficou pela porta. Recurso embriagado com o nécta penetrou o jardim de Zeus e adormeceu. Pobreza deita com Recurso e dele tem o filho – *Eros* que ficou companheiro e servo de Afrodite. A condição de *Eros* ficou a seguinte: primeiramente ele é pobre, e está longe de ser delicado e belo como a maioria dos povos acreditam – é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a falta. Ele possui algumas características do pai, ele é exitoso com o que é belo e bom, é corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro – sua natureza é intermediária, hora morre, hora ressuscita graça a natureza do pai.

Eros, por ser filho de Pobreza e Recurso, servo e companheiro de Afrodite, está no entremeio da sabedoria e da ignorância. Por viver nessa condição, está sempre a filosofar porque é amante sobretudo da totalidade formada pelos sensíveis e inteligíveis, pois os deuses em si

²⁷⁸ O *daiamon* ou demônio não tem nada a ver com o demônio cristão. A ele pode ser associada como parâmetro didático a noção que temos dos anjos, que são mensageiros e intermediadores entre o divino e o humano. Os *daimones* são filhos de pais divinos e humanos. Como bem declara Diotima, eles são, na verdade, semideuses, e, como tais, situam-se entre o mortal e o divino. *Daiamon* dá origem ao termo *eudamonia*, que corresponde ao termo felicidade: ser feliz, para um grego, é viver sob a influência de um bom demônio.

não necessitam de Filosofia (cf. passo 204a). *Eros* filosofa por possuir uma parte humana que é ignorante e pobre no pensar. Por sentir falta de “ser”, ele tenta ser através da busca dos inteligíveis que ocorre no ato do filosofar.

A Filosofia não serve para os que se acham sábios (diante disso, Alcibíades e Atenas parecem não ter se dado tão bem com a Filosofia), mas para os que acreditam e reconhecem o seu não saber das coisas sensíveis e inteligíveis. Nesse sentido, Diotima dirá que uma das coisas mais belas é aquela que utiliza *Eros* como forma de busca da sabedoria que está entre os dois extremos (da esfera sensível e inteligível). No passo 204c, Sócrates pergunta a Diotima: “que importância tem *Eros* enquanto forma de saber filosófico para os homens?” A importância de *Eros* para os homens está na possibilidade de proporcionar e direcionar a alma para o “Belo”. Na condição de amante, é possível se adquirir o que é belo em sua totalidade, pois todo esse desejar do que é bom e feliz é o que corresponde ao *Eros* filosófico disponível a todo homem que desejar permanecer na condição de amante (cf. passos 204c-205a).

No dizer de Sócrates, a busca por essa beleza e por esse bem que a Filosofia pode proporcionar não é algo fácil de se atingir. Seu alcance se assemelha a um parto, que pode ser percebido tanto no corpo quanto na alma, pois ambos têm a capacidade de gerar situações que se adequam às coisas belas e divinas. O corpo e a alma, diante da beleza, acalmam-se e vivem a plenitude daquilo que “é”, gerando luz e beleza na medida em que sofrem as dores do parto (gerar conhecimentos inteligíveis não é fácil; exige um processo de formação e parte desse saber que gera o Bem).

Quando Sócrates e Diotima afirmam que a busca do saber filosófico exige um reconhecimento do não saber e a disposição de gerar e sofrer as dores do parto, acreditamos que Platão está fazendo referência ao método da Filosofia socrática que utiliza a *maiêutica* para gerar conhecimento nos corpos e almas dos que queiram contemplar a beleza (cf. passo 206b - e). Tanto a sacerdotisa Diotima quanto Sócrates reconhecem que a Filosofia liberta a alma e que o filósofo é aquele que busca, conforme suas possibilidades, aquilo que é imortal. No passo 207 d, observamos que a natureza mortal procura ser sempre e ficar imortal; morre e renasce sempre deixando o que é velho para trás. Não é assim apenas com o corpo, mas também nos outros modos de existir.

Nada permanece da forma que “é”. Tudo tende ao movimento e à mudança. Até mesmo as ciências passam por esse processo: ora renascem, ora morrem na alma do homem. Devido às contingências, jamais somos os mesmos nas ciências. Para Diotima, é desse modo que tudo se conserva. As reminiscências parecem ser o meio pelo qual a alma enxerga o belo e a Filosofia (cf. passos 207d - 208b). A reminiscência é uma nervura central do arcabouço filosófico de

Platão. De forma simplificada, podemos mencionar que ela consiste na ação de a alma recordar as formas perfeitas que ela um dia já contemplou. Pelo fato de a alma estar presa às sensações, ela precisa recordar, pois o estado das coisas sensíveis e mutáveis a deixou em plena ignorância.

Diante do exposto, podemos afirmar que a recordação ou reminiscência é extremamente necessária para o ato de educar e do filosofar. Acreditamos que, no *Alcibíades I*, ou em qualquer outro diálogo que trate da questão educacional, não se pode falar de educação do homem político ou da *cidade-Estado* sem falar da alma e/ou da reminiscência. Destarte, entendemos que a Filosofia platônica não deseja conhecer o homem enquanto corpo, mas enquanto alma, e *Eros* parece ter cumprido essa função conforme o seu relacionamento com as coisas divinas e humanas.

O conhecimento que habita em nossa alma consiste na essência daquilo que existe na esfera sensível (a esfera da matéria). A alma humana (*psyché*), enquanto perfeita, participa daquilo que é perfeito, das ideias. Quando o ser passa a tomar parte dos inteligíveis, ele passa a se encontrar com as verdades, com as formas da verdade, da justiça, da coragem e da verdadeira sabedoria que sempre existiram. No momento em que a alma deixa o sono dos sensíveis e passa a transitar nos inteligíveis, passa a ter o poder de discernir a respeito das coisas que são e das que não são. Ela passa a discernir o que é saber verdadeiro e aparência do saber.

Essa parece ser uma característica do filósofo que reconhece que, na esfera material, só existe opinião verdadeira, o que chamamos hoje de conhecimento científico e da *téchené* (técnica). A Filosofia não é ciência. É mais do que isso, é uma espécie de *épisthémé* (epistemologia), conhecimento verdadeiro. Todos os homens são racionais, mas nem todos usam sua racionalidade como convém, porquanto preferem ficar presos ao que tem aparência do saber. Não é esse o caminho do qual Diotima recorda.

O caminho recomendado em todo o discurso filosófico consiste na busca da noção exata do que seja o belo, e, daí em diante, alcançar uma ascese erótica filosófica cuja finalidade é elevar a alma para os inteligíveis. Vejamos os passos 211c - 212b-c:

Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que é belo e, em vista daquele belo, sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que da ciência, que nada mais senão daquele próprio belo, e conheça em fim o que em si é belo [...]. Eis por que afirmo que todo homem honra o amor, e que o próprio preza o que lhe concerne e particularmente o cultiva, e aos outros exorto, e agora e sempre elogio o poder e a virilidade do amor na medida em que sou capaz.

Diante das defesas de Sócrates e Diotima em favor da Filosofia, adquirimos a noção de que a Filosofia é o benefício mais importante que jamais será concedido às raças dos mortais. É um benefício que vem dos deuses. Não tem status de uma *techné* ou de qualquer ciência: ela é a Ciência, a sabedoria que podemos chamar de *shophia*, a qual pode ser denominada de *Eros* por ser, em si, desejo. A Filosofia é mais do que uma disciplina, mais do que uma forma ou área particular do conhecimento: ela é a forma mais elevada do saber. *Eros* está relacionado à Filosofia porque o saber, na sua forma mais elevada, só pode ser atingido através do desejo que leva certos homens para a sabedoria.

A Filosofia é um modo que pode ser entendido como a experiência do pensamento que encontra realização nas formas sensíveis e inteligíveis de tudo o que existe. A definição platônica da Filosofia tem como objetivo não se vincular à posse de um saber particular, mas concebê-lo como um estado intermediário, uma tensão entre a ignorância e o saber que faz dele um devir. Um devir filosófico, que é um desejo não satisfatório do saber, uma espécie de “loucura” cujo sintoma é o desejo de que tudo o que é seja inteligível.

A dialética e a reminiscência parecem ser o método pelo qual Platão pretende realizar essa tarefa: a relação do ser com o não ser leva a alma às ideias que equivalem à noção exata da verdadeira beleza e do bem. *Eros*, como ser intermediário, gera o que é bom e belo. Quando a alma entra em contato com o que é inteligível e belo, ela tem acesso à verdadeira *episteme* (ciência), que é a Filosofia, que nos faz buscar o conhecimento das coisas em si, algo que conhecemos como teoria das ideias ou formas.

Enxergar *Eros* como um intermediador entre o que é sensível e inteligível é, parece-nos, reconhecer que isto é o ponto central da Filosofia platônica. Todo este discurso em torno da Filosofia presente no diálogo *O Banquete* de Platão teve por finalidade a ideia de demonstrar a erótica paidêutica de Sócrates por Alcibíades. No diálogo, Alcibíades representa a mesma espécie de *Eros* narrada por Diotima em seu diálogo com Sócrates. Para darmos conta desse objetivo, foi necessário detectarmos a erótica filosófica contida no diálogo *O Banquete*, e consideramos que demos esta tarefa como concluída, perspectiva que nos leva a afirmar que a alma e sua erótica filosófica são os elementos que firmam a *paideia* socrática da alma e do olhar da alma.

A dinâmica erótica do *Alcibíades I* coincide com a dinâmica erótica do diálogo *O Banquete* de Platão. A proposta filosófica de *Eros* em ambos os diálogos é idêntica, uma vez que, em ambos, é a alma e a Filosofia que se devem amar. Desta forma, podemos afirmar que, no *Symposion*, assim como no *Alcibíades I*, o amante é mais divino do que o amado (o que podemos chamar de *erastês paidikôn*).

Sócrates – “Ó filho de Clíncias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas atenções” (Alcibíades, 103 a). Como visto no passo 103 a, o amor de Sócrates é uma espécie de *Eros* que é filosófico e, em certa medida, mostra-se um marco diferencial da erótica sofística. No diálogo *A República*, essa definição parece se revelar com mais autenticidade. Aquele que ama verdadeiramente a alma do seu amante sempre aspirará a que ela se liberte da particularidade das opiniões e ascenda à totalidade das ciências, da justiça e do bem.

Desta feita, podemos mencionar que a força do *Eros* socrático no *Alcibíades I* também é semelhante ao filósofo ascendente da alegoria da caverna, segundo a qual a alma do amado, na perspectiva socrática, deve ser educada de modo que seu discurso possa diferenciá-lo daqueles que sobem à tribuna como amadores do saber individual e injusto. Sócrates deseja que a alma de Alcibíades alcance o padrão da alma do filósofo, e não da sofística.

Sócrates – “Se tu e a cidade procederdes com sabedoria e justiça, farei obra grande à divindade” (Alcibíades I, 134d). A passagem do passo 134d sugere que Sócrates tem plena noção de que o ato de Alcibíades subir à tribuna consiste em um ato injusto, uma injustiça que tende a desprezar a beleza da totalidade das ciências, algo sobremaneira semelhante ao que podemos observar no Livro V do diálogo *A República*, passo 475 a 9 – d: Sócrates, ao definir o filósofo como amante da totalidade da *epistémé* (ciência) e da Filosofia, aponta uma espécie de ignorância presente na alma daqueles que vivem da aparência da sabedoria (*doxa*):

- E então os que gostam de honrarias, vês, julgo eu, que, se não podem ser os chefes supremos, comandam um terço da tribo, e, ainda quando não recebem honras das pessoas mais elevadas e mais veneráveis, contentam-se com a diferença das mais modestas e insignificantes, como seres avaros de considerações que são de toda maneiras.
- Exactamente.
- Diz-me então se é assim ou não: se dissermos que alguém está desejoso de alguma coisa, afirmaremos que a deseja na sua totalidade, ou, ou uma parte sim e outra não?
- Na totalidade – respondeu.
- Porventura não diremos também do filósofo que está desejoso de sabedoria, não de uma parte sim e de outra não, mas da totalidade?
- É verdade.
- Ora daquele que tem aversão às ciências, sobretudo sendo jovem, e ainda sem discernimento para saber o que é bom e o que não é, não diremos que gosta da ciência nem da Filosofia; tal como daquele que tem aversão à comida, não diremos que tem fome, nem que está desejoso de alimento, nem que é comilão, mas que está sem apetite!
- E diremos bem.
- Mas àquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atirar ao estudo com prazer e sem se saciar,, a esse chamaremos com justiça filósofo, ou não?
- E Glauco respondeu: Então vais ter muitos filósofos deses, e bem estranhos. Realmente, parece-me que todos os amadores de espetáculo, uma vez que têm prazer

em aprender, são desses numero; e há os amadores de audições, que são os mais difíceis de agrupar entre os filósofos, que não quereriam, de boa vontade, vir ouvir uma discussão e uma conversa como esta, mas que andam por toda a parte, como se estivessem alugando os ouvidos para escutar todos os coros nas Dionísias, sem deixar de ir, quer às Urbanas, quer às Rurais. A todos estes, portanto, e a outros que se dedicam a aprender tais coisas e artes de pouca monta, haveremos de chamar-lhes de filósofos?

- De modo algum-respondi eu-, mas aparência de filósofo.

Conforme o parecer socrático do Livro V de *A República*, passos 475 a 9 – d, Sócrates reprova aqueles que anseiam conquistar o poder político com a ignorância e desprezo às ciências. Quanto a essa reprovação ou ausência da virtude na práxis política, algo semelhante acontece com Alcibíades, que despreza a totalidade das ciências contida no princípio do Oráculo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, em nome de um saber que se sustenta na aparência do corpo físico, da beleza e do luxo extravagante, na desmedida e da falta de sabedoria das artes (*techné*) que compõem a totalidade da *cidade-Estado*.

Ao ambicionar conquistar a Europa e a Ásia apenas com a beleza de seu discurso aparente, com a beleza de seu corpo físico e de sua riqueza, o jovem político de Atenas tende a ser idêntico aos que Sócrates, em *A República*, chama de homens amantes da opinião, imitadores da Filosofia: “Então vais ter muitos filósofos deses, e bem estranhos. Realmente, parece-me que todos os amadores de espetáculo, uma vez que têm prazer em aprender, são desses numero; e há os amadores de audições, que são os mais difíceis de agrupar entre os filósofos”. Sócrates, na condição de amante e de mestre de Alcibíades, anseia zelar pela alma do seu amado e deseja que a ambição, o desejo pelas honrarias e pelos cargos políticos, bem como o desprezo pela totalidade das ciências e o falso discurso que habita na alma de Alcibíades, convertam-se em princípios virtuosos regidos pela Filosofia.

A perspectiva abordada até o presente é sustentada pela professora de Filosofia Antiga da Universidade de Toronto Victoria Wohl (2012). Segundo a estudiosa do diálogo *Alcibíades I*, a dimensão ontoepistemológica da proposta de *paideia* filosófica de Sócrates para Alcibíades está na questão do preceito do Oráculo de Delfos, especificamente nos passos que tratam da analogia do espelho com olho, do olho biológico com o olho da alma do amante, do amado e da *cidade-Estado*. Conforme assevera Wohl (2012), o que o amante quer não é o amado em si e para si, mas a imortalidade e a posse da justiça e do bem, o que pode ser alcançado através da geração de saber na alma.

Nesse contexto, a beleza amada, que serve de instrumento para aquilo que é paidêutico (educativo), abandona a condição de objeto para servir de instrumento, caminho para o amante procriar a beleza, e movimenta a alma em direção ao que há de mais belo no ser amado (a alma).

A beleza do amado torna-se meramente um veículo para a autorreprodução do amante. Da mesma forma, na passagem da ascensão da alma para os inteligíveis, o amor de um único corpo é substituído pelo amor da beleza em todos os corpos. O amor de toda beleza resulta no amor da beleza da alma. A forma do belo, a forma da justiça, a forma do bem e da educação jazem nas potencialidades que estão na alma: Sócrates – “Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmo” (Alcibíades I, 133c 17).

O diálogo *Primeiro Alcibíades* nos faz perceber que a beleza das coisas corpóreas tem relação com a questão do olhar. É o que poderíamos denominar de desejo óptico, que está relacionado àquilo que se ama. Esse olhar, que sempre tende a ser o olhar da alma, também pode ser verificado no diálogo *Fedro*, passo 255 c-3. A beleza, juntamente com o olhar para o ser amado, parece ser a fonte de emancipação que tende a melhorar não somente o amante, mas a si mesmo, pois o desejo de aprimoramento através de *Eros* é algo que acontece a partir de um desejo mútuo. Vejamos os passos 255c-3-255e do diálogo *Fedro*:

Sócrates [o trecho que se segue faz parte do contexto do mito do amor alado] - Então é que o manancial daquele fluxo, que Zeus quando estava amando Ganimedes denominou “vaga do desejo”, abundantemente trazido ao amante em parte mergulhada nele, em parte trasbordando escorre para fora; e como um sopro ou um eco, de liso e de duros planos rebatido, de volta ao ponto de onde partiu se trasporta, assim o fluxo da beleza, de volta indo ao belo jovem através dos olhos, por onde naturalmente vai à alma tendo chegando e excitado as asas, irriga os condutos destas e as impede a emplumar-se, com o que a alma do amado enche-se de amor. Está amando então, mas a quem, eis a dificuldade; nem mesmo é como se do outro ele sabe, e não pode explicar, mas é como se do outro tivesse pegando uma oftalmia: nada pode alegar que explique e, como em espelho vendo-se no amante, ele não percebe. E então quando o amante está presente, cessa do mesmo modo que para aquela a sua dor, mas quando ausente, do mesmo modo também ele tem e inspira saudade, com um contra-amor [amor correspondido] que é a imagem de amor; e isto ele chama, e assim pensa que é, não amor, mas amizade²⁷⁹.

Em *Fedro*, a tese da alma começa no passo 245 c7. Há uma parte da alma que é mortal e outra que se move por si mesma e é imortal. Uma parte cessa com o fim da existência, enquanto a outra não. O movimento da esfera imortal da alma é inato a ela mesma. O movimento é inato tanto na alma do homem quanto na alma do *kosmo*: a alma é *dýnames* (movimento). Ela possui em si mesma duas forças opostas (Platão explica essa oposição de forças através da imagem de cavalos alados conduzidos por um cocheiro. Cf. passo 246b). O

²⁷⁹ PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de José Calvalcante de Souza. Posfácio de José Trindade dos Santos. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2016.

cocheiro representa a alma do homem atrelada a uma carruagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e o outro de natureza oposta.

Nessa perspectiva, como outrora mencionado, para Sócrates, a alma é uma só. Ela rege todos os seres e circula na totalidade do universo revestida de formas diferentes. Quando alada, governa o universo. Quando perde as asas, assume a forma corpórea. Em 247b, percebe-se que a subida para os mortais é penosa porque o corcel de má raça puxa e inclina o carro para a terra, dificultando a subida. Desse modo, para Sócrates, a alma deve ser condizida pelo intelecto, que é patrimônio do verdadeiro saber: da inteligência, da pura sabedoria, da contemplação das ideias. Em 247b - d, é mencionado que as almas imortais são tomadas de um movimento circular e contemplam as realidades inteligíveis que se encontram sob a abóbada celeste. A alma só contempla essas realidades enquanto está em movimento circular, que vai e volta ao mesmo ponto: a justiça, a ideia de bem, de beleza e de ciência só podem ser percebidas a partir desse movimento dialético.

Em 248 e, verifica-se a existência de almas que desejam subir e movimentar-se na perfeição do círculo, enquanto outras preferem a causa que atrai as almas para baixo. Mas uma coisa é certa: só o homem possui inteligência, a qual pode ser chamada de ideia. É desejo da Filosofia que as almas só se ocupem com os objetos divinos, recordando as verdades eternas e contemplando a beleza real. Conforme abordado acima, os passos 255c-3-255e nos levam a perceber que existe uma correlação entre o *Primeiro Alcibíades* e o diálogo *Fedro*.

No tocante à questão oftálmica, a passagem do diálogo *Fedro* assemelha-se ao passo e3 do *Alcibíades I*: “o fluxo da beleza, de volta indo ao belo jovem através dos olhos, por onde naturalmente vai à alma [...] nada pode alegar que, como espelho vendo o amante, ele não percebe” (*Fedro*, 255c6-d6). O fluxo da beleza, que vai e volta através dos olhos do amado, e a questão do espelho, são vistos no *Alcibíades I* da seguinte forma: “Sócrates – Sem dúvida, porque os verdadeiros espelhos são mais claros do que o espelho dos olhos, mais puros e mais brilhantes; do mesmo modo, a divindade da melhor parte de nossa alma é mais pura e mais luminosa”. (*Alcibíades I*, 133c11). Quanto à troca de papéis e ao amor alado, mencionados no *Fedro*, o *Alcibíades I* traz em seu arcabouço as mesmas representações. Vejamos o passo 135d7 – e, a parte final do diálogo:

Alcibíades – pois que seja; falarei desse modo, com acréscimo, Sócrates, de que corremos o perigo de trocar de papéis: tú ficarás com o meu e eu ficarei com o teu. A partir de hoje, não haverá possibilidade de evitarmos que eu me torne teu preceptor, e tu passes a ser dirigido por mim.

Sócrates – Ó generoso alcibíades! Nesse caso, em nada difere da cegonha o meu amor: depois de ter criado no teu ninho um amor alado, passado este, por sua vez, a tomar conta dele.

Alcibíades – Será assim mesmo, a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça.

Sócrates – Faço votos para que perseveres nesse intento; contudo, tenho meus receios, não por descrever de tua natureza; é que, considerando a força de nosso povo, temo que eu e tu venhamos a ser dominados por ela.

Conforme perspectiva de Victoria Wohl (2012), aquele que olhar as coisas com o olhar da alma tende a deixar para trás a *eidola*²⁸⁰ da beleza corpórea para seguir a beleza que se dá a partir do belo olhar, do olhar corpóreo ao olhar da alma. Alcibíades tornou-se como Sócrates, estando com ele e observando sua prática da virtude filosófica a partir da *phronêsis*. Segundo Wohl (2012), é como se fosse uma aprendizagem por associação. Em *O Banquete*, Sócrates rejeita a ideia de Agatão de que, sentando-se perto dele, ao tocá-lo, ele possa colher os frutos de sua sabedoria, conforme consta em *O Banquete*, 130d1-e4:

Agatão – Agatão, que se encontrava reclinado sozinho no último leito, exclamava: Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, afim de que ao teu contato desfrute eu da sábia ideia que te ocorre em frente de casa [...]. Sócrates então senta-se e diz: seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio. Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteriormente manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam²⁸¹.

O verdadeiro mestre, para Sócrates, não é aquele que enxerga seu discípulo ou aluno como um recipiente que pode ser enchido ou esvaziado a qualquer momento. O mestre é aquele que encoraja o discípulo a encontrar por si mesmo suas próprias ideias a partir do ato de cuidar da própria alma. A Filosofia não enxerga o papel do mestre, ou professor, como produtor de inteligência e conhecimento. A função do mestre, para Sócrates e a Filosofia, consiste em contestar, refutar, a partir do *elenchos* ou da dialética, as ideias que estão latentes na alma do discípulo. Uma das coisas que os discípulos poderiam aprender com a convivência do mestre era o zelo e o cuidado que tanto os cidadãos quanto a *cidade-Estado* deveriam ter com a alma. Essa educação, que representa o ato de cuidar da própria alma, é apresentada no diálogo *Teages*,

²⁸⁰ Conforme Geovane Reale (1995, p. 84-85), *Eidola* é um termo que corresponde às imagens ou aos simulacros que emanam dos objetos sensíveis. Segundo o autor, suas formas penetram na alma através das sensações. Ela está associada a *eikasia*, que, para Platão, representa o primeiro nível da *doxa*, conhecimento sensível voltado para as sombras e imagens sensíveis.

²⁸¹ PLATÃO. **Diálogos**: Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução de José Cavalcante de Souza e Jorge Paleika Cruz Costa. São Paulo: Victor Civita/Abril Cultural, 1972.

quando o personagem Aristides afirma nunca ter aprendido nada de Sócrates, mas confessa ter melhorado sua conduta moral quando estava com ele. Vejamos o passo 130c14 -131 a:

Sócrates - E quando possuías tua capacidade, continuei, a possías por ter aprendido alguma coisa de mim, ou qualquer outro meio?

Teages – Pelos deuses, Sócrates, vou dizer-te algo inacreditável, mas verdadeiro! Jamais aprendi alguma coisa de ti, como para isso estar na mesma casa, sem necessidade de estar na mesma sala, embora muito mais quando estava na mesma sala, e tendo a impressão de que ainda muito mais quando estava na mesma sala, e tenho a impressão de que ainda muito mais quando, estando no mesmo aposento contigo, enquanto falavas eu te observava, muito mais do que quando voltava meu olhar para outros pontos. Entretanto, meus progressos se mostravam excepcionalmente quando sentado junto a ti, postava-me bem próximo, podendo tocar-te. Mas agora, juntou, toda essa condição e evaporou-se. **[Essa mesma ideia, como outrora já apresentado, é apontada por Platão no passo 130d1-e4 do diálogo *O Banquete*, momento triunfal da entrada de Sócrates em que ele é chamado por Agatão para sentar-se ao seu lado].**

Sócrates - É esse, Teages, o efeito de minhas lições. Se for do gosto do deus, progrediras enormemente e depressa; se não for, não progredirás. Assim, refleti nisso. Não seria mais seguro para ti ser educado por mestres que podem, por sua própria vontade, prestar serviços às pessoas, do que ficares comigo e confiares a tua sorte?

Teages – Parece-me Sócrates, que deveríamos fazer o seguinte: por meio de nossa mútua associação testaremos teu dáimon. Se encontrarmos com sua permissão, ótimo; se não, pensaremos imediatamente sobre o que fazer: nos associarmos à outra pessoa, ou tentarmos encontrar uma conciliação com o deus que se manifesta a ti à força de orações, sacrifícios e por todos outros meios indicados pelos praticantes da divinação. Demódoco: Não negues mais isso a este adolescente, Sócrates, pois Teages fala com acerto.

Sócrates – Que seja! Se parece a vós que assim deve ser feito, façamo-lo²⁸².

Em Platão, não se pode obter sabedoria pelo simples fato de estar com o sábio. Durante toda a vida, Sócrates esteve disponível na *cidade-Estado* como um manifesto do *kalok'agathia* filosófico. Alcibíades, de certa forma, por mais criticado que fosse pelas suas desmedidas e falta de saber de si mesmo, amou a Filosofia enquanto esteve com Sócrates.

Entre o ensinar a virtude assim como os sofistas a ensinaram em Atenas e professar a Filosofia, é preferível Sócrates negar a questão da ensinabilidade da virtude e ater-se à questão do aperfeiçoamento da alma como um assunto de extrema relevância para o homem político e para a totalidade da *cidade-Estado*. Pode-se dizer que esta é a mensagem do *Alcibíades I*, que também pode ser encontrada na Apologia 29 d-30, quando Sócrates menciona que jamais deixará de filosofar, de dirigir exortações aos atenienses e interrogar a alma da cidade e dos cidadãos. Em Críton 48 a, 5, mesmo diante da morte, Sócrates não perde o prazer de examinar

²⁸² PLATÃO. *Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes e Rivais, Teages, Minos, Definições, Da Justiça, Da Virtude, Demódoco, Sísifo, Hácion, Erixias, Axíco*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2011 (Diálogos VII – suspeitos e apócrifos; Cássicos Edipro).

sua própria alma a partir dos paradigmas da Filosofia, afirmando que os homens que assim procedem não devem se preocupar com a multidão, mas com o que diz ter entendido do que é justo e do que é injusto (no tocante a esses assuntos do justo e do injusto, não se pode curar a multidão). Em *Górgias* 477e: “Para serem o mais perfeito que há, é então necessário que os vícios da alma se afastem a todos os outros pelo juízo e mal que causam, como tu próprio declaraste”.

A virtude em Sócrates estará sempre relacionada à alma, à ordem e à harmonia das coisas: “a virtude de cada coisa é, portanto, determinada e regulada pela ordem. Eu diria que sim. – Logo, é uma certa harmonia, adaptada à natureza das coisas, que estando presente nelas, as faz boas [...] donde resulta que uma alma que tem essa ordem e harmoniosa vale mais que aquela que não tem” (*Górgias*, 506 d7). O objetivo final da virtude socrática é o autoexame, na finalidade de se adquirir uma vida justa e feliz.

10. CONCLUSÃO

O *Alcibíades Primeiro* está inserido na temática educativa da Filosofia platônica e consiste num retrato do *Eros* socrático em perseguição ao jovem ateniense que leva o nome do diálogo. A trajetória do diálogo culmina na justificativa da positividade da aporia em que se encontra Alcibíades após o *elenchos* socrático: a aporia constitui o primeiro movimento do despertar da reflexão crítica a que se submetem aqueles que desejam cursar o caminho da Filosofia. A partir deste contexto, podemos mencionar que o diálogo *Alcibíades I* expressa um aspecto educativo da Filosofia platônica na medida em que Sócrates propõe o *elenchos* como projeto de educação política para Alcibíades: observa-se que Sócrates procura convencer o jovem pupilo de Péricles de que, além da educação política propriamente dita sobre os assuntos da *cidade-Estado*, é preciso “cuidar da alma”: “e com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante?” (*Alcibíades I*, 133b5).

Diante do exposto, podemos mencionar que nossas reflexões acerca da *areté* e da *paideia* enquanto elementos indispensáveis à formação do homem político em Platão mostraram que, nesse diálogo, a preocupação de Platão é refletir sobre os problemas da educação ateniense que não prepara os jovens para o exercício da arte política, e apresentar seu projeto de educação filosófica para a *arete* política. Para apresentar o projeto de educação para a *arete* política, Platão cria o personagem Alcibíades, cujas características assemelham-se ao ambicioso Alcibíades histórico. Coloca Sócrates como um zeloso observador do personagem, preocupado com as consequências provocadas pelo seu ato de querer deliberar na assembleia, sem ter o conhecimento sobre o assunto do qual irá falar. Aqui reside o sentido filosófico do ato de subir à tribuna, que é usado como artifício por Platão para refletir filosoficamente sobre as lacunas da educação e da política ateniense no *Primeiro Alcibíades*.

Para apontar as deficiências da educação ateniense, Platão criticou a educação tradicional: de um lado, os poemas de Homero, referência da educação do herói-guerreiro, que mostra os deuses e também os heróis praticando ações injustas; de outro, os ensinamentos dos sofistas, por ensinar aos jovens apenas como lidar com a arte da eloquência – a retórica. Alcibíades foi tomado por Platão como exemplo destes modelos de educação. O belo jovem possuía a pior espécie de doença, que, para Platão, é a ignorância, no que se refere aos assuntos políticos. O belo mancebo quando questionado sobre o que é justo, diz que não sabe ou que este é um assunto tratado pelos atenienses como de somenos importância.

Platão toma como referência a *arete* dos persas e lacedemônios para mostrar ao jovem ambicioso a inferioridade de sua educação frente a destes povos, seus reais adversários. E só o convence quando usa os argumentos de uma suposta rainha persa que zomba de sua audácia e de seu despreparo. O jovem Alcibíades que se julgava homem de berço de alta estirpe, frente à excelência destes povos é apenas um menino. É preciso preparar-se. Para isto, terá de observar o preceito de Delfos: “*conhece-te a ti mesmo*”, cujo significado é voltar-se para a própria alma, pois até então todos os seus cuidados fora para com o corpo. Aqui reside a diferença que marca o projeto de *paideia* de Platão da *paideia* tradicional e da sofística. Platão prima pelo aperfeiçoamento da alma, posto que toda e qualquer ação do homem advém da alma, seja ela boa ou má. É nela que reside a porção que está mais próxima da divindade, a inteligência, capaz de apreender o conceito de justiça e aplicá-lo com sabedoria.

Mas o aperfeiçoamento da alma só é possível mediante o exercício da Filosofia, que é a busca do conhecimento da natureza das coisas. Por isso, toda a insistência de Sócrates para que Alcibíades se inicie na dialética, o caminho que, junto com a maiêutica, a arte de Sócrates, auxilia a busca do conhecimento das excelências que compõem a *arete* política: através de Sócrates e do personagem Alcibíades, Platão procura mostrar que os dirigentes da *cidade-Estado*, inclusive Péricles, negligenciaram naquilo que era mais importante na cidade, ou seja, não dispensaram o devido cuidado com a educação política de Atenas. Pois, como já vimos, se cada cidadão for educado para fazer o que lhe compete, ou seja, aquilo de que possui o conhecimento, colocando todas as suas excelências em função do bem e da felicidade da *pólis* reinará a concórdia entre eles e na cidade, ou seja, reinará a própria justiça. Acreditamos que este é mais um dos motivos que levaram Platão no diálogo *Primeiro Alcibíades* a comparar e a tomar como modelo as excelências dos persas e lacedemônios.

Nesta perspectiva, podemos reafirmar nossa interpretação de que, no *Primeiro Alcibíades*, Platão apresenta um projeto de educação destinada ao preparo dos cidadãos, ou seja, o ensino da *arete* política. Todavia, é pertinente dizer que temos clareza de que nossas interpretações sobre o ensino da *arete* política no *Primeiro Alcibíades* destoam do conjunto de interpretações dos estudiosos do pensamento de Platão. Nesse sentido, nosso trabalho monográfico não pretende fechar questões. Ao contrário, é apenas uma possibilidade de interpretação que pretendemos investigar com mais profundidade em estudos posteriores, posto que concordamos com o que Platão diz: “[...] uma vez que o homem não é corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, crer, ou aceitar que o homem é nada, ou no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente alma” (PLATÃO, *Primeiro Alcibíades* 130c).

Antes do século XIX, o diálogo *Alcibíades Primeiro* era considerado pelos pensadores antigos e medievais como de fundamental importância para despertar seu interesse pela Filosofia e pelo corpus platônico em particular. Os Meso-Platônicos (do século I a.C. até o século II d.C.) colocaram o *Alcibíades Maior* como obra piloto de um grande número de programas de leitura. Em particular, o meso-platônico Albino compôs um breve prefácio para os diálogos platônicos intitulado *Prólogo para a Filosofia Platônica*, o qual oferece três explicações para a proeminência do *Alcibíades Maior*: (1) ele nos ensina a nos conhecer enquanto alma racional. A alma é o verdadeiro ser (*auto*) que permanece o mesmo e se mantém como o verdadeiro sujeito de nossas ações. Assim, devemos perceber o corpo como um instrumento da alma; (2) ele favorece a tréplica. O diálogo exorta de forma sedutora Alcibíades e o leitor a voltar-se à Filosofia; e (3) o diálogo é maiêutico. Sócrates ajuda Alcibíades a desenvolver em si mesmo algumas verdades através do delineamento e do esclarecimento de suas ideias.

Todavia, a autenticidade do *Alcibíades Maior* foi questionada pelo teólogo alemão Ernst Friedrich Schleiermacher, que considerou a sua qualidade literária aquém de Platão. O mesmo Schleiermacher tem consciência de que está indo de encontro a 900 anos de louvor ao *Primeiro Alcibíades*, conforme consta nas páginas de abertura de seu comentário. Ele atribui o louvor conferido ao *Primeiro Alcibíades* aos autores, tanto antigos quanto modernos, que, “incapazes eles mesmos de inventar algo original”, preservaram “a honra e a dignidade” dos homens cultos que julgaram o *Alcibíades I* como um diálogo platônico autêntico. Tais homens cultos, de acordo com Schleiermacher, apenas procederam em respeito à tradição de que goza o diálogo.

Ele continua afirmando que ganhará pouco por ser “o primeiro a comunicar dúvidas dessa natureza, e a explicar seus fundamentos”, mas é imperativo para ele não se acabrunhar ao declarar a sua opinião sobre os méritos do diálogo. Conforme explica Schleiermacher, seu desafio à proeminência histórica do diálogo é que o *Alcibíades Primeiro* nos parece sobremaneira insignificante e pobre, em tal nível que não pode ser atribuído a Platão, apesar de quantos pensem que ele pode fazer jus ao seu espírito, professando-o mais vividamente para apreendê-lo neste diálogo. As razões específicas para a recepção negativa de Schleiermacher ao diálogo listam uma série de queixas, mas que não podem ser condensadas em uma queixa mais ampla: o *Alcibíades Primeiro* peca tanto na uniformidade da estrutura literária quanto na caracterização socrática.

Schleiermacher acreditava que o diálogo continha passagens platônicas genuínas, das quais ele não oferece exemplos em seu comentário, mas ele foi firme na crença de que as passagens genuínas estão imiscuídas entre muitas outras “passagens sem valor”, cuja leitura se

assemelha a “diálogos truncados. Mesmo entre as passagens platônicas, ele identificou um efeito literário superficial (à semelhança de uma concha), feitas para ecoar outros diálogos platônicos genuínos. Quando Schleiermacher se volta para o desejo de uniformização da caracterização de Sócrates no *Alcibiades I*, sua crítica é mais contundente, embora não tanto quanto se esperaria considerando-se a influência de suas ideias sobre os comentadores subsequentes do diálogo. Aquele Sócrates não é o Sócrates platônico que se vê nos diálogos genuínos de Platão, acreditava Schleiermacher, nas declarações de abertura de Sócrates a Alcibiades (103a–104c) e a representação de Sócrates convertendo Alcibiades no decurso do diálogo de um jovem cheio de orgulho a um adulator submisso – nos capítulos onde tratamos a questão da autenticidade do diálogo *Alcibiades I* de Platão, deixamos claro que discordamos das colocações de Schleiermacher e que, no decorrer dos trabalhos de pesquisa, assumimos o lado daqueles que possuem a noção de que o diálogo é realmente de Platão e que essa problemática constitui algo insignificante para aqueles que enxergam uma ontologia platônica em seu arcabouço filosófico.

O nome Alcibiades não é mencionado na Apologia de Platão, mas referências feitas por Sócrates à obra *As nuvens*, de Aristófanes, durante a sua defesa, ressaltam a consciência de Sócrates sobre o conhecimento do júri de que ele era de alguma forma responsável pelos delitos de Alcibiades. No diálogo *Primeiro Alcibiades*, de Platão, Alcibiades é o único interlocutor de Sócrates, e Sócrates o está perseguindo por orientações do seu *daiamon*. O que conta para a perseguição de Sócrates é que ele reconhece a incrível natureza (*physis*) conduzida por Alcibiades à Filosofia, embora Alcibiades ignore profundamente o meio através do qual ele pode satisfazer seu desejo de se tornar um grande líder político.

Dessa forma, a tarefa de Sócrates no diálogo *Primeiro Alcibiades* é essencialmente pró-tréplica. É através da conversação socrática que o desejo de Alcibiades de dominar a Europa e a Ásia (105a-b) será redimensionado para dominar primeiramente a si mesmo através do cultivo da parte de sua alma (*psyché*) onde a razão comanda e é mais divina. Em outras palavras, o *Alcibiades Primeiro* é uma tréplica profunda para aqueles que afirmam que Sócrates corrompeu Alcibiades. O diálogo enfatiza primeiramente Alcibiades como um agente moral forjado por suas próprias escolhas quando jovem. Tais escolhas, contudo, extrapolam a consideração de Alcibiades. O *Alcibiades Maior* não apenas oferece ao leitor a defesa contra a acusação de que Sócrates estava corrompendo os jovens; ele explora a relação entre Filosofia e vida política. Dada a sombra ameaçadora lançada por Alcibiades sobre o julgamento de Sócrates, a avaliação acadêmica do *Alcibiades Maior* merece ser revisitada.

Diante do exposto até o presente, chegamos a concluir, no âmbito das pesquisas realizadas, que, no arcabouço do diálogo *Alcibiades I*, há uma discussão filosófica sobre Filosofia, *paideia* e *areté política* voltada à formação do homem político de Atenas, uma discussão que tende a mostrar a noção de educação como um elemento associado ao ato do cuidar: uma espécie de predisposição interligada ao cuidar da alma (*psyché*) da *cidade-Estado* e dos cidadãos que tendem a exercer a justiça na medida que age na *pólis* em conformidade com o saber que possui, em concordância com a *episteme* (ciência) e a *techné* (arte). No decorrer das investigações, reconhecemos que todos os Alcibiades estão totalmente cobertos por um viés que acaba por nos levar à ontologia política de Platão. Mesmo tendo a plena noção desta dimensão, não há como desassociar a *hýbris* do Alcibiades histórico com o da dimensão filosófica de Platão. Nesta perspectiva, podemos mencionar que realmente acreditamos que o próprio Platão se utiliza da personalidade do Alcibiades histórico para formar sua discussão filosófica em torno da *areté política* e da sua proposta de *paideia* para a *cidade-Estado* Atenas.

Como já exposto em capítulos anteriores, essa perspectiva é tomada por muitos pesquisadores do Alcibiades de Platão e o Alcibiades histórico. Podemos mencionar aqui as pesquisas de Victoria Wohl (2014)²⁸³, que tende a nos levar ao entendimento de que Alcibiades era pura paixão, desmedida e desejo. Todas as fontes concordam com isso: ele era extremamente charmoso, lindo e sedutor. Ele despertou desejos de todas as espécies em todos da *cidade-Estado*, e essas diversas formas de desejo estavam enredadas com sua autoridade política, os historiadores comentam que ele carregava um escudo estampado com um *Eros* de trovão: isto nos faz perceber que o *Eros* pandêmico de Alcibiades está associado às questões do mundo político da Grécia Clássica.

Mas qual foi realmente o *Eros* do Alcibiades histórico e o de Platão? *Eros* fez parte de toda trajetória política de Alcibiades: um *Eros* correspondia à sua sexualidade agressiva na juventude. Depois, esse mesmo *Eros* o tornou um adulto sexualmente desmedido, um demagogo com o estilo de vida de um tirano, um homem grego com afinidades para possuir as mulheres de seus adversários e estrangeiros de todas as qualidades. Segundo Victoria Wohl (2014, p. 40), “Alcibiades parece transgredir todas as fronteiras que reforçavam a masculinidade ateniense e cidadania democrática”, e ainda a demos o amava: o *Eros* de Alcibiades desafiou a própria noção de um ideal democrático masculinidade. Para Wohl (2014), Alcibiades poderia ter levado à morte seu tutor Péricles (caso não estivesse morrido infectado pela peste), mas Sócrates foi. Para a autora, a acusação de Sócrates ter corrompido a juventude,

²⁸³ WOHL, Victoria. **Probabilities, hypotheticals, and counterfactuals in ancient greek thought**. First published England: Cambridge University Press, 2014.

embora não esteja claramente no processo, toda a *cidade-Estado* tinha plena noção de que essa tal juventude se resumia em Alcibíades.

Como Péricles já havia falecido, Sócrates foi colocado para a morte por sua suposta corrupção de jovens como Alcibíades - este foi um verdadeiro filho do regime ateniense, mas, segundo a autora, a cidade não é grande o suficiente para os dois. O *Eros* de Alcibíades, então, era mais do que apenas uma antologia, era um conjunto de impropriedades sexuais. Para além dessas perspectivas expostas acima, Alcibíades necessita vencer a *hýbris* (desmedida) e alcançar a via da verdade (*alethéia*) que está à disposição nas recomendações do Oráculo de *Delphos*. Neste aspecto, percebe-se que o Alcibíades de Platão possui uma imensa relação com a história política do Alcibíades histórico (é claro que temos a noção que a preocupação de Platão nos diálogos que expõem os atos políticos de Alcibíades é extremamente voltada à sua Filosofia política).

A educação socrática, que exige o preceito do Oráculo de *Delphos* como princípio educativo, tende a consistir na ação do ato de cuidar da própria alma (estando incluída nesse aspecto a alma do homem político enquanto homem na sua singularidade e a alma da *cidade-Estado*). É da alma, e não do corpo, que Alcibíades e a cidade em si mesma necessitam cuidar. Vale lembrar que, neste momento do passo 107c do *Fédon*, no qual Sócrates diz:

uma vez sendo a alma imortal, é necessário que zelemos por ela não só durante este período de tempo que chamo de vida, mas com relação à totalidade do tempo – o homem é sua própria alma – não é do corpo mais da alma que a cidade deve cuidar; quem cuida do corpo, não cuida de si mesmo, nem do que lhe pertence. [...], porém o que cuida de sua fortuna, nem cuida de si mesmo, nem do que lhe pertence.

O filósofo, na medida em que busca, através do cuidado para com sua própria alma e com a verdade, com vistas ao bem, irá alcançar uma vida de constante exame, ou seja, uma vida virtuosa.

Acreditamos que, para Platão, Alcibíades é a imagem do filósofo errante. Este homem errante reflete a natureza universal de todos homens, sendo a Filosofia, através do *elenchos* ou da dialética, a verdadeira *episteme* que poderá mudar a natureza errante de Alcibíades ou do homem cidadão – a *rerótica* filosófica será o elemento que possibilitará o alcance de uma *paideia* ideal para a natureza errante da cidade e de Alcibíades. Nessa dimensão, por ordenação divina – a orientação do seu *Daimon* -, Sócrates mostra-se disposto a exercer os atos de cuidar, de tentar uma possibilidade de cura para Alcibíades e a *cidade-Estado*, mas o jovem, insolentemente dotado de todas as espécies de desmedidas, evita ser seduzido pela Filosofia e

pela dialética, preferindo ficar na dimensão do que podemos denominar de *doxa* (opinião). Enquanto todos os amantes de Alcibíades usaram e abusaram do seu corpo e de sua disposição de caráter para as paixões desmedidas, Sócrates apresentou-se a ele como aquele que sempre está à margem dos que buscam os corpos e o sexo em nome de uma possível *paideia* (estando incluída nesse patamar a formação de Homero e dos sofistas).

Diferentemente de todos os *erastes* (homem aristocrata envolvido com um adolescente do sexo masculino denominado de *erômenos* – *uma relação que ocorria em nome da formação política e da educação*), Sócrates não se caracteriza como amante dos corpos dos jovens e de Alcibíades. Ele ama a alma (*psyché*) de Alcibíades, dos jovens e da *cidade-Estado*. É somente através da sabedoria que a alma pode levar a bom termo o poder em que Atenas tem a reputação de se destacar, esforçando-se para os fins apropriados através dos meios adequados. O que estamos a mencionar corresponde a uma educação voltada para o cuidar e o aperfeiçoar da alma a partir da virtude (*areté*). No diálogo *Alcibíades I*, vemos a orientação de Sócrates em relação a Alcibíades, complementando a discussão geral das prioridades atenienses encontradas em Apologia 29 d4 -30a:

Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião àquele de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costumo: Meu caro. Tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importunares nem cogitares da razão, da verdade e de melhor quanto mais a tua alma?” E se algum de vós redarguir que se importa, não irei embora deixando-o, mas o hei de interrogar, examinar e confundir e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude e não adquiriu, hei de compreende-lo por estimar menos o que vale mais e mais e mais o que vale menos. É o que hei de fazer a quem encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximo no sangue. Tais são as ordens que o deus me deu, ficai certos. E acredito que jamais aconteceu à cidade maior bem que a minha obediência ao deus²⁸⁴.

Alcibíades encarna as grandes ambições e as grandes qualidades que dizem respeito à *paideia* de Atenas: a desmedida da alma de Alcibíades é a mesma desmedida de alma da cidade; a *hýbris* e a falta de reconhecimento da ignorância de si mesmo tendem a deixar a alma de Alcibíades mais confusa e cega. Destarte, Alcibíades confunde *areté* com coisas opostas à verdadeira forma de educação filosófica defendida por Sócrates (cf. Alcibíades I, 104a2-3). A *areté*, enquanto forma de saber filosófico, é confundida por Alcibíades com a boa aparência, a

²⁸⁴ Tradução de Jaime Bruna, edição de 1972.

riqueza e as questões de genealogia voltadas à nobreza econômica e política do Estado ateniense.

Por confundir virtude com coisas sem valor, Alcibiades tende a não entender os propósitos educativos de Sócrates e a demonstrar pouca preocupação com o estado de sua alma (*psyché*). A caracterização de Alcibiades lembra o alerta de Sócrates para os atenienses por conta da falta de autoanálise e pela complacência em ser “da *cidade-Estado* com maior reputação tanto em termos de sabedoria como de poder” (cf. *Apologia* 29d7). A *Apologia* nos faz perceber que Alcibiades, na verdade, foi vítima da má educação que Atenas proporcionou aos seus homens de Estado: no diálogo *Alcibiades I*, Alcibiades mostra-se confuso no que concerne ao bem comum e é refutado por Sócrates no passo 224 b7 – 127d8. O desejo de Sócrates buscar uma educação para a virtude filosófica em associação com Alcibiades é posta claramente na passagem após a exposição socrática das virtudes persas e dos lacedemônios. Sócrates deixa claro que deseja buscar, junto de Alcibiades, uma forma de educação capaz de deixar a alma cada vez melhor (124d2-3).

Ó filho, de Clínias, deves estar admirado de que, tendo sido eu o primeiro a te amar, seja o único que não te abandonasse, quando todos se afastaram, apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas atenções. Não foi humana a razão desse meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente te falarei. E hoje, que tal impedimento cessou, aproximo-me de ti com a esperança de que, daqui por diante, não mais se manifeste. Durante todo esse tempo, observei como te comportava com relação aos teus amigos. Por mais numerosos e altivos que fossem, não houve um só que não saísse corrido pelo teu desdém. Vou te explicar-te a razão de ser de teu orgulho. Estais convencidos de que não necessitas de ninguém para nada, pois tendo com larga margem de sobra, de nada virás a necessitar, a começar pelo corpo e acabar pela alma [...] é verdadeira loucura, meu caro, levar avante o teu projeto de pretender ensinar aos outros o que nem sabes nem te deste ao trabalho de aprender (PLATÃO, Primeiro Alcibiades, 103-113c4).

A partir dos estudos da obra do professor Joaquim Moraes Neto (2001)²⁸⁵, na obra *Técnica e Demiurgia em Platão: aspectos da Medicina e da Política*, acreditamos que Sócrates é, para Alcibiades, um amante terapeuta, o terapeuta que procura curar o amante e a *cidade-Estado* por meio da Filosofia: a partir desse ponto de vista, acredita-se que a *paideia* socrática, através da *techné* e da *episteme*, elabora um plano de terapia para a *cidade-Estado* e para os homens políticos como Alcibiades a partir da técnica e da Demiurgia (existe um demiurgo apropriado para cada arte. Esse demiurgo é a alma. Por ser alma, há nela a ordem, a harmonia,

²⁸⁵ MORAIS NETO, Joaquim. **Técnica e Demiurgia em Platão: aspectos da Medicina e da Política**. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina/UUEL, 2001.

a legalidade e a inteligência. Na alma, unicamente nela, está toda a dimensão do sensível e do inteligível. A alma, enquanto elemento da Demiurgia, traz em si mesma a condição de pensamento ativo, a condição de vida e de felicidade).

Essa forma de terapia tem a alma como centro da nervura do conhecimento epistemológico e pedagógico. A terapia de outra forma não seria possível, não seria real e verdadeira. Seria uma espécie de pseudo terapia, à semelhança da técnica do adulator, a não correspondência à sua verdade. A terapia, fora do contexto de reeducação da alma, não produz efeito curativo. É enganadora, superficial e falsa.

A pseudo terapia é uma técnica orientada na Filosofia e na verdade. A falsa terapia tem seus fundamentos na *pístis* (a *pístis* é tudo o que está no nível da crença ou da *doxa*, opinião). Essa via de saber é uma espécie de saber extremamente necessário para a vida do homem comum da *cidade-Estado*, a *pístis* tem por objeto as coisas naturais, os seres vivos, os artefatos etc. Ela é a opinião desprovida de investigação filosófica, uma espécie de saber que surge do hábito cultural, dos costumes familiares (tradições culturais) e da educação enquanto *elemtnyonto* da cultura e da humanização (*paideia*). Antes da *pístis*, em grau inferior, temos a *eikasia*, que é a espécie de saber que se relaciona com os objetos que são aprendidos a partir da percepção de objetos de segunda via. É o exemplo que Alcibíades dá do espelho que reflete o olhar do outro. Alcibíades não vê a realidade de da alma no espelho, mas apenas o reflexo de algo que representa uma imagem imediata, que é *eikasia*. A *eikasia* é como se fosse os saberes que são produzidos pelo espelho, que é objeto de segunda via do saber. São essas imagens refletidas no espelho que orientam a alma do homem.

Sócrates, no *Alcibíades I*, rejeita essa forma de saber e exige de Alcibíades uma forma de saber nobre, que corresponde ao terceiro olho da alma, o olho que nos remete à noção do terceiro degrau da epistemologia platônica – a *Dianoia* –, que é o raciocínio reflexivo, dedutivo e discursivo dos objetos reais que estão relacionados à Matemática, à Geometria, à Aritmética, à Música e à harmonia de todas as coisas sensíveis e inteligíveis: depois do olhar *dianoia*, a alma doente tende a mover seu olhar divino a partir da *dýnames* presente nas ciências e na dialética (ciência suprema), que permite o movimentar-se da alma em si mesma, bem como a construção de hipótese e possibilidade de *doxa alétheia* (opinião verdadeira), gerada pela via do terceiro olhar da alma do Ser (*Enai*): Sócrates – “Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmo” (*Alcibíades I*, 133b1 - e6).

Só o filósofo tem acesso ao Uno. Isto significa dizer que só o filósofo conhece a realidade, as formas. Por ter acesso à totalidade das coisas, ele é quem aprende as virtudes cívicas e possui o padrão da bondade em sua alma, sendo, por isso, capaz de utilizá-la em benefício de si mesmo e da *cidade-Estado* enquanto unidade. Assim como Sócrates, no *Alcibíades I*, mostra-se zeloso da educação de Alcibíades e de Atenas – o filósofo é o único capaz de ser guardião da verdadeira *paideia* (educação) –, o filósofo, enquanto educador da *cidade-Estado*, será aquele que educará a alma da *cidade-Estado* a partir das virtudes cívicas, da Demiurgia técnica e da dimensão de tudo o que for filosófico, sendo ciente de que tudo o que os artífices constroem são cópias das ideias, a partir das quais eles devem pressupor o bem da unidade do Estado (cf. A República 596 a-d).

Para o professor da Universidade Federal de Minas Gerais Marcelo P. Marques (2011), na obra *Teorias da imagem na Antiguidade*, o ser verdadeiro está no nível primeiro (o que é verdadeiro), a esfera dos inteligível da racionalidade pura. O segundo nível é inferior ao primeiro, pois não é mais Ser. Destarte, Marques (2011) nos lembra que, no diálogo *Filebo*, a imagem implica aquilo que é aparição ou manifestação e ao qual faz referência de modelo. Assim, o autor considera que a *paideia*, a autêntica *paideia* filosófica, não é uma *techné* que possa devolver a visão aos cegos. A educação filosófica pode reendereço o olhar da alma de quem já possui a faculdade de ver, levando-o das trevas à luz. A verdadeira educação, através do *elenchos* ou da dialética, aponta o olhar do educando para enxergar o olhar da alma, pois é nessa forma de olhar divino que residem as formas das formas, as ideais, exatamente como Sócrates faz com Alcibíades.

Segundo Marcelo P. Marques (2011), a proposta platônica de educação extrapola os limites de uma teoria do conhecimento. Para ele, a *paideia* platônica vem marcada por uma incrível intencionalidade política que deve ser implantada no cidadão desde o seu nascimento. Com isso, concluímos que só uma educação filosófica pode corrigir os males da alma. Isso significa que, para Platão, o cuidado para com a alma deve se iniciar desde o nascimento, com a prática da virtude.

A conclusão a que chegamos neste trabalho é a de que existe, no *Alcibíades Primeiro* de Platão, um projeto da Filosofia para a educação do homem político de Atenas; esse projeto, à medida que se diferencia da educação política de Homero e dos sofistas, propõe uma excelência (*areté*) orientada a partir do ato de cuidar da própria alma. Nesse panorama, acreditamos que a *paideia* socrática é proposta por Platão como paradigma e meio de curar as desmedidas da alma (*psyché*) de Alcibíades e da *cidade-Estado*, ou seja, da *Hýbris*.

Sócrates – “Sendo assim, meu precioso Alcibíades, não é a tirania o desejável, nem para ti, nem para cidade, se almejares ser felizes, porém a virtude” (Alcibíades I, 135 b5).

REFERÊNCIAS

1) Fontes primárias

a) Obras de Platão

PLATÃO. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Terence H. Irwin. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Junior. Rio de Janeiro: PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **As Leis**. Tradução e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

_____. **Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes e Rivaís, Teages, Minos, Definições, Da Justiça, Da Virtude, Demódoco, Sísifo, Hácion, Erixias, Axíco**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2011 (Diálogos VII – suspeitos e apócrifos; Cássicos Edipro).

_____. **Protágoras**. Tradução, introdução e notas de Ana Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.

_____. **Diálogos VII: Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes e Rivaís, Teages, Minos, Definições, Da justiça, Da Virtude, Demódoco, Sísifo, Hácion, Erixias, Axíco**. Traduções, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2011.

_____. **Alcibíades I e II**. Tradução e notas de F. L. Vieira de Almeida. Lisboa: Inquérito, 1980.

_____. **Cármides - Lísis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes e Victor Sales Pinheiro. Texto grego de John Burnet. 3. ed. bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

_____. **Ménon**. Tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes. Estudo introdutório de José Trindade Santos. Lisboa: Edições Colibri, 1992.

_____. **Primeiro e Segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição de Plínio Martins Filho. Organização de Benedito Nunes e Victor Pinheiro. Texto de John Burnet. Edição bilíngue. Belém: Ed. UFPA, 2015.

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

_____. **Íon**. Tradução, notas e introdução de Victor Jabouville. Lisboa-Portugal: Edição Editorial Inquérito & Faculdade de Letras de Lisboa, 1988.

_____. **Ménon**. Tradução do grego e notas de Ernesto Rodrigues Gomes, com estudo introdutório de José Trindade Santos. Lisboa: Edições Colibri Universal, 1992.

_____. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis; Introdução de James H. Nichols Jr. São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2016.

_____. **A República.** Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

_____. **Protágoras.** Tradução, introdução e notas de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Humanistas, 1999 (Coleção Autores Gregos e Latinos).

_____. **Fedro.** Tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza. Posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Filebo.** Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Texto estabelecido por John Burnet. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Leis.** Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

_____. **Diálogos VII:** Alcibíades, Clitofon, Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes e Rivals, Teages, Minos, Definições, Da Justiça, Da Virtude, Demódoco, Sísifo, Hálcion, Erixias, Axíoco. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2011.

_____. **Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton.** Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da moeda, 1983 (Estudos Gerais Série Universitária – Clássicos de Filosofia).

_____. **Defesa de Sócrates.** Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **Górgias, Eutidemo, Hípias, Maior, Hípias Menor.** Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007 (Clássicos Edipro).

_____. **Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton.** Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983 (Série Universitária – Clássicos da Filosofia).

_____. **Eutidemo.** Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2011.

_____. **O Banquete.** Edição bilingue, tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Editora 34, 2016.

_____. **O Banquete.** Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Coimbra – Portugal: Edições 70, 2001.

_____. **O Banquete.** Tradução, introdução e notas de Maria Tereza Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Diálogos:** Banquete, Fédon, Sofista, Político. Tradução de José Cavalcante de Souza e Jorge Paleika Cruz Costa. São Paulo: Victor Civita/Abril Cultural, 1972.

_____. **O Banquete.** Tradução, introdução e notas de Donaldo Schüller. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. **Fedro – Cartas – Alcibíades.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA; 1975 (Diálogos. Col. Amazônica/Série Farias Brito, v. 5).

_____. **Fedro**. Tradução e notas de Pinhanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. **Fedro**. Tradução e notas de José Calvalcante de Souza. Posfácio de José Trindade dos Santos. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Fédon – Sofista - Político**. 1. ed. Seleção de textos de José Américo M. Tradução e notas de José Calvalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. **O Banquete - Fédon - Sofista - Político**. 2. ed. Seleção de textos José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Calvalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Alcibíades I e II**. Tradução de F.L. Vieira de Almeida. Lisboa: Inquérito, 1980.

_____. **A República**. 3. ed. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2000.

_____. **Crátilo**. Tradução do grego de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Edições Instituto Piaget, 2001.

_____. **A República**. 3. ed. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

_____. **A República**. 1. ed. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **As Leis – Livro I**. 1. ed. Tradução de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **As Leis**. 3. ed. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. Belém: UFPA, 1980 (Platão Diálogos).

_____. **Teeteto**. 1. ed. Tradução de Adriana Manuela Nogueira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. **Teeteto – Crátilo**. 3. ed. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. Belém: UFPA, 1973 (Platão Diálogos).

_____. **Carta VII**. Tradução direta do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Crátilo**. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001 (Coleção Pensamento e Filosofia).

_____. **Filebo**. Tradução e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Fédon**. Tradução e notas de Marcello Fernandes e Nazaré Barros. Rio de Janeiro: Lisboa, 2012.

_____. **Górgias**. Tradução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2004.

_____. **Ménon**. Tradução do grego de Ernesto Rodrigues Gomes. Estudo introdutório de José Trindade Santos. Lisboa: Edições Colibri, 1992.

_____. **Mênon**. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **As Leis - Epínomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980 (Diálogos. Col. Amazônica/Série Farias Brito; v. 12; 13).

_____. **Lísis**. Tradução de Francisco de Oliveira. Brasília: UNB, 1995.

_____. **Protágoras**. Tradução de Ana Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Humanitas, 1999.

_____. **Protágoras – Górgias – Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2002.

_____. **Timeu**. Tradução do grego de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Edições Instituto Piaget, 2003.

_____. **Timeu – Crítias – O Segundo Alcibiades – Hípias Menor**. 3. ed. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. Belém: UFPA, 2001 (Platão Diálogos).

_____. **Apologia de Sócrates – Critão – Menão – Hípias Maior e Outros**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980 (Diálogos. Col. Amazônica / Série Farias Brito; v. 1; 2).

_____. **Sofista**. 1. ed. Tradução de Henrique Murachco e Juvino Maia Jr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

_____. **Sofista - Político - Apócrifos ou Duvidosos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980 (Diálogos. Col. Amazônica/Série Farias Brito; v. 10).

_____. **Defesa de Sócrates**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores; v. 2).

_____. **Íon**. Tradução, notas e introdução de Victor Jabouville. Lisboa-Portugal: Editorial Inquérito & Faculdade de Letras de Lisboa, 1988.

_____. **Górgias**. Tradução do grego, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Coimbra: Edições 70, 2004.

PLATON. **Apa lui Socrae - Crin – Alcibidi – Charmides – Lahes – Gorgias – Protagoras**. Traducer, note introductive și note, la FRNCISCA BĂLTĂCEAN; MRTA GUȚU; SORIN VIERU; SIMINA NOICA; DAN SLUȘANSCHI, ALEXANDRU CIZEK; ȘERBAN MIRONESCU. Romanian: Editura Științifică și Enciclopedică 1976 (Opere v. I).

PLATO. **The Frist Alcibiades**. Translated with an introduction by Benjamim Jowett. Austrália: The University of Adelaide, 2014. E-book.

_____. **The Dialogs of Plato**. Translated by Benjamin Jowett. New York: OUP, 1892 (Alcibiades I, volume II, page 480).

_____. **Introduction to Alcibiades II**: v. 12: Charmides, Alcibiades, Hipparchus, The Lovers Minos, Epinomis. Massachusetts: Cambridge – Havard University Press, 1927.

_____. **The last days of Socrates**: Euthyphro, The Apology, Crito, Phaedo. Translated and with an Introduction by Hugh Tredennick. U.S.A.: Penguin Classics, 1969.

_____. **Charmides – Alcibiades I and II - Hipparchus – The Lovers – Theages – Minos – Epinomis**. With an English translation by W. R. M. Lamb, M. A. London: William Heinemann Ltda. Cambrigde, Massachusetts: Harvard University, 1955. v. 8.

PLATON. **Hippias Mineur - Alcibiade - Apologie de Socrate - Euthyphron - Criton**. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris: Belles Lettres, 1925. T. 1 (Oævres Complètes. Collection des Universités de France).

PLATÓN. **Apologia de Sócrates – Críton – Banquete**. Traducción de Tomás Meabe y Patricio Azcárate. Madrid: Jorge A. Mestas, 2010.

PLATONE. **Politico - Parmenide – Filebo – Simposio – Fedro - Alcibiades - Alcibiades secondo – Ipparco - Amanti**. Traduzioni di Enrico Pegone (Politico, Parmenide, Filebo), Gino Giardini (Simposio), Giovanni Caccia (Fedro), Umberto Bultrighini (Alcibiade, Alcibiade Secondo), Daniela Termavasio (Ipparco), Rosa Maria Parrinello (amanti). Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997.

PLATONE. **Politico – Parmenide – Filebo – Simposio – Fedro – Alcibiade – Alcibiade Secundo – Ipparco – Amanti**. Traduzioni e note de Umberto Bultrighini, Giovanni Caccia, Gino Giardina, Rosa Maria Parrinello, Enrico Pegone, Daniela Ternavasio. Prima edizione/volume secondo. Roma: Tutte le opere, 1997 (Classici greci).

b) Obras de Autores Antigos

ARISTÓFANES. **As vespas - As aves - As rãs**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2004.

_____. **As aves**. Tradução, introdução, notas e glossário de Adriane da Silva Duarte. Edição bilíngue. São Paulo: HUCITEC, 2000 (Coleção Grécia e Roma).

ARISTÓTELES. **A Constituição de Atenas**. Tradução, apresentação, notas e comentários de Francisco Murari Pires. Edição bilíngue. São Paulo: HUCITEC, 1995.

_____. **A Política**. 2. ed. Tradução de Roberto Leal Nunes Ferreira. Tradução do grego para o português de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Ética a Nicómaco**. Traducción de María Araújo y Julián Marías. Edición bilingüe.

Madrid: CEPC, 2002 (Colección Clásicos Políticos).

_____. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002 (v. I; II).

_____. **Retórica das Paixões**. Introdução, notas e tradução do grego de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DIÓGENES, Laércio. **Vidas opiniones de los Filósofos Ilustres**. Traducción, Introduccion y notas de Carlos Garcia Gual. Madrid, Alianza Editorial, 2007 (Clásicos de Grecia y Roma).

EPICURO. **Carta sobre a Felicidade - a Meneceu**. Tradução e apresentação de Aláro Lorencini e Enzo del Carratore. São Paulo: UNESP, 2002.

ÉSQUILO. **Los persas**. Texto revisado y traducido por Mercedes Vélchez. Madrid: C.S. de Investigaciones Científicas, 1997 (Obra Completa, T. 1).

EURÍPIDES. **Medeia – Hipólito - As Troianas**. Tradução do grego e apresentação de Mario da Gama Kury. São Paulo: Zahar, 2004.

_____. **Hypolytos**. Edited with introduction and commentary by W.S. Barret. The United States: Oxford University Press, 2001.

HERÓDOTO. **História**: o relato clássico da guerra entre gregos e persas. 2. ed. Tradução e notas de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

_____. **História**: o relato clássico da guerra entre gregos e persas. 2. ed. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

HESÍODO. **Teogonia**: A origem dos Deuses. 2. ed. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.

_____. **Os trabalhos e os dias**. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

HOMERO. **Ilíada** (em versos). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

_____. **Odisséia**. Tradução em versos de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

JENOFONTE. **Helénicas**. Introduccion, traduccion y notas de Orlando Guntiñas Tuñón. Madrid: Editorial Cremos, 1994.

LISIAS. **Discursos contra Alcibiades por deserção (14) y por no alistamiento (15)**. Introducciones, traduccion y notas por José Luis Calvo Martínez. Madrid-España: Editorial Gredos, 1988.

_____. **Discursos I Introducciones**. Traducción y notas por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Editorial Cremos, 1988.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Tradução, notas e comentário de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002.

PLUTARCH. **Moralia**. With an English traslation by Frank Cole Babitt. London-England: University Pres Cambridge, Massachusetts, 2003 (v. V).

PLUTARCO. **As vidas dos homens ilustres (T: II – Temístocles, Fúrio Camilo, Péricles, Fábio Máximo, Alcibíades, Coriolando)**. Tradução do grego de Amyot (Grande-Esmoler de França) com notas e observações de Brotier, Vauvilliers e Clavier. Tradução brasileira de Paulo Edmur de Souza Queiroz, conforme a edição francesa de 1818 (Paris, Janet et Cotellet) e ao texto de 1554. São Paulo: Editora das Américas, s.d.

_____. **Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano**. Tradução do grego, introdução e notas de Maria do Céu Fialho. Lisboa: Imprensa da Universidade de Coimbra; Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

_____. **Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo**. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra-Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

PROCLUS. **Sur le Premier Alcibiades de Platon**. Texte établi et traduit par Alain-Philippe Segonds, 2 Vols. Paris: Les Belles Letres, 2015.

_____. A desconstrução do “conhece-te a ti mesmo” no Alcibíades Maior. Tradução de Maura Iglésias. In: BRUNSCHWIG, Jacques. **Estudos e exercícios de Filosofia Antiga**. Organização de Cláudio William Veloso. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC - Rio, 2009. p. 57-81.

_____. **Alcibiades I**. Traslation and commentary by William O’Neil. New York: Springer, 1971.

_____. Platão: A desconstrução do ‘conhece-te a ti mesmo no Alcibíades Maior. Tradução de Maura Iglésias. In: BRUNSCHWIG, Jacques **Estudos e exercícios de Filosofia Antiga**. Organização de Cláudio William Veloso. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC - Rio, 2009.

OLYMPIODORUS. **Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1–9**. Translated by Michael Griffin. New York: Bloomsbury Academic, 2015.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

VIAL, Claude. **Vocabulário da Grécia Antiga**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

XENOFONTE. **Ditos e Feitos Memoráveis de Sócrates: Apologia de Sócrates**. 4. ed. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores).

_____. **Memoráveis**. Tradução do grego, introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro.

Lisboa: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2010.

XENOPHON. **Memorabilia – Oeconomicus - Symposium – Apology**. Translated by E. C. Marchant; E. C. Marchant; O. J. Todd. London, England: Harvard University Press/Cambridge, Massachusetts, 1997.

c) Obras de Referência

AHRENSDORF, Peter. **The Death of Socrates and the life of Philosophy**. New York: State University of New York Press, 1994.

ALTMAN, H. F. William. **Plato, the Teacher. The Crisis of the Republic**. United States of America: Lexington Books, 2012.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. **Platão: o cosmo, o homem, e a cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ARCHIE, Andre. **Politics in Socrates' Alcibiades: a philosophical account of Plato's Dialogue Alcibiades Major**. Colorado State University/USA: Springer Briefs in Philosophy, 2015.

ARENDT, Hanhah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARNAOUTOGLU, Ilias. **Leis da Grécia Antiga**. Tradução de Ordep Trindade Serra e Rosiléia Pizarro Canelós. São Paulo: Odisseus, 2003.

BAMM, Peter. **Mar Egeu, berço de cultura**. Tradução de Leonid Kipman. São Paulo: Companhia Melhoramento, 1994.

BARKER, Sir Ernest. **Teoria política grega: Platão e seus predecessores**. Tradução de Sérgio Fernando Guarischi Bath. Brasília: UnB, 1978.

BERG, Steven. **Eros and the intoxications of enlightenment on Plato's symposium**. New York: State University of New York Press, Albany, 2010.

BERNSON, Hugh H. **Platão**. Tradução de Marcus de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

BOWDER, Diana. **Quem foi quem na Grécia Antiga**. Tradução de Maristela Ribeiro de Almeida Marcondes. São Paulo: Art Editora - Círculo do Livro, 1982.

BRANDWOOD, Leonard. **The chronology of Plato's dialogues**. New York: Cambridge University Press, 1990.

BRISSON, Luc. **Leituras de Platão**. Tradução de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

BROCHARD, Victor. **Os céuticos gregos**. Tradução de Jamir Conte. São Paulo: Odysseus, 2009.

BURKERT, Walter. **Religião grega na época clássica e arcaica**. 1. ed. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. **A criação do sagrado**. Tradução de Vitor Silva. Lisboa: Edições 70, 1989.

CALAME, Claude. **Eros na Grécia Antiga**. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CORNFORD, Francis Macdonald. **Antes e depois de Sócrates**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DENYER, N. **Protágoras**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

_____. **Platão: Alcibíades**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

DETIENNE, Marcel. **Métis: as astúcias da inteligência**. Tradução de Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus, 2008.

DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Lisboa: Gradativa, 1998.

DUHOT, Jean-Joël. **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo: Loyola, 2004.

DUMONT, Jean-Paul. **Elementos de Filosofia Antiga**. Tradução de Georgete M. Rodrigues. Brasília: UnB, 2004.

DURANT, Will. **The Story of civilization II: The life of Greece**. New York: Simon and Schuster, 1939.

FERRO, Mári; TAVARES, Manuel. **Análises das obras Górfias e Fédon de Platão**. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

FINLEY, I. Moses. **Aspectos da Antiguidade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Os gregos antigos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1963.

_____. **Aspectos da Antiguidade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **História da sexualidade: v. II: os usos dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque com revisão técnica de José Augusto Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

FRANÇOIS, Renaud; TARRANT, Harold. **The Platonic Alcibiades I: The Dialogue**. United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

GARY, Alan. **Does Socrates Have a Method?** United States of America: The Pennsylvania State University Press - University Park, 2010.

GIANNANTONI, Gabriele. **Dialogo socratico e nascita della dialettica nella Filosofia di platone**: Edizione postuma a cura di Bruno Centrone. Italia: dell'Istituto italiano per gli studi filosofici, 2005.

GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **A Religião de Platão**. 2. ed. Tradução de Ieda e Osvaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, s.d.

GORDON, Jill. **O mundo Erótico de Platão**: das origens cósmicas à morte humana. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

GOODRICH, S. G. **Famous men of ancient times**. The United States of America: Boston/Thompson, Brown & Company, 2016.

GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. Tradução de João Resende Costa. Revisão de H. Dalboso e Maurício Nascimento. São Paulo: Paulus, 1995.

HADLEY, Douglas; HUTTON Sarah. **Platonism at the Origins of Modernity**: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy. The United States of America: Springer, 2008.

HATZFELD, Jean. **Alcibiade**: Étude sur l'Histoire d'Athènes à la fin du V siècle. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.

HYLAND, A. Drew. **Plato and the Question of Beauty**. USA: Indiana University Press; Bloomington & Indianapolis, 2008.

IGLÉSIAS, Maura. Platão: a descoberta da alma. **Boletim do CPA (IFCH – UNICAMP)**, v. 5/6, p. 13-58, jan./dez. 1998.

JAEGER, Werner W. **Paideia**: A formação do homem grego. Tradução de Arthur M. Parreira. Lisboa: Editorial Aster, 1936.

_____. **Paideia**: A formação do homem grego. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Cristianismo primitivo e paideia grega**. Tradução de Artur Morão Parreira. Lisboa: Edições 70, 1961.

JARESKI, Kris. **Mito e Lógos em Platão**: um estudo a partir de excertos dos diálogos República, Político e Fedro. São Paulo: Paulus, 2015.

JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

JOHNSON, Marguerite; TARRANT, Harold. **Alcibiades and the Socratic Lover-Educator**. England: Bristol Classical Press, 2012.

KOSTAN, David. **A amizade no mundo clássico**. Tradução de Marcia Epstein. São Paulo: Odysseus, 2005.

KRUCHINSKI JUNIOR, Gilmar. **A Função dos Oráculos no Livro I das Histórias de Heródoto**. 2015. 87f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras, Coimbra.

LAMASCUS, D. Lorelle. **The Poverty of Eros in Plato's *Symposium***. London: Bloomsbury, 2016.

LEE, Mi-Kyoung. **Epistemology after Protagoras: responses to relativism in Plato, Aristóteles, and Democritus**. New York: Oxford, 2005.

LEONETTI, Flávio Luiiz Mestriner. **O conceito de Areté na figura de Sócrates, segundo o diálogo Protágoras, de Platão**. São Paulo: Humanitas, 2014.

LEVI, Mario Attilio. **Péricles: um homem, um regime, uma cultura**. Tradução de Antonio Agenor Briquet de Lemos. Brasília: UnB, 1991.

LLOYD-JONES, Hugh. **O mundo grego**. Tradução de Walternsir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

MAIRE, Gaston. **Platão**. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1986.

MANON, Simone. **Para conhecer Platão**. Tradução de Maria Teresa Carvalho. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

MATTEI, Jean-François. **Pitágoras e os pitagóricos**. Tradução de Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 2000.

MONDOLFO, R. **O Homem na Cultura Antiga: A Compreensão do Sujeito Humano na Cultura Antiga**. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

MONTES, Juan Antonio Nuno. **El pensamiento el Platon**. Caracas: EBYC, 1963.

MORA, Ferrater J. **Dicionário de Filosofia: Tomo I**. Tradução de Ária Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno, Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2000.

MORAIS NETO, Joaquim. **Técnica e Demiurgia em Platão: aspectos da Medicina e da Política**. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina/UEL, 2001.

MORRISON, Donald R. **Sócrates**. Tradução de André Oides. São Paulo: Companions & Companions. 2016.

MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma Democracia. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: Universidade de Brasília, 1979 (Col. Pensamento Político, n. 5).

_____. **O processo de Sócrates**. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. **As instituições gregas**. Tradução de Antonio Imanuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70, 1985.

_____. **Las Doctrinas políticas em Grecia**. Traducción de Rosario de la Iglesia. Barcelona: Sepúlveda, 1970.

_____. **Dictionnaire de la Civilisation Grecque**. Paris: Editions Complexe, 1986.

NATORP, Paul. **Teoria das ideias de Platão**: uma introdução ao idealismo. Tradução de Euclides Calloni e Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012.

NUÑO, Juan A. **El pensamiento de Platon**. Venezuela: Universidad Central de Venezuela, 1963.

O'GRADY, Patricia. **The Sophists**: An Introduction. New York: Bloomsbury Academic, 2008.

OLIVEIRA, R. Richard. **Demiurgia Política**: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão. São Paulo: Loyola, 2011.

OTTO, Walter Friedrich. **Os deuses da Grécia**: a imagem do divino na visão do espírito grego. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

PAPPAS, Nickolas. **A República de Platão**. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995.

PAVIANI, Jayme. **Filosofia e método em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. 1. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969 (Cultura Grega; v. 1).

PENNER, Terry; ROWE, Christopher. **Plato's Lysis**. New York: Cambridge University Press, 2005.

PHILONENKO, Aléxis. **Lições Platônicas**. Tradução de Ana Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade Aberta e seus inimigos**: volume I – Platão. Tradução de Miloton amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974 (Coleção Espírito de Nosso Tempo).

PRATT, Louise. **Eros at the Banquet Reviewing Greek with Plato's Symposium**. U.S.A.: The University of Oklahoma Press, 2011.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga**. Tradução de Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine São Paulo: Loyola, 1995 (Série História da Filosofia; v. 1; 2; 5).

ROBINSON, Thomas. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. Tradução de Roberto Bolzani Filho. **Letras Clássicas**, n. 2 p. 335-356, 1998.

ROMILLY, Jacqueline de. **The Great Sophists in Periclean Athens**. Translated by Janet Lloyd. New York: Oxford University Press, 2002.

_____. **Alcibíades, ou os perigos da ambição**. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro; 1996.

SANTOS, José Trindade. **Da Natureza: Parmênides**. Brasília: Thesaurus, 2000.

SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o problema educacional**. São Paulo: Loyola, 2006.

SECOMB, Linnell. **From Plato to popular culture: Philosophy and Love**. USA: University Park, 2007.

SOARES, Antônio Jorge. **Dialética, educação e Política: uma releitura de Platão**. São Paulo: Cortez, 1999.

SOARES, Marcio. **A ontologia de Platão: um estudo das formas no Parmênides**. Passo Fundo, RS: UPF, 2001.

SOUZA, José Cavalcante de (Org.). **Os pré-socráticos: Fragmentos, doxografia e comentários**. São Paulo: Nova Cultural, 1989 (Coleção Os Pensadores, v. I; II).

SCOTT, Alan Gary. **Does Socrates have a method?** United States of America: The Pennsylvania State University Press - University Park, 2010.

_____; WELTON, A. William. **Philosophy and Intermediacy: in Plato's Symposium**. New York: University Park, 2008.

SCHÜLER, Donaldo. **Heráclito e seu (dis) curso**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

_____. **Origens do pensamento democrático**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

_____. **Eros: Dialética e retórica**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1985.

_____. **Eros: Dialética e Retórica**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

STARR, Chester G. **O nascimento da democracia ateniense: a assembleia no século V**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odysseus, 2005.

TARRANT Harold; JOHNSON, Marguerite. **Alcibiades and the Socratic Lover-Educator**. England: Bristol Classical Press, 2012.

TAVARES, Manuel; FERRO, Mário. **Análise das obras Górgias e Fédon de Platão**. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

TEXEIRA, Evilázio. **A educação do homem Segundo Platão**. São Paulo: Paulus, 1999.

THOMAS, C. Brickhouse; SMITH, Nicholas D. **Routledge Philosophy Guidebook to Plato and The Trial of Socrates**. New York: Westview Press, 2004.

TORRANO, Jaa. **O pensamento mítico no horizonte de Platão**. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

_____. **O Sentido de Zeus**. São Paulo: Iluminuras, 1996.

UNSTERSTEINER, Mario. **A obra dos Sofistas: uma interpretação filosófica**. Tradução de Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2012.

URBINA José M. Pabon S. **Dicionário Grego – Espanhol**. Barcelona: Biblograf, 1989.

VLASTOS, Gregory. **O Universo de Platão**. Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: UnB, 1987.

_____. **Socratic studies**. New York: Cambridge University Press, 1995.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 12. ed. Tradução de Ísis Borges da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. **Entre mito e política**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos**. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

VIAL, Claud. **Vocabulário da Grécia Antiga**. Tradução de Karina Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

VICKES, Michel. **Sophocles and Alcibiades: Athenian Politics in Ancient Greek Literature**. New York: Routledge, 2008 (Alcibiades and Critias in the Górgias, cap. 08 -11).

WHITE, David, A. **Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo**. London and Toronto: Associetd University Presses, 1989.

2) Fontes Secundárias

ANDRADE, Rachel Gazolla de. **Platão: o cosmo, o homem, e a cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ANNAS, Julia. **An Introduction to Plato's Republic**. London: Oxford University Press, 1981.

_____. **Self-Knowledge in Early Plato: Platonic Investigations**. London: CUA Press, 1985. p. 111-138.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2. ed. Tradução de Sérgio Milet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BLUESTONE, Natalie Harris. **Women and the Ideal Society: Plato's Republic and Modern Myths of Gender**. United States of America: University of Massachusetts Press, 1987.

BORNHEIM, A. Gerd (Org.). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1998.

BORYSTHÈNE, Bion de. Alcibíades ou o amor convival: das núpcias aos banquetes. In: MAZEL, Jaques. **As metamorfoses de Eros: o amor na Grécia Antiga**. Tradução do francês de Antônio de Pádua Danese. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

BRANDWOOD, Leonard. **The chronology of Plato's dialogues**. New York: Cambridge University Press, 1990.

BROAD, William J. **O Oráculo: o segredo da antiga Delfos**. Tradução de Regina Lyra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BRUN, J. **Os pré-socráticos**. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1968.

BUCHAN Morag. **Women in Plato's Political Theory**. London: Macmillan Press, First published, 1999.

BURKERT, Walter. **A religião grega na época clássica e arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

BURNET, J. **Platonis Opera Classical Texts**. Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: EDUSP, 1967 (Letras Clássicas – USP).

_____. **O despertar da Filosofia Grega**. Tradução de Mário Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

CABRAL, Luiz Alberto Machado. **O Hino Homérico**. Introdução, tradução e notas de Luiz Alberto Machado. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

CHRISTOPHER, Bruell. **On the socratic education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues**. United States of America: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

CORBISIER, Roland. **Introdução à Filosofia: Filosofia Grega**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984 (Tomo II).

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Cláudia Sant'Anna Martins. Revisão da tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de Maria Emantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996 (Coleção Clássicos).

DIAS, Ana Cristina de Souza Pires. **Alcíbiades Primeiro de Platão**: Estudo e tradução. 2015. 183f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

DILLON, Matthew; GARLAND, Lynda. **Ancient Greece**: Social and Historical Documents from Archaic Times to the Death of Socrates (c.800–399 BC). New York: New Fetter Lane, 2000.

DOVER, K. J. **Greek Homosexuality**: Updated and with a new Postscript. United States of America: Harvard University Press, 1978.

DURANT, Will. **The Story of civilization II**: The life of Greece. New York: Simon and Schuster, 1939.

FERRO, Mári; TAVARES, Manuel. **Análises das obras Górfias e Fédon de Platão**. Lisboa: Editorial Presença, 2001.

FINLEY, I. Moses. **Aspectos da Antiguidade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FOLSCHEID, Dominique; WUNWNBURGER, Jean-Jacques. **Metodologia Filosófica**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso do Collège de France (1926-1984). 3. ed. Edição estabelecida sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Selma Annus Muchail. São Paulo: WMF Martins fontes, 2010.

_____. **História da sexualidade**: o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edição Graal, 1984 (v. II).

FREITAG, Barbara. **Itinerários de Antígona**: a questão da moralidade. Campinas, SP: Papirus, 1992.

GIANNANTONI, Gabriele. **Dialogo socratico e nascita della dialettica nella Filosofia di Platone**. Roma: Bibliopolis, edizioni di Filosofia e scienze, 2005.

GUTHIE, W.K.C. **Os Sofistas**. Tradução de João Rezendes Costa. Revisão H. Dalbosco e Maurício Nascimento. São Paulo: Paulus, 1995.

HAVELOCK, Eric. **Prefácio a Platão**. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas, SP: Papirus, 1996.

HEIDEGGER, Martin. **Platão – O Sofista**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Florense Universitária, 2012.

HEIDEL, Willhiam A. **Pseudo-Platonica**. Baltimore: The Friedenwald Company, 1896.

IRWIN, Terence. **Plato's ethics**. New York: Oxford University Press, 1995.

JIRSA, Jakub. **Authenticity of the Alcibiades I**: Some Reflections. v: Listy filologické 132, 3-4. Praa: Oikoymen, 2009, s. 225-244.

KIERKEGAARD, Søren. **The greek World**: tome I: Socrates and Plato. Edited by Jon Stewart and Katalin Nun. Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, University of Copenhagen, Denmark, 2010.

KIRK, G.; RAVEN, J. E; SCHOLD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

LAMB, W.R.M. **Plato**: introduction to Alcibiades II: v. 12 – Charmides, Alcibiades, Hipparchus, The Lovers Minos, Epinomis. Massachusetts: Cambridge – Havard University Press, 1927.

LESSA, Fabio de Souza. **O feminismo em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

MAZEL, Jaques. **As metamorfoses de Eros**: o amor na Grécia Antiga. Tradução do francês de Antônio de Pádua Danese. São Paulo: Martuns Fontes, 1984.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

MARTIN, A. Carlos de Jesus; FERREIRA Ribeiro José. **Hipólito e Fedra**: nos caminhos de um mito. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MONDOLFO, Rodolfo. **O homem na Cultura Antiga**: a compreensão do sujeito humano na Cultura Antiga. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

MORRISON, Donald R. Morrison. **Sócrates**. Tradução de André Oides. São Paulo: Companions & Companions. 2016.

PERINE, Marcelo. **Platão não estava doente**. São Paulo: Edições Loyola, 2014 (Coleção Estudos Platônicos).

PRIETO, Maria Helena Ureña. Breves apontamentos sobre o homossexualismo Grego: de Platão à época Helenística. **Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa**, n. 16, v. I, p. 227-236, 2018.

ROSTOVTZEF, Mikhail. **História da Grécia**. 3. ed. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Emílio, ou Da educação**. 2. ed. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (Coleção Padeira).

SANDFORD, Stella. **Plato and Sex**. USA: Polity Press; Stella Sandford, 2010.

SCHLEIERMACHER, E.F. **Introdução aos Diálogos de Platão**. Tradução de Georg Otte. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1990.

SECOMB, Linnell. **Philosophy and love from Plato to popular culture**. Britain: Linnell Secomb, 2007.

SOUZA, José de Cavalcante. **Os Pré-Socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. Traduções de José Cavalcante de Souza e Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1989 (Coleção Os Pensadores).

SPINELLI, Miguel. As relações conviviais dos gregos: *Éros* e o *Erastes* das relações cívicas e afetuosas. **Pricípios**: Revista de Filosofia, Natal, n. 40, v. 23, p. 215-260, 2016.

VAUX, Clotilde de. Sócráticas ou o amor pedagogo: da inversão à conversão. In: MAZEL, Jaques. **As metamorfoses de Eros**: o amor na Grécia Antica. Tradução do francês de Antônio de Pádua Danese. São Paulo: Martuns Fontes, 1984.

e) Artigos e Revistas Nacionais e Internacionais

RENAUD, François; TARRANT, Harold. **The Platonic Alcibiades I**: The Dialogue. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. ISBN 978-0-521-19912-4.

SHARPE, Matthew. Revaluing Megalopsuchia: Reflections on the Alcibiades II. In: JOHNSON, Marguerite; TARRANT, Harold. **Alcibiades**: and the Socratic Lover-Educator. London: Bristol Classical Press, 2012.

SPINELLI, Miguel. As relações conviviais dos gregos: *Éros* e o *Erastes* das relações cívicas e afetuosas. **Pricípios**: Revista de Filosofia, Natal, n. 40, v. 23, p. 215-260, 2016.

f) Dissertações, Teses, Artigos em Revistas Nacionais e Textos Disponíveis em Mídias Eletrônicas

CANDIOTTO, Cesar. Parrhesia filosófica e ação política: Platão e a leitura de Foucault, licenciado sob uma licença creative Commons. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 23, n. 32, p. 31-52, 2011.

GAZOLLA, Rachel. A alma de cada um em Platão. In: SIMPÓSIO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS GRECO-ROMANOS: REVISTA ELETRÔNICA DA BIBLIOTECA DO MOSTEIRO DE SÃO BENTO DE SÃO PAULO, 16, 2009, São Paulo. **Anais...** São Paulo, SP: USP. Disponível em: <<https://culturageralsaibamais.wordpress.com/2009/06/01/a-alma-de-cada-um-em-platao/>>. Acesso em: 07 nov. 2017.

HEIDEGGER, Martin. **A doutrina de Platão sobre a verdade**. Tradução de Claudia Drucker e Sylvania Gollnick. S.d. Disponível em: <<http://www.ufsc.br/~wfil/verdade.htm>>. Acesso em 10 jun. 2018.

PIRES, Ana Cristina de Souza Dias. **Alcibíades Primeiro de Platão:** Estudo e tradução. 2015. 183f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.