

Alcibíades, o “natural” não-filósofo

Alcibiades, the “natural” non-Philosopher

Jovelina Ramos de Souza

<https://orcid.org/0000-0002-1249-1068> – E-mail: jovelinaramos@gmail.com

RESUMO

Partindo do pressuposto de que no projeto pedagógico de Sócrates, Alcibíades foi considerado um grande fracasso, proponho retomar o *Banquete* de Platão, cotejado com *Vida de Alcibíades* de Plutarco e *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, para pensar o movimento das paixões na figura do controverso general e político ateniense, discípulo apaixonado por Sócrates, cuja estrutura psíquica se situa entre a dimensão dos desejos voltados para os apetites e para a glória individual. Na sua ânsia de viver intensamente, Alcibíades revela ter consciência e até mesmo prazer em ser um não-filósofo que dialoga e teme o discurso de seu outro, o filósofo, representado por Sócrates. Proponho, pois, que o impedimento de Alcibíades para se tornar filósofo é o fato de não atingir o percurso final da *scala amoris*, visto desejar com intensidade o indivíduo Sócrates, apesar da ausência de beleza corpórea de seu amado, além de reconhecer e louvar suas belas ações, o que permite pensar que atingiu a esfera da beleza das almas.

Palavras-chave: Alcibíades. Paixões. *Scala amoris*.

ABSTRACT

Assuming that Alcibiades was deemed a failure in Socrates' pedagogical project, I intend to revisit Plato's *Symposium*, juxtaposed with Plutarch's *Life of Alcibiades* and Thucydides' *History of the Peloponnesian War*, to analyze the role of passions in the controversial Athenian general and politician. Alcibiades is a passionate disciple of Socrates whose psychological structure lay between the realm of desires directed towards appetites and individual glory. In his eagerness to live intensely, Alcibiades reveals a conscious pleasure in being a non-philosopher who

engages in dialogue but fears the discourse of the philosopher, represented by Socrates. Therefore, I propose that Alcibiades' inability to become a philosopher is due to his failure to reach the final stage of the *scala amoris*, despite his intense desire for Socrates, his beloved, who lacked physical beauty. Nevertheless, Alcibiades recognized and praised Socrates' virtuous actions, which suggests that he attained the sphere of the beauty of the souls.

Palavras-chave: Alcibiades. Passions. *Scala amoris*.

Introdução

E não é mais belo pensar assim?
Ao conversarmos um com o outro, eu e tu,
servindo-nos de raciocínios,
conectamos alma com alma?
(Platão, *Alcibiades I*, 130d)

No exercício de transposição que proponho, retomar a figura de Alcibiades, significa pensar o controverso personagem do *Banquete*, como uma espécie de "natural" não-filósofo. O tom provocativo representa a possibilidade de revisitar, por outro viés, a temática presente na *República*, referente a caracterização do "homem perfeito (*kalós te kagathós*)" (*Rep.*, VI, 490a), firmada por Sócrates a partir do contraponto entre o natural filósofo, o amante da verdade, e o não-filósofo, o amante da vaidade. No livro VI, a diferença entre o filósofo e o não-filósofo, é estabelecida a partir da metáfora do piloto, utilizada pelos detratores da filosofia, no sentido de desqualificar a atuação do filósofo, acusando-a de inutilidade, a exemplo de Simônides, conforme destaca Aristóteles na *Retórica*, que questionado se preferia ser rico ou sábio, afirma preferir ser rico, "pois os sábios sempre são vistos demorando-se às portas dos ricos" (*Ret.*, II, 16, 1391a).

Platão se contrapõe frontalmente a tese da inutilidade relacionada aos verdadeiros filósofos, aspecto ressaltado por Sócrates, do seguinte modo: "pois não é natural que seja o piloto a pedir aos marinheiros que sejam comandados por ele, nem que os sábios vão às portas dos ricos" (*Rep.*, VI, 489b). Desfeita a afronta à filosofia, é importante determinar que a habilidade do filósofo não é técnica, como a do piloto; tampouco, as duas atividades podem ser associadas entre si, nem o filósofo acusado de inútil, visto que suas qualidades naturais se diferenciam das cultivadas pelo homem vaidoso – o político, o retórico, o sofista. Sócrates marca a diferença entre a natureza do filósofo e a do não-filósofo, questionando a seu interlocutor:

Acaso não seria uma defesa adequada dizermos que aquele que verdadeiramente gosta de saber (*philomathés*) tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois a sua origem é a mesma –; depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento; antes disso, não? (*Rep.* VI, 490a-b).

Para Leroux (2002, note 42 à *La République*), Platão concebe a passagem que descreve o engajamento da atividade do filósofo direcionada para o ser, marcadamente inspirada por uma

linguagem erótica. Fortalecendo o argumento, Marques (2009, p. 143) reitera que “o argumento desenvolvido na passagem 490 AB é uma verdadeira declaração de amor; um argumento que tece implicitamente elementos eróticos, propondo uma imagem da filosofia como relação amorosa”, como se fosse uma espécie de cópula capaz de gerar inteligência e verdade. No elogio de Sócrates/Diotima no *Banquete*, Platão retoma a imagem erótica na definição de *eros*, como “o desejo de ter para si para sempre o que é bom” (*Symp.*, 206a), aspecto que vem reforçar, como em *República* VI, a natureza fecundadora do amor, que se complementa em uma imagem orgânica, a da parturição, conforme assevera Diotima a Sócrates, o amor é “um parto na beleza, seja no corpo, seja na alma” (*Symp.*, 206b). A atividade intelectual pressupõe um ato “da geração e da procriação no belo” (*Symp.*, 206e). Transpondo a concepção do parto biológico, Diotima propõe que a alma parteja os mais belos discursos, redirecionando o desejo para a busca do belo e do bem, no que é perpétuo e imortal) (*Symp.*, 206e), posto que o amor é o desejo de imortalidade. Observando o jogo cênico entre o filósofo e o não-filósofo, no livro VI da *República*, Marques propõe:

Na condução da vida justa, são filósofos os que têm o poder de se ligar ao que é sempre igual a si mesmo (o belo em si, o justo em si, etc.); não são filósofos os que erram entre as coisas múltiplas e variáveis de todos os modos e não percebem ou não reconhecem a diferença (as coisas belas ou não belas, os atos justos e injustos etc.) (2009, p. 139-140).

A condução da vida justa do filósofo, consiste na diferença que ele próprio representa, aspecto que envolve, além do redirecionamento do olhar para a apreciação do espetáculo das formas, o desejo latente em seu psiquismo, de definir o bem, o belo, o justo, a própria filosofia. Para definir o filósofo é necessário distinguir o objeto de seu desejo, pois conforme assevera Sócrates a Agaton, “aquele que deseja deseje o que lhe falta, e que não deseje, se não lhe falta” (*Symp.*, 200a-b). A carência é reflexo da necessidade ou ausência de algo que se deseja e se busca encontrar, como a imagem dos seres primordiais do mito do andrógino, ansiando por restaurar a parte de si, fragmentada e isolada de sua outra metade. Aristófanes define o *pathos* que move o desejo em direção àquilo que não se tem e permite a reunificação das partes, do seguinte modo: “Eros é, pois, o nome para o desejo e busca desse todo” (*Symp.*, 192e-193a).

No contexto do elogio de Aristófanes, *eros* é o desejo de complementação, a se concretizar no reencontro com o outro, pulsão predominante na manifestação do desejo direcionado por Alcibiades a Sócrates, que me leva a pensá-lo como alguém que não cultiva, por não se encontrar afixada na sua natureza, o *eros* voltado para o bem e para o belo invisível, deixando-se dominar pela apreciação do bem e do belo na sua aparência. No debate sobre a definição da natureza do filósofo, presente em *República* V e VI, Sócrates é a personificação do filósofo, por analogia, penso a caracterização de Alcibiades, no *Banquete*, como uma espécie de simulacro do filósofo, o não-filósofo, imagem habilmente delineada por Platão, para estabelecer a diferença entre o ser e o não ser filósofo. Em *Le naturel philosophe*, Dixsaut reforça tal distinção, ao ressaltar que “o filósofo não é aquilo a que se atribui a diferença, ele é a própria diferença, o sujeito da diferença, a diferença que se diferencia, o desvio que se toma” (1998, p. 248).

Na concepção de Dixsaut, o filósofo é dotado da condição de reconduzir o múltiplo em direção ao uno, e neste movimento, se permite tanto se conduzir em direção à diferença, como ser conduzido pelas diferenças, no sentido de marcar a real diferença entre o que é e o que não é filósofo. A estrutura do discurso de Dixsaut sobre a definição do natural filósofo, me permite marcar a diferença entre Sócrates (o filósofo) e Alcibiades (o não-filósofo), a partir de ordens distintas de desejos e prazeres que predominam na natureza humana, “do desejo aos apetites, do saber e da opinião, do ser e do vir a ser, dos seres, dos inteligíveis, dentre outros” (1998, p.

248). Desloco-me ao passo 490a da *República*, no sentido de retomar a definição do natural filósofo, como o amante do ser e da verdade:

Acaso não seria uma defesa adequada dizermos que aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois a sua origem é a mesma –; depois de se aproximar e de se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado à luz a Razão e a Verdade, poderá alcançar o saber e viver e alimentar-se de verdade, e assim cessar o seu sofrimento (*Rep.*, 490a-b).

Em *República* VI, Platão estabelece uma analogia entre o natural filósofo e o não-filósofo, com a intenção de demonstrar que o filósofo toma "a verdade por corifeu" (*Rep.*, 490c), afastando-se "do coro de vícios" (*Rep.*, 490c) que segue atrás da verdade. Neste contraponto, o filósofo é o único a se deixar guiar por um modo de ser, são, justo e temperante, posto que o "coro da natureza filosófica" (*Rep.*, 490c) cultiva a "coragem, a generosidade, a facilidade para aprender, a memória" (*Rep.*, 490c). Em seguida, Sócrates utiliza a imagem da semente, para reforçar que as virtudes do filósofo e a sua boa formação, são os elementos responsáveis por ele cultivar a natureza filosófica:

A respeito de toda a semente ou rebento, de planta ou animal, sabemos nós que aquele que não obtiver o alimento que convém a cada um, ou a estação, ou o lugar, quanto mais forte ele for, tanto mais sente a falta dessas vantagens, porquanto o mal é, de algum modo, mais oposto ao que é bom do que ao que não é bom (*Rep.*, 491d).

Na imagem da semente, a intenção de Sócrates é com vistas a determinar que somente uma natureza filosófica pode escapar da pressão a que é submetida pelos seus corruptores, os não-filósofos. Olhando para esta imagem, Marques constata, "algo que já não é bom, ao receber o mal, constitui uma oposição menos aguda (intensa) do que quando é algo bom que o recebe" (2009, p. 144). Ou seja, aquele que cultiva o mal acostumou-se a banalizar o mal e a não se deixar abalar tão intensamente, quando é atingido por ele; enquanto aquele que cultiva o bem se mostra mais afetado pelos efeitos do mal, podendo até mesmo se deixar corromper por ele. Resgato o argumento de *República* VI, para observar como ele se encontra diretamente relacionado a acusação de Sócrates, como corruptor dos jovens, em especial de Alcibiades, quando a cidade estimula sua ambição pelo poder, no intuito de não perder sua utilidade e se afastar de sua companhia (*Rep.*, 494e) e evitar o seu comprometimento com a filosofia:

Todas as ações, todos os discursos, não os dirão e farão, quer junto dele, a fim de que não se deixe convencer, quer junto do que anda a persuadi-lo, para que não seja capaz disso, quer armando-lhe ciladas na sua vida particular, quer tentando-lhes processos publicamente? (*Rep.*, 494e).

Desprovido de uma natureza filosófica, Alcibiades se vê envolvido nas ciladas armadas pela cidade, algumas vezes escapando delas, outras, deixando dúvidas sobre suas atuações descabidas, como nas acusações de impiedade, envolvendo a profanação dos mistérios e a mutilação dos *hermai*. Se em algumas situações, Alcibiades recebe a convivência da cidade, preocupada em afastá-lo da filosofia, no caso de Sócrates, a idealização do natural filósofo na dramatização dos diálogos platônicos, ela foi implacável, seja aceitando a acusação e o julgamento por corrupção da juventude sobre a questão dos deuses (*Ap.*, 26a-e), seja condenando-o à morte (*Ap.*, 38c-39d), sem levar em consideração que sua influência sobre os jovens não foi

prejudicial, como alegam seus acusadores (*Ap.*, 31c-34b), pelo contrário, ele se preocupa com a educação da juventude, não havendo nada que o desabone para exercer a missão designada a ele pela divindade. Longe de considerá-lo um inimigo, ou alguém que desestrutura suas leis, a cidade deveria observar, que Sócrates negligenciou seus interesses particulares para atender aos interesses dos outros, dirigindo-se “a cada um em privado como se fosse um pai ou um irmão mais velho, persuadindo-os a cuidarem da virtude” (*Ap.*, 31b). Apesar de sua preocupação em cuidar da alma dos jovens, de modo a se tornarem cidadãos valorosos, a cidade o condena injustamente, de corrompê-los e incitá-los a agir de forma indigna contra si próprios e contra os outros, os atenienses abstêm-se de atribuir que o próprio Alcibíades e o meio em que viveu, foram os grandes responsáveis por seus desacertos, não Sócrates e a filosofia.

Alcibíades e a tradição

Ressaltado o contraponto entre o natural filósofo e o não-filósofo, me proponho a pensar a imagem de Alcibíades, associada a uma natureza insolente, que despertava nos atenienses, um misto de atração e repulsa, como defende Plutarco, em *Vida de Alcibíades*, destacando que os anciãos associavam o seu desregramento, a “sinais de tirania e de desprezo pelas leis” (*Alc.*, 16, 7). Plutarco ressalta ainda, que a natureza excêntrica de Alcibíades, parece comportar dois Alcibíades, um dotado de inteligência, habilidade política e dom da oratória, e outro, cujos costumes desvirtuados pelos excessos na bebida e desvarios eróticos, causavam indignação nos homens mais notáveis (*Alc.*, 16, 2). Em *Alcibíades ou os perigos da ambição*, Jacqueline de Romilly, observando as críticas dos oponentes políticos do general ateniense, relacionadas a seu caráter ambíguo, assevera:

Alcibíades não foi pior do que os outros. Talvez tenha sido imprudente e até audacioso e arrogante. Talvez tenha sido um alvo fácil para os ataques. Mas não mais do que isso. Seu maior erro era fazer inimigos. E agora os inimigos querem sua pele (1996, p. 113).

Na *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides reitera que a cidade, cansada de compactuar com os desvarios de Alcibíades, torna-o oficialmente um exilado, julgando-o e condenando-o a morte durante sua ausência (VI, LXI, 6-7), além de confiscar seus bens, declará-lo infame, fazer imprecizações contra ele, aspectos que levam Romilly a caracterizar seu exílio, como radical e implacável, por ser resultante tanto de seus atos inconsequentes, quanto do poder e da glória obtidos ao longo de sua ascensão meteórica e cheia de escândalos, que culminam em sua “condenação, ruína e excomunhão” (1996, p. 113).

Aristófanes registra o caráter indômito de Alcibíades, em uma cena das *Rãs*, centralizando no personagem Dioniso a decisão de escolher qual dos dois poetas trágicos merece acompanhá-lo ao festival de Atenas, se Ésquilo ou Eurípides, a disputa se dá a partir de um questionamento dirigido a cada um dos poetas, a respeito de suas opiniões sobre o político ateniense. Provocativamente, ele deixa escapar uma declaração, a de que sua atuação como estrategista, “tem sido um parto difícil para a cidade” (v. 1423). Antes de responder, Ésquilo propõe a Dioniso, para lhes informar acerca do julgamento da própria cidade às ações de Alcibíades, e sem titubear, ele assevera: “Ama-o, detesta-o e que-o de volta”¹ (v. 1425), reforçando o pedido para os dois poetas expressarem suas opiniões sobre o controverso cidadão ateniense. Eurípides mani-

¹ Na nota 256 de sua tradução de as *Rãs*, Maria de Fátima Silva (2014, p. 152), aponta que Aristófanes retoma esta sentença do fr. 44 de Íon de Quíros.

feita sua insatisfação do seguinte modo: “Cá por mim, detesto um cidadão que, para servir a pátria, não se mexe, mas para a prejudicar está sempre pronto. Para o que lhe interessa ideias não lhe faltam, mas se se trata da cidade é um inútil” (v. 1427-1429).

Por sua vez, Ésquilo reitera a impressão de Eurípides, contudo de forma ainda mais contundente, por ressaltar a natureza tirânica de Alcibíades: “Que não se deve criar um leão numa cidade². Ou, depois de crescer, tem de se lhe acatar os humores” (v. 1431-1432). Na *Vida de Alcibíades*, Plutarco cita os dois pares de versos de Aristófanes, aqui retomados, no sentido de enfatizar que a cidade foi condescendente com o general ateniense, deixando-se encantar pela sua ascendência nobre, pelo “poder da sua palavra, a beleza e o vigor do seu corpo” (*Alc.*, 16, 4), aliado à sua experiência bélica e a sua bravura. Todos estes elementos reforçam a tese plutarquiana, de que os atenienses foram tolerantes com Alcibíades, acatando suas fanfarrônicas, ou até mesmo os indícios de seu caráter duvidoso, seja em situações particulares seja na vida pública, assimilados como se fossem meramente “crianças” ou “desejo de se fazer notar”, renegando os riscos reais que sua desmesura representava, para o bom ordenamento da cidade.

As paixões de Alcibíades

A natureza ambígua de Alcibíades e o desordenamento de sua estrutura psíquica, me levam a pensá-lo como uma espécie de natural não-filósofo. Suas atuações políticas não são direcionadas, nem para o bem-estar coletivo, nem para o cuidado de si, pois conforme pondera Sócrates a Alcibíades: “Conhecendo a nós mesmos, automaticamente saberemos como cuidar de nós mesmos; desconhecendo, porém, jamais saberemos” (*Alc. I*, 129a). Para atingir o controle de si mesmo e, por conseguinte, o que é melhor para si próprio, a alma deve comandar o corpo, posto que o corpo não é capaz de comandar a si mesmo. Na Introdução ao *Alcibíades I*, Annas reitera,

[...] quando Alcibíades e Sócrates conversam, insiste, a comunicação não se dá entre seus corpos, mas entre suas almas; assim, o verdadeiro Alcibíades, o eu que ele deve chegar a conhecer, não é seu corpo, mas sua alma (Ele acrescenta ainda que é o único amante verdadeiro de Alcibíades, porque ama sua alma, não seu corpo perecível) (2022, p. 50).

A análise de Annas parte da assertiva de Sócrates, “de que a alma é o ser humano” (*Alc. I*, 130c), para marcar a dualidade corpo e alma, posto que no *Alcibíades I*, Sócrates determina a essência do ser humano como não sendo nem o corpo nem o composto, mas a alma. Retomo o diálogo entre Sócrates e Alcibíades, com a intenção de demarcar que o jogo de atração entre os dois personagens, envolve uma natureza composta de corpo e alma, contudo na condução do *élenkhos*, Sócrates privilegia o amor da alma, enquanto Alcibíades oscila entre o amor da alma e o do corpo.

A ambição desmedida de Alcibíades o leva a agir de acordo com a própria vontade, independente dos malefícios que isto venha a trazer, para a cidade e para si mesmo. Analisando sua postura anticonvencional, situada entre o aprendizado da filosofia e a glória imediata, Romilly reitera ser um fato notório, “que Alcibíades nunca se deixou deter, que perseverou, de intriga em sucesso, de sucesso em escândalo, de traição em reabilitação, sem nunca mais atentar para as lições de seu mestre” (1996, p. 55). Contudo, seu distanciamento da filosofia não parece ter

² Já na nota 257 às *Rãs*, Silva (2014, p. 152) esclarece que se trata de uma frase com sentido oracular, exprimindo “repúdio pela ideia do nascimento de um tirano”, tal como aparece na *História* de Heródoto e na tragédia *Agamêmnon* (v. 717-736) de Ésquilo.

sido uma escolha deliberada, ele apenas se deixou conduzir por outro modo de vida, capaz de nutrir, de modo mais imediato, seu intenso desejo de glória.

A estrutura psíquica de Alcibiades, se direcionam para distintas formas de prazeres, envolvendo tanto o impulso voltado para a honra e para a glória, como os relacionados ao sexo, a bebida e ao lucro. Fulkerson (2013, p. 269), caracteriza a natureza ambígua do general e estadista ateniense, como ímpia, traidora e patriota. Entre a tese do fracasso filosófico e a crítica a Sócrates, o autor defende uma terceira via, propondo que Platão representa Alcibiades como um discípulo “extraordinariamente promissor da filosofia socrática, antes de sua carreira dar uma guinada para o pior” (2013, p. 269). Para Fulkerson, o fracasso de Alcibiades, no *Banquete*, pode ser pensado como um fracasso trágico, pois apesar da rejeição de Sócrates a ele e de seu próprio distanciamento dos ensinamentos filosóficos, este o apresenta como um bem-sucedido professor de filosofia.

A leitura corrente acerca do modo como Platão delineia a natureza de Sócrates e Alcibiades, no *Banquete*, caracteriza-os sob o paradigma de um par antitético, como se cada um deles representasse o lado reverso de uma moeda. Fulkerson aponta o caráter restritivo destas representações, que situa ambos na condição de “imagens espelhadas um do outro” (2013, p. 270), talvez pelo fato de desprezarem um fato inconteste, Alcibiades não foi apenas um jovem irrequieto e apaixonado por Sócrates, mas também um dentre tantos jovens atenienses, que receberam seus ensinamentos, dando mostras de ter sido um discípulo atento as suas ações e discursos, tal como se pode observar na narrativa tragicômica do cortejo a seu mestre. O modo como Alcibiades concebe as virtudes de Sócrates, deixa escapar que ele assimilou suas lições, apesar de não as aplicar em suas práticas cotidianas, ou mesmo no exercício da vida política. No entanto, o fato de o general ateniense, ao longo de sua vida, não demonstrar muita cautela no seu modo de agir, torna precipitada a afirmação de que ele seja totalmente desprovido de fundamentos filosóficos.

No *Banquete*, Platão apresenta a figura de Alcibiades, dotado de uma natureza ambígua e multifacetada, elementos capazes de induzir alguns intérpretes a valorizarem Sócrates e a depreciá-lo. Pensando o personagem platônico, não a figura histórica, me permito concebê-lo nem como herói nem como vilão, mas alguém que tomou a liberdade de se distanciar da filosofia e de tudo o quanto ela representa, flertando inconsequentemente com o desejo exacerbado de poder, de honra e de glória. Retomando o debate de *República VI*, sobre a educação do natural filósofo, vejo a personificação de Alcibiades, no *Banquete*, como a de alguém que parece ter se deixado corromper pelos discursos de “natureza medíocre” (*Rep.*, 491d), identificados como os discursos propícios a perverter a alma e a distanciá-la das belas e boas ações, posto seus defensores não possuírem o justo discernimento acerca das teorias sobre o bem, o belo, os desejos do psiquismo. Com isso, não conseguem distinguir, se algo “é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto” (*Rep.*, 493b-c), passando a associar o bom ao que é objeto de sua apreciação, e o mau, a tudo o quanto deprecia, sem conseguir entender a diferença entre o bem e o mal, o belo e o feio, o justo e o injusto, atribuindo como bom, belo, justo, unicamente o que lhe agrada e considera digno de ser louvado, sem “deixar-se arrastar para a filosofia” (*Rep.*, 494e) e por seu discurso, crítico, coerente, reflexivo.

Ao conceber Alcibiades como um “natural” não-filósofo, penso no general ateniense, como um jovem que recebeu uma educação filosófica, no entanto preferiu seguir seu próprio rumo, distanciando-se da filosofia, em vista de seu objetivo maior, o de atingir uma gloriosa carreira política e usufruir das benesses trazidas pela função. Para atingir sua ousada empreitada, Alcibiades faz uso de um recurso bastante utilizado na época, a habilidade de persuadir, para convencer os aliados a respeito de suas intenções. O problema é que ele abandona a retórica fi-

losófica, se deixando atrair pela retórica dos não-filósofos, e isto, longe de lhe ajudar, termina sendo a causa de seu fracasso. Outro fator responsável pela sua vertiginosa decadência, diz respeito a fatos de domínio público, as ações de caráter contestável, em que frequentemente se via envolvido, levando-o a cair em “ciladas, na sua vida particular” (*Rep.*, 494e), culminando em uma série de processos contra ele, que se movem entre a acusação de impiedade e a de traição. Seu exílio e seu assassinato são resultantes de sua excessiva desmedida e de seu desejo incontrolável de poder, aspecto destacado por Rosen, do seguinte modo, “Alcibíades aspira a uma só coisa: encher o mundo habitado com seu nome e seu poder” (2010, p. 116). A assertiva de Rosen, reforça a crítica de Sócrates, no *Alcibíades I*, acerca da extremada vaidade de seu antigo discípulo, levando os amigos a se afastarem dele: “Permita-me listar as razões de seres o mais orgulhoso. Afirmas que nenhum dos humanos te é minimamente necessário. Graças à tua profusão de recursos, não necessitas de nada, desde o corpo até a alma” (*Alc. I*, 104a).

Isolado dos amigos, mas também da filosofia, o general ateniense passa a conceber, de modo similar aos detratores da filosofia, que “existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares” (*Rep.*, 493e-494a), considerando que é, como reitera Sócrates, a própria personificação da beleza (*Alc. I*, 104a). A exemplo da multidão que acredita nas coisas belas, mas renega o belo em si, Alcibíades não cogita associar o bem, o belo, a felicidade, a um desejo universal, como o faz Diotima, aspecto devidamente ressaltado por Kahn, em *Plato's theory of desire* (1987, p. 91-93).

Alcibíades prefere seguir seus próprios impulsos, demonstrando não ter se apercebido dos riscos iminentes que uma vida desregrada e distanciada da filosofia lhe traria. Se momentaneamente, usufruiu das riquezas e honrarias concedidas pela cidade, aos poucos os atenienses começam a criticá-lo e a cobrar mais rigor em suas ações. Em contrapartida, ele continua agindo conforme seus interesses, suscitando dissabores, seja pela postura arrogante, seja pela extremada insensatez. Apesar de ainda se sentir cativada pela sua “energia e poder intelectual” (NUSSBAUM, 1979, p. 145), a cidade começa a mudar de postura em relação a seus contínuos equívocos, desejando apropriar-se de seu futuro poder, como fez antes com a filosofia. Abandonado pela cidade, a exemplo da própria filosofia, que vê proliferar uma pseudofilosofia, Alcibíades se encaixa no perfil traçado por Sócrates, na imagem da filosofia como a filha do ferreiro, em *República VI*:

Que julgas então que há-de fazer – perguntei eu – um homem destes no meio de gente daquele jaez, demais a mais se se der o caso de ser natural de uma grande cidade, se for rico e nobre, e ainda por cima bem parecido e alto? Acaso não se encherá de esperanças impossíveis, supondo-se capaz de administrar Gregos e bárbaros, e ainda por cima não se elevará até às alturas, cheio de orgulho e arrogância e privado de reflexão? (*Rep.*, 494c).

Tirânico por suas paixões, Alcibíades parece não se dar conta do quanto sua insensatez o afeta e o afasta de seus concidadãos, colocando em risco a manutenção do poder, como comandante, estrategista e orador, que ele tanto apreciava. Todavia, não se pode esquecer o quanto a cidade é responsável por sua ambição desmedida de governar, pois ao lhe conceder as mais variadas honras políticas, parece estimular suas atitudes insensatas e sua sede de poder, obviamente para afastá-lo dos caminhos da filosofia. Em *A fragilidade da bondade*, Nussbaum destaca o caráter vaidoso de Alcibíades, do seguinte modo:

Amava ser amado. Odiava ser observado, descortinado, descoberto. Seu coração, generoso e volátil, rapidamente comovia-se tanto com o amor quanto com a cólera, ao mesmo tempo mutável e tenaz. Era, então, um homem de grandes recursos que exigia muito

do mundo, tanto em termos emocionais como intelectuais; e fazia o que os recursos e a coragem podiam para garantir sucesso (2009, p. 145).

Mas era também um homem bem-humorado, sarcástico, leviano, acusado de profanar os mistérios, de levar Atenas a derrota, amante de seus amantes e de si mesmo, defensor dos discursos, das virtudes e da sabedoria de Sócrates, “que vence em argumentos a todos os homens” (*Symp.*, 213e), que “encantava os homens pelo poder de sua boca” (*Symp.*, 215c), cuja forma é similar ao “Silenos esculpido. Mas por dentro, uma vez aberto, de quanta sabedoria o imaginai estar cheio, caros convivas?” (*Symp.*, 216d). Ao mostrar a natureza ambígua de Alcibíades, não pretendo menosprezar sua figura, mas antes reforçar que apesar de ele não ser um natural filósofo, não é de todo desprovido de filosofia, afinal pertenceu a um grupo privilegiado de jovens que dialogou com Sócrates, recebeu e assimilou seus ensinamentos, defendendo que apesar de os discursos de seu mestre conterem imagens cotidianas, e tornarem-se alvos de zombaria,

[...] se alguém os vir abertos e penetrar em seu interior, primeiro descobrirá que somente esses argumentos têm sentido, em seguida que têm as mais divinas e numerosas imagens da virtude e que se estendem ao máximo, ou antes, a tudo aquilo que convém observar quem quer ser belo e bom (*Symp.*, 222a).

Herdeiro da tradição socrática, embora não a siga, na sua prática cotidiana, Alcibíades dá mostras de conseguir acompanhar alguns passos da *scala amoris* de Diotima, mas no momento em que a sacerdotisa de Mantinea, passa a identificar o Eros como o amor “do que é belo” (*Symp.*, 204d), o “desejo do que é bom e de ser feliz” (*Symp.*, 205d), o “desejo de ter para si para sempre o que é bom” (*Symp.*, 206a), “um parto na beleza, seja no corpo, seja na alma” (*Symp.*, 206b). O discípulo apaixonado de Sócrates não pensa o amor sob a perspectiva de um *élan* relacionado ao plano do invisível, por associar o amor (*éros*) a algo da ordem do visível e dos apetites, como o desejo (*epithymía*) que nutriu e parece ainda nutrir por seu mestre, um homem peculiar, pela “singularidade dele e de suas palavras” (*Symp.*, 221d), sendo impossível encontrar um semelhante, seja entre os modernos ou antigos.

Mas Alcibíades também se deixa encantar pela inteligência aguçada e pelas virtudes de Sócrates, sendo justamente este aspecto que me leva a retomar a advertência de Diotima a Sócrates, no início de sua exposição da *scala amoris*, se ele realmente seria capaz de seguir cada uma das etapas do ritual de iniciação, processo que apenas alguém que cultiva o *eros* filosófico, parece ser capaz de acompanhar:

Estas então, Sócrates, são as circunstâncias do amor, em que talvez até tu pudesses ser iniciado. Mas quanto aos ritos e mistérios, em vista dos quais são estes ensinamentos, se corretamente seguidos, não sei se serias capaz (*Symp.*, 209e-210a).

Na dramatização da manifestação de fala de Diotima, no *Banquete*, Sócrates é um jovem aprendiz das coisas concernentes ao amor, que superando as expectativas da mulher de Mantinea, não apenas consegue escalar os degraus da *scala amoris*, como divide com seus discípulos a experiência do ritual iniciatório, vivenciado em sua juventude. Transportando o discurso de Diotima, para a esfera do cenário do elogio de Alcibíades, observa-se uma situação análoga, o irrequeto personagem platônico, reativa a memória dos ensinamentos recebidos de Sócrates, para mostrar que em um determinado período de sua vida, ele também foi um iniciado nos ensinamentos filosóficos transmitidos por seu amado mestre. Contudo, Alcibíades, como tantos outros jovens aprendizes de Sócrates, não conseguiu acompanhar a contento o ritual de iniciação nos mistérios da filosofia, estagnando em um dos graus da *scala amoris*.

Resgato os passos da ascese erótico-dialética de Diótima, para acompanhar o grau de envolvimento de Alcibíades com o projeto pedagógico de Sócrates. Na sua impulsividade, ele se encanta pela beleza aparente, pelos belos discursos, pelos belos corpos, e no seu jeito peculiar de ser, valoriza a beleza das almas, não sei se a ponto de considerá-la “mais valiosa que a dos corpos” (*Symp.*, 210b), mas reconhecendo que alguém, como Sócrates, cuja “alma afável ainda que com pouco encanto” (*Symp.*, 210b-c), seja capaz de produzir discursos “que tornem melhores os jovens” (*Symp.*, 210c), e levá-los a amar os belos ofícios e leis. Alcibíades acompanha e entende o processo de iniciação, no entanto sua natureza volúvel o impede de completar todo o processo da *scala amoris*, deixando-se escravizar pelas paixões direcionadas para a beleza individual, sem ser capaz de contemplar a “vasta imensidão do belo” (*Symp.*, 210d). Na sua análise acerca da analogia entre a afecção que Alcibíades nutre por Sócrates e a *scala amoris* de Diótima, Scott indica um aspecto muito interessante, “somente após o reconhecimento da beleza das almas, que ele volta a amar o indivíduo” (2000, p. 27).

O movimento apontado por Scott, indica que a chegada ao estágio do amor das almas, impulsiona Alcibíades a retornar ao estágio inicial, o amor individual, “não mais sendo um escravo, vulgar e mesquinho” (*Symp.*, 210d), sem produzir “muitos belos discursos e reflexões magníficas, em irrestrito amor à sabedoria” (*Symp.*, 210d). Desprovido de natureza filosófica, ele estagna nesse estágio, sem conseguir atingir a contemplação de “uma certa ciência única, que é a de um certo belo” (*Symp.*, 210d). Sendo um não-filósofo, não consegue atingir o circuito integral da *scala amoris* de Diótima, o que de modo algum deve ser identificado como um demérito, afinal é justamente o discurso de um não-filósofo, o responsável por firmar a associação *eros-philosophos*, tomando a figura de Sócrates como um natural filósofo, sobremaneira, na delimitação de suas virtudes: moderação, resistência, poder de concentração, coragem no combate (*Symp.*, 217a-221c).

Em *Plato's theory of desire in the Symposium and the Republic*, Fierro ressalta que, apesar de Sócrates se mostrar apaixonado por Alcibíades, “sua principal preocupação é levar Alcibíades ao reconhecimento de que algo está faltando em sua vida” (2015, p. 96). Assinalando o poder encantatório das palavras de Sócrates sobre seus interlocutores, Fierro defende que ele deveria despertar no seu *erómenos*, não o desejo de relações amorosas, mas uma vida melhor, por meio da prática da filosofia. A questão é que Alcibíades não é filósofo, nem mostra a pretensão de o ser, com isso, não redireciona o *eros* que o move, para a contemplação do belo, mantendo seus desejos e prazeres situados entre a dimensão desejante e a impulsiva, sem fazer o menor esforço para mudar seu estilo de vida, nem despertar em si, o desejo pela beleza que é, para sempre, a mesma. Para seus contemporâneos, o *constructo* de Alcibíades, é marcado pela imagem de alguém que, apesar da inconstância e fugacidade de seu caráter, flerta insistentemente com o poder, e cujas ações demonstram sua natureza tirana, apesar de ele ter recebido os ensinamentos de Sócrates.

Na contextura do texto apresentado, tomo a teoria do belo de Diótima, como um recurso argumentativo que me possibilita determinar a tipologia de Alcibíades, como a de um “natural” não-filósofo, no entanto isto não significa uma hipervalorização da discursividade de Diótima, em detrimento da de Alcibíades. Pelo contrário, considero significativa a exclamação de Sócrates ao final da fala de Alcibíades, o “drama de sátiros e de Sileno era evidente” (*Symp.*, 222d), pelo fato de a narrativa dos amores infelizes do jovem aspirante a *erastes*, tanto mostrar a ambiguidade do psiquismo de Sócrates, como a de Alcibíades.

A via interpretativa que proponho não pretende sobrepor a imagem do grande “herói” da filosofia platônica a de um mero vilão. Concebo Alcibíades como alguém dotado de um discurso eloquente e uma mente brilhante, aliado a uma ousadia insuperável, seja não temendo

em quebrar os paradigmas, seja não se acanhando em expor a si mesmo e a seu amado silêncio, na narrativa de sua caça a Sócrates e no seu protagonismo político. Reforço reconhecer tanto sua habilidade discursiva como sua inteligência aguçada, todavia não posso me furtar em atribuir, que seu discurso e suas atitudes são contraditórios, em relação aos belos ofícios e leis, não permitindo que seja classificado como um natural filósofo, ele tanto não o é, como não se mostra descontente em ser desprovido de uma natureza filosófica. Dentre tantos adjetivos impróprios com que foi classificado ao longo dos tempos, resultantes de seu modo inapropriado de ser, considerá-lo um “natural” não-filósofo não me parece em nada desabonador, apenas demonstra que ele não teve suficiente maturidade para se tornar senhor de suas ações e paixões, deixando prevalecer no seu psiquismo, o desvario e a insensatez.

Considerações finais

Considero Alcibíades, um dos mais instigantes personagens platônicos, tomá-lo continuamente como objeto de pesquisa, me traz um prazer renovado de encontrar novas chaves interpretativas. A particularidade de investigar a figura de Alcibíades reside na possibilidade de ela permitir uma análise variada, a depender da perspectiva de estudo que se pretenda. O ensaio que ora apresento, parte de uma analogia entre o *Banquete* e *República* VI, para firmar a condição de Alcibíades como uma espécie de “natural” não-filósofo. Ao longo do texto, fui fazendo experimentos e observando se seriam hipóteses viáveis para sustentar a provocação e a analogia proposta, com o natural filósofo. A análise em questão resguarda a pretensão de sair do lugar comum, permitindo identificá-lo não como alguém de natureza meramente tirana, apesar de estar plenamente ciente de que ele foi um genuíno tirano, mas com a audácia de transpor a imagem sedimentada do natural filósofo, e classificá-lo, metaforicamente, como alguém assumidamente consciente de sua “natureza” não-filósofa, sem, contudo, se deixar afetar por sua incapacidade de atingir todos os graus da *scala amoris*.

Verifico ainda, o modo como o extremismo e a ambição desmedida do político ateniense são fatores que o levam a desafiar o exercício do controle de si, aprendido com Sócrates, desconectando o encontro de almas entre eles, para se deixar levar pela manifestação do desejo de manter uma conexão de corpos. Na prática política, Alcibíades também se deixa dominar pelo desejo incontrolável de poder, afastando-se cada vez mais da filosofia, e de sua investigação acerca do “si em si mesmo” (*Alc. I*, 130d), deixando os princípios desejante e impulsivo, dominarem-no de forma autoritária, e neste estado de dominação, o comando de sua alma se mostra incapaz de permitir que o princípio reflexivo comande suas ações, levando-o a não agir de forma bela, boa, sábia e justa.

Referências

- ARISTÓFANES. *Rãs*. Tradução, introdução e comentário de Maria de Fátima Silva. Coimbra; São Paulo: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2014.
- ARISTÓTELES. *Arte da Retórica*. Tradução, introdução e notas de Rodrigo Bravo. São Paulo: Madamu, 2023.
- FIERRO, M. A. *Plato's theory of desire in the Symposium and the Republic*. 2003. 289 f. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Department of Classics & Ancient History, Duhram University, Duhram, 2003.

- KAHN, C. H. Plato's theory of desire. *Review of Metaphysics*, v. 41, n. 1, sep./1987, p. 77-103.
- MARQUES, M. P. Aparecer e imagem no livro VI da *República*. In: PERINE, M. (Org.). *Estudos platônicos: sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009. p. 137-165.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. Revisão da tradução de Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. *Alcibiades I*. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas de Celso Vieira. Introdução de Julia Annas. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2022.
- PLATÃO. *A República*. 15. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2017.
- PLATÃO. *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton*. Edição bilingue. Organização e introdução de Daniel N. R. Lopes. Tradução e notas de Daniel N. R. Lopes e Francisco A. N. Barros. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2022.
- PLATON. *La République*. Traduction, introduction et notes par Georges Leroux. Paris: GF-Flammarion, 2002.
- PLATON. *Le Banquet*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1998.
- PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilingue. Tradução e notas de Irley F. Franco e Jaa Torrano. Apresentação Irley F. Franco. Rio de Janeiro; São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2021.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. Tradução de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: CECH, 2010.
- ROMILLY, J. *Alcibiades ou os perigos da ambição*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- ROSEN, S. Socrate et Alcibiade. In: BRANCACCI, A.; EL MURR, D.; TAORMINA, D. P. (Eds.). *Aglaia. Autour de Platon: Mélanges offerts à Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 2010. p. 115-126.
- SCOTT, D. Socrates and Alcibiades in the "Symposium". *Hermathena*, n. 168, 2000, p. 25-37.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 2. ed. Tradução, prefácio e notas introdutórias de Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

Sobre a autora

Jovelina Maria Ramos de Souza

Doutorado pelo Programa de Doutorado Integrado em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN. Professora Associada 1 da Universidade Federal do Pará. Atua na área de Filosofia Antiga e recepção dos Estudos Clássicos.

Recebido: 23/03/2024
Aprovado: 01/04/2024

Received: 23/03/2024
Approved: 01/04/2024