

O INDIVÍDUO E A PÓLIS: UMA REFLEXÃO SOBRE COMO ESCREVER HISTÓRIA *

Antônio Carlos Luz Hirsch **

Resumo: Como um relato dialógico sobre um encontro fictício entre Sócrates e Alcibiades pode contribuir para o nosso conhecimento sobre a história? O presente trabalho se fundamenta na hipótese de que a narrativa da conversa entre o filósofo e seu discípulo relatada no diálogo conhecido como Alcibiades Primeiro (ou Maior) nos oferece uma oportunidade de estudarmos a história do século V não por um viés realístico ou historicista, mas desde uma perspectiva reflexiva e metafísica. Temos a intenção de argumentar que o discurso filosófico, construindo uma encruzilhada espaço-temporal e transpondo dramaticamente dois protagonistas ícones de Atenas para o presente, tem um caráter complementar à abordagem do historiador. Dessa maneira, nos propomos a examinar como o diálogo estuda as causas determinantes de eventos que marcaram o início da Guerra reportada por Tucídides e mostrar como a ficção filosófica consolida um modo de representar a história.

Palavras-chave: Platão; história; Alcibiades; pólis; indivíduo.

THE INDIVIDUAL AND THE POLIS: A REFLECTION ON WRITING HISTORY

Abstract: How might a dialogic narrative about a fictional meeting between Socrates and Alcibiades contribute to our account of history? The starting point of the present work is based on the hypothesis that the report of the dialogue between the philosopher and his student, found in the text known as First Alcibiades, opens an opportunity to the study of Athens' 5th century's history not from a realistic or strictly historical point of view but from a reflective and metaphysical perspective. It shall be argued that the philosophical discourse is complementary to the historical account and that the

* Recebido em: 13/01/2019 e aprovado em: 10/05/2019.

** Integrante do Programa de Estudos em Filosofia Antiga (Pragma - UFRJ) e do projeto de pesquisa Informação e Documentação em Filosofia Antiga (Idea), acerca da presença da tradição clássica no Brasil. Atua como pesquisador nas seguintes linhas de pesquisa: linguagem e conhecimento na Antiguidade Clássica, Platão e a tradição platônica, *politeia* e *stásis* no pensamento antigo, tradição clássica no Brasil.

philosophical narrative analyses the causes of the events that are object of Thucydides' History of Peloponnesian War. Our intention is to support that the philosophical fiction present in Alcibiades configures a way of thinking corresponding to a way of representing history.

Keywords: *Plato; history; Alcibiades; polis; individual.*

1. “Il faut tout ouser”

O diálogo conhecido como *Alcibiades Primeiro* (ou *Maior*), ao qual nos referiremos neste ensaio apenas como *Alcibiades*, tendo sido escrito ou não por Platão,¹ transpõe para a ficção filosófica dois personagens ícones da Atenas do V século.² O texto configura uma análise da *krisis* ateniense, tendo como fundo o período histórico marcado pela iminência da Guerra do Peloponeso e a desastrosa expedição ateniense à Sicília em análise na obra de Tucídides. Na ocasião, Sócrates prescreve a seu amado, filho de Clínias, o caminho do autoconhecimento, mostrando a este uma variante à educação tradicional, a qual tem por base os poemas homéricos. O teor paidêutico do texto enfatiza a demanda de transformação do indivíduo e de sua relação com a *pólis*, e a narrativa conduz a um final feliz em que o jovem promete persistir na filosofia e resistir à força exercida pela cidade contra os que, sendo justos, se perguntam o que é a justiça.

Assim, fazemos a seguinte pergunta: de que maneira um relato dialógico sobre um encontro fictício entre Sócrates e Alcibiades, tal como o narrado no texto em questão, pode contribuir para o nosso conhecimento da história? O presente trabalho tem como ponto de partida a hipótese de que a narrativa da conversa entre o filósofo e seu discípulo objeto do *Alcibiades* nos oferece uma oportunidade para estudarmos a história do século V não por um viés realístico ou historicista, mas desde uma perspectiva reflexiva e metafísica. Pressupomos que o texto constrói uma encruzilhada espaço-temporal que, transpondo dramaticamente a ação dos protagonistas para o presente, permite ao filósofo analisar as causas determinantes de eventos relacionados à guerra reportada por Tucídides, sugerindo, com essa ação, que nos cabe refletir com propriedade sobre elas.

Não temos aqui a pretensão de estudar o relato dialógico pressupondo que ele nos levará à “verdade” sobre algum fato ou acontecimento histórico, muito menos temos a presunção de defender a tese de que o filósofo é uma espécie de historiador disfarçado.³ Temos, sim, a intenção de argumentar que a ficção filosófica caracteriza um modo de pensar e, assim, de representar a

história.⁴ Cabe aqui recuperar a expressão de Claude Calame, “*il faut tout ouser*”, para chegarmos a uma percepção acurada da história (cf. CALAME, 2012 [1996] apud BONNECHERE, 2014, p. 125). A ousadia, como virtude do historiador, nos induz a pensar que vale a pena estudar a realação do diálogo em pauta com a obra de Tucídides. Talvez possamos perceber, a partir desse esforço, como a virtude louvada pelo estudioso constitui a força motriz da representação da história elaborada pelo filósofo.

2. Uma questão de gênero

Para o historiador antigo (*ho histotikós*), a dicção própria à história não era clara.⁵ Isso é o que a célebre sentença de Hecateu de Mileto⁶ torna manifesto quando enuncia: “escrevo isto como julgo ser verdadeiro, pois os *lógoi* dos gregos são, como me parecem, muitos e ridículos”.⁷ A atitude seletiva em relação aos discursos expressa nesse fragmento indica haver em andamento uma investigação acerca da locução útil ao historiador. A multiplicidade dos *lógoi* dos gregos parece ridícula a Hecateu, uma vez que este julga os discursos dos gregos não convenientes a seu projeto teórico. O enunciado acima transcrito parte do princípio de que há uma dicção específica à história, trata-se de uma *maneira de falar* buscada, a qual o destinatário presumidamente encontraria conformada na narrativa do próprio enunciadador (CALAME, 2000, p. 131).

A posição teórica de Platão em relação aos *lógoi* certamente causaria estranheza a Hecateu e demais historiadores gregos. O filósofo, um amante da verdade, ao analisar na *República* qual *lógos* e qual dicção vêm a ser apropriados aos governantes da cidade ideal que os interlocutores do diálogo fundam no discurso, não se dedica a analisar o *lógos* verdadeiro (*tò mèn alethés [lógos]* – PLAT.*Rep.*, 376e). Dentre as duas espécies de discurso (*lógon de dittòn eídos*) por ele apontadas, é o *lógos pseúdos* que lhe parece digno de estudo em virtude de ser por essa espécie de *lógos* que se dá início à educação dos jovens (*tà paidía*) (PLAT.*Rep.*, 377a-379^a).⁸

Por outro lado, Platão concordaria com Hecateu sobre o ridículo dos *lógoi* dos gregos. Escritores como o próprio Hecateu lhe pareceriam ridículos por força de sua pretensão de narrar exclusivamente a verdade, enquanto poetas da grandeza de Homero e Hesíodo mereceriam igual reprovação por transmitirem em seus discursos uma imagem dos deuses e dos homens que não corresponde ao que estes são (382a). A natureza da comicidade (*tò geloion phýsin*) vem a ser estudada no diálogo tardio *Filebo*.

De acordo com a argumentação de Sócrates nesta obra (48a-50e), a disposição de nossas almas na comédia (*en taískomoidiais diáthesin hemôn tês psykhês*) é tida como um *páthos* de prazer e dor. Sócrates pensa o ridículo como derivado de uma máxima contrária a “*Gnôthi sautón*”, eixo da argumentação de Sócrates no *Alcibiades*. Ele considera ridículo aquele que se mantém na ignorância sobre si mesmo, tendo como regra de vida a suposta (e cômica) injunção: “não conhecer-se a si mesmo de todo” (*tò medamêi gignóskein autòn*) (PRADEAU, 2002, p. 277, n. 204). Segundo a análise empreendida no *Filebo*, os historiadores e poetas gregos seriam ridículos por recaírem na modalidade de ignorância a respeito dos bens da alma (*tôn en taís psykháís*) ao julgarem-se melhores (*béltious*) no que diz respeito à virtude sem o serem.

Na Antiguidade, a dicção própria ao filósofo é igualmente buscada. O esforço para se estabelecer um gênero próprio à filosofia pode ser estudado através da análise da passagem final do Livro III da *República* (414a-415c) (AUGUSTO, 1988/1999, p. 86). Aí o narrador reafirma o compromisso de zelar pela justiça e a regra de vida capaz de fazer os homens felizes até quanto lhe permitir sua *dýnamis*. Esse compromisso advém de um *pacto discursivo* estabelecido quando Sócrates dá partida à construção de uma cidade no *lógos* em resposta à demanda de seus interlocutores, que desejam ouvir um discurso que os persuade *de verdade* sobre a superioridade da virtude.

O narrador hesita e, de maneira expressa, confessa não saber com que *lógoi* continuará a falar. Ele manifesta na ocasião uma recusa em empregar os discursos (*lógoi*) já existentes. A recusa socrática vem a ser da mesma índole da que impulsionou Hecateu a escrever a sentença que acabamos de citar. Em ambas as ocasiões, a *alogía* em questão tem um valor metódico no processo de constituição do modo de expressão tanto da história quanto da filosofia. Para resolver o impasse com relação ao *lógos* e à dicção, Sócrates se socorre do *lógos pseûdos* e da narrativa simples (*haplêidiéggei*), indicando esses elementos discursivos como decisivos na constituição da filosofia como gênero.

Sob outra perspectiva, não podemos deixar de considerar que Aristóteles contribui para embaralhar as cartas com suas considerações em *Poética* (11451a36 e ss). Afinal, desde a perspectiva platônica, centrada na discussão sobre a narrativa (*diégesis*) (BRANDÃO, 2010a, p. 12, 22 e 25; 2010b, p. 31), é o historiador e não o poeta que, ao construir seu relato utilizando um grau reduzido de *mimésis*, mais se aproximaria da narrativa simples, aquela na qual o produtor do discurso fala sem usar máscaras

(PLAT. *Rep.* 393d-394b). Se, no diálogo de Platão, Sócrates utilizasse os termos empregados na *Poética*, certamente diria que o historiador seria “mais filosófico e mais sério” (*philosophóteron kai spoudaióteron*) do que o poeta (HARTOG, 2001, p. 19; BRANDÃO, 2005, p. 51). A *mimésis*, segundo Platão, constitui “uma brincadeira sem seriedade” (*paidián tina kai ou spoudên*) (PLAT. *Rep.* 602c), o que compromete a relação do enunciado poético com a experiência do conhecimento e acaba por circunscrever a poesia no âmbito das narrativas “sobre as coisas que não são”.

Hartog (2001, p. 14-15) tem uma posição bem definida sobre a influência do estagirita na configuração da noção sobre como escrever história que nos foi legada pela Antiguidade. As reflexões da *Poética*, escreveu ele, ao nosso ver com razão, “marcam um corte importante: uma espécie de aquisição para sempre – ou um fardo que a historiografia não cessará de sopesar ou se esforçará em depor”. O embaraço causado à historiografia pelo pronunciamento de Aristóteles é de tal ordem que, ainda na Antiguidade, Políbio tenta liberar a história de sua hegemonia, defendendo o caráter ‘geral’ (*tò kathólou*) do discurso histórico (HARTOG, 2001, p. 14). O pensamento de Aristóteles suscitou uma resposta diferida do historiador ressaltando, como uma reminiscência dos ideais de Platão, o caráter paidêutico da narrativa. Argumenta Políbio (apud HARTOG, 2001, p. 109-111), a favor do relato histórico, como o fundador da Academia o teria feito em relação à filosofia: “O aprendizado decorrente da história é a educação e o treinamento mais verdadeiros para as atividades políticas (*eínai paidéian kai gymnasían pròs tàs politikàs pràxeis*)”.

É significativo que Aristóteles tenha optado por citar o discurso do historiador sobre Alcibiades como um exemplo do *lógos* que ele considera ser sobre o particular (MORPETH, 2012, p. 208-209). Lemos em *Poética* (1451b): “particular é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu (*éprazen è tí épathen*)” (tradução P. Pinheiro). O estagirita avalia que as ações e emoções são menos filosóficas e sérias, consignando com isso que a regra de vida e afecções não são temas próprios do gênero filosófico, embora o sejam do discurso histórico. Aristóteles reconhece este último como um relato sobre eventos como de fato eles ocorreram (*tà genómena*), delimitando, dessa maneira, o campo de atuação do historiador e, por outro lado, negando à investigação filosófica legitimidade para relatar, desde a ótica do conhecimento, eventos movidos pela regra de vida e pelas paixões de seus agentes.⁹

O que podemos reter desse panorama, delineado de uma forma um tanto corrida, temos que admitir, é que desde o ponto de vista platônico, centrado, repetimos, no exame da narrativa (*diégēsis*), o historiador se aproximaria da filosofia caso não levasse seu *érgon* tão a sério. Levando-se em demasiado a sério, o historiador perde a chave da função paidéutica do *lógos*, que, segundo o filósofo, está na brincadeira (*paidía*), isto é, no aspecto lúdico do *lógos pseûdos* (PLAT. *Rep.* 377a-c).

Esse nos parece ser o cerne da rejeição de Platão com relação ao discurso do historiador e, por conseguinte, o âmago de sua própria maneira de se relacionar com a história. Para o filósofo, como temos a intenção de mostrar a partir do exame do *Alcibiades*, a relação com a história deve ser permeada pela experiência do conhecimento. Esta última desloca o indivíduo para fora do tempo e do espaço, de modo que, para elaborar sua narrativa, ele necessita distender o *lógos*, sem abrir mão da ficção (*pseudeía*). A experiência do conhecimento, portanto, se coloca entre a narrativa filosófica e o historiador que se refere a seu exercício discursivo da seguinte maneira (TUC. *Hist.* I, 22):

Pode acontecer que a ausência do fabuloso (mè mythôdes) em minha narrativa pareça menos agradável (aterpésteron) ao ouvido, mas quem quer que deseje ter uma ideia clara (tò saphès skopeîn) tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltarão a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano (katà tò anthrópinon), julgará a minha história útil (ophélima krínein) e isto me bastará. Na verdade, ela foi feita para ser um patrimônio sempre útil (ktê má te es aiei), e não uma com posição a ser ouvida apenas no momento da competição por algum prêmio.

A passagem é bastante estudada e não iremos aqui analisá-la com maior (e merecida) atenção (cf. RAWLINGS, 2012). Na orientação de nosso estudo, basta repararmos que o historiador, numa escolha de natureza discursiva, recusa o *mýthos* em nome da clareza. Em adição a essa perspectiva, ele observa que seu relato não visa ao agradável mas ao útil e, por fim, ressalta que sua narrativa se concentra “nas coisas humanas” (*tò anthrópinon*), deixando de fora os deuses e a relação das ações humanas com o divino.

O receptor do *Alcibiades* cedo percebe que o relato dialógico faz escolhas distintas às apresentadas nas linhas acima. O *diegetés* filosófico, embora recuse a dicção poética, se nega a dizer não à ficção e enfatiza o sagrado como elemento constituinte da ação humana. Sócrates ensina a seu amado (133c) que não há parte da alma mais divina (*tēspsykhēs theióteron*) do que o conhecimento e a reflexão (*tò eidénai te kai phroneîn*) e afirma ser condição para conhecer a si mesmo (*eautón gnoíē*) contemplar e estar em condições de perceber a divindade e o pensamento (*theón te kai phrónesin*).

3. A narrativa histórica e o relato filosófico

Encontramos em Tucídides um retrato de Alcibiades já em idade de um “*jeune homme*”, i. e., com pouco menos de trinta anos. Em nosso diálogo, este é ainda jovem, está prestes a iniciar-se na vida política. Para que esse dado seja compreendido e levado em conta pelo destinatário do diálogo, a idade do filho de Clínias é registrada de maneira expressa como sendo a de vinte anos incompletos (123d). O momento da vida de Alcibiades retratado por Tucídides em VI,15, para citarmos uma passagem exemplar, vem a ser, portanto, posterior à data dramática do texto que analisamos.

O receptor do *Alcibiades* que tivesse lido o historiador observaria que a narrativa filosófica aponta para uma trajetória de vida (*biôs*) distinta da que pode ser lida em *História da Guerra do Peloponeso*. No relato dialógico, o jovem tem a opinião de que uma cidade se torna melhor, mais bem cuidada (*therapeúetai*) e administrada quando reina a *philia* entre os cidadãos, e o ódio e as sedições (*tò miseîn dè kai stasiázein*) estão ausentes (PLAT. *Alc.* 126b). A narrativa de Tucídides, no entanto, retrata o jovem amado de Sócrates levando uma vida que nada lembra esta *dóxa* e a promessa de adotar a filosofia conforme o disposto no final da narrativa filosófica. *Será assim mesmo*, diz o jovem em sua derradeira manifestação no diálogo (135e), *a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça (tēs dikaiosýne epimélesthai)*.¹⁰

Com a declaração do filho de Clínias no encerramento da obra, o autor do relato filosófico enfatiza ter sido a filosofia capaz de operar uma transformação na índole do jovem. A eficácia da dialética, propulsora da alteração no modo de pensar e agir do rapaz, mostra-se efetivada na *diánoia* do jovem político. Este manifesta com palavras ter compreendido a relação entre teoria e ação e aprendido que a prática política tem como condição

a virtude expressa no cuidado devido à *dikaiosýnē*. A declaração, todavia, não mostra a obra da filosofia em sua completude; para tanto seria preciso que a narrativa, além das palavras ditas, incluísse um relato sobre os *érga* do amado de Sócrates (PLAT. *Rep.* 368b).

O receptor do texto tem condições de avaliar a distância entre as palavras do filho de Clínicas no *Alcibiades* e seus feitos, pois tem notícia sobre a ação política e a vida do jovem por outras fontes. Um canal para estudarmos a corrupção da natureza filosófica de Alcibiades se encontra na própria obra de Platão, mais precisamente em *O Banquete* (212b-223b),¹¹ mas o relato em *História* (VI, 15) nos parece ser de particular interesse. Tucídides escreveu:

O defensor mais veemente da expedição [à Sicília] era Alcibiades filho de Clínicas, desejoso de opor-se a Nícias, seu adversário político (es tà álla diáphoros tà politiká) e que, além disto, o havia atacado antes; acima de tudo, porém, ele sempre ansiou por ser nomeado comandante, alardeando que iria subjugar a Sicília e Cartago e, ao mesmo tempo, servir aos seus interesses pessoais em termos de riqueza e de glória. Desfrutando até então de grande prestígio entre os habitantes da cidade, ele sempre cuidou de satisfazer os seus próprios caprichos muito além do que lhe permitiam as suas posses, tanto na criação de cavalos quanto em outros gastos, e não foi pequena a influência desses desmandos na ruína de Atenas. O povo, preocupado na época com a enormidade de sua depravação (sômaparanomía) na vida diária (tês díaitian) e com seus desígnios (tês dianoiás), revelados em cada uma das muitas intrigas em que se envolvia, passou a hostilizá-lo, considerando-o um aspirante à tirania (tyrannídos epithymoúnti); de fato, 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-os a confiar a cidade a outras mãos e a arruiná-la por isso ao fim de não muito tempo.

De acordo com a narrativa do historiador, o modo de agir de Alcibiades orienta-se pela ambição de poder, riqueza e fama, centrada no interesse do indivíduo. Em Tucídides, a relação do filho de Clínicas com a *pólis* caracteriza-se pela projeção de suas paixões pessoais, numa atitude altiva, derivada, nos termos da análise do Livro IV de *A República* de Platão, da parte apetitiva (*tò epithymetikón*) e impulsiva (*tò thymoeidés*) da alma, e

não do *noûs*, a parte da alma voltada para a reflexão e o discernimento (*tò logistikón*) (PLAT. *Rep.* 439d; 441a-b; FORDE, 2011, p. 72).

No discurso franqueado ao político em VI,17, Tucídides elabora uma defesa em primeira pessoa da acusação de certa “*ánoia parà phýsin*”, dando a entender que o político, na flor da idade, era famoso por ações irrefletidas. A expressão “*ánoia parà phýsin*” é sintética e difícil de ser traduzida sem o acréscimo de vocábulos que precisem o seu significado. Há o entendimento entre os estudiosos de que o substantivo negativo *ánoia* nesse passo tem o sentido de “loucura”; no entanto, estes também concordam que o termo pode ter o valor de “falta de reflexão” e igualmente de “desrazão” (HUART, 1968, p. 238). Propomos, com objetivo de estudo, que a sentença seja compreendida como ‘falta de juízo à margem da natureza humana’.

A acusação mencionada pelo discurso na obra do historiador leva em conta uma dada noção de *phýsis* humana. Sem que seja o caso de especularmos sobre a noção de natureza em questão, esta nos interessa, pois a *ánoia* atribuída a Alcibiades pelo relato histórico problematiza o que o homem é, uma questão filosófica enfrentada frontalmente no *Alcibiades*. No relato filosófico, a *falta de juízo (ánoia)* está diretamente articulada à falta de conhecimento (*tò mè eidenai*) sobre si mesmo, tendo como consequência a incapacidade para agir. Sócrates deseja convencer seu amado de que é loucura (*manía*) participar da vida política sem conhecimento acerca de questões cruciais, como a natureza da justiça.

O historiador faz com que o jovem político argumente que não caracteriza falta de juízo ser útil não só a si mesmo (*mè eautòn mónon hophelêi*), mas igualmente à cidade. A construção sintática com emprego de pronome reflexivo que ocorre em VI,16 se comunica perfeitamente com o texto do *Alcibiades*. Na narrativa filosófica, o pronome reflexivo na sentença “*gnôthi sautón*” (124a-b) constitui o núcleo da narrativa filosófica e tem como referente a alma (*psykhé*) do homem (PLAT. *Alc.* 130c). No registro tucidiano, o *lógos* de Alcibiades constitui uma argumentação retórica construída a partir da ideia da prioridade do indivíduo sem que este pense sobre suas ações. O político deseja apagar a opinião de que não tem juízo, baseado no princípio de que o útil para si coincide com o que é útil para a cidade. Ele alega que a utilidade das ações políticas se determina pela conveniência irrefletida do indivíduo, calando-se sobre o discernimento entre o bem e o mal.

Em *História* (VI, 16), o político associa a acusação de falta de juízo à fama de ser injusto (*ádikon*), criando uma relação direta entre carência de atividade noética e injustiça. Alcibiades alega que não é injusto quando alguém, tendo a si mesmo em alto conceito (*eph' eautôî méga phronoûnta*), se recusa a ser igual aos demais (*mèison eînai*). Novamente o historiador sublinha o poder retórico do filho de Clíniás na assembleia. Alcibiades fundamenta a justiça de seu argumento não no conhecimento sobre o que é justo e o que é injusto, mas no próprio interesse. O político constrói a seu favor uma analogia entre a sua regra de vida e o comportamento daqueles que se negam a se igualar ao mau cidadão. A argumentação se mostra, em todo caso, ineficaz, uma vez que não o livra da inequação em relação à cidade (GRIBBLE, 1999, p. 5). O discurso do filho de Clíniás em Tucídides VI,16 nos leva a entender que, embora não tolere a fama de injusto, o político não tem como mostrar que é justo, pelo simples fato de lhe faltar a noção do que a justiça é (HUART, 1968, p. 478-479).

No relato filosófico (103b), o fato de Alcibiades ainda jovem ter a si mesmo em alto conceito (*hôi uperphónēkas*) constitui um ponto de partida para o engajamento dialético e é estudado como um signo de ignorância (*amathía*), falta de educação (*apaideusía*) e loucura (*manían*).¹² Em um primeiro momento, Sócrates mostra-se ciente de que a razão de seu amado presumir não precisar de ninguém para nada (*oudenôs anthrópon ... eis oudén*) está em vantagens que lhe foram dadas em seu nascimento. O jovem é belo, rico e nasceu em uma família bem relacionada (PLAT. *Alc.* 103b-104c). Sócrates ressalta que, desde jovem, seu amado intimida seus amantes com seu desdém e orgulho, e ele mesmo declara enfrentar dificuldade em se aproximar de alguém que não corresponde aos que lhe mostram afeição.

Tendo em mente que para Platão a cidade se origina no fato de nenhum de nós bastar a si mesmo mas sermos necessitados de muitas coisas e uns dos outros (PLAT. *Rep.* 369b-c), percebemos que há uma razão filosófica sustentando o destaque dado ao fato de o jovem pensar não precisar de ninguém. Na atitude disposta pelo jovem é a concepção mesma de cidade e de civilização que se coloca em questão. Na medida em que a narrativa do diálogo se concentra em desconstruir a postura de índole autárquica do jovem, a defesa da *pólis* como instituição configura-se como uma motivação profunda do relato. A intencionalidade da narrativa filosófica fica demarcada quando Sócrates convence Alcibiades de que sem ele, auxiliado pela divindade, é impossível (*áveu emoû adýnaton*) ao jovem realizar o que tem

em sua mente (*tôn dianogmáton télos*), ou seja, o desejo de poder (*tên dýnamin epithyméis*) frente a gregos e não gregos (PLAT. *Alc.* 105d-e). Para o autor do relato, a *dýnamis* desejada por Alcibiades vincula-se à manutenção de princípios civilizatórios assegurados pela *pólis*, os quais identificamos como a virtude e a filosofia.

A ficção filosófica demonstra que o amado de Sócrates sofre da pior modalidade de ignorância quando pretende conhecer o que, em realidade, não conhece ao planejar agir, exercendo a função de conselheiro nas assembleias da *pólis*, sem discernimento entre o justo do injusto.¹³ Diz Sócrates, para início de conversa (113b):

e não ficou dito que Alcibiades, o belo filho de Clíniás, ignorando a natureza do justo e do injusto, mas presumindo conhecê-la, pretendia apresentar-se à assembleia para dar conselhos aos atenienses a respeito de questões de que ele nada entendia?

Ele procura advertir seu aluno (117e-118a) de que essa modalidade de ignorância (*dià taútēn tēn agnoián*) vem a ser causa de erros em relação às ações (*tà amartémata en tēi práxei*) e destaca que ignorantes que sabem que não sabem (*tôn mē eidóton eidótes*) atravessam a vida sem cometer erros (*mē anamártetoι zōsi*) em razão de deixar, ao cuidado de outros, assuntos sobre os quais têm consciência de serem ignorantes.

Essa é a exata situação dramática em que Alcibiades se encontra no discurso a ele atribuído por Tucídides (VI, 16-18), com o fim de registrar, em sua obra, a regra de vida que conforma a ação do amado de Sócrates atuando como político no início de sua vida adulta. Na narrativa dialógica, ainda jovem, ele é levado a compreender que sofre de um mal (*kakía*) que na 382 (a-c) é analisado como sendo uma “verdadeira ficção” (*tòalethós pseúdos*), aquela que se produz na alma das pessoas na forma de ignorância, sendo odiada tanto pelos deuses quanto pelos homens. Nessa perspectiva, em termos platônicos a narrativa do historiador dá força dramática à “verdadeira ficção”: o discurso na voz de Alcibiades registra o modo de falar e agir do político enganado (*epseústhai*), tendo a ignorância na alma (*hē en tēi psychēi ágnōia*).

A seu turno, o filósofo tem como estratégia reportar uma ação no sentido de remover essa modalidade de ficção, a “verdadeira” (*tòalethós*), guiando o jovem à compreensão de que a ignorância encoberta pelo *méga*

phroneîn configura uma *falta* causada pela ausência de uma *paideía* adequada. Na expressão de *Filebo* (49b), a modalidade de ignorância em jogo é típica de homens que têm uma ideia fictícia de si mesmos (*tènpseudès dóxan perì eauton*). A percepção ilusória de si, como já mencionado, torna os homens ridículos, em função de uma ignorância elementar. A educação, a bem dizer, não consta na lista de bens que figuram entre as vantagens franqueadas ao jovem por nascimento – ainda que uma nova lista de vantagens seja apresentada com o acréscimo de ‘natureza da alma’ (*phýsei tês psykhhês*) junto à beleza, estatura, nascimento e riqueza (123e). A ênfase à necessidade do jovem esforçar-se num processo paidêutico não se baseia simplesmente na necessidade da educação *per se*, ela se vale de uma avaliação negativa da *paideía* tradicional e se fundamenta na conveniência de se examinar a regra de vida conformada pelos poemas homéricos.

O engajamento filosófico do jovem na ficção do diálogo se completa após Sócrates fazer este ouvir da mãe de Artaxexes (123c-124b), aquele que seria por vocação o maior adversário de Alcibiades, a constatação de que Sócrates e Alcibiades estariam acometidos de loucura (*mainesthai*) por o rapaz contar somente com zelo e sabedoria (*epimeléai kai sophíai*) e apresentar-se completamente despreparado (*pantápasinapaídeutos*) para enfrentar seu oponente. Sócrates reitera que teria dito ao jovem ser preciso primeiro (*khrè próton*) aprender (*mathónta*), aperfeiçoar-se (*epimelethénta autoû*) e exercitar-se (*askésanta*), mas este não teria lhe dado ouvidos. Parte da voz feminina da mãe persa (123c-124b) - a qual Sócrates diz que se faria acompanhar por observações semelhantes de Lampido, a mãe de Ágis, o oponente lacedemônio de Alcibiades - a análise que reforça o elo identificado por Sócrates entre a ideia ilusória de si mesmo (*méga phroneîn*), falta de juízo (*ánoia*) e loucura (*manía*). A voz feminina reforça a perspectiva socrática, ao mesmo tempo que prepara o deslocamento da narrativa. Como veremos a seguir, com a citação da sentença apolínea, esta passa a ter como referência um ponto de vista fixo, exterior à história.

No próximo passo (124a-b), Sócrates aconselha Alcibiades a deixar-se persuadir (*peithómenos*) por ele e pela “inscrição de Delfos” (*têi en Delphoîs grámmati*), “*gnôthi sautón*” (“conhece-te a ti mesmo”). Ele justifica seu comando, explicando que o jovem tem uma falsa opinião sobre si mesmo e sobre seus oponentes. Na concepção do amante, somente voltando-se para o preceito com *epimeleía* e *tékhne*, portanto, com zelo e técnica, seria possível ao jovem demover-se da situação em que se encontra. O diálogo filosófico introduz, nes-

se ponto, a perspectiva da totalidade do tempo, pela qual o deus comanda os homens, e o texto passa a estudar o engajamento do jovem em uma busca de natureza metafísica capaz de capacitá-lo para a ação política. O relato primeiro determina o que o homem *é*, e, em seguida, mostra como a aquisição da capacidade para governar tanto a si mesmo quanto à cidade se encontra vinculada ao cuidado deste objeto, o qual se conclui ser a alma (*psykhé*).

Cabe mencionar que a demonstração leva à conclusão de que “o homem é nada, ou no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente alma” (PLAT. *Alc.* 130c; trad. Nunes, 2015). Ao término do raciocínio, Sócrates sintetiza o raciocínio na locução “o homem é alma” (*hē psykhé estin ántropos*). A definição se torna suficiente (*hikanôs*), e a investigação é caracterizada como na medida (*metríos*), apesar de não rigorosa (*mē akribôs*). O exame dialético é bastante para que a conversa seja retomada fundamentada na noção de que Alcibiades deve cuidar de sua alma, dando início ao processo que o habilitará a cuidar dos outros. O deslocamento implica uma mudança de perspectiva do indivíduo: a ambição, voltada para a conquista de riqueza e poder, torna-se relativa, pois o bem maior da alma, Sócrates indica, diz respeito à justiça e não à riqueza e ao poder.

4. Não alimente o filhote de leão

A conduta de Alcibiades, de acordo com Tucídides (VI, 16-18), fomenta a *stásis* enquanto sua ação política não esconde a ambição de subjugar os demais cidadãos. O historiador anota que o político passou a ser hostilizado por transparecer ambicionar à tirania (*tyrannídosepithymóunti*), algo que o autor do *Alcibiades* (145b) conclui ser contrário ao que é preciso (*khreí*) a quem se preocupa em ser feliz (*méllete eudaimoneîn*).

A filosofia introduz a preocupação com a *eudaimonía* como um modo de neutralizar o desejo pelo poder – na visão de Platão, a felicidade (e não o poder) vem a ser um bem último, o que significa pensar que o desejo de ser feliz vem a ser aquele que sustenta e dá sentido a todas as ações. Desejar o poder de fazer o que bem se entende, conforme Cálicles sustenta no *Górgias*, de acordo com a argumentação de Sócrates, significa deixar-se guiar pela falsa noção de felicidade manifestada na satisfação dos apetites (PLAT. *Gorg.* 492c). No Livro I da *República*, o filósofo faz referência a Sófocles como alguém que experimentou paz e liberdade (*eiréne kai eulethería*) ao livrar-se de uma turba de tiranos enfurecidos (*despotôn*

pánu pollôn esti kai mainomévon) no momento em que lhe abrandaram os desejos do corpo (PLAT. *Rep.* 329c-d). A analogia entre a força erótica e o poder tirânico vem a ser de grande valia para a leitura da argumentação do *Alcibiades*; o princípio de *sotería* implícito no autoconhecimento aí recomendado ao jovem deve ser avaliado como um método para se alcançarem a paz e a liberdade que, na *República*, Sófocles diz ter experimentado.

Em *História* (VI,15), no curto perfil de Alcibiades, o historiador por duas vezes se refere ao modo de vida do filho de Clínias como causa da ruína de Atenas. Tucídides ressalta que o político era tido em alta estima pelos demais cidadãos, mas seus gastos excessivos, o luxo e sua propensão à tirania estavam na origem da destruição da cidade. Ao investigar a emergência da Guerra, Tucídides jamais se pergunta pela causa de comportamentos como os que tipificam o filho de Clínias. O historiador repara que a *paranomía* que caracteriza o modo de vida e a maneira de pensar do político obscurece a mestria na arte da guerra, como quem observa que a um comandante carente de virtude não basta a *tékhne*. Ocorre que Tucídides não tece esta última consideração, caberá ao filósofo fazê-lo. No *Alcibiades*, a necessidade da virtude para a ação vem a ser um axioma na argumentação conduzida por Sócrates. “Primeiro precisarás adquirir a virtude” (*prôton ktetéon aretén*), recomenda o mestre a seu discípulo (134 c), “tu ou quem quer que se disponha a governar ou a administrar não só a sua pessoa e seus interesses particulares, como a cidade e as coisas a ela pertinentes.”

Em seguida à apresentação, Tucídides cede a voz a Alcibiades, permitindo que este faça em primeira pessoa a defesa da expedição à Sicília. No Livro I (22) de *História*, o historiador assina os discursos em sua obra e explica metodicamente seu procedimento:

Quanto aos discursos pronunciados por diversas personalidades quando estavam prestes a desencadear a guerra ou quando já estavam engajados nela, foi difícil recordar com precisão rigorosa os que eu mesmo ouvi ou os que me foram transmitidos por várias fontes. Tais discursos, portanto, são reproduzidos com as palavras que, no meu entendimento, os diferentes oradores deveriam ter usado, considerando os respectivos assuntos e os sentimentos mais pertinentes à ocasião em que foram pronunciados, embora ao mesmo tempo eu tenha aderido tão estritamente quanto possível ao sentido geral do que havia sido dito.

Ao mesmo tempo que procura dar credibilidade aos discursos, creditando-os a seu próprio testemunho ou a fontes fidedignas, o historiador admite sua marca pessoal nos pronunciamentos e assume a responsabilidade pelo relato. Tucídides deixa claro que é ele mesmo quem fala, ainda que, utilizando um procedimento mimético, ceda a voz a Alcibiades em VI (16-18).

Tal assinatura não está presente no *Alcibiades* – o diálogo carece de marcas diegéticas, a não ser no título da obra, colocado desde um ponto de vista exterior ao relato. O título registra a autoria e estabelece um jogo entre o narrador, propositalmente oculto, e as vozes que se apresentam de súbito ao receptor (BRANDÃO, 2005, p. 106). O texto foi inequivocamente escrito segundo a técnica narrativa própria da comédia e da tragédia, caracterizada pelo domínio absoluto da mimesis; contudo, gostaríamos de chamar atenção para a questão de que a carência de signos que identifiquem o narrador não extingue o caráter diegético da obra. Na literatura antiga, um gênero narrativo pode utilizar amplamente técnicas próprias das artes miméticas, incluindo as artes visuais e o teatro, sem se confundir com elas (BRANDÃO, 2005, p. 117).

Sob o ponto de vista *po(i)ético*, a análise da *República* (392c-d) considera que tudo o que dizem contadores de histórias e poetas constitui uma narrativa (*diégesis*) sobre fatos passados, presentes e futuros. De acordo com a poética do Livro III, o caráter inteiramente mimético (*dià miméseos hóle*) de uma obra literária não exclui a narrativa (MORGAN, 2004, p. 357-58; BRANDÃO, 2005, p. 107). “Sob determinada perspectiva”, escreve Brandão (2005, p. 109), “todas as estratégias de construção do diálogo platônico visam a, em última instância, representar o próprio estatuto de Platão como narrador, ainda que se trate de puro diálogo”. Na ausência de marcas que representem o narrador, o *Alcibiades* contém referências que permitem ao receptor compreender o estatuto do diegeta através da diferença estabelecida com outros gêneros. Essas referências (112a-b; 113c; 120a-b; 123a; 132a;) possibilitam ao receptor (re)conhecer a narrativa dialógica como um texto filosófico, eximindo-o do erro de considerar o relato como uma fábula esópica, uma tragédia ou uma comédia.¹⁴

A verossimilhança dos discursos não é nem prometida nem negada na narrativa filosófica; seria um erro acreditar que efetivamente o encontro entre Sócrates e Alcibiades, narrado no diálogo, de fato se deu e que as falas atri-

buidas aos personagens do *Alcibiades* reportam pronunciamentos efetivos. Embora não se possa excluir por completo tal possibilidade, o caráter privado dos discursos nos autoriza a presumir que eles obedecem inteiramente ao interesse, e sobretudo à lógica, do narrador. Por outro lado, a ficção dialógica representa um recorte histórico verossímil, fora dos padrões de relatos míticos. Podemos dizer que quando Sócrates, em sua última fala (135d), pondera sobre o poder exercido pela cidade, o narrador, Platão ou quem quer que tenha escrito o diálogo, tem a intenção de indicar que a vida filosófica e a filosofia como gênero implicam uma tensão com os poderosos, vale dizer, com aqueles que guiam o destino histórico da cidade. Sócrates diz, após seu amado ter se autodeclarado em compromisso com a virtude e a filosofia na forma do cuidado (*epimeleía*) voltado para justiça (*dikaíosýnē*):

Faço votos para que perseveres nesse intento; contudo, tenho meus receios, não por descrever de sua natureza; é que, considerando a força de nosso povo (tês póleos horôs rómēn), temo que eu e tu venhamos a ser dominados (kratésēi) por ela.

As palavras na dicção de Sócrates, por um lado, exprimem a vida filosófica como um desejo, e, por outro, preveem o que já havia acontecido. A corrupção da natureza de Alcibiades já teria se consumado, e, devido à sua repercussão, seria óbvia, quando as linhas acima foram escritas. Por essa razão, somos inclinados a argumentar que a possível contradição entre a ação política de Alcibiades, tal como a conhecemos por Tucídides, e o relato do diálogo platônico não passa de um efeito ilusionista derivado da estratégia discursiva do filósofo.

Convém ter-se em conta que na *República*, e, dessa maneira, para a filosofia, o discurso sobre os homens (*perí anthrópon*) se condiciona pela busca do ser da *dikaíosýnē*. Esse diálogo (392a-c) nos mostra que, diferentemente do historiador, o filósofo permeia o que deve ser dito sobre os homens com uma investigação acerca da regra da vida capaz de torná-los felizes. A mediação do conhecimento freia o fluxo discursivo até que a narrativa dialógica consiga dar um *lógos* à *dikaíosýnē*, o que implica uma alteração no que diz respeito ao enunciado e igualmente à dicção, ou à *maneira de falar*, em relação aos “poetas e prosadores” (*poietai kailogopoiōi*), entre os quais se inclui o historiador, que se lança na prática discursiva sem a experiência do conhecimento.

A *República* censura os contadores de histórias por não fabricar belamente seus relatos, transmitindo aos jovens uma imagem errônea dos deuses ao representarem as divindades sofrendo metamorfoses e ao fazerem acreditar que as divindades são a causa de tudo, inclusive de males. Sócrates tem noção de que prosadores e poetas cometem graves erros ao falarem sobre os homens, dizendo que muitos homens injustos são felizes, e infelizes os justos, ou que a injustiça é proveitosa quando encoberta e que a justiça é uma vantagem alheia. Ele então estrategicamente pospõe o que a filosofia tem a dizer sobre os homens até que a investigação em curso encontre uma definição para a *dikaíosýne*.

Cumpra ainda lembrar que o perigo de o *dêmos* subjugar a natureza filosófica configura um tópico relevante na reflexão do filósofo (PLAT. *Rep.* 490a-495c). A abordagem desta última questão no *Alcíbiades* requereu a cunhagem de um termo específico a fim de dar conta da peculiaridade da natureza do vínculo posto em questão. Ao declarar-se o único amante (*erastês mónos*) do rapaz, em função de um amor voltado para que o amado *é*, ou seja, sua alma, Sócrates prevê duas condições para que ele não o deixe (*ou mé se apolípo*, diz ele em 132a); vale termos em mente que, quando o diálogo foi escrito, o autor de antemão sabia que estas não se cumpririam. O belo filho de Clínias não deveria se deixar corromper pelo povo de Atenas (*mèdiaphthrêis hupò toû Athēnaíon dēmou*) e degenerar-se (*mèaiskhíon génei*). O perigo cada vez mais presente e que mais faz Sócrates temer vem a ser o de o rapaz se tornar um “amante do *dêmos*” (*mèdemerastês*), se pondo a perder (*diaphthrêis*). O termo “*demerastês*” foi provavelmente cunhado para a ocasião, em substituição ao mais comum “*philódemos*”, e sublinha a força da atração em discussão (DENYER, 2001, p. 226).

O tema relativo a *erôs*, tal como abordado nessa passagem, constitui uma retomada de um tópico tucidiano. No *Elogio Fúnebre*, colocado na boca de Péricles no início de sua obra (II, 35-46), Tucídides faz este dizer que os cidadãos atenienses devem se tornar amantes (*erastás*) da cidade (II, 43). Ao apresentar Sócrates como *prôtoserastês* do filho de Clínias nas primeiras linhas do diálogo e fazê-lo declarar-se um *erastês mónos*, o narrador evoca o tema que aparece no historiador para dar a ele um novo estofo. Sendo Sócrates o único amante e definindo este como aquele que ama o que o amado *é*, o diálogo vincula a atividade amorosa à investigação filosófica, ou seja, a um exercício discursivo específico. O filósofo constata que o único amor que dura e ultrapassa a atração física, vem a ser aquele

que conhece o que o amado *é*. A aliança entre a força erótica e o conhecimento nos parece ser a maneira como a narrativa do diálogo compreende a orientação de Péricles registrada em Tucídides (II, 46).

Um segundo tópico tucidiano em questão vem a ser a corrupção (*hē diaphthorá*) que na forma verbal em aoristo, “*diaphthrêis*”, aparece repetida num espaço de apenas três linhas. O diálogo fala da causa da destruição do indivíduo, tratando-a como consequência de uma certa orientação do desejo de natureza erótica. A análise da narrativa filosófica é construída em um sentido completivo, tendo como referência o estudo elaborado pelo historiador sobre a causa da destruição de Atenas em VI, 15. Tal como descrito em Tucídides, a regra de vida do jovem amado de Sócrates dá sinais de ter como modelo antes a ira de Aquiles do que o “deus que reina em Delfos” (*Apollōni tōi en Delphoīs* – PLAT. *Rep.*427b). A narrativa histórica torna visível a obsessão de Alcibiades pelo poder e esta, de acordo com a perspectiva filosófica, tem como matriz Homero.¹⁵

O relato dialógico estuda (112a-c) a *Ilíada* e a *Odisseia* com base em seu enunciado (*poiémata*) e acusa Homero de ter se ocupado em narrar exclusivamente a discórdia (*hē diaphorá*) a respeito do justo e do injusto. Sócrates entende que foi por via de uma desavença de tal natureza (*dià taúten tēn diaphorān*) que acaios e troianos foram à guerra, deparando-se com a morte, e, igualmente, que os pretendentes de Penélope enfrentaram uns aos outros até às últimas consequências, conforme narra a *Odisseia*. Dois exemplos históricos da percepção de que a narrativa poética está na base da destruição da vida são citados a partir do relato de Tucídides (I, 108 e 113). O diálogo menciona (112c) a sangrenta batalha de Tânagra entre lacedemônios e beócios e também de Coroneia, onde, Sócrates assinala, Clíneas, o pai de Alcibiades, encontrou a morte.

Ao localizar consequências históricas da *diaphorá* narrada pelo historiador em Homero, Sócrates faz a narrativa filosófica abraçar o relato histórico como aliado (MÁRSICO, 2017, p. 131, n. 58). A respeito dos eventos mencionados por Sócrates no *Alcibiades*, cabe notar que as referidas batalhas se travaram entre helenos e o fato de ambos os lados falarem grego não impediu o desentendimento em questões de justiça, o que acabou gerando a guerra e o infortúnio (DENYER, 2001, p. 128). Os exemplos históricos mostram que a narrativa filosófica não se restringe ao caso particular do filho de Clíneas e sua ambição desmedida, e sim se fundamenta em um drama de dimensões civilizatórias, vivenciado não somente por atenienses,

mas por todos os gregos formados na *paideía* homérica. Fica sugerido que o relato poético induz os homens ao erro, fazendo-os pensar não ser possível a concórdia em matéria de justiça.

O crédito dado a Homero em relação à origem da discórdia nos faz pensar que o filósofo percebe que se o jovem amado de Sócrates vencesse as outras causas de sua *apaideusia*, a falta de uma narrativa sobre a amizade, a concórdia e a justiça lhe seria uma dificuldade remanescente intransponível. Sem que o amante lhe apontasse o autoconhecimento e a *dikaíosyne*, em outras palavras, a filosofia, como meio de redenção e liberdade, Alcibíades continuaria (como, de acordo com o reportado pelo historiador, de fato ele continuou) a guiar-se pela ideia enganosa, que, como estudamos, tem a natureza de uma *verdadeira mentira*, de que os bens lhe dados por natureza lhe seriam suficientes para obter sucesso na ambicionada projeção política.

Dessa maneira, o diálogo nos parece concebido com a intenção de demarcar uma alternativa à narrativa sobre a discórdia levada a termo pela poesia homérica. A narrativa filosófica se propõe a romper a paralisia intelectual derivada da ilusão causada pela épica a respeito da impossibilidade de um discurso sobre a *philia* e a virtude. O engano sobre a viabilidade do conhecimento, derivada dos relatos homéricos, estaria na base da incapacidade de Péricles de transmitir a virtude política a seus educandos (PLAT. *Alc.* 118d-119a), e nos parece ter motivado não somente o relato da conversa entre mestre e discípulo no *Alcibíades*, como também estar na base da narrativa de Tucídides.

5. Para concluir

Temos elementos suficientes para sustentar haver uma relação de complementaridade entre o discurso do filósofo e o do historiador. Ao examinarmos ambos com mais cuidado, verificamos não haver um a mais. Essa relação não é novidade, mas precisa ser constantemente lembrada. Vejamos as palavras que nos reserva Machado de Assis em trecho citado por Jacyntho Lins Brandão no estudo introdutório da edição por ele preparada para *Como se deve escrever a história*, de Luciano de Samósata (11):

Um contador de histórias é justamente o contrário de historiador, não sendo um historiador, afinal de contas, mais do que um contador de histórias. Por que esta? Simples, leitor, nada mais simples. O

*historiador foi inventado por ti, homem culto, letrado, humanista;
o contador de histórias foi inventado pelo povo que nunca leu Tito
Lívio, e entende que contar o que se passou é só fantasiar.*

Podemos concluir que, através da reflexão sobre os processos de diferenciação e complementaridade entre a expressão do filósofo e a do historiador, nosso conhecimento sobre a história ganha consistência. Lidas em conjunto, as narrativas examinadas nos permitem ver os eventos que envolvem os personagens icônicos da história ateniense, Alcibiades e Sócrates, de maneira mais ampla. Longe de recusar a história ou de estabelecer um conflito de competência com o historiador, o *Alcibiades* vai além dos fatos e, ficcionando, mostra que o filósofo, amigo do historiador, escuta o que este relata.

Documentação escrita

- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *Como se deve escrever a história*. Ed. bilingue. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura Editora, 2009.
- PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- _____. *Diálogos*, Parmênides – Filebo. Trad. Carlos Alberto Nunes. Porto: UFP, 1974.
- _____. *Primeiro Alcibiades - Segundo Alcibiades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2015.
- _____. *Protágoras*. Trad. E. M. Texeira. Fortaleza: UFC, 1986.
- PLATO. *Alcibiades*. Trad. N. Denyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *Protagoras*. Trad. N. Denyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- PLATON. *Alcibiade*. Trad. C. Mabœuf e J. F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2000.
- _____. *Philèbe*. Trad. J. F. Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.
- PLATÓN. *Alcibiades*. Trad. Claudia Mársico. Buenos Aires: Miluno Editorial, 2017.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

Referências bibliográficas

- AUGUSTO, M. G. M. “Hefestos vem cá; Platão precisa de ti” (D. L., III, 5). *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 10, p. 67-86, 2005/6.
- _____. O filósofo cômico. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 84-99, 1998/99.
- _____. Le sourire du philosophe et le rire du poète: vérité et méchanté au Livre V de la République. In: DESCLOS, M. L. (org.). *Le rire des grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble: Jérôme Million, 2000, p. 293-308.
- BAYNHAM, B.; TARRANT, H. Fourth-century politics and the date of the Alcibiades I. In: JOHNSON, M.; TARRANT, H. (eds.). *Alcibiades and the Socratic lover-educator*. London: Bristol Classical Press, 2012, p. 215-222.
- BRANDÃO, J. L. *A invenção do romance*. Brasília: Editora UNB, 2005.
- _____. Diegese em República 392d. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, p. 351-366, 2007.
- _____. O narrador-tirano: notas para uma poética da narrativa. *Gragoa-tá*, Niterói, v. 28, p. 11-26, 2010a.
- _____. A poesia como diegese: a propósito de República 392d. *Organon*, Porto Alegre, v. 49, p. 31-58, 2010b.
- BONNECHERE, P.; CALAME, Cl. *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque*. La création symbolique d'une colonie. Paris: Les Belles Lettres, 2012 [1996] (compte rendu). *Revue de l'histoire des religions*, v. 1, p. 124-27, 2014.
- CALAME, Cl. *Le récit en Grèce ancienne*. Paris: Belin, 2000.
- DESCLOS, M. L. Le philosophe et l'historien: l'un des deux est donc de trop. *Kléos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 100-121, 1998/99.
- _____. Platon l'historien. In: BRISSON, L.; FRONTERROTTA, F. (dirs.). *Lire Platon*. Paris: PUF, 2007, p. 3-11.
- FORDE, S. *The ambition to rule*. Alcibiades and the politics of imperialism in Thucydides. Ithaca and London: Cornell University Press, 1989.
- GRIBBLE, D. *Alcibiades and Athens*. A study in literary presentation. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1999.
- HARTOG, F. (org.). *A história de Homero a Santo Agostinho*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- _____. Tempo, história e a escrita da história: a ordem do tempo. *Revista de História*, São Paulo, v. 148, p. 9-34, 2003.

HUART, P. *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*. Paris: Klincksieck, 1968.

JIRSA, J. Alcibiades' speech in the symposium and its origins. In: HAVLÍČEK, A.; KARFÍK, F. (eds.). *Plato's symposium*. Praha: Oikoymenh, 2007, p. 279-292.

_____. Authenticity of the Alcibiades I: some reflexions. *Listy filologické*, Praha, v. CXXXII, n. 3-4, p. 225-244, 2009.

JOHNSON, D. M. God as the true self: Plato's Alcibiades I. *Ancient Philosophy*, Charlottesville (Virginia), v. 19, p. 1-19, 1999.

JOOSSE, A. Dialectic and who we are in the Alcibiades. *Phronesis*, Leiden, v. 59, p. 1-21, 2014.

LANDAZURI, M, C. O. The development of self-knowledge in Plato's philosophy. *Logos*, Anales del Seminario de Metafísica, v. 48, p. 123-149, 2015.

LEÃO, D. F. The Eleusinian Mysteries and political timing in the life of Alcibiades. In: LANZILLOTTA, L. R.; GALLARTE, I. M. (eds.). *Plutarch in the religious and philosophical discourse of Late Antiquity*. Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 181-192.

LORAUX, N. Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse. *Mètis*, Anthropologie des mondes grecs anciens, v. 1, n. 1, p. 139-161, 1986.

MARA, G. *The civic conversations of Thucydides and Plato*. Classical political philosophy and the limits of democracy. Albany: Suny Press, 2008.

MORGAN, K. A. Plato. In: DE JONG, I. F.; NÜNLIST, R.; BOWIE, A. (eds.). *Narrators, narratees, and narratives in Ancient Greek Literature*. Studies in Ancient Greek narrative. Leiden and Boston: Brill, 2004, p. 357-376. v. I.

MORPETH, N. Alcibiades, philosophical history and ideas in contest. In: JOHNSON, M.; TARRANT, H. (eds.). *Alcibiades and the Socratic lover-educator*. London: Bristol Classical Press, 2012, p. 200-213.

RAWLINGS, H. R. *'A possession for all time'?* Why and how Thucydides still matters. A public lecture given by Professor Hunter R. Rawlings III, President of the Association of American Universities, at the University of Bristol on 29th June 2012. Disponível em: <https://www.bristol.ac.uk/media-library/sites/classics/migrated/documents/rawlings.pdf>. Acesso em: 13/04/2019.

STRAUSS, L. On Thucydides War of the Peloponnesians and the Athenians. In: _____. *City and man*. Chicago: University of Chicago Press, 1964, p. 139-241.

WOHL, V. The eros of Alcibiades. *Classical Antiquity*, Berkeley, v. 18, n. 2, p. 349-385, 1999.

LARIVÉE, A. Eros tyrannos: Alcibiades as the model of the tyrant in book IX of the *Republic*. *The International Journal of the Platonic Tradition*, Leiden, v. 6, p. 1-26, 2012.

KOIKE, K. *Hecateu de Mileto e a formação do pensamento histórico grego*. Tese (Doutorado), Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013.

ZWICKY, J. Alcibiades' love. In: CHASE, M.; CLARK, S. R. L.; MCGHEE, M. (eds.). *Philosophy as a way of life, Ancients and Moderns*. Essays in Honor of Pierre Hadot. Oxford: Blackwell, 2013, p. 84-98.

Notas

¹ Na antiguidade o diálogo foi lido e comentado como genuíno até ter sido arrolado como espúrio no século XIX por Schleiermacher. Sobre a autenticidade do *Alcibiades*, ver Jirsa (2009, p. 242-43), Gribble (1999, p. 260-262) e, igualmente, Mársico (2017, p. 17-27).

² A importância histórica de Alcibiades e o valor do diálogo como referência para o estudo do momento histórico em que este se situa dramaticamente foram recentemente sintetizados por Morpeth (2012, p. 200) nos seguintes termos: “Alcibiades is, at once, an historical figure and an archetypal individual. Also, in an anthropological sense and in terms of traditions of thought, Alcibiades is a truly remarkable, individuated moment in history. Alcibiades the historical personage and philosophical character-as-actor has become a source for historical and philosophical memories, that is, a human gathering place, a focus, reference and a trans-historical persona for the passages of history and intellect – a place where singular and collective human actions and behaviours matter and where particular and general social forces remain contentiously in play”.

³ De acordo com o relato de Platão no diálogo *Protágoras*, para Protágoras de Abdera é o sofista e não o filósofo que, por temer os poderosos, ama esconder-se atrás de uma máscara (PLAT. *Prot.* 316b-317b).

⁴ Entendemos que a representação da história no *Alcibiades* se dá em três níveis. No primeiro, a narrativa indica o estudo da obra de Heródoto (121c-122c) e Tucídides (112c). Em segundo plano, o relato pensa eventos históricos, como a Guerra, a relação de Péricles com seus filhos (118d-e) e

Atenas (134b) ou a própria biografia de Alcibíades, a partir de uma ordem metafísica derivada da demonstração finda em 130c, na qual se conclui que ‘o homem é alma’ (*hē psykhé estin ántropos*). No terceiro patamar, o relato investiga a causa de eventos passados, transpondo-os para o presente na construção da narrativa dialógica típica do gênero filosófico.

⁵ Forde (1989, p. 1, n. 1) lembra que Tucídides nunca se refere a si mesmo como historiador ou chama sua obra de “história”. Nós o fazemos a partir da perspectiva de Aristóteles em *Poética* (11451a36 e ss.). Desclos (2006, p. 3) escreveu: “le *histor* n’est pas un historien ... ainsi s’explique que ni Hecatée ni Hérodote ni Thucydide ne soient désignés ainsi. S’il fallait à toute force leur donner un nom, sans doute le mois inapproprié serait-il celui de *prosateur*, un prosateur qui aurait pour objet le passé des hommes, leur mode de vie, leur environnement géographique, politique et culturel”.

⁶ Sobre Hecateu de Mileto e a formação do pensamento historiográfico entre os gregos, ver Koike (2013).

⁷ Hecateu (fr 1, Jacoby apud BRANDÃO, 2005, p. 102): “*tadé gráphō, hōs moi dokei alēthēa einai. hoi gār lōgoi polloí te kai geloíoi, hōs emoi phainontai, eisin*”.

⁸ Sobre o *lógos pseúdos* como ficção e seu aspecto paidêutico, ver Augusto (1998/99, p. 93).

⁹ Ao comentar a passagem de *Poética* (11451 a 36 e ss.), Strauss (1964, p. 143) sente a dificuldade da distinção aristotélica e considera que, à luz da teoria do estagirita, Tucídides seria “não um simples historiador, mas um historiador-poeta, ainda que seja, mesmo assim, um historiador”. Strauss ressalta que a hierarquia proposta por Aristóteles deve ser abandonada em razão de pressupor a filosofia e não termos o direito de presumir que a filosofia está presente em ou para Tucídides.

¹⁰ Todas as citações do diálogo, neste estudo, são feitas a partir da tradução proposta por Carlos Alberto Nunes.

¹¹ Jirsa (2007, p. 286-88) lê o *Alcibíades* como “origem dramática” da participação de Alcibíades no *Banquete* e argumenta, contra Gargarin (1977), que a participação de Alcibíades nesse último diálogo reforça a tese de que o amado de Sócrates corrompeu-se devido à força do *dēmos* e não por defeito da educação filosófica. Ver, igualmente, Xenofonte (*Mem.* I, 2, 12) e Libânio (*Apologia de Sócrates*, 160 apud Jirsa (2007, p. 280, n. 1).

¹² Sócrates procura advertir seu aluno (117e-118a) de que a modalidade de ignorância (*dià taúten tèn agnoián*) em questão vem a ser causa de erros em relação às ações (*tà amartémata en tēi práxei*). Os ignorantes que sabem

que não sabem (*tôn mē eidóton eidótes*) atravessam a vida sem cometer erros (*mē anamártētoi zōsi*) em razão de deixar, ao cuidado de outros, assuntos que sabem ignorar.

¹³ O entendimento da injustiça como impedimento à ação e da justiça como condição para agir vem a ser um princípio na argumentação de Sócrates com Trasímaco no Livro I da *República* (cf. 352d-e). Augusto (2005/6, p. 75) escreveu: “a vida do justo é melhor e mais feliz que a do injusto, pois cada coisa tem uma função (*érgon*) que lhe é própria e que só ela poderá executá-la de forma perfeita, ou seja, cada *érgon* tem uma *areté*; e a alma (*psykhē*) tem, por *érgon*, a vida (*tò zēn*), o governar (*árkhein*) e o deliberar (*bouleúesthai*), e, por *areté*, a justiça (*dikaíosynē*); a injustiça é, pois, um mal da alma (*kakian dē adikía*)” (PLAT. *Rep.* 353d-e).

¹⁴ Cf. Brandão (2005, p. 109-110), em que lemos: “sob determinada perspectiva, todas estas estratégias de construção do diálogo platônico visam a, em última instância, representar o próprio estatuto de Platão como narrador, ainda quando se trate de puro diálogo. Essa consciência do papel do narrador, mesmo se faltam ao texto marcas puramente diegéticas, depende da experiência da narrativa dramática presente na tragédia e na comédia, levando à própria teoria platônica do gênero”. É preciso estarmos atentos, sublimaríamos nós, para que a dependência a que se refere Brandão implique um processo de diferenciação sem que a narrativa platônica se confunda com o relato puramente mimético característico da tragédia e da comédia. Brandão sublinha (p. 117), como já fizemos notar, que um gênero narrativo (como a filosofia) pode amplamente utilizar técnicas próprias das artes miméticas, inclusive das artes visuais e do teatro.

¹⁵ Lemos em Baynham e Tarrant (2015, p. 215): “Alcibiades is the Homeric *agathos* in every sense of the Word, and as such he will insist on receiving his timē” (sic).