

**AS RELAÇÕES CONVIVIAIS DOS GREGOS:  
O ÉROS E O ERASTÉS DAS RELAÇÕES CÍVICAS  
E AFETUOSAS**

**[LIVING TOGETHER AMONG THE GREEKS:  
ÉROS AND ERASTÉS IN CIVIC LOVING RELATIONSHIPS]**

**Miguel Spinelli**

Professor na Universidade Federal de Santa Maria

Natal, v. 23, n. 40  
Jan.-Abr. 2016, p. 215-260

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O objetivo deste artigo consiste em acercar-se de uma compreensão histórica a respeito de como os gregos conceberam as relações entre o *erastés* (em geral traduzido por amante) e o *eromévous* (por amado). O artigo se organiza sob quatro aspectos: (1) o da homossexualidade e da *erastía* (da afeição reservada ao *paidós*); (2) o da concepção do masculino e do feminino em conformidade com o estatuto cívico; (3) o das requisições do *eromévous* e do *erastés* no contexto das relações cívicas e conviviais; (4) o da primazia cívica do masculino sobre o feminino e a idealização platônica de Sócrates como o protótipo de Eros: do deus que doma dentro do peito humano a inteligência e a sensatez da vontade.

**Palavras-chave:** *Éthos* cívico; *Erontía* convivial; *Érotas nómos*; *Eromévous* e *Erastés*.

**Abstract:** How to understand, from an historical point of view, the Greek conception of the relationship between the *erastés* (“the lover”) and the *eromévous* (“the beloved”). To answer this question, we will inquire four aspects. First, homosexuality and *erastía* (the kind of love aimed at the *paidós*). Second, the legal conception of manhood and womanhood. Third, constraints on the *eromévous* and the *erastés* in public and intimate contexts. Fourth, male privileges and the Platonic conception of Socrates as the prototype of Eros, the god in sensible control of its own intelligence and will.

**Keywords:** Civic *éthos*; *Erontía*; *Érotas nómos*; *Eromévous* and *Erastés*.

## 1. A homossexualidade e a *erastía*

1.1 – Suposta como o lugar da sensatez e da razoabilidade, a Filosofia entre os gregos, em particular a sócrático-platônica, não deixou de fora da confabulação teórica, concernente ao *éthos* cívico, a *erontía* convivial dos gregos, em particular aquela concebida dentro da legislatura cívica. A *erontía* (a relação amorosa convivial) veio a ser um tema recorrente em vários diálogos, tal como o *Cármides*, o *Fedro*, o *Banquete*, e, enfim, a *República* e as *Leis*. Quando, entretanto, dizemos *erontía*, em cujo termo vem implicado as relações afetivas e eróticas, ela de modo algum se restringe ao tema da *homossexualidade* atinente ao universo masculino das *póleis* gregas. Trata-se de uma questão bem mais ampla, e que não atinge, em sentido restrito e direto, a vida sexual propriamente dita, mas sim as relações humanas e cívicas, e, de um modo específico, as relações do *erastós* e do *erastés* concebidas desde o consuetudinário da cultura grega.

Em primeiro lugar, cabe logo considerar que o conceito *homossexual*, bem como o de *heterossexual*, remontam à segunda metade do século XIX, por obra do austríaco Karl Maria Kertbeny (1824-1882). Foi ele quem cunhou os termos, e o fez motivado pelo interesse de compreender o fenômeno humano, e, sobretudo, defender os direitos de quem se via naturalmente envolto nele. A motivação adveio do fato de um amigo ter recorrido ao suicídio após ter sido chantageado por sua condição, dita por Kertbeny, *homossexual*<sup>1</sup>. Em segundo lugar, a respeito desse tema, não dá para igualmente desconsiderar que existiam, relativo ao perímetro da vida cívica dos gregos, bem mais mitos, vários produzidos pelos próprios gregos, e um extenso fomento de mal-entendidos que efetiva realidade.

Mesmo tendo sido a *homossexualidade*, entre os gregos, um fato, ela não existiu nem na profusão e nem nos termos que, em geral, se admite a respeito, a não ser em Creta ou em Esparta, na Lacede-

---

<sup>1</sup> Calame, 1996; Dover, 1978; Ullmann, 2005.

mônia de Licurgo, em que as relações homossexuais entre adultos era bem mais tolerada que em outras *póleis* (segundo consta nas *Leis* de Platão, VIII, 5, 836 b). Consta em Aristóteles, na *Política*, que “o regime de Esparta” imitava “o dos Cretenses na maior parte dos assuntos”, e explica: ocorre que “Licurgo [...] passou a maior parte do tempo em Creta...” (1271 a 22)<sup>2</sup>. São, todavia, duas coisas a se distinguir: uma a relação *homossexual* propriamente dita, relação entre adultos, as explícitas, publicamente toleradas, e as implícitas (ocultas, disfarçadas), civicamente não toleradas; outra as relações estatutárias entre o *erastés* (o amante) e o *eromévous* (o amado). Quanto a este segundo caso, em sua origem, ela veio a ser estatutária em razão de ter sido instituída por lei – remonta a Licurgo – como forma de empenhar toda a coletividade cidadã masculina em favor da educação cívica dos efebos. O estatuto de Licurgo não se restringiu a Esparta, uma vez que se espalhou, sob diferentes práticas e interpretações, por toda a civilidade grega.

Consta que Licurgo, formulou uma legislatura, uma *politeía*, bem rigorosa para os espartanos. A educação ele a concebera, segundo relato de Plutarco, como “a obra mais importante e preciosa” de sua legislatura, e, em vista dela, “se ocupou, primeiro, em regular os matrimônios e os nascimentos” (*Vidas paralelas*, XXI, 14, 1-2). Licurgo, por exemplo, “não considerava os filhos propriedade dos pais, mas patrimônio da cidade, e, por sua prescrição, queria que os cidadãos não fossem filhos de qualquer um, mas dos melhores cidadãos” (XXI, 15, 14). Em vista disso desautorizou o progenitor a educar o próprio filho, a fim de evitar que o educasse a seu bel-prazer. Não quer dizer, entretanto (sempre segundo Plutarco), que Licurgo confiasse “os filhos dos espartanos aos cuidados de mercenários pedagogos (*paidagogoís*) comprados a preço de ouro”. Ele os recolhia, a fim de oferecer uma educação comum, em cujo

---

<sup>2</sup> Sobre os hábitos que regiam, em Creta, as relações entre o *érotas* e o *eromévous*, veja Estrabão (1867), *Geografia*, X, 4, 21. V. tb. Cartledge, 1981; Sergent, 1986. OBS.: Quando não citamos um tradutor, significa que a tradução recai sob nossa responsabilidade.

“recinto (*agélas*) partilhavam do mesmo alimento e da mesma educação”, e estudavam e brincavam (XXI, 16, 1 e 7).

Ora, foi em vista desse contexto, no qual primava a obrigação cidadã de zelar indistintamente pela educação cívica das crianças e dos adolescentes, sob elos de uma paternidade universal, que Licurgo concebeu, na expressão de Plutarco, a *érotas nómos*: uma relação que poderíamos chamar (traduzir) de a “lei do cuidado amoroso”. Tratava-se, pois, de uma lei segundo a qual haveria de fazer imperar entre os cidadãos espartanos o cuidado na relação com os filhos, que, por princípio, não pertenciam a ninguém, e sim a todos, e ao Estado (à *pólis*). As crianças, desde o início da escolaridade comum (como consta em Plutarco, *Vidas paralelas*, XXVII, 17, 1), eram submetidas aos cuidados de anciãos (*presbýteroi*) publicamente veneráveis por sua sabedoria e virtude. Do *paidós*, aos anciãos era, num só tempo, dada a obrigação de exercerem “a paternidade, a mestria e a governança (*patéres kai paidagogoi kai árchontes*)”.

Cabia, pois, aos anciãos regular também as relações instituídas pela *érotas nómos*, de modo que deveriam estar sempre presentes e atentos nos Ginásios, nas lutas, nos exercícios e nos jogos dos quais as crianças e os adolescentes participavam. Eram igualmente esses mesmos anciãos que determinavam, a partir dos doze anos, quais os jovens mais aptos, em termos de inteligência, coragem e vigor, à se submeter, sob idêntica vigilância, aos *amorosos* (*erastai*) com os quais se vinculavam, a fim de receber deles (dos *erastai*) os mesmos cuidados que recebiam dos *presbýteroi*. Nessa ocasião, o Estado determinava igualmente (sempre segundo Plutarco) que, dentre os homens tidos como “belos e bons – *kalôn kai agatôn*” (diríamos, “distintos e respeitáveis”), fosse escolhido um “vigilante da infância – *paidonómos*” (*Vidas paralelas*. Licurgo, XXVII, 17, 2). Era, por sua vez, o *paidonómos* (o vigilante da infância) que escolhia um, de entre os próprios adolescentes, como chefe dos demais. O requisito era ter treze anos e ser reconhecido, em meio aos demais, como o jovem mais sensato e o mais batalhador.

Era, então, sob amplos cuidados, que cabia ao *erastés* (ao cidadão amorosamente empenhado) exercitar perante o jovem toda a afeição possível que a um homem era dado dedicar a outro homem, e, mais, perante o jovem ao qual deveria dar exemplos de civilidade e de virtude cidadã. O *erastés* (o amante) da vida cívica era aquele que exercitava parâmetros de plenitude a exemplo do deus *Éros* (do Amor): daquele que, segundo Hesíodo, promove “a doma dentro do peito” da inteligência e da vontade (*Teogonia*, v. 116-122). Um fator importante, de início, a considerar *consiste* em que a *erastía* não se resume, em seus primórdios, a uma conotação negativa ou de licenciosidade. Quando, por exemplo, Platão, no *Banquete* (179 d) diz que Orfeu era um *amante* (*erastés*) da cítara, com isso não queria dizer que ele tivesse com a cítara um relacionamento *erótico* licencioso! A *erastía*, nos termos em que foi concebida e praticada entre os gregos, *em sua origem*, e a partir de Esparta (da Lacedemônia), se fundamentou sob um conceito de *éros* suposto como um *sentimento* nobre (de *amor*, de dedicação, de zelo, de cuidado) que busca o bem de quem se ama (no caso de Orfeu, o *bem*, em termos de excelência, da música dedilhada na cítara). O conceito de *posse* não se desassocia, evidentemente, da condição do *erastés*. Ele está presente, ao modo, por exemplo, do que consta em Heródoto, na *História* (III, 53, 4) a respeito da tirania: que ela “é um *posse* escorregadia, pois tem muitos amantes (*erastaí*)”. Quem se apossa da tirania, não se assenhora de um algo concreto, mas da insolência, e, sobretudo, da ilusão de se pôr acima da lei. No caso de Orfeu, ele não se atém a uma *posse* meramente física da cítara, e sim (em termos abstratos referidos à excelência) ao que ele pode, de humanamente extraordinário, fazer com a ela!

A *erastía* nasceu de um *Éros* sem Afrodite, ou seja, de um sentimento que move apenas o coração (*phrén*) e a mente (*nóesis*), e que, nesse mover, não vem implicado a busca por uma *posse* física de prazer, a não ser restrita ao âmbito dos regozijos da alma humana. Tratava-se, com efeito, de uma *erastía* cívica, moldada

dentro de parâmetros de escolaridade (*scholastikós*), de ensino (*didascalikós*) e de virtude (*areté*) cívica. Daí que a dita homossexualidade, por princípio (pensando nos primórdios), não se mesclava à *erastía*, do mesmo modo como não havia no cotidiano das relações afetivas da *pólis*, qualquer tipo de sobreposição, separação ou exclusão entre o que hoje denominamos de *homossexual* (*hómoios* = semelhante, igual, mesmo) ou de *heterossexual* (*hétéros* = diferente, contrário, oposto). Foram, com efeito, vários fatores (como veremos), imerso ao contexto da cultura grega, e depois, na posteridade, que promoveram um descompasso entre a realidade e o imaginário, dentre os quais o primeiro, talvez o maior de todos, foi o da falta de instrução, mais exatamente a indisposição de se instruir a respeito da natureza humana tanto em sua realidade própria quanto em sua sucessão de alternâncias e de mudanças.

É certo que a natureza humana não é una e nem imóvel. Ela é um somatório, em cada um, de vários fatores objetivos (comum a todos) e subjetivos (específico de cada um). São, entretanto, a ignorância e a falta de honestidade, sobretudo de cada um perante a si próprio, os maiores empecilhos humanos, sob dois aspectos: o da busca do conhecimento de si, sem dissimulação e sem preconceito, e o da adoção para si, sem engano e sem traição, das circunstâncias dentro das quais cada um está em condições de se edificar sob parâmetros de excelência. O conhecimento de si pressupõe inevitavelmente conhecimento e acolhimento dos próprios limites e possibilidades. Não são, todavia, as nossas circunstâncias que nos tornam virtuosos, e sim a nossa boa disposição e vontade de ser virtuosos dentro de nossas próprias circunstâncias. O ditado, por exemplo, de que “só os fortes vencem ou vão em frente”, não pressupõe, evidentemente, um modelo de forte, antes, deixa pressuposto que “forte é aquele que é capaz de vencer em consonância com o conhecimento de si e do acolhimento de seus limites e de suas possibilidades”! É o conhecimento e o acolhimento de si que promovem o bom ânimo e a força dos vencedores!

Foi, sem dúvida, a carência de disposição e ânimo, ao que se acrescenta a referida ignorância e falta de honestidade humana, que vieram a ser, de todos, o maior inimigo da prosperidade mental do humano, e, em vista dela, do entendimento relativo às mudanças e aos anseios que cada um pode experimentar e presenciar dentro de si mesmo, e, enfim, se acolher e se aceitar. Outro fator ainda, isto relativo à intelecção do passado, diz respeito ao confronto com as obras clássicas, cuja dificuldade maior se insere no universo das interpretações canônicas, sempre dispostas a sobrepor ao texto os princípios da cultura prevalente, e, com eles, contornar a verdade recriando-lhes sentidos favoráveis à mentalidade hodierna da cultura. Mesclados às interpretações temos, além disso, os impedimentos da língua, cujas traduções, muitas vezes, antes de conceituar, *preconceituam*, de tal modo que a própria tradução acaba se revertendo, em muitos casos, numa verdadeira preconceituação<sup>3</sup>.

1.2. – De um modo geral, já entre os gregos, sob o olhar do *instituto* (do *éthos*) tradicional da *pólis*, o fenômeno das relações sexuais entre adultos *homoiós* era visto (em base, aqui, ao que relatou Xenofonte nos *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*) como uma prática *indigna*: tida como não condizente com os valores (*áxios*) requeridos quer do “homem livre”, do *eleútherón*, quer do homem bom, do *kalòs agathós* (I, II, 29-30). Não só bom, como sensato (*phrónimos*), ou seja, dotado (ao modo como consta no *Primeiro Alcibiades* de Platão, 125 a-b) da virtude cívica que comporta o qualificativo da bondade (do ser bom) e da sensatez. Bem ao contrário do que se imagina, não era a tolerância, e sim a homofobia que imperava entre os concidadãos da Grécia antiga a respeito da homossexualidade entre adultos. Daí ser ela, ao contrário do que se concebia sob os termos da *erastía*, uma prática preferencial-

---

<sup>3</sup> A tradução clássica espanhola de José Ortiz y Sanz verteu o tradicional *hēthairekóta* por “nefas”, no sentido de algo sacrílego, ilícito, ilegítimo. Sanz igualmente “traduziu” *paidikós* por “nefas” (II, 7, 64), e assim, antes de propriamente traduzir, se ocupou em preconceituar! (Diógenes Laércio, 1887).



mente dissimulada e oculta. Eventuais relações homoafetivas eram mais toleradas entre os jovens antes da inscrição à cidadania, que entre os homens adultos, dos quais, se constatado publicamente, perdiam a confiança e o respeito cívico<sup>4</sup>. A própria tolerância também se dava muito mais entre os jovens que entre adultos, que, por sua vez, não deixavam de estar publicamente sujeitos ao consuetudinário e aos requisitos legais da cidadania. Daí também que é de se supor dois mundos diferenciados: o do alcance da lei (no qual se inclui os resguardos das tradições, e, conseqüentemente, os resguardos das aparências) e a prática fora do alcance, ao escuro, na penumbra da lei.

Cada *pólis*, entretanto, tinha o seu próprio regimento cívico (a sua *politeía*), de modo que não havia, entre elas, uma uniformidade legislativa quanto aos comportamentos cívicos. Em Atenas, Sólon, por volta de 594 a. C., baixou um decreto que retirava do *cidadão* o direito de ocupar a tribuna das Assembleias caso tivesse se amasiado ou se *prostituído* (*hethairékóta* – conforme expressão referida, no *Vidas e doutrinas*, por Diógenes Laércio) com outro homem (I, 2, 55). Essa lei, pelo que consta em Ésquines (que viveu entre os anos de 389-314 a. C.) fora retomada, e ampliada pelas novas legislaturas, de modo que estava em vigor na contemporaneidade de Platão. Ésquines haveria de ter por volta de uns 41 anos quando Platão veio a falecer em 348 a. C.

Estes foram, segundo Ésquines, os dizeres de Sólon:

Todo ateniense que se entregar (*hetairésgē*) aos prazeres de um outro, não poderá ser escolhido entre os novos arcontes; [...] nem ser nomeado sacerdote; [...] nem discursar para o povo, nem obter qualquer magistratura da cidade ou fora da cidade, quer por sorteio quer por eleição...”.  
(*Contra Timarco*, 19-20)

O mesmo Ésquines registrou ainda que Sólon foi muito rigoroso contra os abusos dirigidos aos jovens adolescentes, nestes termos:

---

<sup>4</sup> Sófocles, 1981, p. 404.

Sólon redigiu uma lei que permitia “acusar os corruptores da juventude, e, inclusive, levá-los à morte caso fossem reincidentes, e com isso eliminar o tráfego que promove o estímulo dos que estão propensos a praticar o mesmo erro...” (*Contra Timarco*, 184).

Tendo em vista a lei, ou seja, que o legislador teve a necessidade de regradar a vida sexual do cidadão, é de se supor, evidentemente, que a prática era real, existia de fato, e que não era assim tão bem tolerada como, por vezes, se costuma imaginar. Também é plausível inferir – ao menos após a existência coercitiva da lei – que não mais se tratava de um hábito ou de um comportamento público corriqueiro, e que, evidentemente, não era bem visto ou tranquilamente aceito no cotidiano relacional da *pólis*. E uma vez que existia a lei, bem facilmente os inimigos políticos estavam entre si muito atentos à qualquer *visível* deslize nesse sentido! Como de fato estavam, basta ler o discurso de Ésquines *Contra Timarco*. Diante de tudo isso resta supor também o grande resguardo que imperava entre os cidadãos, que, ademais, além do olhar cívico, tinha constantemente presente o olhar de seu clã e de sua fratria, e, ainda, de um modo mais próximo e incisivo, o do recinto familiar.

A intolerância *regimental* a respeito da homossexualidade propriamente dita – concebida como prostituição (*hethairekóta*) masculina dentro do universo adulto e da cidadania –, foi um fato comum e extenso entre os gregos. O que, em primeiro lugar, em abundância se tolerava (isto quanto ao efetivo exercício público da sexualidade), e sem maiores preconceitos, era um ambiente explícito, em vários níveis, de prostituição feminina: (a) da mulher sem arrimo, em cujo “grupo” se enquadram as escravas alforriadas pelos patrões (que queriam se ver livres delas), as mulheres pobres *repudiadas* por seus maridos e as estrangeiras em busca de subsistência; (b) das profissionais, a começar pelas ilustres cortesãs (das *hetaíras*), muito bem toleradas, e, inclusive, até mesmo muito louvadas, e procuradas, a fim de atender as necessidades e exigências reivindicadas pelo *status* da riqueza e da manutenção do cotidiano

glamouroso da nobreza ateniense. As duas mais afamadas cortesãs do mundo grego foram Aspásia, que veio a ser a mulher de Péricles, e Laís, a amante do filósofo Aristipo, e que mereceu um honrado túmulo na entrada da cidade de Corinto.

As casas das cortesãs, em geral, era uma associação de mulheres, que traziam para si outras mulheres, em particular aquelas que, uma vez sem arrimo, repudiadas pelos *kyrios*, detinham requisitos necessários em favor do *glamour* e dos interesses masculinos: elegância e garbo, e, ademais, instrução e habilidade na recitação do aedos, que, sobretudo, consistia em saber tocar a lira, a cítara, o aulos e a flauta. Eram essas mulheres que garantiam um ambiente intelectivamente requintado e ilustre aos banquetes dos nobres cidadãos, que, em suas casas, ou seja, em recinto familiar, se reuniam para bebericar e discutir os destinos da *pólis*. As casas, ainda, enquanto associação de mulheres, congregavam a cortesã em vários níveis: a jovem, a adulta e a idosa, que, entre si, intercambiavam proteção e resguardo.

As cortesãs eram tão importantes e tão solicitadas no *status* da vida cívica, a ponto de Aristóteles, na *Constituição de Atenas*, destacá-las como motivo de vigilância por parte dos fiscais da *pólis* (*astynómoi* = os policiais da rua, os vigilantes das leis no recinto da cidade): “Eles fiscalizam (escreveu) as tocadoras de flauta, de lira e de cítara”, a fim de que não fossem remuneradas “em mais de duas dracmas” (L, 2). Se mais de um cidadão quisesse dispor da mesma tocadora, os fiscais faziam um sorteio, e cabia ao sorteado pagar a remuneração estabelecida. Eram, enfim, as casas das cortesãs (nas quais se associava a música, o jogo e a bebericação) que se constituíam no maior atrativo da aristocracia ateniense, e, sobretudo, no centro de diversões da juventude burguesa. Sócrates, inclusive, reclama, a título de degradação, que os filhos da riqueza passavam “a vida nas casas de jogo, em companhia das tocadoras de flauta” (*Discurso aeropagítico*, 48).

Em tudo, na cidade, a ambiência vivencial da *pólis* era bem regrada e fiscalizada! A lei, entretanto (valendo-nos aqui de ex-

pressões registradas por Platão, nas *Leis*, VII, 793 a), tinha duas faces: as escritas, que se constituíam na própria *politeía* (no regime constitucional e instituidor da pólis), e as não escritas (*ágrapha nómina*), as ancestrais (*patríous nómous*), reconhecidas como a salvaguarda das leis escritas. No *Banquete*, há um trecho, proferido por Pausânias, mediante o qual Platão expressa bem o teor da força consuetudinária da lei não escrita:

[...] há homens bons (*agathoi*), que, livremente, dão por si e para si mesmos esta lei, e deveríamos obrigar os amantes populares (*pandémous erastás*) a fazer o mesmo, tal como obrigamos, na medida do possível, as mulheres de condição livre a se manter resguardadas na vida amorosa. (*Banquete*, 181 e)

Logo de saída, uma observação: em vista do que está dito – *obrigamos, na medida do possível, as mulheres livres* – é de se imaginar como deveria ser, no cotidiano do trânsito da pólis, a vida das mulheres não livres! De qualquer modo, e no que concerne à vida das mulheres e das filhas dos cidadãos, elas tinham seu trânsito bem resguardado, e esse *resguardo* se acrescia em dependência da trupe de escravos que cada uma estava em condições de fazer-se acompanhar! O consuetudinário, e o próprio *status* de mulher e de filha do cidadão (em torno das quais existia, evidentemente, uma família e uma fratria), garantiam cerco e regramento cívico, mesmo que tácito, a um eventual trânsito fora de casa. Dentro do recinto da casa (da *oikía*), na qual a mulher vivia rodeada de escravos e de escravas, em que à condição de esposa acrescia a de mãe, ela vinha a ser a soberana. Aristóteles, na *Política*, sentenciou, sem especificar se homem ou mulher, que “todo o recinto familiar (*oikía*) está sob o domínio da autoridade mais ancestral” (1252 b 20-21). A mulher grega, entretanto, em mais alto grau a mãe-avó, era o forte dentro da família, porém, uma grande fragilidade decrescente, desde avó à neta, fora dela.

Aqui está a questão: no que dizia respeito às relações amorosas das mulheres (não, evidentemente, das mulheres em geral, e sim

das livres – *tôn eleuthéron gynaikôn*), havia, no interior da *pólis*, não a rigor uma lei escrita, mas um *constrangimento* consuetudinário. Não havia, e, aliás, nem precisava, visto que os ditames da *cultura*, sob o olhar tanto do universo masculino quanto da própria reclusão, constrangiam tanto as *esposas* quanto as filhas dos cidadãos. A própria reclusão se encarregava de constranger, por uma razão bem simples: porque há sempre uma espécie de acordo tácito entre os que se veem acuados por uma submissão da qual não conseguem, por constrangimento externo, ou não podem, por constrangimento interno ou por falta de espírito livre, se libertar. Eram, todavia, dois olhares distintos: o dirigido ao feminino e o ao masculino, sobre o qual não havia o mesmo *constrangimento*. Quer dizer: o olhar vigilante do *instituto* (do *éthos*) tradicional que constrangia as mulheres passava ao longe dos homens. Isso caso os homens – este ou aquele – em si não expressasse o feminino que dava foco ao olhar masculino! Qualquer expressão de *feminilidade* na aparência da masculinidade era pronta e impiedosamente focalizada.

## **2. A masculinidade e a feminilidade do estatuto cívico**

Temos, pois, dois universos bem definidos no interior da vida grega: o feminino (referido às mulheres livres, das quais se requeria doçura, fragilidade, recato e circunspeção) e o masculino (símbolo do vigor, da coragem, da força e da ousadia que honravam o *status* cívico e a glória olímpica e militar do homem e da *areté* grega). Ilustra, aqui, a seguinte fala posta por Xenofonte na boca de Sócrates (que, aliás, não é exatamente o mesmo Sócrates da ideia platônica):

[...] certa roupa fica bem numa mulher e outra num homem, do mesmo modo há perfumes que convêm ao homem e outros à mulher. Nenhum homem, por exemplo, se iria perfumar por causa de outro homem; e às

mulheres, sobretudo as recém-casadas [...], que falta lhes faz o perfume? Cheiram a elas mesmas! (*Banquete*, II, 4)<sup>5</sup>

Ser feminino correspondia, de certo modo, a ser regrado, contido, mas não destituído de algum luxo, e, sobretudo, de elegância no vestir e no portar-se. Não era, todavia, comum às mulheres “ilustres” gregas o excesso, a fim de não virem, na vida cívica, a ser confundidas, sobretudo, a mãe de família com a cortesã. O ser feminino (*théleia*) e o ser mulher (*gýné*) tinha um foco bem definido, pontual, e era inconcebível fora do plano das mulheres (*gýnaios*). O *gýnnis*, o homem efeminado, se punha num foco completamente estranho ao olhar cotidiano do homem e/ou da masculinidade grega. *Estranho*, porque o mesmo olhar que constrangia as mulheres – já pelo fato de simplesmente serem *mulheres* –, ganhava foco e atenção caso um homem, espontaneamente ou não, aparentasse a *feminilidade* que atraía o olhar masculino.

O olhar para o *feminino* implicava *conceituação*, ou melhor, *preconceituação*, uma vez que, diante de uma mulher – independentemente do *status* dela, se rica ou se pobre, se de família ou não, se madura ou jovem, no que implicavam outros preconceitos – o que se via era bem mais que qualidades ou atributos do *ser* e do *aparecer* humano. O que se viam eram qualidades de outra ordem, meramente *culturais*, quanto ao ser e ao aparecer suposto como *feminino*. Este *ser* e *aparecer* comportavam um conjunto de caracteres, de formas, de traços, de atitudes e de cuidados. Daí que o masculino espontaneamente acrescido de qualquer uma dessas formas ou traços, por exemplo, de brandura ou doçura quanto ao caráter, ou então do gosto de usar vestimentas muito coloridas, perfumes extravagantes, bijuterias, pinturas, etc., tudo isso tornava nele visível o culturalmente feminino, e implicava em (segundo expressão de Sócrates) “corromper sua natureza”, ou seja, “desqualificar” em si mesmo o suposto como masculino (*Panegírico*, IV,

---

<sup>5</sup> Na tradução de Ana Elias Pinheiro.

151). A virtude da brandura, na qual se incluía (e ainda se inclui) o caráter do afável, do terno, do carinhoso, era pressuposta como feminina, e, conseqüentemente, como uma desqualificação do masculino.

Plutarco, no *Quaestiones conviviales (Symposiaká)* registrou como costume entre os gregos (e também latinos) castrar os animais a fim de tornar-lhes a carne “macia e afeminada”. Eles também faziam o mesmo com o vinho: filtravam-no para torná-lo “suave e afeminado” (*Moralia*, VI, 692 c-d); *afeminados*, por sua vez, eram os que faziam questão desse tipo de refinamento. Ser *másculo* – do ponto de vista da cultura popular – correspondia a ser rude, áspero, agreste, tosco, desprovido de delicadeza, até mesmo de “inteligência”, mas não de uma “inteligência” instituída como modo masculino de ser e de pensar. Dá-se que ser masculino ou ser feminino não significava fazer uso de uma *inteligência* (da faculdade de pensar), e sim de um modo preconcebido de pensar, ao modo, por exemplo, como, perante Zeus (do qual, aliás, roubou justamente o fogo da inteligência), exclamou Prometeu: “Não pense – assegurou ele – que eu vá afeminar meu modo de pensar (*thelýnous*) por temor ao decreto de Zeus, ou que eu vá suplicar [...], feito uma mulher, para que ele me liberte destas correntes” (*Prometeu acorrentado*, v. 1003-1005).

Até Dionísio, o deus das festividades, teve questionada, em versos de Eurípides, a sua masculinidade pela sua aparência: “vou lhe cortar esses efeminados (*habrón*) cabelos encaracolados. Não! Meus cabelos são sagrados, deixei-os crescer em honra ao deus!” (*Bacantes*, v. 493-494). Quem, entre os gregos, sofreu muito com a sua aparência tida como *afeminada* foi Demóstenes, o maior dos oradores gregos, comparável a Cícero (ou vice-versa). O outro grande orador grego, contemporâneo e rival de Demóstenes (384-322 a. C.), foi Ésquines (389-314 a. C.). Demóstenes foi o grande defensor de Atenas contra as investidas de Felipe da Macedônia, o pai de Alexandre. Ésquines também se contrapôs à política expansionista de Filipe, mas, em algum momento, passou a defender

uma política de concessões em favor de Filipe. Aí começou o desentendimento dele com Demóstenes, que resultou em ataques recíprocos.

O discurso de Demóstenes, *Sobre a coroa*<sup>6</sup>, contém elementos da desavença entre ambos. Nele, Demóstenes reclama das muitas injúrias, calúnias e difamações proferidas por Ésquines, e uma delas tem a ver com o apelido maldoso de *báttalos* (*Contra Timarco*, 164) que se transformou num apodo de Demóstenes. Ésquines jogou com a ambiguidade do dublo sentido que o termo comportava: a) ao dizer que Demóstenes era um *báttalos*, o acusava de afeminado e de devassidão, e isso, evidentemente, foi o que mais magoou Demóstenes; b) por *báttalhos*, Ésquines – visto que ele próprio era um orador que rivalizava fama e prestígio político – colocava Demóstenes, como orador, na condição de um *batto-logías*, ou seja, de um produtor (proferidor) de tagarelices vãs, de discursos supérfluos.

O apelido de *báttalos*, entre os gregos, era corriqueiro, em referência, sobretudo, aos atores do teatro, aos proclamadores do aedos e também dos oradores que se esmeravam no traje e na cosmética das aparências. No caso de Demóstenes, além do esmero no vestir-se, o apelido lhe adveio de sua constituição frágil: foi acuado por umas quantas enfermidades na infância e na adolescência que lhe proporcionaram uma aparência vulnerável e delicada. Também Lacedes, o rei de Argos, sofreu má fama devido a sua aparência, ao modo como relata Plutarco em seu breve ensaio *Como tirar proveito dos inimigos*:

[...] “o seu modo delicado de pentear os cabelos e o jeito de andar fez correr a fama de que [...] ele era um afeminado”; também “Pompeu, que estava longe de ser afeminado e libertino, assim foi considerado pelo seu hábito de coçar a cabeça com apenas um dedo” (VI, 89 e).

---

<sup>6</sup> Sobre as desavenças políticas entre Demóstenes e Ésquines, veja Priscilla Gontijo Leite (2014).



Daquele que era tido como afeminado a mentalidade da cultura grega chegava ao máximo de não se esperar *virtude*, ou seja, grandes feitos, visto que o seu *valor* se restringia exatamente em ser afeminado:

Admiro (relata Heródoto) o que dizem a respeito da empreitada levada a bom termo por Telines. Espanta-me, porque não cabe a qualquer um executar semelhante façanha, a não ser aos que tenham uma alma valiosa, e que sejam homens fortes e corajosos, o que não caberia em Telines, na medida em que os habitantes da Sicília afirmam ser ele um homem naturalmente afeminado e molengas. (*História*, VII, 153, 4)<sup>7</sup>

O preconceito que recaía sobre o *ser* feminino incidia sobre o masculino à medida que o homem aparentava qualidades que preconceituavam a natureza do ser mulher. A deusa Atena, enquanto ícone, sintetiza bem o ser mulher na vida grega. Ela era, sim, a deusa da sabedoria e da guerra, porém, por nascimento *não foi* gerada por uma mãe, por uma mulher, mas por um “homem”: ela nasceu, foi gerada, da cabeça de Zeus! É de um preconceito extraordinariamente eloquente este pressuposto de que a deusa da sabedoria nasceu da cabeça de um homem!

De Afrodite (a Vênus dos latinos), a deusa do amor, o mito (em relato, aqui, de Platão) dizia o mesmo: que ela não nasceu “do consórcio entre o macho e a fêmea”, que a sua geração, entretanto, “não teve a participação da fêmea, só do macho” (*Banquete*, 181 c). Nem Atena e nem Vênus, portanto, tiveram mãe! Daí que a mulher que elas figuram, comportava o ícone apenas ou do amor de mãe ou de uma sabedoria que portava consigo (sobretudo, por força de sua responsabilidade na educação dos filhos) a representação, o zelo e a tramitação no interior da família dos usos e dos costumes consuetudinários. Do fato de Vênus não ter tido mãe, ela conhece apenas o amor masculino, ou seja, só entre os homens

---

<sup>7</sup> “Homem naturalmente afeminado e molengas” foi traduzido de *pephyrénai thelydríes te kai malakóteros anèr*.

ela promove as impulsões do amor. Do fato de a sabedoria de Atena se restringir ao consuetudinário, ela é, bem por isso, a representação do caráter guerreiro em razão de continuamente tornar vitorioso o saber tradicional; e tem mais: ela é igualmente a representação do ânimo feminino guerreiro dado que ela simboliza a mulher grega sempre “disponível” a sofrer as consequências familiares e existenciais do cotidiano da guerra. Era, em geral, a mãe que recebia e enterrava, e, antes, se ocupava, feito uma Penélope, em tecer a mortalha ou de seu marido ou de seus filhos! A mulher grega – isso é necessário ser reconhecido – era (e, em geral, é) visualizada como frágil, mas, no mundo grego, era o que de fato havia de mais resistente, forte e nobre! Na mulher grega, efetivamente, encontra-se a estampa humana mais qualificada da *areté*!

O certo é que não havia espaço entre os gregos quanto à tolerância do feminino no masculino: nem natural, por recursos da gênese, e nem acidentalmente, por gostos, em termos de usos e costumes, eventuais. Aliás, o travestir-se de *feminino*, entre os gregos, como forma de atrair o masculino, não se constituía em hábito corriqueiro da cultura<sup>8</sup>, e sim acidental, ou seja, derivado do gosto de alguém em perfumar-se, em usar vestimentas coloridas, cabelos longos bem ataviados, sandálias bem trançadas, etc. Trata-se de usos e costumes reconhecidos, primordialmente, como atributos do feminino, de modo que aqueles que *faziam uso* de tais hábitos eram chamados maldosamente de *gymnaikéios*. Dizia-se também *afeminado* aquele que se vestia com algum esmero e com preocupada elegância. Xenofonte, quanto ao modo despojado de Sócrates se vestir, diz, por exemplo, que ele “não era nem afemi-

---

<sup>8</sup> Plutarco nas *Vidas paralelas*, sobre Teseu, diz que em uma das festas das Oscoforias, concebidas por ele, na falta de mulheres, se valeu de adolescentes travestidos na voz, nos gestos, no andar “a ponto de em nada parecerem diferentes das mulheres, e os juntou ao grupo das jovens, e a todos passou desapercibido”. Se “passaram desapercibidos” infere-se então que se tratou de mera figuração, ornamentação feminina na ambiência da festa (Plutarco, *Vidas paralelas: Teseu*, 23, 2-3).

nado (*tryptikós*) nem vaidoso (*alazonikós*) no trajar ou no calçar, e, tampouco, em todo o seu modo de viver” (*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, I, II, 5).

Além de no trajar-se, comumente também incorria de ser chamado de *gynaikías* (de *homem afeminado*) aquele que, como já dito, apresentava traços naturais ou acidentais (fruto de educação e postura) concedidos a uma mulher: a amabilidade, a doçura, a afetuosidade, etc. Daí que o chamar de *afeminado*, quer sob o termo *gymnaikéios*, ou de tantos outros, como de *báttalos*, ou de *habrós*, ou de *malakós*, ou de *tryptikós* qualificava o comportamento e não propriamente a sexualidade. Tais qualificativos tinham também, na maioria das vezes, o objetivo de *desonrar* o caráter e a reputação de um desafeto, humilhando-o perante amigos ou publicamente. Por exemplo, quando Platão, na *República* (V, 469 d-e), denomina de *gynaikéias* (donzelas, maricas) os soldados que, por ganância, despojam os cadáveres de suas armas e de seus pertences, quer *apenas* desqualificar, a título de uma reprovação, a atitude ou comportamento dos soldados.

Há também em Aristóteles um relato, na *Constituição de Atenas*, que testemunha o quanto o conceito de “afeminado (*malakós* = brando, mole, doce)” aplicado a um homem era culturalmente ofensivo, e fazia o efeito de uma difamação: Relata Aristóteles que “Tessálio [...] apaixonou-se por Harmódio, mas ao ver frustrada a sua afeição, não conteve a raiva” e espalhou “maldosamente a fama de que ele era afeminado (*malakós*)” (*Constituição de Atenas*, XVIII, 2). Vê-se que Tessálio, ao espalhar que Harmódio era *afeminado*, queria, com isso, não propriamente dizer que esta era a condição dele, e sim apenas externar uma mágoa, uma difamação pública, e assim atentar contra a sua honra e reputação. Observa-se também o quanto o conceito de “afeminado”, e isto independentemente de alguém ser ou não *afeminado*, promovia entre os gregos uma imputação ofensiva, sobretudo, de descrédito cívico e de “diminuição” da consideração ou estima pública.

### 3. O *erastós* e o *erastés* das relações cívicas e conviviais

3.1. – Cabe aqui, como introito, uma breve consideração não propriamente a respeito da tradução corriqueira que se faz do *erastós* (por amado) e do *erastés* (por amante), e sim da conotação negativa que se agrega aos conceitos. A tradução em si não comporta maiores complicações, mas a conotação negativa, sim, uma vez que resulta numa intelecção grosseira do que, efetivamente, o conceito de *erônta* designava e abarcava no contexto edificante das relações cívicas da *pólis* grega. De um lado, e sob o ponto de vista dos arquétipos consuetudinários, não dá para desvincular as relações entre *erastós* e *erastés* da referida *érotas nómos* (da “lei do desvelo ou do cuidado amoroso”) promovido pelo *éthos* cívico do estatuto convivial dos gregos; de outro, e sob a perspectiva das considerações aqui formuladas, encontramos duas perspectivas edificantes bem claras quanto à “*erontía*” convivial das requisições da vida cívica entre os gregos: uma, que congrega os anseios inerentes aos usos e costumes ancestrais; outra, filosófica, cujas proposições foram concebidas em favor de uma regeneração, pautada na razoabilidade e na sensatez, do ancestral. Eis aí a razão pela qual no universo da dialógica platônica comparece uma intensa e profunda vinculação entre o filosoficamente requerido nos termos da *sophrosýne* e do *erastés* e do *éros*. O que com tal requisição Platão propunha consistiu numa profunda reedificação (imersa no contexto das multiformes relações cívicas conviviais e afetuosas) dos consórcios afetivos, tanto de amor quanto de amizade, sob um único requisito: o da prática das virtudes cívicas exercitadas sob a égide do razoável e do sensato, universo inerente ao qual impera o bem, o belo e o justo.

Ao traduzirmos, pois, o *erônta* por “amante”, se faz necessário evidenciar, de modo claro, que, por princípio, o termo bem pouco tem a ver com os significados que hoje atribuímos aos conceitos de “amásio” ou de “namorado” ou de “apaixonado” ou de qualquer outra fórmula semelhante com a qual designamos nossas relações (no que implica possessões) físicas e amorosas. O *amante* (o

*erônta*) da inteligência simbólica grega em sua significação originária, sem deterioração, é aquele que ama em termos daquele que vivamente dedica afeição, cuidados, desvelos, e, enfim, interesses altruístas. Justo por isso, ele é um *philerastés*, aquele que, com entusiasmo e paixão, deseja o bem, e, nesse sentido se empenha, em favor (pelo bem) da *erastía*. Tanto que Tucídides (460-400 a. C.), contemporâneo de Sócrates, relata de Péricles um discurso fúnebre em honra dos cidadãos ceifados pela guerra louva-os como os *erástas* da *pólis* à qual todos deveriam se apaixonar com a mesma dedicação e entusiasmo (*História da Guerra do Peloponeso*, II, 43, 2).<sup>9</sup>

Enfim, não foi sem razão que, desde tempos imemoráveis, os gregos vincularam o prefixo “*phil-*” em inúmeras expressões gregas. Imerso no âmbito da linguagem, ele não demorou a expressar o que é estimável, querido, valioso, e que, bem por isso, entrou a fazer parte da expressão de todo agir humano solícito, ou seja, atencioso e cuidadoso, feito com solicitude e zelo. Quando, por exemplo, Homero (do prefixo “*phil-*”) abundantemente se valeu<sup>10</sup>, com ele intentou expressar uma disposição da alma em termos de um bem querer e de sentimentos amistosos: feito uma avidez que predispõe o humano a sair em busca daquilo em direção ao qual o ânimo o move e com o qual quer se aliar e construir uma fidelidade e uma quietude. Não foi igualmente sem razão que os gregos agregaram tal prefixo à *sabedoria* transmutando-a em *philosophia*! A razão dessa transmutação se deu em vista de que “*philo*”, bem mais que mera expressão vernacular, se constituía num com-

---

<sup>9</sup> Sócrates viveu entre os anos de 469-399; Péricles, entre 492-429; Platão, 428-348. A guerra do Peloponeso começou em 431, e, portanto, nos últimos anos do governo de Péricles, e durou até 404. A morte de Sócrates ocorreu cinco anos após o final da guerra.

<sup>10</sup> Locais em Homero em que comparece o prefixo “*phil-*”: *Ilíada*, I, v. 122; II, v. 232; III, v. 73; III, v. 253-256; *Odisseia*, I, v. 123; III, v. 218-223; IV, v. 29, v. 692.

portamento instigado por sentimentos de dedicação, de fidelidade e de afeição.

3.2. – No *Banquete* de Xenofonte há um relato que expõe e especifica o teor do tipo, digamos, de *afetividade* que imperava entre os cidadãos da burguesia ateniense. Dos homens da pobreza, e, inclusive, da própria pobreza, há bem pouca notícia, quer nos livros de História, quer nos de Filosofia. O caso de Sócrates é um tanto inusitado: ele, efetivamente, não pertenceu à aristocracia ateniense, mas quase sempre viveu entre os aristocratas, e, de certo modo, acabou sendo um deles. Ele foi inserido naquele patamar por algumas razões: por seus vínculos de amizade com alguns jovens da nobreza, a começar com Críton, seu coetâneo e amigo de infância no *demos* de Alopece; com Alcibíades, do qual veio a ser grande amigo por sua bravura e companheirismos na guerra; com Crítias, Platão e tantos outros jovens da nobreza pelos quais foi reconhecido por sua alta capacidade intelectual e por seus dotes filosóficos. Eis um exemplo: “Como sabes o meu nome?”, perguntou Sócrates a Cármides, sobrinho de Crítias: porque “entre os moços da minha idade fala-se muito a teu respeito” (*Cármides*, 156 a).<sup>11</sup>

Num registro, no *Banquete* de Xenofonte, de uma fala de Sócrates dirigida a Cálias, há um bom retrato de como se davam as relações “eróticas” (“amorosas”) entre os cidadãos de Atenas. Tais relações não comportavam, a rigor, um intercâmbio de sexualidade explícita, e, bem menos ainda, promíscua. O que se via, sobretudo entre os jovens, era uma explosão de afetividade, toda ela a seu modo sensualizada: sensual, mas, não, a rigor, sexual. Os jovens intercambiavam entre si os anseios da sensualidade juvenil, sob um vigor contido na direção do feminino, porém, aberto e tolerado na perspectiva do masculino juvenil. Já esse mesmo vigor entre adultos e jovens, em particular perante os adolescentes, não era muito bem visto dentro do instituto consuetudinário da cidadania.

---

<sup>11</sup> Na tradução de Carlos Alberto Nunes.

Ele era admitido, isto sim, dentro de um projeto cívico de educação.

Eis o registro de Xenofonte que relata uma suposta fala de Sócrates dirigida a Cálías:

Cálías, toda a cidade sabe que amas (*erāis*) Autólico e acho que o sabem até muitos estrangeiros. Isto porque os vossos pais são muito conhecidos e mesmo vocês dois são figuras públicas. Eu sempre admirei a tua maneira de ser, mas agora ainda te admiro mais, por ver que estás apaixonado (*erōnta*) não por um sujeito efeminado (*ouch habrótetē*) pela preguiça, nem amaneirado (*oudè malakiai*) por uma vida mimada, mas alguém que mostrou a todos a sua força e resistência (*karterían*), a sua bravura (*andreían*) e a sua contenção (*sophrýnen*). Estar apaixonado (*epithymeîn*) por essas qualidades abona a favor da natureza do amante (*erastôu*). (*Banquete*, VIII, 7-8).<sup>12</sup>

A inserção das expressões gregas comporta objetivos específicos: destacar, primeiro, um “jogo” linguístico entre os verbos *erōnta* e *epithymeîn*, que, entre si, se completam, mesmo que não se correspondam exatamente. Quanto a esse primeiro aspecto, duas observações: (a) a paixão do *erōnta* diz respeito às vicissitudes do *Éros*, e assim expressa um *amor*, a título de um ímpeto ou excitação da alma, que se dirige a um sujeito concreto, no caso de Cálías, já maduro, a Autólico, um jovem adolescente. Nesse caso, o acento, digamos, recai na figura do *ser amado* (do *erastós*), e, portanto, em Autólico; (b) a paixão referida do *epithymeîn* diz respeito a um movimento interno relativo ao *thymós*, aos reclamos, digamos, do peito do *erastés*, no caso, de Cálías. Daí que a *epithymeîn* se refere a uma impulsão do desejo de Cálías; mas, não a um desejo sem atenção intelectual, pela qual o amor dele por Autólico se alimenta sensibilizado (fortificado) por qualidades, que vão além da beleza ou da forma ou dos atrativos físicos perceptíveis no amado. Trata-se, pois, de uma percepção – no caso da *kartería* (virtude

---

<sup>12</sup> Na tradução de Ana Elias Pinheiro, p. 73. Acrescentamos as expressões gregas.

da firmeza, da constância), da *andreía* (da bravura, da valentia) e da *sophrsýnē* (da contenção, da sensatez) – que só a inteligência ou o intelecto é capaz de visualizar, de apreciar e de querer.

Um segundo objetivo quanto ao fato de destacar as expressões gregas, quanto aos termos das duas negativas “não efeminado (*ouch habrótetī*) pela preguiça, nem amaneirado (*oudè malakíai*) por uma vida mimada”, comportam dois adjetivos, *habrós* e *mala-kós*, que recaem sobre caracteres de um suposto comportamento ou modo de ser que Autólico não tem. Quer dizer: ele não é preguiçoso nem mimado, características que fariam dele um afeminado. Inere-se, pois, que o ser “afeminado – *habrós*” ou ser “amaneirado – *malakós*”, tais adjetivos não estão ali, na fala de Sócrates, e, no geral, não são postos como atributos que definem (adjetivam) a sexualidade propriamente dita de alguém. Aliás, em vista das duas negativas, fica bastante evidente que, no caso de Autólico, um jovem adolescente, o ser *afeminado* é um atributo “caráter ou índole” que ele, e como já dito, especificadamente não tem.

Do que aqui está dito, boa ilustração pode ser retirada da seguinte “fala” de Sócrates, nestes termos:

Se existem uma ou duas Afrodites, a Celestial e a Popular, isso não sei. Sei, entretanto, que Zeus, que sem dúvida é um só, tem várias denominações. Sei também que Afrodite tem altares e templos diferentes, nos quais são oferecidos sacrifícios e oferendas. Os altares erguidos para a Popular não são tão valiosos; ao contrário, os da Celestial são bem mais nobres. Cabe então conjeturar (prossegue Sócrates) que a Afrodite popular insufla as afeições do corpo, e, a celestial, as da alma, juntamente com a amizade e as boas ações. Pelo que me consta (conclui) é desse amor, Cálías, que estás possuído. É o que presumo, tendo em vista que observo em seu amado (*eróménou*) beleza e bondade (*kalokagathíai*), e porque sempre vejo o pai dele acompanhando, por iniciativa sua, os encontros (*synousías*) que tens com Autólico. E, efetivamente, ninguém tem



nada a esconder de um pai, quando se cultiva um amor tão sublime (*tōi kalōi te kagathōi erastei*). (*Banquete*, VIII, 9-11)<sup>13</sup>

A relação entre Cálías e Autólico pode ser vista em paralelo com a de Sócrates e Alcibíades, mesmo que em condições distintas uma da outra. No caso da amizade que alimentou o envolvimento de Alcibíades com Sócrates, e a de Cálías com Autólico se deu sob características semelhantes: a da capacidade da resistência (*kartería*), da bravura (*andreía*) e da contenção (*sophrýne*). Entre Cálías e Alcibíades existia algum laço de parentesco, uma vez que Cálías era filho da primeira mulher de Péricles. Péricles, relata Plutarco, “teve como primeira esposa uma parente, casada, antes, com Hipônico, com o qual teve um filho: Cálías, o rico. Ela também deu a Péricles dois filhos, Xantipo e Páralo” (*Vida paralelas*, XXIV, 3).

Dado que Alcibíades era sobrinho de Péricles e que Cálías era filho da primeira mulher parente de Péricles, e dado ainda que Cálías era meio irmão dos filhos de Péricles, é evidente que existiam entre eles parentescos. Outro dado ainda decorre de que Hipônico, um dos homens mais ricos de Atenas<sup>14</sup>, era o pai de Cálías com a primeira mulher de Péricles. Ele posteriormente teve uma filha, meio irmã de Cálías, Hiparete, que Plutarco diz ter sido a esposa de Alcibíades (*Vidas paralelas*, VIII, 1-2.). Há, portanto, em todo esse emaranhado, um contexto de parentela com vínculos de família, de tribo e de fratria, dos quais decorre um fator relevante no contexto das relações afetivas: o do *éthos* consuetudinário

---

<sup>13</sup> Semelhante proposição se repete no *Banquete* de Platão (180 d-e): “Se existisse apenas uma Afrodite, um só seria o Amor; como, entretanto, existem duas, são dois necessariamente Amores. Alguém aqui duvida que existem duas deusas? Uma, a anciã (*presbytéra*), filha de Urano, não tem mãe, e a chamamos de Urânia; a outra, mais nova, é filha de Zeus e de Dione, e a denominamos de Popular (*Pándemon*)”. Sobre o conceito de *kalokagathía* em Xenofonte, veja Luana Neres de Souza (2013).

<sup>14</sup> Envolvido com o setor bancário e imobiliário. Diz dele, Xenofonte (1859, IV, 15), que tinha seiscentos escravos.

resguardado pela elite do poder e da riqueza no contexto diversificado da *pólis*.

Sócrates (469-399 a. C.) era aproximadamente uns dezenove anos mais velho que Alcibíades (450-404 a. C.). Alcibíades, em relação a Cálías, mesmo que um pouco mais novo, era coetâneo. Pelo que consta, Autólico era filho de Lícon, um dos acusadores de Sócrates. O *Banquete* de Xenofonte foi justamente concebido em homenagem a Autólico por ter vencido uma competição de ginástica juvenil, em uma das Panateneias, provavelmente na de 422. Trata-se de uma data concebida a partir de Ateneu que fez menção, nestes termos, ao *Banquete* descrito por Xenofonte:

O bom Xenofonte exagera ao se pôr presente junto aos convivas do banquete oferecido por Cálías, filho de Hipônico, em homenagem a Autólico, seu predileto (*erônta*, amante, afeiçoado), filho de Lícon, que vencerá a coroa de Pancrácio. Ora (observa Ateneu), Xenofonte, nessa ocasião, talvez nem tivesse ainda nascido, e, se tivesse, era uma criança, visto que foi na época do arcontado de Áriston que Êupolis inseriu, em seu *Autólico*, Demostratos zombando daquela recente vitória do Pancrácio. (*Deipnosophistas*, V, 17, 216 d)

Visto tratar-se de Lícon, o acusador de Sócrates, e de Cálías, membro de uma família das mais ricas e influentes de Atenas, alguma artimanha e fraude não cabe descartar! Entretanto, as datas aproximadas do período em que Xenofonte viveu vão de 430 a 355 a. C.; o arcontado de Áriston se deu nos anos de 421-420, daí a data de 422, suposta como do Banquete! Em vista disso Xenofonte não poderia mesmo *estar presente* (*paragenómenos* – termo usado por ele), como fez constar bem no início do *Banquete* (I, 1).

A similaridade entre a relação de Alcibíades com Sócrates e a de Cálías com Autólico tem a ver com os arranjos, e desarranjos, do *status* do *erônta* no decurso da vida cívica dos gregos. A relação entre ambos é similar, porém, distinta em decorrência de que o próprio Alcibíades, no *Banquete* de Platão, assinala e reclama de uma inversão:

Aí está, senhores (*ándres*), o que louvo em Sócrates, e o que, ao mesmo tempo, recrimino, visto que misturei aos meus elogios os insultos que ele me fez. E não foi só na relação comigo que Sócrates tem se portado assim, mas [...] também com vários outros, aos quais tem enganado fingendo ser o amante (*hos erastés*), para, na verdade, se impor como o infante amoroso. (*Banquete*, 222 b-c)

Antes de qualquer observação, convém relacionar esse dizer de Alcibíades no diálogo do *Banquete* com aquele que comparece no diálogo do *Primeiro Alcibíades*, proferido nos seguintes termos, e como palavras de Sócrates:

Sócrates: É isto, Alcibíades, o que cabe dizer a teu respeito: que tu, o filho de Clínicas, jamais tiveste, e, pelo que consta, ainda tens, apenas um *erastés*, pelo qual és amado (*agapetós*). Esse *erastés* é Sócrates, o filho de Sofronisco e de Fenarete. – Alcibíades: É verdade. – Sócrates: Hoje conheces bem a qualidade desse amor: porque, de ti, fui o único *erastés* a amar pelo que és, enquanto que os demais te amaram apenas pelo que tens. Quanto à tua beleza, ela começa a murchar, ao passo que, quanto ao que és por ti mesmo, começa a florescer. (*Primeiro Alcibíades*, 131 e-132 a)

O Alcibíades do qual Sócrates diz ter sido o único e o verdadeiro *erastés*, aquele, inclusive, ao qual dedicou todo o seu amor (*agápe*), estava, no momento do diálogo do *Primeiro Alcibíades*, disposto a se candidatar ao governo de Atenas. Ele queria, na ocasião, como diz Sócrates, ser o *erastés* do demos: o *demerastés*. É, pois, com esse Alcibíades que Sócrates confabula e tece as suas considerações, que se resumem nestes termos:

Se não te deixares corromper pelo povo de Atenas, nem te degenerar, jamais te abandonarei. O que eu receio, acima de tudo, é que, tornando-te o *erastés* do povo, te deixes seduzir por ele, assim como já se deu com muitos homens bons (*agathoi*) de Atenas. [...] Eu espero que tu perseveres. (*Primeiro Alcibíades*, 132 a/135 e)

São três aspectos em questão:

*Primeiro*, quanto à *reversão* da qual se lamenta Alcibíades, ela tem um significado específico: Sócrates se apresentava como o *erastés*, como o instrutor e o orientador cívico. Mas, na verdade – este é o lamento de Alcibíades – findava por se pôr na condição contrária, ou seja, antes da do *erastés* na do *erastós* ou *Eroménous*: não na do que zela e conduz, e sim na do que carece e necessita de ser cuidado, e, sobretudo, instruído. Sócrates – eis a questão de Alcibíades, com cujo dizer põe em cena a maiêutica socrática – se colocava na posição não de quem ensina, e sim da de quem apenas pergunta e nunca responde, apresentando exclusivamente disposição em aprender (*Primeiro Alcibíades*, 112 e-113 a);

*Segundo*, quanto ao intento de Alcibíades de vir a ser o *demerastés* (o *erastés* do povo), diante disso, Sócrates se empenha em evidenciar que, quem quer ser o *erastés*, seja do *paidós* (o *paiderastés*), seja do povo, o *demerastés*, carece, antes de tudo, de ser o *erastés* de si mesmo: cuidar bem de si e se governar. Ser o *erastés* do *paidós* ou do *demos* significava envergar funções complexas e exigentes, sobretudo, desafiadoras, e que, entretanto, se agravava, ou seja, vinha a agregar dificuldades extras, caso o *erastés* se dispusesse a ter por amado (*erastós*) não apenas um jovem (futuro cidadão), mas todo um povo;

*Terceiro*, quanto ao teor da sabedoria conveniente a um *erastés* disposto a guiar e a instruir quem quer que fosse, dele a principal requisição (isto, evidentemente, de um ponto de vista da regeneração filosófica) haveria de se assentar no seguinte pressuposto: o do conhecimento de si mesmo, ao qual compelia, por sua vez, a um irrestrito e atento cuidado de si. Daí a questão que ao *erastés* se impunha: a de que não existe maior sabedoria que o conhecer-se a si mesmo, ou seja, ter a intelecção e a posse dos limites e das possibilidades da própria natureza, e, em vista dela, saber *cuidar* bem de si, *governar* a si mesmo ou bem *admi-*

nistrar-se (*epimeleístai* – *Primeiro Alcibíades*, 128 a/131 b). E aqui o pressuposto socrático presente, sobretudo, no *Primeiro Alcibíades*: quem não sabe cuidar *bem de si* não está capaz de cuidar bem de nada. De modo semelhante, quem não *ama a si* mesmo não está disponível para amar ninguém ou mais nada!

#### **4. A primazia do masculino e o Sócrates ideado como protótipo de Eros**

4.1. – A prevalência do masculino sobre o feminino fez da *pólis* grega uma “comunidade de homens”. Foi, entretanto, a lei ancestral, aquela que obrigou o pai ou o tutor (o *kýrios*) a *arranjar* o casamento dos filhos, que promoveu e intensificou essa prevalência, agregando, inclusive, uma sobreposição. A consequência imediata do *arranjo* de casamentos incidiu diretamente na promoção dos acordos de convivência mediante o fomento de relações de parentescos no perímetro multiforme das *pólis*. Junto à promoção da boa convivência, o ancestral, entretanto, findou por consolidar a reclusão do feminino, das moças, às quais foi dada a obrigação, como consta em *Ésquines*, de não se deixar seduzir e de se manter castas (*Contra Timarco*, 182), a fim de, por certo, agregar valor ao intercâmbio! Os rapazes não eram reclusos, e a *pólis* facultou-lhes inúmeros ofícios e benefícios externos ao recinto da família (da *oikos*), e, inclusive, em dependência das posses, estimulava o acesso às cortesãs em busca de “lições” fundamentalmente para o preparo na lida com o feminino!

Restrita à *oikía*, aos recintos da casa, a jovem grega veio a ter o seu viço juvenil de beleza feminina oculta e reclusa. Submetidas aos interesses ou intenções do pai ou tutor (do *kýrios*), as moças viviam distanciadas dos intercâmbios juvenis da sedução, e também das “instruções” que os jovens, de boca em boca, entre si propagam. Talvez por “garantia”, eram logo cedo dadas em casamen-

to<sup>15</sup>: a mulher com quem casastes (diz Sócrates a Critóbulo, em relato de Xenofonte) era ainda “uma menina que nada tinha visto e bem pouco tinha ouvido” (*Econômico*, III, 13). Caberia, pois, a Critóbulo ser dela o mestre e o instrutor, para o que Sócrates, aliás, o aconselha a procurar Aspásia, dando com isso a entender que era nas cortesãs que os jovens rapazes buscavam a principal instrução de que careciam para se iniciar na lida com suas mulheres.

Estando as mulheres reclusas, as ruas da *pólis* passaram a acumular essencialmente um movimento (fluxo) de homens, de modo a transformar o trânsito da *pólis* num universo masculino. Daí que a consequência inevitável dessa reclusão recaiu na dificuldade do tráfico espontâneo da experiência pública e visível da paixão – entre rapazes e moças –, que, inclusive, acabou sendo vedada em diversos níveis: quer nas relações cotidianas da vida cívica, quer nas manifestações da literatura e das demais artes. Foi, pois, por força desse universo de requisições e do tipo de trânsito

---

<sup>15</sup> Na ideiação da *República*, que não necessariamente condiz com a realidade praticada entre os gregos, Platão propõe que os filhos deveriam ser gerados por pais em pleno vigor, cujo acme, para as mulheres, seria aos vinte anos, e, para os homens, aos trinta. O período conveniente, para as mulheres, seria dos vinte até aos quarenta; para os homens, até aos cinquenta e cinco anos – período em que, para os dois, representaria o clímax do vigor físico e intelectual (*akmē sōmatós te kai phronéseos*). Nas *Leis*, há discrepância em relação às prescrições supostas na *República*, e inclusive, há disparidade dentro do próprio livro: no IV, 721 a, bem como no VI, 785 b, o casamento é, para os homens, pressuposto entre trinta e trinta e cinco anos; no mesmo livro VI, 772 a, diz, entretanto, que deveria ocorrer entre vinte e cinco e trinta anos. Das mulheres, diz, no livro VI, 785 d, que deveria se dar entre os dezesseis e os vinte anos; já no VIII, 833 d, diz que o melhor seria entre dezoito e vinte anos. Nas regulamentações das uniões propostas por Aristóteles na *Política* (1335 a), ele sugere que a vida conjugal deveria iniciar por volta dos dezoito anos para as mulheres e trinta e sete para os homens. Quanto à procriação, ela deveria encerrar aos cinquenta anos para as mulheres e aos setenta para os homens. É tendo em vista esse período que ele estabelece uma diferença de vinte anos do homem em relação à mulher.

humano na *pólis* (dentro da qual vinha excluída a presença estimuladora da beleza feminina), que se promoveu a exaltação de um outro ânimo diferenciado quanto ao fluxo corriqueiro e iminente das paixões: o da arte da sedução exercitado sobre o viço juvenil da beleza masculina. O que se deu foi, digamos, um *desvio compensatório* do olhar fomentado (intensificado) pela exclusão, e que se exercitou no cultivo público do viço masculino em seu livre trânsito pelas ruas.

Tratou-se, digamos, de um *desvio compensatório* em razão de que ele se caracterizou, sobretudo, pelo culto e enlevo da beleza expressos por uma profunda *idealização* do viço e do belo juvenil masculino, visto, em particular nos adolescentes ou efebos, com um belo feminino. Quer dizer: o estímulo da paixão pelo feminino culturalmente vedado no feminino (ausente, inclusive, como dito, na literatura e nas artes), então as impulsões da paixão juvenil se voltaram para as dimensões do belo masculino ideado, e que promoveu afetações essencialmente imaginárias<sup>16</sup>. Ilustra esse *desvio compensatório* do *olhar* (da sedução), o que descreveu Xenofonte a respeito da presença do adolescente Autólico no *Banquete* oferecido na casa de Cálías:

Assim como uma luz que surge no meio da noite atrai todos os olhares, também a beleza de Autólico fazia que todos virassem para ele os olhos... É certo que todos os que parecem estar possuídos por um deus são dignos de contemplação; mas enquanto os que são possuídos por outros deuses tendem a ter um olhar terrífico, uma voz assustadora e gestos violentos, os que estão inspirados pelo casto Amor têm os olhos cheios de ternura, um voz doce e gestos mais nobres. Assim se comportava Cálías, por causa desse Amor, o que o tornava muito mais interes-

---

<sup>16</sup> “Mas será que tu não consegues deixar de pensar no Clíneas? Achas que vou pensar menos nele, por não dizer o seu nome? Não sabes que trago na alma uma imagem dele tão nítida que, se tivesse de o esculpir ou o pintar, não o faria de modo menos fiel do que se estivesse a olhar para ele” (Xenofonte, *Banquete*, IV, 21 – tradução de Ana Elias Pinheiro – bem próxima da de Juan Zaragoza). É preciso agregar à citação um certo espírito de hilaridade ou comicidade constantemente presente no *Banquete* de Xenofonte.

sante aos olhos dos que também estavam iniciados nesse mesmo culto. (*Banquete*, I, 9-10)<sup>17</sup>

Ajuda a compreender este voltar-se das paixões em vista de um belo idealizado, e de sua fruição essencialmente imaginária, o *Fedro*, em cujo diálogo Platão põe em questão exatamente o fomento *retórico* (a título de um discurso sofisticado, imagético e panegírico) do amor paixão. Nele, curiosamente, Platão questiona, sobretudo, o fato de se louvar, em nível de discurso, o *amor* sem saber ou sem conhecer a quem se ama, e, além disso, sem saber precisamente *o que é* o amor. Daí a razão pela qual o diálogo põe em questão o fomento, advindo de discursos retóricos, de enlevo lírico e de poesia, a respeito do amor, que, como tal, promoviam entre os populares bem mais o *amor* direcionado a um imaginário ou a uma ilusão que a uma realidade, a um personagem ou a uma concretude. É contra essa falta de concretude e de realismo humano, e, inclusive, pela falta da pergunta “*o que é o amor?*”, que Platão direciona o diálogo na busca do sujeito concreto, num sentido distinto da “caça” (implementada pelos *amantes*) em busca de um sujeito físico enquanto expressão visível de uma ideação abstrata da beleza.

O amor – eis o pressuposto platônico – pede por conhecimento, e também por *sophrosýnē* (*Cármides*, 164 d): quer conhecimento de si mesmo, em vista do que se pode oferecer para o outro ou acolher para si, quer conhecimento do outro, de quem se ama, do qual se exige *reciprocidade*<sup>18</sup>. “O conhecimento (sentenciou Sócrates, no *Cármides*) é sempre conhecimento de alguma coisa e tem a propriedade de relacionar-se com o objeto conhecido” (*Cármides*,

---

<sup>17</sup> Na tradução de Ana Elias Pinheiro.

<sup>18</sup> “Conquistaremos a amizade de alguém, ou poderá vir a amar-nos naquilo em que somos inteiramente inúteis?”. “Ou nenhum será amigo do outro, senão houver reciprocidade de afeição?” (*Lísis*, 210 c, 212 d – na tradução de Carlos Alberto Nunes).



168 b)<sup>19</sup>; da reciprocidade, Sócrates diz, no *Lísis*, que ninguém será amoroso e, tampouco, amigo um para com o outro caso não haja “entre ambos (*allélous*) reciprocidade de afeição”. Quer dizer: não há amizade, e, sem ela, cuidado recíproco, “se ambos não se amarem” (*Lísis*, 212 d). Amor à amizade, como consta no *Fedro* (233 c), se acompanham. Bem por isso que o amor ao qual Platão dá racional visibilidade exige conformidade e cultivo, não só em nível de entendimento ou conhecimento como também em nível prático (*in concreto*) a ponto de fazer do amor (ao qual se une a amizade e o cuidado) um valioso *bem* humano. Acontece, inclusive, conforme ponderou Sócrates, “que, muitas vezes, alguém é amigo de quem não é amigo, e até mesmo de quem é inimigo, isso quando a alguém ocorre amar quem não lhe ama, ou até mesmo quem lhe odeia” (*Lísis*, 213 c).

Sob um outro viés, mas também como ajuda em favor da compreensão de como as impulsões do homem grego (sob uma conotação erótica, sensual, mas não, a rigor, sexual) se voltaram para as dimensões do belo masculino, encontramos no *Cármides*. O diálogo aborda justamente a *sophrosýne*, virtude que, neste contexto, poderia logo ser definida como a posse do *equilíbrio sensato* que há de se ter, e de se cultivar, perante o tempestuoso universo humano das paixões. Cabe igualmente observar que a figura de *Sócrates*, na dialógica platônica, nem sempre representa o homem Sócrates concreto, e, tampouco, a dogmatização de uma opinião filosófica plana (uniforme e coerente) unificada em seu personagem. *Sócrates*, digamos, enquanto personagem da dialógica representa um “pluriverso” de opiniões, dentro do qual Platão tende a fazer imperar o exercício filosófico do pensar ou da inteligência sensata sujeita a um contexto reflexivo. O que mais importa aqui, entretanto, salientar concernente ao *Cármides* (em particular no trecho 154 b – 155 d), diz respeito à figuração de um Sócrates

---

<sup>19</sup> Na tradução de Carlos Alberto Nunes.

que representa o homem grego, e, inerente a este *homem grego*, o homem em geral que a ideação platônica quer atingir.

4.2. – Na representação ideativa de um Sócrates figurado pela noematização raciocinativa filosófica, o que está posto em questão incide sobre o fluxo humano das paixões, que, ao mesmo tempo em que empurra para o excesso, reclama por comedimento e moderação (por *sophrosýne*). Quanto ao referido trecho, ele descreve a expectativa e a chegada de Cármides (um jovem adolescente) no recinto de um Ginásio, no qual Sócrates fora se encontrar com seus amigos. Lá estava Querofonte, um “amigo da infância” de Sócrates (informação que comparece tanto na *Apologia* Platão (21 a) quanto na de Xenofonte (II, 14)); também ele do *demos* de Alopece, e que, no dia anterior, juntos retornaram da batalha da Potideia<sup>20</sup>. Foi Querofonte, aliás, quem, no templo de Delfos, dirigiu à Pitíia a famosa pergunta, se, na Grécia, existia alguém mais sábio que Sócrates!

Estando no ginásio, assim que vê Sócrates chegar, Querefonte se precipita sobre ele: toma Sócrates pela mão e o encaminha até Crítias, tio e tutor de Cármides. Essa precipitação de Querefonte tem, na dramaturgia do diálogo, uma função: ela é descrita a fim de retratar o caráter oposto de quem cultivava a *sophrosýne*, a virtude do equilíbrio. Daí por que Querofonte, logo no introito do diálogo, vem descrito como um indivíduo intenso que se lançava “com ardor em todos os seus empreendimentos”. Dele, inclusive, vem dito, quanto ao seu caráter, mesmo que carinhosamente, como *manikós*, ou seja, como meio alocado e insensato, que em tudo age um tanto precipitadamente sem muita medida ou justeza de senso. A descrição comporta, pois, uma estratégia de discurso, com a qual Platão, de saída, quer justamente caracterizar um Querofonte um

---

<sup>20</sup> Dado que a batalha ocorreu em 432/431, e que Platão nasceu em 429, então, por essa época, ele ainda não tinha nascido. Conta, na *Apologia*, que Querofonte morreu antes do julgamento de Sócrates, ocorrido em 399.

tanto aloprado perante um Sócrates contido, sempre centrado em seus propósitos, senhor de si e “dono” das situações em que se vê envolvido. Cármides, e também Sócrates, são, na relação com Querofonte, dados como o contraposto, porém, de distintas maneiras: Cármides é tido como o outro e o novo Alcibíades; Sócrates, como o mais sábio dos gregos, como aquele que, perante os constantes assaltos das cotidianas impulsões humanas, se mantém firme e recluso em seus propósitos.

Segurando pela mão, Querofonte leva Sócrates até Crítias e o faz sentar-se ao lado dele. Crítias estava aguardando atento à chegada de Cármides. Crítias era filho de Cálistros, que era irmão de Gláucon, deste que veio a ser o pai de Perictione, ou seja, da mãe de Platão. Cármides era filho de Gláucon, e, portanto, irmão de Perictione. Daí que Cármides era tio, em primeiro grau, de Platão. Crítias, por sua vez, era primo de Platão, porém um pouco distanciado, em segundo grau. Do fato de Crítias ser o tutor (*kýrios*) de Cármides, isso permite inferir que Gláucon já tinha morrido, restando ao primo a responsabilidade familiar e cívica de assumir a tutoria: de exercer sobre Cármides a proteção, a sujeição e o amparo que a lei cívica, nestes casos, determinava. Crítias tinha, entretanto, o agravante de cuidar de um jovem adolescente, na ocasião publicamente reconhecido como o mais belo e exuberante dos jovens de Atenas!

Quando Cármides irrompe no recinto, diz o *diálogo* que ele vem acompanhado de um tropel de seguidores *enamorados* (*erastai*) por seu porte e pelos traços de sua beleza. Sua presença estabelece um rebuliço na chegada. Sócrates, perante Querofonte e Crítias, se apressa logo em dar, a respeito da beleza juvenil, a sua opinião: “acerca da beleza juvenil, a minha medida é como uma régua de listas brancas sobre mármore branco”, ou seja, sem nenhuma serventia! “Ocorre (justifica) que, nessa idade, quase todos os jovens me parecem belos (*kaloì phainontai*)” – com o que, aliás, quer evidenciar não qualquer particular fulgor pelo viço específico

de um jovem, e sim pela beleza da juventude (do ser jovem) em geral.

Enquanto fala, Sócrates observa que o enleamento promovido pela presença de Cármides atinge a todos, inclusive, os outros adolescentes, e até mesmo garotos ainda mais jovens: “ninguém desviava dele os olhos [...], contemplavam-no como se fosse a estátua de um deus”. E isso (para ele que, naquele momento, estava retornando de um demorado distanciamento pela guerra) lhe pareceu estranho, a ponto de, ao modo de quem fala consigo mesmo, exclamar: “que estes sentimentos ocorram conosco, com homens já feitos<sup>21</sup>, não me deixaria admirado (*thaumastón*)” (*Cármides*, 154 b-c). Pelo teor da exclamação, resulta claro que entre uma guerra e outra, ou seja, de tempos em tempos, e com uma certa rapidez, tudo mudava na vida ateniense, e nem sempre para melhor!

Recordemos aqui que Platão mandou erigir na entrada da Academia, um altar dedicado a Eros: ao deus do amor, daquele que promove, na interioridade humana, a partir do sensível, um intenso e profundo arrebatamento, e que ativa as pulsões da vida. Ora, o Sócrates da dialógica platônica, dentre várias facetas, é também figurado feito uma manifestação humana visível desse deus. É assim que ele é representado, em particular no *Banquete*, em cujo diálogo Alcibiades o louva como a própria encarnação de Eros: “um ser verdadeiramente divino e admirável” (*Banquete*, 219 c). Ele é divino porque nele impera, em extraordinária harmonia, a sensibilidade e a inteligência: duas qualidades que fazem dele um ser humano formoso e irresistivelmente atraente. Em Sócrates, eis a primordial questão platônica (já exposta em vários momentos), impera o que em cada sujeito humano se impõe de mais relevante: o fluir do sensível, que promove em nós o que Aristóteles, logo no

---

<sup>21</sup> Visto que o diálogo se inicia dizendo que Sócrates tinha, no dia anterior, regressado da Potideia, e dado que essa batalha ocorreu por volta de 432/31 a.C., então Sócrates teria por volta de uns trinta e nove anos. Platão (que veio a nascer em 429) ainda não tinha nascido.

início da *Metafísica* (I, 1, 980 a 21), sentenciou como uma extraordinária “afeição (*agápeis*) pelos sentidos”; ao que logo se justificou, dizendo que os sentidos são por nós apreciados (*agapôntai*) não só pela utilidade, mas por si mesmos, e, dentre eles, mais que os outros, o da visão.

Platão, como já visto, em vários momentos reconheceu a grande importância que espontaneamente damos aos nossos sentidos. Eles são em nós tão ativos e cativantes a ponto de sermos primordialmente sensíveis antes que racionais. A sensibilidade, isto é, os vigos do sensível, do qual o corpo é a sede, prevalece em nós sobre a própria racionalidade, da qual a *alma* é a sede. Trata-se de um enleamento tão profundo que levou Platão, no *Fédon* (a partir de 82 d), a dizer que as sensações aprisionam a nossa mente, em razão de que somos, como que espontaneamente, levados a conceber “as realidades” ou “as coisas” do mundo por aquilo que os nossos sentidos nos “dizem” (sempre cinco modos de “dizer”) o que elas são. Quanto maior a carência humana em termos de um satisfatório desenvolvimento dos mecanismos, tal, por exemplo, como o aprendizado dos símbolos necessários para o operar da mente, maior a interferência do “dizer sensível” sobre a formulações assertivas e sobre o comércio das opiniões.

Na *República*, na “Alegoria da Caverna”, encontramos uma descrição de como esse processo se dá, e que não diz respeito apenas a alguns humanos, mas à condição humana que carece de uma necessária capacitação e/ou qualificação. Depois de descrever que os prisioneiros restringiam a *realidade* das coisas às sombras projetadas na parede da caverna, Gláucou, perante Sócrates, exclama: “Que estranha é essa sua descrição, e que estranhos prisioneiros!”; ao que Sócrates, de imediato, responde: “Semelhantes a nós” (*República*, 515 a). A constatação – *semelhante a nós* – é bem específica: diz respeito a um *nós* universalmente considerado, e que inequivocamente afirma que é no mundo das sombras (mundo do sensível) que está o lugar habitual de nossa condição humana. Os prisioneiros que, na *realidade* da Caverna imaginária

estão atados, desde a infância, não são outros senão nós mesmos. É isto, afinal, o que se dá conosco assim que nascemos: antes de qualquer alfabetização, de entronização nos símbolos (dictivos e racionativos) da linguagem, e também, da Cultura, permanecemos atados ao universo do perceber ou do “dizer” sensível.

Estamos imersos num mundo cujo modo natural humano de ser é prevalentemente sensível, *mundo* do qual os nossos cinco sentidos se constituem em *janelas* que nos põem em contato com o contexto de nossas relações externas. Trata-se, com efeito, de um mundo do qual, forçosamente, mediante instrução, isto é, mediante os “adestramentos” ou capacitações da *paideia*, nos cabe emergir, até estarmos em condições de, por nós mesmos, nos “adestrar”. Foi dito “adestramentos” ou capacitações em vista de que sem a apropriação das letras e/ou dos números restamos praticamente inaptos para o exercício intelectual do pensar (do raciocínio reflexionante). Visto, entretanto, que estamos inseridos neste *mundo* derivado do perceber sensível, ele se apresenta, indiscutivelmente, como o nosso *mundo da verdade*, do qual, sozinhos, temos imensas dificuldades para sair. A grande razão está nisto: porque ele, para nós, é o nosso mundo (parâmetro) do verdadeiro! E isso não implica em nenhuma degradação nem moral nem epistêmica (intelectiva) quanto à nossa humana condição, a não ser sob o seguinte pressuposto: que tivemos todas as possibilidades para sair dela, e, por preguiça, indolência, comodismo etc., preferimos nela permanecer. Caso contrário, ela é apenas a nossa realidade, com a qual, por certo, temos que lidar, transformando-a. Para o que, todavia, e antes de tudo, carecemos de tomar consciência dela, e isso quer dizer apropriar-se do *esclarecimento* que não nos vem espontaneamente, e não é propriamente fácil alçar-se nele, ainda mais se solitário, sem confabulação recíproca ou sem exercitação coletiva.

Enfim, e por princípio, percebemos o mundo com os sentidos (que são os meios) que nós temos, e não é sem custos que neles (no tato, na visão, na audição, no olfato e no palato) colocamos

alguma humana inteligência em busca de alguma prosperidade, ou seja, de nos colocar em outros níveis de verdade e de ciência. Entretanto, não é porque damos inteligência aos nossos sentidos que os desqualificamos ou que os desprezamos, ou que não os levamos em consideração<sup>22</sup>. Ademais, a inteligência entre os homens não é uniforme, e o complicador está no fato de que, quanto menos intelectivamente qualificado, maior é o enraizamento humano em sua *realidade*, ou seja, na representação sensível do mundo que o cerca, e também a dogmatização, ou seja, maior é o vigor que concede às suas opiniões, crenças ou verdades!

Ora, não é esse humano imerso e retido no sensível, no dito mundo das *sombras*, que o Sócrates da dialógica platônica representa. Na figura de Sócrates, todavia, encontramos a descrição da condição humana de um homem em sentido pleno, completo, ou seja, quer dotado dos vigores imperantes das impulsões sensíveis quer do vigor intelectual enquanto capacidade, fertilizada por uma contínua disposição em capacitar-se, de lidar com a sua condição humana. Daí que o Sócrates da dialógica platônica é o retrato do homem que, assim que tomou conhecimento de sua condição, contínua e incansavelmente se empenha em se elevar na consciência e no esclarecimento de sua própria *realidade* humana. Ele se empenha, ou melhor, se empenhou *continuamente* porque logo se deu conta de que não havia, como de fato não há, um termo final em que possamos nos colocar numa condição ou nível de verdade acabado, concluído ou de uma vez por todas encerrado em seu excelso acabamento.

Segue-se, pois, sob este aspecto, que Sócrates é a representação intelectual do homem que labuta continuamente para em tudo se elevar, sem, todavia, em nada se deprimir, ceifar, erradicar ou amputar. Nele – no *Sócrates* figurado pela narração raciocinativa platônica – se estampa o semblante do homem no qual imperam os

---

<sup>22</sup> Tratamos deste tema no artigo “Platão e alguns mitos que lhe atribuímos” (Spinelli, 2007).

impulsos humanos tempestuosos das paixões ou dos desejos, e que, se debate com eles serenamente, sem fugas ou fingimentos. Nestas palavras de Platão atribuídas a Sócrates comparece um bom exemplo do referido *semblante* humano: “Assim que Cármenes se aproximou e sentou-se entre mim e Crítias, naquele momento, oh! meus amigos, me ocorreu, confesso, de eu ficar meio atordoado, a ponto de me ver fora do prumo habitual...” (*Cármenes*, 155 c-d). Daí que o Sócrates da dialógica platônica é o homem dentro do turbilhão das paixões humanas, dentro do qual busca e se dá virtude. Seria estranho se fosse o contrário, feito, por exemplo, alguém que se dá o voto da pobreza em meio à pobreza. Isso não faz sentido, não é razoável.

Com o Sócrates da narrativa platônica se passou, portanto, o mesmo que se dava com os homens cotidianos da vida grega (e da vida humana): o perturbar-se com as afecções sensíveis. O extraordinário, nele, está no fato de que ele não finge, tampouco se dissimula, ou seja, se oculta nas sisudas aparências da hipocrisia! Ele carecia disso, e pela seguinte razão: porque ele era dotado de uma qualidade especial, a da *sophrosýne*, que consiste justamente na capacidade humana de *regenerar* em si mesmo o bem-estar, e, portanto, de se por no prumo do equilíbrio requerido para qualquer qualificação ou virtude, independentemente de qualquer impulso! Daí por que o Sócrates da teorização platônica é a expressão ideal do homem que, por inteiro, e sem qualquer espécie de fuga de si mesmo, sem qualquer extirpação, busca para si qualificação e melhoria humana. Bem por isso, que ele é por Platão descrito como o homem que conhece – ao modo de quem conhece a si mesmo – o *páthos* da realidade ao mesmo tempo sua (subjéctiva) e humana (objéctiva), e conhece igualmente o remédio (o fármaco) em favor do melhoramento, *em si mesmo*, dessa realidade. *Em si mesmo*, em razão de que não há como trabalhar para melhorar a nossa natureza humana na subjéctividade (das paixões) de um outro, em si apenas em nós mesmo. Não dá, do mesmo modo, para acreditar que melhoramos a nós mesmos quando simples-



mente discursamos para os outros em favor da melhoria deles ou da humanidade em geral!

Uma coisa é certa: no que concerne à nossa condição ou realidade humana, para ela não há cura possível. O que há é apenas uma possibilidade efetiva de qualificação ou de melhoria em nós dessa condição. Nós somos contínua e permanentemente “adoecidos” de humanidade! Daí que também é certo – levando-se aqui em conta os termos da *reminiscência* platônica –, que em cada nascituro, no qual impera a *anamnese*, tudo começa sempre de novo, mesmo que de outra maneira. Só, efetivamente, será de *outra maneira*, caso, no ciclo do tempo, houver melhoria ou qualificação humana transferida na *mente* das novas gerações. Se não houver, resulta, então, que o melhoramento ou foi pequeno ou foi restrito, e se assim foi, então a possibilidade de melhoria ou mudança (*regeneração*) se torna mais lenta, e impera a manutenção do mesmo!

Sócrates, enfim, é o homem que enfrenta a si mesmo: que se põe perante a sua própria realidade, que se dispõe a inspecioná-la, e que, enfim, quer fazê-la regenerar por dentro de si mesmo. Foi, aliás, esse *enfrentamento* que o conduziu ao método da maiêutica: o da inspeção de si mediante o conhecimento de si e em favor da melhoria e da qualificação (da regeneração) do humano. Sócrates investiga a si próprio, e requer dos que nos corredores da *pólis* o abordam, que façam o mesmo. O objetivo é conhecer a si mesmo, em particular os móveis sempre renovados dos desejos e/ou das paixões. Trata-se, com efeito, de se conhecer pelo que se é, em vista do que se pode ser. Os móveis dos desejos são sempre *renovados* porque eles, em nós, e por força das experiências e enfrentamentos da vida, continuamente se regeneram. Daí porque a *sophrosýnē* é, igualmente, *regenerativa*: porque, na vida prática, ela só se estabelece de um modo recorrente, ou seja, mediante um continuado exercício na busca de equilíbrio e de harmonização das forças exaladas pelos móveis dos desejos.

## Referências

ATHÉNÉE DE NAUCRATIS. *Les deïpnosophistes*. Livres I et II. Texte établi et traduit par Alexandre-Marie Desrousseaux avec le concours de Charles Astruc. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

ATHÉNÉE DE NAUCRATIS. *Banquete de los eruditos*. Vol. I-II. Introducción, traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén. Madrid: Gredos, 1997.

ARISTÓTELES. *Política*. ed. bilíngue. Trad. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

ARISTÓTELES. *Constituição de Atenas*. ed. bilíngue. Trad. Francisco Murari Pires. São Paulo: Hucitec, 1995.

CALAME, Claude. *L'Éros dans la Grèce antique*. Paris: Belin, 1996.

CARTLEDGE, Paul. The politics of Spartan pederasty. *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*, 27, 1981, p. 17-36.

DEMÓSTENES. *Discursos políticos*. Vol. I. Introducciones, traducción y notas de Antonio López Eire. Madrid: Gregos, 1980.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Trad. José Ortiz y Sanz. Madrid: L. Navarro, 1887. Disponível em: < <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor-din/vidas-opiniones-y-sentencias-de-los-filosofos-mas-ilustres-tomo-i--0/html/> >. Acesso em: 12 jan. 2016.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 1988.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale con la collaborazione di Giuseppe Girgenti e Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani, 2005.

DOVER, Kenneth. *Greek homosexuality*. London: Duckworth, 1978.

EURÍPIDES. *Tragédies*. Trad. M. Artaud. Paris: Charpentier, 1842.  
Disponível em:  
< <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/index.htm> >.  
Acesso em: 12 jan. 2016.

ÉSQUILO. *Théâtre*. Traduction nouvelle avec texte intégral par Émile Chambry. Paris: Garnier Frères, 1964. Disponível em:  
< <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/eschyle/index.htm> >.  
Acesso em 12 jan. 2016.

ÉSQUINES. *Discours*. Texte établi et traduit par Guy de Budé et Victor Martin. T. I. *Contre Timarque - Sur l'ambassade infidèle*; T. II: *Contre Ctésiphon*. 5. ed. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

ESTRABÃO. *Geographie*. Trad. Amédée Tardieu. Paris: Librairie de L. Hachette, 1867. Disponível em:  
< <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/strabon/livre104.htm> >. Acesso em: 12 jan. 2016.

HERÓDOTO. *Histoires*, texte établi et traduit par Philippe Ernest Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1966-1973;

HERÓDOTO. *Histoire*. Trad. Larcher. Paris: Charpentier, 1850. Disponível em: < <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/index.htm> >.  
Acesso em 12 jan. 2016.

HESÍODO. *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Text établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. *Ilíada*. ed. bilíngue. Trad. de Haroldo Campos, com introdução e organização de Trajano Vieira. São Paulo: Arx, 2003. 2 v.

HOMERO. *Odisseia*. ed. bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: 34, 2011.

ISÓCRATES. Vol. II: *Panégryrique, Plataïque, A Nicoclés, Nicoclés, Evagoras, Archidamos*. Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

ISÓCRATES. Vol. III: *Sur la Paix, Aréopagitique, Sur L'Échange*. Trad. Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

ISÓCRATES. *Política e Ética: textos de Isócrates*. Trad. Maria Helena Ureña Prieto. Lisboa: Presença, 1989.

LEITE, Priscilla Gontijo. *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014. Disponível em: < [https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/ética\\_e\\_retórica\\_forense\\_asebeia\\_e\\_hybris\\_na\\_caracterização\\_dos\\_adversários\\_em\\_demóstenes](https://digitalis.uc.pt/pt-pt/livro/ética_e_retórica_forense_asebeia_e_hybris_na_caracterização_dos_adversários_em_demóstenes) >. Acesso em: 12 jan. 2016.

PLATÃO. *Oeuvres complètes*, v. 1: *Hippias mineur; Alcibiade; Apologie de Socrate; Euthyphron; Criton*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris, Les Belles Lettres, 1953.

PLATÃO. *Phèdre*. Texte établi et traduit par Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1970.

PLATÃO. *Diálogos: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides, Lísido, Eutífrone, Protágoras, Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

PLATÃO. *Fedro, Cartas, O primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1975.

PLATÃO. *O Banquete ou Do amor*. Trad. J. Cavalcante de Souza, J. Paleikat e J. Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATÃO. *Le Banquet*. ed. bilíngue grego-francês. Trad. Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

PLATÃO. *Lois*. Texte établi et traduit par Édouard des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1992.

PLATÃO. *República*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: C. Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *República*. A cura di Franco Sartori. Con testo a fronte. Bari: Laterza, 1997.

PLUTARCO. *Moralia*. Vol. I: Sobre la educación de los hijos. Cómo debe el joven escuchar poesía; Sobre cómo se debe escuchar. Cómo distinguir a un adulator de un amigo. Cómo percibir los propios progresos en la virtud. Cómo sacar provecho de los enemigos. Sobre la abundancia de amigos. Trad. Concepción Morales y José García López Madrid: Gredos, 1984.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Vol. I: Teseo, Rómulo, Licurgo, Numa. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Gredos, 1985.

PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres. (Moralia). IV – Charlas de sobremesa*. Traducción Francisco Martín García. Madrid: Gredos, 1987.

PLUTARCO. *Vidas paralelas*. Vol. VIII: Foción-Catón el Joven, Demóstenes-Cicerón, Agis-Cleómenes, Tiberio-Gayo Graco. Trad. Carlos Alcade Martín y Marta González González. Madrid: Gregos, 2010.

SERGENT, Bernard. *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*. Paris: Payot, 1986.

SÓFOCLES. *Fragmentos*. Trad. José María Lucas de Dios. Madrid: Gredos, 1981.

SOUSA, Luana Neres de. O ideal de *kalokagathia* em Xenofonte: uma análise dos excessos. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, LEIR, Universidade Federal do Espírito Santo. v. 2, 2013, p. 231-245.  
Disponível em:

< <http://periodicos.ufes.br/romanitas/article/view/7419/5222> > .  
Acesso em: 12 jan. 2016.

SPINELLI, Miguel. Platão e alguns mitos que lhe atribuímos. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 30, n. 1, 2007, p. 191-204. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n1/v30n1a12.pdf> > . Acesso em: 12 jan. 2016.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. 3. ed. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1987.

TUCÍDIDES. *História da guerra do Peloponeso*. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.

XENOFONTE. *Apomnēmonēymata*. Xenophontis commentarii, recensuit Carolus Hude. Lipsiae: Teubneri, 1969.

XENOFONTE. *Banquete, Recuerdos de Sócrates, Económico, Apología de Sócrates*. Traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.

XENOFONTE. *Banquete. Apologia de Sócrates*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2008.

XENOFONTE. *Le revenus*. Trad. Eugène Talbot. Paris: L. Hachette, 1859. Disponível em:  
< <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/revenus.htm> > .  
Acesso em: 12 jan. 2016.

Artigo recebido em 12/01/2016, aprovado em 3/02/2016