

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO
LINHA DE PESQUISA: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DA
EDUCAÇÃO**

**PEDERASTIA E EROTISMO: REFLEXÕES SOBRE A
FORMAÇÃO PEDAGÓGICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE
PLATÃO**

MÁRCIA GOMES ELEUTÉRIO DA LUZ

**MARINGÁ
2021**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO

**PEDERASTIA E EROTISMO: REFLEXÕES SOBRE A FORMAÇÃO
PEDAGÓGICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE PLATÃO**

Tese apresentada por MÁRCIA GOMES
ELEUTÉRIO DA LUZ, ao Programa de
Pós-Graduação em Educação da
Universidade Estadual de Maringá, como
um dos requisitos para a obtenção do
Título de Doutora em Educação.
Área de Concentração: EDUCAÇÃO.

Orientadores:

Prof. Dr. JOSÉ JOAQUIM PEREIRA MELO
Coor.: Prof. Dr. REGINALDO ALIÇANDRO
BORDIN

MARINGÁ

2021

MÁRCIA GOMES ELEUTÉRIO DA LUZ

**PEDERASTIA E EROTISMO: REFLEXÕES SOBRE A FORMAÇÃO
PEDAGÓGICA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE PLATÃO**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo (Orientador) – UEM

Prof. Dr. Reginaldo Aliçandro Bordin (Coorientador) -
PUCPR

Prof. Dra. Rosana Vasconcelos Vito – UNIPAR/Umuarama

Prof. Dr. Jorge Antônio Vieira – UNIPAR/ Umuarama

Profa. Dra. Roseli Gall do Amaral – UTFPR/ Apucarana

Prof. Dr. Eliane Rose Maio – UEM

_____/_____/_____

Dedico este trabalho ao meu esposo Carlos Italo Celeste, que sempre me apoiou e incentivou em toda a minha trajetória acadêmica. Que esteve presente nos momentos mais difíceis e desafiadores, sobretudo, durante as inúmeras noites passadas em claro, dedicadas à pesquisa. Que esteve sempre disposto a me ouvir em momentos de angústia e ansiedade, oferecendo sempre palavras de conforto e motivação. Que nunca reclamou de minha ausência, e nem tampouco, de dividir minha atenção com Sócrates e Platão. “Amo você infinitamente, meu querido e amado esposo. Você é muito mais do que eu sempre sonhei”.

Às pedras mais preciosas da minha vida, meu filho Cauã da Luz Celeste e minha filha Amanda Eleutério Bonacin, bens mais preciosos que tenho na vida. Agradeço por ter tido o imenso privilégio de ter filhos tão maravilhosos, muito mais do que um dia eu imaginei merecer e receber. Que estiveram comigo e me apoiaram durante todo o meu processo, dando forças para que eu pudesse olhar sempre adiante e prosseguir. Que demonstraram preocupação comigo e com minha saúde física e mental, fazendo com que eu me sentisse muito amada e entendesse, a cada dia mais, o real significado do amor. “Amo vocês além do infinito, meus filhos, minhas riquezas, meus presentes divino”.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, ao meu pai, Tailor Gomes E. da Luz, que foi fundamental para minha formação, sempre demonstrando preocupação comigo e com meu bem-estar. Sem você, pai querido que tanto amo, certamente eu não teria conseguido realizar meu sonho. Você é com certeza, o pai mais incrível que alguém poderia ter neste mundo. Te amo muito!

Ao meu irmão Marcos Gomes E. da Luz, que desde o início acreditou e se preocupou comigo, me apoiando e incentivando durante todo o meu processo. Uma pessoa que apesar de ter tido o privilégio de conquistar, ainda muito jovem, o título de PhD em Harvard, nunca perdeu sua essência humilde e humana de ser. Você é e sempre será um espelho para mim, meu irmão. Muito obrigada por tudo e por tanto. Amo muito você!

Ao Professor Dr. José Joaquim Pereira Melo, que tive o prazer de conhecer antes mesmo de ingressar no mestrado, quando ainda era uma aluna não-regular do programa. Um professor, cujo carinho, compreensão e conhecimento despertou em mim grande admiração, levando-me a cultivar a aspiração de tê-lo como orientador. Muito obrigada, professor Neto, sua forma de ser e agir tem o poder de cativar e motivar as pessoas.

Ao Professor Dr. Reginaldo Aliçandro Bordin, meu coorientador, que demonstrou muito conhecimento e sabedoria, oferecendo um olhar analítico e reflexivo, imprescindível para a concretização da pesquisa. Muito obrigada, Prof. Reginaldo, por aceitar o desafio de ser meu coorientador.

À querida Professora Dra. Eliane Maio, que tive o prazer de conhecer e ser aluna durante o doutorado. Uma pessoa de Luz, que contagia todos (as) à sua volta com seu imenso carinho e afeto. Sua maneira única de ser, de “gostar de gente que gosta de gente” a torna uma pessoa mais que especial. Muito obrigada, Professora Eliane, por fazer parte do meu processo.

À amável Professora Dra. Rosana Vito, que tive o imenso privilégio em conhecer também durante o doutorado, e que hoje tenho a honra de tê-la como membro

da banca examinadora. Seu carinho, gentileza e suavidade no trato com as pessoas a torna um ser humano iluminado e evoluído. Muito obrigada, Profa. Rosana, por ter me dado o prazer de contar com sua presença nesse momento tão importante e especial da minha vida.

Aos demais membros da banca examinadora, que apesar de eu não ter tido a oportunidade de conhecê-los em outras circunstâncias, estimo-os pelo respeito, carinho e seriedade com que examinaram meu trabalho.

A todos (as) os professores do programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Estadual de Maringá, que contribuíram com minha formação, compartilhando seus ricos e amplos conhecimentos, fundamentais para meu crescimento pessoal, acadêmico e profissional.

Aos colaboradores (as) do programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, Hugo Alex da Silva e Márcia Galvão da Motta Lima, pela dedicação e respeito com que sempre atenderam os (as) acadêmicos (as) do programa. Vocês sempre foram muito solícitos e eficazes em todos os momentos que precisei, por isso, sou imensamente grata. Saibam que vocês são pessoas muito especiais!

Gratidão!

[...] é assim que nossa raça se tornaria feliz, se plenamente realizássemos o amor (PLATÃO, O Banquete).

LUZ. Márcia Gomes Eleutério da. **PEDERASTIA E EROTISMO: REFLEXÕES SOBRE A FORMAÇÃO NO PENSAMENTO DE PLATÃO.** (137 f.). Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. Joaquim José Pereira Melo. Maringá, 2021.

RESUMO

Este estudo buscou investigar a pederastia e os aspectos eróticos presentes no pensamento educacional de Platão (428 a.C. - 348 a.C.). Para tanto, utilizou-se o método hermenêutico para analisar os diálogos *Lísis*, *Cármides* e *Alcibíades 1*, a fim de entender as motivações de Platão ao apoiar o erotismo na relação entre mestre (*erastes*) e discípulo (*eromenos*). A base do procedimento lógico-metodológico adotou uma visão analítica histórica, buscando iluminar o tema proposto, à luz do contexto histórico e social de Platão. A cuidadosa análise das fontes revelou o caráter essencialmente pedagógico do *eros* na pederastia, o qual justificava suas práticas eróticas. Para Platão, o *eros* é a linha que une todas as ideias do mundo, portanto, a alma que é originalmente erótica, quando bem cultivada pode retornar às suas origens, impulsionando a busca pelo Belo. Assim, a formação filosófica na pederastia buscava o controle das paixões, atributo fundamental ao futuro dirigente da *pólis*, pois, o homem que não tivesse condições de controlar a si mesmo não poderia governar a cidade-Estado. Desse modo, o movimento político pedagógico, do qual o *eros* fazia parte, buscava formar o homem ideal, garantindo, com isso, a manutenção da unificação da *pólis*. Além de servir para educar o comportamento do jovem, o desejo erótico na pederastia impulsionava e solidificava a relação entre *erastes* e *eromenos*. Ele permitia a troca entre eles, o mestre oferecia a formação intelectual ao jovem e recebia deste a gratificação sexual. A relação na pederastia, ainda que contemplasse a dimensão humana do contato físico, implicava algo mais profundo, a saber: a representação dos ideais da beleza como virtude a ser praticada na vida política. A preocupação de Platão, era a valorização do Belo, do homem virtuoso e capaz de controlar seus desejos, o que era possível por meio da filosofia. Esses atributos eram indispensáveis na formação do governante da *pólis*, em resposta às demandas sociais atenienses. A justificativa desta tese se encontra em sua contribuição para o entendimento de um aspecto pouco explorado no pensamento educacional de Platão, sem a pretensão de esgotar o tema. Enfim, o entendimento dos princípios morais do homem grego, que legitimavam o erotismo na pederastia de Platão, permite, ainda hoje, uma reflexão sobre o modo como historicamente as condutas humanas foram elaboradas.

Palavras-chave: Educação; Pederastia; Erotismo; Platão.

LUZ, Márcia Gomes Eleutério da. **PEDERASTY AND EROTICISM: REFLECTIONS ON PLATO'S THOUGHTS ABOUT FORMATION.** (137 f). Thesis (Doctorate degree in Education) – State University of Maringá. Supervisor: Prof. Dr. Joaquim José Pereira Melo. Maringá, 2021.

ABSTRACT

This study sought to investigate pederasty and the erotic aspects present in Plato's (428 BC - 348 BC) educational thought. For so, the hermeneutic method was used to analyze the *Lysis*, *Charmids* and *Alcibiades 1* dialogues, in order to understand Plato's motivations for supporting eroticism in the relationship between master (erastes) and disciple (eromenes). The basis of the logical-methodological procedure adopted a historical analytical view, seeking to discuss the proposed theme in the light of Plato's historical and social context. The careful analysis of the sources revealed the basically pedagogical character of eros in pederasty, which justified its erotic practices. For Plato, eros is the aspect that unites all the ideas of the world, therefore, the soul that is originally erotic, when well cultivated, can return to its origins, driving the search for Beauty. Thus, the philosophical formation in pederasty sought to control the passions, a fundamental attribute of a future leader of the polis, since the man who was not able to control himself could not govern the city-state. In this way, the pedagogical political movement, of which eros was a part, sought to form the ideal man, ensuring the maintenance of the polis' unity. In addition to help to educate the young, the erotic desire in pederasty would drive and strengthen the relationship between erastes and eromenos. It would allow a trade-off between them, the master offering intellectual training to the young man, receiving sexual gratification from him. The relationship in pederasty, even though contemplating the human dimension of physical contact, implied something deeper, namely: the representation of the ideals of beauty as a virtue to be employed in the political life. Plato's concern was the valorization of Beauty, of the virtuous man capable of controlling his desires, which was possible through philosophy. These attributes were indispensable in the formation of the governor of the polis, in response to Athenian social demands. The justification for this thesis is found in its contribution to the understanding of an underexplored aspect in Plato's educational thought, but without intending to exhaust the theme. Finally, understanding the moral principles of the Greek man, which legitimized eroticism in Plato's pederasty, allows, even today, a reflection about the way in which human behaviors were historically constructed.

Key words: Education; Pederasty; Eroticism; Plato.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
2. SOCIEDADE DE ATENAS NO PERÍODO CLÁSSICO E O MODELO DE FORMAÇÃO DO HOMEM IDEAL NA PEDERASTIA.....	20
2.1 ATENAS E O SURGIMENTO DO MODELO POLÍTICO DEMOCRÁTICO	21
2.2 FILÓSOFOS GREGOS DE ATENAS E A PAIDEIA NA PEDERASTIA	36
3 CONSIDERAÇÕES SOBRE AS FONTES: LÍISIS, CARMIDES E ALCIBÍADES I	42
3.1 SOBRE A VIDA DE SÓCRATES.....	42
3.2 SOBRE A VIDA DE PLATÃO.....	49
3.3 SÓCRATES NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO	53
4. PEDERASTIA, FORMAÇÃO MORAL DO HOMEM GREGO E SEUS ASPECTOS ERÓTICOS: UMA ANÁLISE DOS DIÁLOGOS LÍISIS, CÁRMIDES E ALCIBÍADES	69
4.1 PEDERASTIA: PRÁTICAS E QUESTÕES MORAIS.....	70
4.2 PEDERASTIA: CARÁTER PEDAGÓGICO E EROTISMO EM PLATÃO...	83
4.3 PEDERASTIA: A VALORIZAÇÃO DO CORPO E OS JOGOS DE SEDUÇÃO.....	92
5. EROS NA PEDERASTIA E SEU CARÁTER POLÍTICO PEDAGÓGICO... 	104
5.1 EROTISMO EM PLATÃO E A UNIFICAÇÃO DA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA.....	109
5.2 LEIS QUE REGULAMENTAVAM A PROPOSTA PLATÔNICA NA PEDERASTIA.....	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	124
REFERÊNCIAS	128

1. INTRODUÇÃO

O tema desta pesquisa envolve o pensamento de Platão (428 a.C. - 348 a.C.) sobre a pederastia. Esse filósofo, considerado um dos mais influentes da filosofia, elaborou um complexo sistema filosófico, a partir do qual, se propôs a responder as questões mais relevantes de sua época. De maneira articulada, Platão elaborou uma compreensão de mundo, integrando ética, política, epistemologia e uma concepção de formação humana, destinada a preparar e manter os quadros produtivos de Atenas. Para ele, a educação (aqui pensada não no sentido contemporâneo, mas na forma como aquela sociedade se articulava para preparar os jovens para as atividades produtivas e espirituais) era um componente fundamental que reproduziria os valores necessários para a formação do que ele entendeu como o *homem* ideal da cidade-Estado. Com vistas a isso, defendeu um tipo de educação original, que rompia com as bases e fundamentos da Paideia Homérica.

Entre os aspectos mais relevantes do pensamento educacional de Platão, compete afirmar que ele foi pensado para responder a duas necessidades, as materiais e as espirituais de Atenas. Materiais porque as profundas alterações sociais, oriundas do estabelecimento da democracia e dos problemas que dela decorriam, levaram os homens livres a participarem efetivamente das decisões políticas. Muitos deles, pressupostamente vindos de estratos sociais menos privilegiados, eram acusados de não terem as condições formativas que os respaldavam a deliberar sobre os problemas sociais.

Platão, na condição de um homem descendente de Sólon, acusava a falta de critério filosófico destas pessoas e, por isso, entendia que a democracia não era o modelo mais adequado. E espirituais porque a democracia possibilitou o surgimento de pensadores que estavam dispostos a vender o seu conhecimento para todos aqueles que tivessem condições para pagar. Essa atitude levou ao que ele entendeu por relativismo ético e epistemológico, ao mesmo tempo em que apresentava os limites da Paideia Homérica. Por isso, propôs uma rigorosa filosofia que estabeleceu a crítica aos sofistas e, igualmente, defendeu novos princípios e valores.

Sob esta ótica, este trabalho considera que Platão se apresentou como um reformador da vida social ateniense. Seu projeto filosófico tinha como princípio a tentativa de formar o homem justo, belo e bom, tal como teorizou na República, seu livro mais conhecido. A fim de realizar seu objetivo, ele se dedicou a oferecer um modelo de formação e, para tanto, apresentou Sócrates, personagem de seus textos, incorporando um conjunto de valores a serem imitados, que ele considerava essencial para a formação do jovem grego. Nos diálogos platônicos, Sócrates surge na condição de mestre, seduzindo discípulos e atraindo-os a partir de meios eróticos e filosóficos, para concretizar os objetivos pretendidos.

É nesta perspectiva que o objetivo desta pesquisa se sustenta: investigar a pederastia e os aspectos eróticos presentes no pensamento educacional de Platão no século V a.C. Em face disso, problemas são levantados: que importância tem a pederastia no conjunto das ideias (formativas) de Platão? É possível pensar que a relação mestre/discípulo era apenas tratada na dimensão filosófica ou também erótica? Qual a função do *eros* na pederastia em Platão?

O pressuposto defendido nesta tese é de que a pederastia era um componente formativo elaborado por Platão para formar o jovem que comporia os quadros políticos da cidade-Estado e que, para a efetivação dessa proposta, possivelmente justificou as relações eróticas em defesa da pederastia. A partir disso, a intenção inicial deste estudo era buscar na pederastia os aspectos que apoiavam a relação erótica entre dois homens e, posteriormente, compreender a maneira como formativamente ela se justificava para moldar o perfil de homem desejado, um filósofo capaz de ser um *administrador*. No entanto, tal relação se demonstrava também como controversa, uma vez que a pederastia implicava formar o futuro cidadão de Atenas, controlador da conduta e dos impulsos sexuais. Com isso, o direcionamento da pesquisa ganhou novos contornos, passando a enfatizar os aspectos morais do homem grego que legitimavam o *eros* na pederastia.

A pederastia era um modelo educativo oferecido aos jovens de famílias privilegiadas da sociedade ateniense entre os séculos VI e IV a.C. Ela visava formar o cidadão grego para a inserção dele na vida política e no exercício de poder. Assim, logo que o jovem concluísse seu estudo convencional, passava a ser guiado por um filósofo, um homem mais maduro. Nessa condição, Platão

acreditava que ele era capaz de oferecer ao discípulo o desenvolvimento intelectual e moral que aquela sociedade demandava.

Apesar de sua origem ainda ser uma incógnita, estudiosos como Kenneth James Dover (2004), Henri-Irénée Marrou (1975) e Jan Bremer (1995) sustentam a ideia de que a pederastia se iniciou entre o período Arcaico e o Clássico. No entanto, independentemente de sua origem, cumpre afirmar que havia normas que a regulamentavam: Na pederastia, um homem mais velho, chamado de *erastes*, orientava um outro homem mais jovem, o *eromenos* e essa relação implicava no controle das paixões. Tal relação formativa era entendida como uma necessidade, em atendimento às demandas da *pólis* e, por isso, esse modelo formativo ganhou relevância. Esse fato, evidencia a importância assumida no pensamento platônico devido ao caráter político pedagógico que a pederastia representava.

Esse modelo educacional, tornava-se um modo de conduzir o mancebo à maturidade física e intelectual para a sua participação ativa na *pólis*, o que consistia não apenas em seu envolvimento político, mas, principalmente, na capacidade de apoiar a cidade em uma ampla gama de formas potenciais para o seu desenvolvimento. A relação erótica que existia entre mestre e discípulo, motivou muitos pesquisadores, ao longo dos anos, a realizar estudos que buscavam legitimar as relações homoafetivas da sociedade ocidental contemporânea. No entanto, a pederastia não pode ser entendida como uma manifestação pura e simples de homossexualidade masculina, uma vez que os conceitos *homossexualidade* e *heterossexualidade* são construções do mundo ocidental moderno, mais especificamente do século XIX, e não existiam na época de Platão.

A sexualidade para o grego era percebida basicamente como um fenômeno social, ou seja, um tema periférico como a alimentação, a bebida e a necessidades corporais, portanto, ninguém era classificado como *homossexual* ou *heterossexual*. Em Atenas, a relação erótica entre o mentor e o educando não trazia prejuízos às suas masculinidades, como ocorre na sociedade atual. Pelo contrário, era uma conduta que oferecia *status* ao homem grego. Assim, mesmo se relacionando intimamente entre si, ambos podiam se casar com pessoas do sexo oposto, constituir família e manter uma vida honrosa e digna, livre de preconceito e discriminação.

Nos diálogos *Lísias*, *Cármides* e *Alcibíades 1*, analisados neste estudo, os jogos de sedução fazem parte do movimento político de Platão que buscava estabelecer normas para aquela sociedade, ao mesmo tempo que garantiam a satisfação dos desejos do homem grego e a efetivação da pederastia. Vale lembrar que essa prática ocorria em um momento histórico em que se exigia a busca pela razão em detrimento da sensação. Portanto, Platão buscava impor limites para a sociedade ateniense, buscando leis para amparar a segurança do cidadão ao enfatizar uma formação que reforçava os laços de amizade, que caracterizava a pederastia.

Nos três diálogos referidos, Sócrates é representado como o protagonista das discussões, debatendo uma variedade de assuntos filosóficos com seus interlocutores e apelando ao erotismo a fim de expressar algum tipo de saber. Em *Lísias*, por exemplo, o filósofo analisa e critica as atitudes de Hipótales frente a seu amado, que demonstrava seu encantamento ao jovem antes mesmo de tê-lo conquistado (PLATÃO, *Lísias*, 205-e – 206-a). A partir de então, Sócrates se dedica a mostrar à Hipótales a forma com que ele deveria agir para ser bem-sucedido na arte da conquista. Para que o *eromenos* desejasse o *erastes*, era preciso existir uma relação oposta, em que o inverso desejasse seu contrário, portanto, Hipótales deveria conquistar Lísias, por meio da sabedoria, levando o jovem a desejar o que não possuía. Sócrates defende, ainda, que elogiar o discípulo para tentar conquistá-lo, apenas faria com que se sentisse envaidecido, impedindo com que valorizasse outras virtudes, como a amizade.

Em *Cármides*, as estratégias de sedução de Sócrates também estão presentes. Esse diálogo ocorre num momento em que Platão pretendia tirar do domínio dos deuses (ruptura com cultura homérica) o poder da cura, permitindo com que o grego tivesse maior autonomia para cuidar de si. Sócrates, então, se apresenta à Carmides, como o único capaz de curar as dores de cabeça do jovem, dizendo que “assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem tratar da alma” (PLATÃO, *Cármides*, 156- e). Assim, fazendo uso de argumentos sedutores, se compromete a dar-lhe sabedoria para melhorar sua alma, para então, curar seu corpo.

Nos diálogos de *Alcibíades 1*, Sócrates se dedica a defender que o jovem só estaria preparado para assumir a política após ser submetido à filosofia.

Assim, usa as mesmas estratégias sedutoras de Lísias e Cármides para persuadir o ambicioso rapaz, buscando convencê-lo de que ele era o único que poderia oferecer-lhe esse modelo de formação (PLATÃO. Alcibíades I, 109- d). Ciente das intenções políticas de Alcibíades, Sócrates passa a provocá-lo, mostrando que ele não tinha o conhecimento que acredita possuir, induzindo-o a aceitá-lo como mestre.

Como visto, nos três diálogos o erotismo era posto como uma estratégia de Platão para alcançar os fins que ele buscava. Em outras palavras, os jogos de sedução utilizados por Sócrates apelavam ao desejo erótico do *eromenos*, a saber, a busca por seu elemento faltante para a consolidação da pederastia. Mas, além de favorecer a efetivação daquele modelo de educação, à medida que aproximava o discípulo do mestre, a análise dos aspectos eróticos da relação deixa claro que a pederastia também atendia aos desejos sexuais do *eromenos*.

Em Lísias, por exemplo, a dificuldade de Hipótales em controlar a paixão sentida pelo jovem (PLATÃO, Lísias, 204d), descortina a função do *eros* em satisfazer os prazeres do *erastes*, fortalecendo e solidificando a relação. Nos diálogos de Cármides, é o próprio Sócrates quem se encontra ardendo de desejo pelo jovem, a ponto de perder seu habitual controle sobre as paixões (PLATÃO, Cármides, 155d-e). E não de modo diferente, em *Alcibíades 1*, Sócrates também se revela apaixonado pelo rapaz, afirmando que já nutria tal sentimento por ele há anos (PLATÃO, Alcibíades 1, 103a) e, assim, como revelado posteriormente no Banquete, pelo próprio Alcibíades, a ligação amorosa era tão profunda que se estendeu por mais de quinze anos.

O *eros*, portanto, impulsionava ambas as partes na relação, tanto mestre como discípulo, à medida em que todos se beneficiavam com a apropriação um do outro, de seus elementos faltantes. Assim, o jovem recebia a sabedoria que lhe faltava e o homem mais velho, a beleza e a virilidade do corpo jovem, o qual havia perdido.

Dentro do universo moral grego, havia ainda um outro tipo de troca, a de benefícios mútuos na relação simbiótica entre a sociedade grega e o cidadão da *pólis* na pederastia. Em outras palavras, os ganhos que aquela sociedade recebia legitimando a relação erótica, o que lhe assegurava um governo promissor, justificavam sua conduta moral. Entretanto, dada às suas próprias

demandas, que exigia um homem virtuoso e capaz de controlar os desejos, o *eros* na pederastia atendia algumas normas que buscavam moldar o comportamento do jovem. O futuro governante de Atenas não poderia se deixar render aos excessos, pois um homem incapaz de controlar a si mesmo, não teria condições de governar a *pólis*.

Por isso, a pederastia pressupunha regulamentos, entre os quais estavam a idade máxima do *eromenos*, que não deveria ultrapassar a fase da puberdade. Além do mais, o jogo de sedução deveria ficar a cargo do *erastes* e nunca do *eromenos*. A resistência do *eromenos* em relação às investidas do *erastes* era estimulada, assim como a decisão do discípulo em aceitar ou não ser ensinado pelo mestre. Por outro lado, a diferença de idade entre *erastes* e *eromenos* garantia a desigualdade do processo formativo e o predomínio do mais velho sobre os mais jovens. Por fim, havia práticas sexuais permitidas, como o sexo inter coxa e as práticas reprovadas, como a penetração anal.

Essas normas estabelecidas pelo homem ateniense traziam em si intenções pedagógicas claras, que buscavam formar o homem ideal para aquela sociedade. Assim, desde que devidamente orientado, o *eros* servia como auxiliar à boa conduta que garantia a ordem social. Sob esta ótica, Platão buscou valorizar a beleza do corpo e da alma, o amor e o *eros*, como forma de alcançar a formação integral do homem ideal na pederastia, cujo modelo formativo seria o único capaz de elevar o homem grego à uma condição próxima ao divino.

O pressuposto teórico para análise das fontes *Lísis*, *Cármides* e *Alcibiades 1*, é de que a pederastia se configurava como um modelo formativo ideal para a sociedade grega, à medida que atendia às necessidades dos cidadãos atenienses e o erotismo estava à serviço desse modelo de formação, portanto, era um elemento político pedagógico. Entende-se, neste estudo, que esta reflexão se torna relevante, uma vez que descortina a ideia de que a educação é um fenômeno isolado e neutro. Diferentemente disso, o processo de produção de ideias e visões pedagógicas são construídas no cerne de uma determinada sociedade, sendo produto de uma coletividade.

Entender o pensamento grego e sua base de conduta, a partir dos escritos de Platão, se justifica por permitir uma reflexão sobre os fundamentos teóricos e práticos daquela sociedade, o que permite compreender o movimento de formação da sociedade atual. Não se pretende com isso desconsiderar o longo

período de tempo que separa a sociedade grega da sociedade ocidental contemporânea nem, tampouco, compará-las. Mas sim, ponderar que em todos os períodos históricos, a educação reflete aos interesses de seu modelo social. A articulação com o passado, portanto, permite ao homem presente o exercício da reflexão, levando-o à um pensamento mais crítico sobre os princípios morais de sua sociedade. Desse modo, o diálogo com as fontes platônicas, que buscou descortinar as ideias de Platão, viabilizou esta pesquisa.

Para tanto, adotou-se o método hermenêutico de análise, que exige uma cuidadosa e criteriosa interpretação do passado, lançando um convite para se repensar o presente. Entende-se que a interpretação não é um exercício fácil, uma vez que lança o pesquisador para o interior dos fatos e das ideias, exigindo com que capture deles o seu significado. A atitude hermenêutica se configura como um horizonte interpretativo que vincula as possibilidades emergentes do conhecimento a uma prospectiva de sua delimitação no tempo e no espaço histórico produzido (SICHELERO, 2019).

A hermenêutica exige um processo de leitura que leva a um movimento alternado entre as partes e a totalidade do texto; entre a perspectiva do leitor e a da leitura; entre a estrutura do texto e sua significação e entre os materiais e seus contextos. Essa estruturação da hermenêutica pressupõem um conhecimento prévio do conteúdo, o qual é modificado continuamente a partir da sequência de leituras e interpretações, que vão gradativamente acrescentando camadas de compreensão e significado num processo contínuo (GILHUS, 2016).

Essa abordagem é caracterizada metaforicamente como dialógica, à medida que pressupõe uma troca contínua entre o pesquisador e a fonte analisada. A hermenêutica, ao mesmo tempo que é um método é também uma filosofia de interpretação, uma vez que o método não pode ser aplicado e nem explicado, sem que tenha uma base sólida em teorias de interpretação. O ato de interpretar exige sempre uma reflexão sistemática sobre o método hermenêutico e os pressupostos do intérprete.

Os passos da pesquisa, de acordo com esse método, atendem as seis diretrizes da hermenêutica: a primeira, é ler o texto de forma detalhada e lenta; a segunda, é explorar tudo o que se sabe acerca do contexto e linguagem do texto; a terceira é buscar uma possibilidade de comparação entre as diferentes

culturas; a quarta é ter ciência de que os significados dos textos estão sempre num fluxo; a quinta, é se questionar de quem são os interesses apresentados no texto e a sexta e última, é buscar formular novos questionamentos ao texto (GILHUS, 2016).

Para a análise das fontes, optou-se pelas traduções de Carlos Alberto Nunes, responsável pela primeira edição completa dos diálogos de Platão traduzidos do grego para a língua portuguesa. Este tradutor, sob a coordenação de seu professor Benedito Nunes, lançou quatorze volumes de seu trabalho entre 1973 e 1980, sendo que três deles foram reeditados entre 1986 e 1988 e outros sete foram entre 2000 e 2007.

A nova edição de 2015, feita pela Editora da Universidade Federal do Pará (Ed. UFPA), oferece a tradução completa dos diálogos, em dezoito volumes, enriquecidos com os textos originais na língua grega também. Com essa edição bilíngue, a editora oferece uma inestimável contribuição para os estudos clássicos e a propagação cultural da filosofia no Brasil. Além de todos os diálogos, essa edição conta com os escritos apócrifos e as cartas, tornando-se referência indispensável às pesquisas acadêmicas em geral (FILHO, 2015).

Salienta-se que a fidedignidade deste tradutor, enfatizada por Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro (2015), é demonstrada por meio da beleza, fluência e profundidade com que apresenta os textos platônicos e com sua vocação poética, ele se atenta mais ao contexto dos diálogos do que apenas traduzir as palavras, explanando sinonímias e paráfrases, sem perder a essência do rigor filosófico. Tradutor conhecido também por reproduzir Shakespeare, Homero, Virgílio e Goethe, manifestando sempre a força do pensamento traduzido na fidedignidade da língua original.

A organização deste trabalho ocorreu da seguinte forma. A primeira seção apresentou a introdução.; A segunda, a organização da sociedade de Atenas no período clássico, período de grande desenvolvimento e expansão, o qual exigiu um modelo formativo que alcançasse o homem ideal para ocupar espaço na política. Para tanto, era necessário que esse homem fosse educado nos moldes da pederastia, pois somente assim seria possível moldá-lo para os valores pretendidos. A terceira seção destacou alguns aspectos das fontes *Lísis*, *Cármides* e *Alcibíades 1*, buscando ressaltar as particularidades de Sócrates nos

diálogos e as possíveis intenções de Platão, ao apresentá-lo como seu porta-voz.

Na quarta seção, buscou-se discutir os aspectos eróticos dos diálogos analisados, a fim de compreender o movimento pedagógico do *eros* em Platão, que garantia a supremacia da filosofia. Na quinta e última seção, discutiu-se o erotismo na pederastia e seu caráter político pedagógico, buscando destacar seu papel essencial no processo formativo do homem de Atenas. Na medida em que o desejo era posto como um movimento da própria alma humana, guiado pela filosofia na busca pela contemplação do Belo, os interesses políticos de Platão eram assegurados.

2. SOCIEDADE DE ATENAS NO PERÍODO CLÁSSICO E O MODELO DE FORMAÇÃO DO HOMEM IDEAL NA PEDERASTIA

Atenas no século V a.C., foi marcada pelo florescimento da democracia ateniense, estabelecida por Clístenes¹. Este período histórico demandou a “luta contra a tradição aristocrática homérica e o estabelecimento de uma conjuntura política que colocava o cidadão no centro da vida pública, na ágora” (BORDIN, 2012, p. 19). Diante das grandes mudanças ocorridas em Atenas durante este período, um novo modelo formativo² se fazia necessário, fato este que deu espaço à efetivação da pederastia.

O modelo educativo na pederastia, que era socialmente reconhecido e valorizado pelo cidadão ateniense, buscava preparar os jovens para a vida política. A relação cultivada entre um jovem (*eromenos*) e um homem mais velho (*erastes*) envolvia aspectos eróticos que não eram vistos como uma quebra dos valores morais da cidade-Estado³ de Atenas: pelo contrário, se configuravam enquanto um atributo fundamental que visava garantir a efetivação do modelo de homem que aquela sociedade pretendia estabelecer. O cultivo da profunda

¹ Político grego que reformulou a constituição de Atenas em 508 a.C. e apesar de ser aristocrata, foi considerado um dos fundadores da democracia ateniense.

² Aqui preferimos a categoria formação porque a educação, no sentido que hoje empregamos, não era uma realidade constituída entre os gregos. Assumimos, portanto, formação no sentido de ser uma ação coletiva que tinha o propósito de formação espiritual (filosófico, estético, moral etc.) e produtivo (guerra, atividades comerciais, artesanais etc.). Assim, se empregarmos o conceito educação é, estritamente, como sinônimo de formação tal como aqui anunciado

³ Utiliza-se aqui o termo *cidade*, no entanto, é importante destacar que a “Grécia antiga estava dividida num número considerável de pequenos Estados independentes, alguns de reduzido espaço territorial e de escasso volume populacional. Se Esparta e Atenas constituíam exceções – a primeira, caso único e especial, com cerca de 8400 Km² depois da conquista de Messênia e a segunda a rondar os 2650 Km², todos os outros Estados não atingiam o milhar de quilômetros quadrados e alguns nem sequer a centena. [...] Quanto à população, apesar de serem falíveis e oscilantes as cifras e estatísticas para essa época, o seu número era sempre relativamente reduzido. A esse Estado autônomo e autárquico davam os Helenos o nome de *pólis*, que de modo geral aparece traduzido nas várias línguas ora por “cidade-estado”, ora por “cidade” apenas. Nenhuma destas designações corresponde, no entanto, exatamente ao sentido do termo grego e, tanto uma como outra, pode gerar, além disso, confusão. A *pólis* não se refere apenas ao Estado e, quase sempre uma povoação de reduzidas dimensões, de modo algum entra no nosso conceito moderno de cidade como grande aglomerado urbano. [...] a *pólis* não se reduz à urbe apenas, mas implica algo mais amplo que, num todo homogêneo além da parte urbana, abrange também terras de cultivo e bosques ou zonas de pastoreio: a chamada terra cívica (FERREIRA, 2004, p. 13-13).

relação entre mestre e aprendiz era visto pelos filósofos do período clássico como essencial na formação do jovem grego para a vida política.

A nova sociedade urbana e civil ateniense, embora tivesse um ideal de Homem o qual julgava ser muito superior ao da nobreza, não possuía uma formação sistematizada, tal como hoje conhecemos, para alcançar seu ideal e, desse modo, logo se preocupou em buscar uma formação capaz de satisfazer o cidadão da *pólis* (JAEGER, 2010). Com isso, não por acaso, Atenas cede espaço ao florescimento da pederastia, instrução que buscava a formação integral do homem nobre, tanto do corpo *como* do espírito e nesse aspecto Platão parece se destacar dos demais. Nesse caso, partimos do princípio de que a pederastia, sobretudo, em Platão, será tratada não como um “momentum” erótico, no sentido literal, mas como uma atitude platônica a partir do qual se formava o homem tal como ele defendeu em seus textos.

2.1 ATENAS E O SURGIMENTO DO MODELO POLÍTICO DEMOCRÁTICO

Nos anos de 508-507 a.C, durante o governo de Clístenes, a península Ática passou por amplas reformulações que modificaram os direitos políticos da aristocracia guerreira homérica, cedendo espaço a um novo modelo político que concedia aos cidadãos comuns o direito de tomarem decisões na vida social da *pólis*⁴ (MOSSÉ, 1997). Os gregos passaram, assim, por um significativo processo de transição social a partir do qual sublinharam-se um modelo de sociedade que não se assentava em bases gentílicas e consanguínias tanto quanto se efetivou um novo tipo de sabedoria que dependia da capacidade de formulações linguísticas e racionais, completamente independentes dos ritos homéricos e tradições religiosas. A palavra, argumentada e debatida, assumiu o

⁴ Vale destacar que, “a *pólis* era o concreto dos cidadãos, todos, e não o Estado como entidade jurídica abstrata- noção que, como se sabe, não estava ainda formada. Os Gregos não designavam, como atualmente, pelo nome do país – por exemplo Esparta, Atenas, Corinto -, mas pelo concreto dos que nele viviam e o formavam: os Espartanos ou Lacedemônios, os Atenienses, os Coríntios. É o etnónimo que aparece consignado nos textos e nos tratados e não o topónimo. Para o Grego, os cidadãos é que interessavam; eram eles que constituíam o cerne da *pólis* e não o aglomerado urbano (FERREIRA, 2004, p. 14).

espaço público revelando o fato de a vida passar por outras convenções, dependentes da retórica e do uso público da palavra.

Nas novas formulações que se fizeram presentes, as decisões são arbitradas na praça, o *locus* público, onde o homem livre discursa e se faz presente. O tipo de sabedoria por ele formulada implica, no uso político, o que Vernant (2003) entendeu como um tipo de *sophrosyne*, uma virtude de justo meio, isto é, uma política que impõe um equilíbrio a forças contrárias. E foi Clístenes aquele que promoveu uma reforma radical idealizada detalhadamente, que pretendia criar uma ordem política (cidade-Estado) amplamente coordenada, pautada na igualdade política, a isonomia, e na participação de todos os cidadãos no âmbito governamental. Não só isso: a fim de garantir o vínculo do homem com o homem, as relações recíprocas, como indicou Vernant (2003), substituíram as afinidades hierárquicas de submissão e de domínio.

Com efeito, os homens livres são elevados à condição de igualdade e não de diferenciação. No cumprimento dessa condição, Clístenes mudou todo o sistema de classificação dos cidadãos, criando distritos eleitorais de composição completamente nova com a finalidade de garantir a participação equitativa dos diversos setores sociais e econômicas, como informou Rostovtzeff (1973).

A antiga divisão em tribos e fratriais, embora continuasse existindo, perdeu toda importância política. Em lugar destas, os *demos*, ou paróquias, agrupados em torno das aldeias e pequenas cidades da Ática, tornaram-se a principal unidade eleitoral e o centro para a população de cada lugar. Todas as pessoas domiciliadas no *demos* eram registradas como pertencentes a ele, e o direito voto era conferido a toda pessoa assim registrada (ROSTOVITZEFF, 1973, p. 109).

A unidade da *demos* pressupunha a *philia*, a amizade entre os iguais que reforçava os laços comunitários. Para isso, a divisão do espaço público criaria supostos vínculos mais efetivos. No cumprimento dessa finalidade, e para ampliar os vínculos e participação dos iguais, Clístenes atuou para substituir as quatro antigas tribos de origem jônica existentes por novas dez, que agrupavam os moradores de um mesmo território da Ática. A região territorial de cada tribo compreendia três partes, ou seja, três *trittias*, sendo uma localizada no litoral, outra no interior e a terceira na cidade e em seus contornos. Cada *trittia* unificava “um número variável de “*demes*”, circunscrições territoriais de base, ocupando

as terras dos antigos vilarejos, sem, de modo algum, identificarem-se com os mesmos” (MOSSÉ, 1997, p. 23). E em cada uma delas predominava atividades econômicas variadas.

uma das principais divisões da população era, naturalmente, mais numerosa do que as outras: o elemento comercial e profissional predominava na cidade; na costa, os marinheiros, estivadores e pescadores, e no interior do país, os proprietários rurais, grandes e pequenos. Cada um desses grupos citados acima era dividido em dez *trittyes* com vários demos cada um: três *trittyes*, um de cada grupo, formavam uma tribo, de modo que dez novas tribos foram criadas de trinta *trittyes*. Dessa maneira, cada uma das três classes sociais estava representada em cada tribo (ROSTOVTZEFF, 1973, p. 109).

Essas tribos eram organizadas de forma bem estruturada⁵, passando a representar a base de toda atividade militar e política de Atenas. Os hoplitas, por exemplo, atuavam na guerras como um corpo único, de luta braço a braço, ombro a ombro, rejeitando a *aristeia* (superioridade singular) individual que caracterizava sobretudo as lutas descritas nos hinos homéricos. Assim, todo cidadão de Atenas, exceto os escravos e estrangeiros residentes em Atenas, estava vinculado à um *demos* e tinha o direito de votar na assembleia tanto quanto gozava da igualdade na participação de cargos públicos (isocracia) e, especialmente, a condição de ter a desejada isonomia, a condição de igualdade dos homens em relação à lei (*diké*) e participação deles nas magistraturas.

Paralelamente às intenções políticas de Clístenes em apoiar a pró-democracia, existiam também outras que o motivavam. Por meio da nova divisão das tribos era possível enfraquecer as famílias aristocráticas⁶ e solapar as bases

⁵ Cada uma delas fornecia uma unidade militar comandada por um oficial chamado estrategos. Os magistrados, os membros da assembleia judicial e do Conselho dos Quinhentos eram escolhidos de cada uma das dez tribos. Dentro da tribo, cada demo tinha uma atividade local própria, com uma administração eleita, um burgomestre, um conselho local e um orçamento. As autoridades cuidavam nos negócios, cultos e ordem locais. Eram obrigadas a fornecer listas de eleitores e contribuintes para o Estado. As tribos também tinham órgãos representativos com funções igualmente limitadas. Todas as questões importantes, mesmo de interesse local, eram estudadas e decididas em Atenas pelas assembleias centrais (ROSTOVTZEFF, 1973, p. 109-110).

⁶ Como enfatiza Funari (2002, p. 26), “apesar das mudanças ocorridas no tempo de Sólon e de Pisistrato, os aristocratas continuavam politicamente muito poderosos: as famílias sob seu comando, gens (Atenas) e tribos, ainda controlavam boa parte da política ateniense, decidindo sobre a vida pública e os assuntos da religião. Para mudar essa situação, Clístenes, estadista da importante família dos alcmeônidas, procurou tirar das mãos destes grupos familiares a maior parte de seus privilégios políticos, minando o poder aristocrático ao reagrupar as tribos e mudar o sistema de voto e representação política”.

que sustentavam o domínio social da velha aristocracia. Além disso, na medida que as diferentes regiões da Ática se integravam criava-se uma unidade que garantia o melhor enfrentamento aos perigos das guerras médicas⁷. Para Mossé (1997, p. 23) embora não tenha sido durante a administração de Clístenes que a democracia em Atenas tenha sido de fato consolidada, uma vez que suas reestruturações governamentais não apresentaram profundas mudanças de imediato e, nem tampouco, se sabe muito sobre os anos que sucederam suas reformas, no entanto, foi com esta liderança grega que se criou condições futuras “que iriam permitir o nascimento da democracia, tornando todos os cidadãos iguais perante a lei – uma lei que, daí em diante, seria a expressão da vontade de todo o povo”.

Foi a partir do governo Clístenes, levando em diante a obra de Sólon, que os cidadãos de Atenas passaram a ser nomeados por sua tribo de origem e não mais pela nome do pai, permitindo com que se tornassem uma classe homogênea com suas leis garantidas (ROSTOVTZEFF, 1973). As leis procuram manter a unidade da cidade-Estado, não apenas no sentido da lei positivada, como hoje se conhece, mas principalmente como uma virtude importante, como atestam os escritos de Platão que mencionam esse assunto. Um exemplo dessa condição, pode ser reconhecido na lei referente ao *ostracismo*. O *ostracismo* era uma medida que permitia com que os atenienses votassem para expulsar uma pessoa da cidade por dez anos, caso ela representasse uma ameaça à liberdade dos cidadãos (FUNARI, 2002).

Para isso, era realizada uma reunião especial chamada *ecclesia*, em que ocorria a votação secreta. Nela, podia-se arranhar em um pedaço de cerâmica quebrada o nome da pessoa, geralmente um político conhecido, que a *ecclesia* decidisse banir da cidade e seus representantes depositavam o voto em uma urna. Era preciso obter um *quórum* de 6.000 cidadãos para validar os votos. A pessoa banida tinha dez dias de prazo para deixar a cidade, caso isso não ocorresse ou ele voltasse antes do prazo determinado, poderia ser sentenciado à morte. Após os dez anos, o cidadão que já havia cumprido sua pena, podia voltar à Atenas e, inclusive, reassumir seu cargo público.

⁷ As guerras médicas se caracterizaram como uma sucessão de conflitos bélicos entre os gregos e o Império Aquemênida, ocorridos no século V a.C., que se iniciaram pela disputa por Jônia (MOSSÉ, 1997).

Digno de nota, segundo Anthony Everitt (2019), é que após a implantação do *ostracismo*, ele permaneceu sem ser aplicado durante vinte anos. Apenas era oferecido, anualmente, nos meses de janeiro e fevereiro, essa possibilidade para saber se a assembleia resolvia aplicá-lo, no entanto, ano a ano a proposta foi rejeitada. Embora não se tenha claro o motivo pelo qual isso ocorria, a hipótese é que os políticos ficavam receosos em adotar o recurso e ser igualmente atingido nos anos seguintes. Pode evidenciar o fato dos cidadãos procurarem elaborar os meios para coibir práticas que pudessem representar ameaças à manutenção da vida coletiva.

Além disso, considera-se possível ainda que discussões políticas internas realizadas no período incitadas por Clístenes tenha influenciado a não adesão ao ostracismo no início de sua implantação, sendo estabelecido e mantido apenas como estratégia para conquistar a simpatia da população, angariar aliados e garantir o seu poder. Vale lembrar que, como destaca José Ribeiro Ferreira (2004), a ideia de que Clístenes era um reformador desinteressado se ampara na lei do ostracismo, já que não seria razoável dotar o *demós* de uma ferramenta que poderia ser usada contra ele mesmo.

O ostracismo foi recebido com muita satisfação pelos atenienses, uma vez que impedia o ressurgimento de guerras civis e que o poder se concentrasse nas mãos de uma única pessoa ou um pequeno grupo (FUNARI, 2002). Os cidadãos atenienses sentiam muito orgulho em demonstrar sua excelência perante os demais Estados, considerando-se superiores e lutando para manter essa posição. A nova situação de democracia trouxe-lhes um novo modo de vida, com mais liberdade e maior autonomia que muito lhes agradava, embora ainda não se tratasse da mesma liberdade e democracia que viveriam no governo de Péricles (FERREIRA, 2004).

Para alcançar essa condição, ou seja, um peso mais efetivo às decisões dos cidadãos atenienses, houve uma evolução lenta no início da primeira metade do século V a.C., em Atenas, com profundas transformações que levaram ao apogeu em meados do século. Um acontecimento que contribuiu para o desenvolvimento e o progresso ateniense foi a vitória no combate contra os persas.

Desde 491 a.C., os gregos vinham sendo furiosamente atacados pelos persas até que, em 485 a.C., estes foram finalmente derrotados. A partir de então, Atenas, que havia liderado a vitória grega sobre os inimigos, tornou-se também a cidade mais importante e suntuosa da Grécia. Restaurou suas fortificações, ergueu construções admiráveis, tornou-se um império e evoluiu em direção à democracia (FUNARI, 2002, p. 27).

Atenas, que até então tinha passado muito tempo sem ter visibilidade política e cultural, passou a assumir posição privilegiada neste domínio e, após a sua vitória “sobre os persas em Maratona [490] e Salamina [480], ela aparece como a mais segura garantia da paz e da liberdade no Mar Egeu e reúne em torno de si as cidades gregas, as quais espontaneamente reconhecem sua hegemonia” (MOSSÉ, 1997, p. 6).

As Guerras Pérsicas, ocorridas em 490 e 480-479 a.C., possibilitaram maior influência e prestígio às camadas mais pobres do *dêmos*, que atuaram como remadores e alcançaram um lugar de destaque e prestígio na base da vitória grega, favorecendo, assim, o avanço da democracia. E em meados de 488/487 a.C. “operam-se reformas constitucionais de grande alcance que aparecem correlacionadas – pelo menos temporalmente – com uma série de processos de ostracismo” (FERREIRA, 2004, p. 82). Dessa maneira, os arcontes, magistrados com maior influência do período arcaico e recrutados devido à ligação com a nobreza passam a ser destituídos à sorte, um por tribo. E os estrategos, generais políticos eleitos pelo povo, assumem o comando do exército, destituindo o antigo polemenco⁸.

O regime político democrático só alcançou seu ápice com o governo de Péricles, que se consagrou como o líder dos democratas no ano de 469 a.C. Nesse período, os cargos políticos vinculados à aplicação e elaboração das leis

⁸ Essa alteração da competência do polemenco e dos estrategos está relacionada com a batalha de Maratona em 490 a.C., cuja vitória, como é sabido, se deve predominantemente aos atenienses. No estabelecimento da tática a adotar, os estrategos, de que faziam parte Milcíades e Temístocles, tiveram papel decisivo. Enquanto comandantes das tribos, formavam uma espécie de conselho, cuja influência deve ter aumentado desde que foi criado por Clístenes. Da sua opinião dependia em grande parte o polemenco, comandante do exército. A personalidade e a reputação pessoal faziam naturalmente de Milcíades o líder, que terá conseguido persuadir o colégio dos estrategos e depois o polemenco a aceitar a tática que ele propunha. Fosse essa ou outra a explicação, a tática seguida foi a de Milcíades e a ele ficaram atribuídos os louros da vitória. Possivelmente em consequência dessa liderança e da ascendência que daí retiraram os estrategos. Maratona foi a última vez que se ouviu falar em polemenco como líder militar. A partir daí, o comando, quer dos efetivos terrestres quer dos navais, pertencerá aos estrategos (FERREIRA, 2004, p. 82).

tornaram-se legalmente acessíveis a todos os cidadãos de Atenas, incluindo ricos e pobres. A partir daí, os conceitos de liberdade e justiça passaram a fazer parte do imaginário ateniense (FUNARI, 2002).

Péricles, sobrinho-neto de Clístenes, pertencia à família aristocrática que, mesmo após as mudanças realizadas pelo seu tio-avô, continuava monopolizando os principais cargos de Atenas. À semelhança de Clístenes, ele não era somente um jovem nobre e insaciável por glória, como também era muito inteligente e gostava de viver cercado por homens cultos. Reivindicava a autoria da doutrina democrática, a qual buscou amoldar por mais de um quarto de século (MOSSÉ, 1997).

Durante o governo de Péricles, Atenas passou por um amplo desenvolvimento em diversas áreas, entre elas: econômicas, políticas e culturais, “criara uma constituição avançada que privilegiava a igualdade entre os cidadãos, tinha uma vida cultural pujante e intensa, gozava de grande prosperidade” (FERREIRA, 2004, p.24). Entre 440 a 432 a.C., Péricles construiu diversos monumentos na cidade que tornaram Atenas, um centro intelectual, artístico e econômico da Grécia, atraindo cidadãos de outras *póleis* (FUNARI, 2002).

Com todo esse avanço, o foco principal de Atenas deixa de ser a preparação dos jovens para os combates – tal qual se observava na cidade-Estado rival, Esparta – passando a dirigir seus esforços para a formação de seus atributos intelectuais. Como destaca Henri-Irénée Marrou (1975), os atenienses foram “os primeiros gregos que abandonaram seu antigo costume de andarem armados e, tendo despido a armadura de ferro, a adotar um gênero de vida menos rude e mais civilizado” (MARROU, 1975, p. 66). Com isso, tornaram-se referência para todo o mundo grego clássico ao mesmo tempo em que evidenciava uma mudança nas estruturas sociais, econômicas que impactaram na formação dos jovens atenienses.

Os costumes anteriores de Atenas, como a educação física, a comédia, a tragédia e a poesia continuavam presentes, porém, apenas como resquícios de uma cultura que estava sendo superada. A educação militar, por exemplo, foi substituída pela formação intelectual que contemplava também a educação física, porém, sua preocupação ia para além do corpo: considerava-se,

sobretudo, a estética e a moral. Os exercícios físicos assumiram, por conseguinte, um novo sentido aos atenienses, associado aos valores essenciais do futuro homem grego (GARCIA, 2012).

Já a comédia, a tragédia e a poesia perderam seu caráter de direcionamento da vida espiritual, passando a ser mantidas somente como memória à tradição. E a prática do atletismo reservada à nobreza, tornou-se popular. Apesar de suas diferentes modalidades ainda seguirem um modelo de educação baseado no antigo ideal homérico, acrescentou-se a ele “uma conotação fortemente moral, que se resume em formar o homem belo e bom, não mais representado na figura do guerreiro herói, mas na do atleta civil que se torna herói quando vence as competições” (TEIXEIRA, 1999, p. 17).

As peças teatrais do final do século V.I. a.C., que visavam celebrar os deuses e manter vivas as lembranças dos feitos heroicos no século V a.C., deixaram de ser improvisadas e os espetáculos encenados pelo próprio homem grego, tornaram-se profissionalizantes. As peças passaram a contar com poetas que compunham e apresentavam peças anuais, cujas interpretações eram feitas por profissionais contratados. Os cidadãos, por sua vez, eram designados para serem jurados e entregar os prêmios aos ganhadores das competições. Esses espetáculos se popularizaram tanto em Atenas que atraíam pessoas de todo o mundo (KURY, 2013).

Atenas, portanto, estendeu seu tesouro espiritual a toda sociedade e, com isso, os camponeses também conquistaram independência espiritual e jurídica, como afirmou Marrou (1975). Vale destacar que, dada à ascensão econômica de alguns camponeses, que até então encontravam-se à margem desse modelo de sociedade, a educação passou a assumir um caráter popular. Em outras palavras, “não se trata mais de uma educação individual, no caso, de um preceptor, mas de uma educação grupal, aberta à coletividade” (TEIXEIRA, 1999, p. 17). Os atenienses, portanto, “conquistaram [...] não só os privilégios, direitos e poderes políticos, mas ainda [...] a este ideal humano do qual somente a aristocracia havia, de início usufruído” (MARROU, 1975, p. 70-71)

No entanto, apesar do regime democrático vigente em Atenas algumas condições ainda diferenciavam o cidadão ateniense das famílias aristocráticas, entre elas: a prática do hipismo que tinha altos custos, os nomes diferenciados

que eram atribuídos aos filhos dos bem-nascidos⁹ e o acesso à escola¹⁰. Além disso, a aparente igualdade não “eliminava necessariamente as contradições de uma cidade-Estado que tentava harmonizar e integrar politicamente grupos sociais distintos, como a aristocracia, os comerciantes e artesãos” (BORDIN, 2012, p. 20).

Durante todo o período do processo de democratização de Atenas, desde o tempo de Sólon (594 a.C.) até o início da Guerra do Peloponeso (431 a.C.), o poder permaneceu nas mãos do mesmo setor dominante, ou seja, das mesmas famílias atenienses influentes. E para garantir esse modelo de dominação, a democracia pericleana se ancorou em dois princípios

(1) que o poder deveria estar com o povo como um todo e não com uma pequena parte do conjunto dos cidadãos, e (2) que os cargos com direito de aconselhar e agir em nome do povo deveriam ser confiados aos mais competentes e mais capazes de desempenhar essas funções (KERFERD, 2003, p. 32).

Esses princípios visavam o controle e a perpetuação do poder. O primeiro princípio era manifestado nos conselhos de massa e no poder da assembleia, onde eram realizados sorteios para selecionar quem assumiria os cargos de magistraturas municipais. Para que um cidadão pudesse participar do processo decisório, ele teria que pagar e, desse modo, as pessoas com menor poder aquisitivo acabavam não tendo chances de acumular poderes nos cargos. Além disso, o sorteio não se estendia aos comandantes militares, o que garantia ao poder dominante controlar mais facilmente aqueles que ocupariam os lugares privilegiados, que ficavam nas mãos de poucos.

Já o segundo princípio, permitiu que Péricles tivesse um poder ininterrupto por mais de 30 anos, uma vez que magistraturas de maiores responsabilidades não eram confiadas aos demais cidadãos. A alegação residia no fato de que,

⁹ Era comum em Atenas, que as famílias nobres dessem nomes diferenciados aos seus filhos, compostos em *Hipp-* ou *-hippos*, assim como lembrou Marrou (1975), ao dizer: “relembrei o de Fidípides, que o camponês abastado das *Nuvens* de Aristófanes forjou para seu filho, a instâncias de sua nobre esposa: “Ela queria um nome com *hippos*: Xantipo, Caripo ou Calípides” (MARROU, 1975, p. 70).

¹⁰ O sentido de escola aqui empregado é o de ser a instituição ou a tendência doutrinal. Elas eram ginásios, a exemplo da Academia e do Liceu, ou em outros lugares públicos como a Stoa Poikilê (o Pórtico), lugar de reunião e discussão. A escola tomou seu nome do lugar de reunião aberta ao público. Os que frequentavam a escola, distinguem-se os simples ouvintes e o grupo de verdadeiros discípulos (HADOT, 2004).

caso fossem mal conduzidas, poderiam causar riscos à boa manutenção da *pólis* e, por isso, deveria ficar reservadas aos mais inteligentes e capazes (KERFERD, 2003).

Considera-se válido destacar que a democracia em Atenas se referia à um círculo fechado de pessoas que gozavam da plena cidadania, não correspondendo, necessariamente, à maioria.

Calcula-se que, no tempo de seu máximo florescimento, a livre cidadania ateniense (incluindo mulheres e crianças, mas que não participavam da vida política) se compusesse de mais ou menos 90.000 pessoas, ao lado das quais havia cerca de 365.000 escravos de ambos os sexos e 45.000 “protegidos”, isto é, estrangeiros e escravos libertos” (CASERTANO, 2010, p. 36).

A democracia sustentava-se sobre a escravidão e a submissão da maior parte dos homens que moravam em Atenas. Neste sentido, aquela sociedade democrática não era de fato igualitária, e nem tampouco um regime político conduzido pela vontade das massas, daí entre os gregos não haver uma contradição entre a existência da escravidão e a existência da democracia. Essa pretensa contradição estava assentada entre os gregos, pois os detentores do poder não haviam dado as mesmas oportunidades a todos os grupos sociais¹¹.

Não pode parecer estranho se, apesar das correntes inovadoras, a população era propensa a ser fiel às antigas tradições e a reconhecer a superioridade e a capacidade da aristocracia como guia do povo. A ideia de igualdade, apesar de sua sedução, não parecia corresponder à realidade. A força do capital ainda que significativa, não tinha o mesmo valor que as velhas classes. Por isso, “a aristocracia conservou por muito tempo sua influência, mesmo quando seus direitos foram eliminados”. Desse modo, chegou-se à situação paradoxal na qual os aristocratas, por um lado, tornaram-se os chefes das democracias e, por outro, continuaram a agir como partido oficial e em sociedades secretas (UNTERSTEINER, 2012, p. 508-509).

¹¹ O sistema de Clístenes que havia concedido o direito de cidadania a todos os homens livres da Ática, permitindo com que todos participassem na assembleia popular, inclusive mestiços e escravos livres, foi denominado isonomia, ou seja, igualdade. No entanto, respondia aos interesses das classes privilegiadas, pois somente os ricos assumiam os postos mais elevados do poder e/ou podiam pagar para participarem do sorteio a cargos públicos (CASERTANO, 2010).

Frente à nova realidade social em que pessoas comuns também podiam participar da vida política da *pólis*, mesmo que em condições desiguais, tornava-se imperioso por parte dos aristocratas preparar os artesãos, os mercadores e os marinheiros para participarem da vida pública da *pólis*: “dando-lhes uma cultura político-jurídica baseada no conhecimento dos problemas intelectuais e morais e assitada por uma dialética capaz de impor-se e triunfar nas assembleias e nos tribunais” (MONDOLFO, 1963, p. 11).

Esse novo modelo de governo organizado e controlado, portanto, necessitava de subsídios educativos ajustados à nova condição política, pois dela dependia o êxito de Atenas.

Do voto de qualquer pessoa poderia depender a vida ou morte do primeiro e melhor dos seus concidadãos. Todas as pessoas tinham que votar nos mais complicados problemas políticos, problemas que frequentemente afetavam a própria existência do Estado. Cada decisão provocava crítica, e ridículo e, muitas vezes, ódios e ressentimentos. Nenhum cidadão podia escapar à sua parcela de responsabilidade (ROSTOVTZEFF, 1973, p.190).

Dada à importância das decisões tomadas nas assembleias para a *pólis*, em muitas circunstâncias os cidadãos precisavam justificar seu voto para a plateia, no entanto, não tinham uma preparação para assumirem essa responsabilidade. Isso fez com que se sentissem incapazes, levando-os a buscarem uma orientação política, que os ajudassem a pensar, falar e argumentar em público (ROSTOVTZEFF, 1973). Em face dessas circunstâncias e as profundas alterações sociais, os gregos parecem formular um modelo de homem que procurasse alcançar os objetivos pretendidos, isto é, uma democracia a partir do qual os mais privilegiados poderiam se destacar. Mas não estava vedada a participação daqueles que estavam fora das condições econômicas ideais: os que comprovassem ter uma propriedade, uma casa, por exemplo, se credibilizava a participar. O fato é que o cidadão ateniense havia assumido um papel ativo nas decisões de assuntos relevantes, tais como as guerras, a política externa e a decisões sobre os suprimentos de alimento. Essas funções tornaram-se importantes e requisitavam preparos mais adequados para o exercício dos cargos públicos. Entretanto, é possível pensar em disputas por

cargos dos setores sociais mais diversos, por exemplo, os ideais dos camponeses eram bem diferentes dos ideais da antiga nobreza e das demais classes da *pólis* e, portanto, suas condutas precisavam ser alinhadas com os ideais em formação.

Essa tarefa parece ter sido assumida pelos filósofos Sofistas¹², pois se dispuseram a ensinar o que sabiam mediante pagamento. Eles se notabilizaram, ainda que muito combatidos por Platão e Aristóteles, por instrumentalizar quem tinha recursos na arte da retórica, necessária à participação nos tribunais e nas assembleias. Com efeito, eles ofereceram um ensino aos homens comuns, possíveis ocupantes de cargos políticos que podiam e queriam pagar por ele. Esses novos mestres, que chegaram à Atenas em meados do século V, foram muito bem recebidos por Péricles¹³. Eram pessoas advindas de cidades vizinhas que se migraram a *pólis* ateniense, levando novos ideais e novas formas de pensar para preparar politicamente os homens livres daquela sociedade em ascensão (FUNARI, 2002). A partir de então

O caminho para o sucesso político estava aberto a qualquer, contanto que estivesse a capacidade e o treino para sobrepujar seus competidores. Na ausência das universidades ou colégios de educação de adultos, a lacuna foi preenchida, para seu proveito, por homens como Protágoras, que se glorificava do título de sofista e anunciava orgulhosamente sua habilidade de

¹² A palavra sofista significa *sophos* (sábio) ou professor de sabedoria. Mais tarde esse conceito adquiriu uma conotação pejorativa, passando a ser chamado de “homem que emprega sofismas”, ou seja, pessoas de má índole e má fé que buscam enganar as outras (PAVIANI, *et al*, 2003). Como destaca Guthrie (2007, p. 31), “as palavras gregas *sophos*, *sophia*, que se costumam traduzir por “sábio” e “sabedoria”, foram usadas comumente desde os tempos mais antigos, e significando como significam uma qualidade intelectual ou espiritual.

¹³ Havia um interesse social e político por parte de Péricles nos ensinamentos dos sofistas, portanto, estes foram muito bem recebidos por ele, tornando-se amigo e aprendiz de muitos deles. Como nos informa Kerferd (2003) “Seus associados mais próximos e, ao que parece, seus únicos amigos pessoais eram artistas, intelectuais e filósofos [...] De importância ainda maior foi Anaxágoras. Segundo Plutarco, esse era o homem que Péricles admirava até ao exagero. Adquiriu com ele a sua gravidade de pensamento e de aparência e, mais ainda, seu racionalismo científico e a rejeição da superstição. Isso era ilustrado pela história segundo a qual Péricles fora capaz de explicar o eclipse do sol, em 431 a.C. e acalmar os que estavam assustados, explicando os movimentos do sol e da lua e ilustrando o que dizia com a sua capa, levantando-a, aparentemente para esconder seu próprio rosto [...] Além de Anaxágoras, havia outros intelectuais intimamente associados à Péricles. Protágoras era certamente um deles [...] passou, certa vez, um dia inteiro conversando com Péricles sobre a questão de quem ou o que deveria ser corretamente acusado por uma morte acidental ocorrida durante a celebração de um festival atlético- a arma (um dardo), o homem que o lançou ou os organizadores dos jogos” (KERFERD, 2003, p. 36-37). A partir da citação do autor, entende-se que além de os sofistas serem bem recepcionados ao chegar em Atenas, mantiveram um nível de aproximação com ele que lhe garantiram prestígio e *status*.

ensinar ao jovem “o cuidado adequado de seus negócios pessoais, para poder administrar melhor sua própria casa e família, e também dos negócios do Estado, para se tornar poder real na cidade, quer como orador, quer como homem de ação” (GUTHRIE, 2007, p. 24).

Para isso, dentre os vários ensinamentos oferecidos pelos sofistas, sua principal preocupação era a de ensinar a arte da fala persuasiva¹⁴, uma vez que ter habilidades oratórias era indispensável para pessoas que intencionavam assumir carreira política. Um homem que fosse arrastado ao tribunal por seus inimigos e não soubesse como falar era um civil desarmado atacado por soldados, ponderou Kerferd (2003).

No entanto, os ensinamentos oferecidos pelos sofistas, apesar de serem voltados à formação de pessoas comuns, não se caracterizavam como uma formação popular, uma vez que eram direcionados aos nobres com idade superior a 14 anos. Como nos informa G.B. Kerferd (2003, p. 34), os Sofistas “ofereciam um produto caro, valiosíssimo para os que estavam buscando fazer carreira na política e na vida pública em geral, isto é, uma espécie de educação secundária seletiva”, que se tornou um privilégio apenas da nobreza em tempos anteriores a exemplo da época homérica.

Como observa José Ribeiro Ferreira (2004), é um instigante paradoxo, pois os sofistas trazem a Atenas o tipo de educação necessária a um Estado democrático, mas a sua clientela reduz-se aos jovens provenientes dos meios mais abastados. Contribuem assim para acentuar o desequilíbrio social, já que colocavam nas mãos dos que possuíam mais recursos econômicos uma técnica que lhes permitia persuadir e conseqüentemente dominar o *dêmos*.

Desse modo, somente os filhos de famílias com melhores condições financeiras davam seqüência aos estudos¹⁵, sendo inseridos no modelo de

¹⁴ Essa maneira de ensinar dos Sofistas foi um dos motivos que desagradou os filósofos da época, que alegavam que eles faziam uso de estratégias linguísticas não adequadas, as quais Platão chamou de *antilógica*. Esse termo “consiste em fazer com que a mesma coisa seja vista, pelas mesmas pessoas, ora possuindo um predicado, ora possuindo o predicado oposto ou contraditório, como por exemplo justo e injusto; uma arte “que não está confinada nos tribunais e nos discursos públicos, mas que se aplica como uma única arte (se é que é uma arte) a quaisquer coisas sobre as quais falem os homens” (KERFERD, 2003, p. 106). Essa maneira de argumentação utilizada pelos sofistas para convencer as pessoas, portanto, era vista por Platão como oposta à lógica.

¹⁵ Desde o início do século V a.C., existiam escolas em Atenas e demais cidades gregas, que acolhiam os filhos de moradores livres, chamadas *Didaskaleion*. Nelas, as crianças aprendiam a ler e escrever. “Confirma-se a existência [...] quando, em Quios, o teto de uma escola teria

educação secundária, cujo ensino incluía aperfeiçoamentos dos estudos musicais, das atividades físicas, das reflexões literárias e conhecimentos na área da astronomia, geometria e matemática (GARCIA, 2012). Tratava-se na maioria das vezes de um ensino formal, que

incidia nas diferenças de linguagem, nas figuras de retórica e no estilo, mas que não desdenhava de aplicar estes conhecimentos a temas políticos, éticos e religiosos de interesse geral. Hípias de Élis também se mostrava atento aos conteúdos das disciplinas especiais, desde a Astronomia à Matemática, que precisamente nessa época começava a estruturar-se e a assumir forma de manual com a obra de Hipócrates de Quios (VERNANT, 1994, p. 95).

No início, o serviço militar que priorizava a prática da educação física, ocorria dos 18 aos 20 anos de idade e era a única formação do cidadão. Com o passar do tempo, a educação se expandiu e, então, práticas como a música, a dança, o canto e a poesia também passaram a ser valorizadas (TEIXEIRA, 1999). A partir das reivindicações dos atenienses, que almejavam uma educação mais humana, alegre e menos rígida, a educação foi sendo cada vez mais ampliada.

A esse respeito, Werner Jaeger (2010), se posicionou ao afirmar que os moradores de Atenas nunca haviam se sentido tão beneficiados com tanto conhecimento rico em artefatos culturais a exemplo da arte, da política, da religião e da retórica como naquele período. Mas essa é uma afirmação problemática porque depende do momento histórico e das relações pelas quais os homens estão inseridos. O fato é que esse momento e alcance das influências possibilitadas por essa estirpe de filósofos, não foram isentos de críticas contundentes, tal como a realizada por Platão. Em suas obras, Platão faz muitas críticas a eles assentadas, basicamente em dois aspectos: no *Górgias* (459c-d) Platão considerou que o saber deles era mera técnica de persuasão e não se constituía uma virtude. A sofística seria um instrumento que possibilitava o enfeite e a ação enganadora (459d), portanto, uma arte do corpo que não

desmoronado matando 119 crianças que aí aprendiam os *gràmalla*. Estas mortes em massa de crianças eram registradas com especial emoção, porque privavam de repente pequenas cidades gregas das gerações vindouras. No mesmo século, o atleta Cleómodes de Astipaleia, privado do prêmio nos jogos por ter provocado a morte do adversário batera furioso na pilastra que suportava o teto de uma escola, onde estavam 50 crianças” (VERNANT, 1994, p.91).

alcançava uma alma virtuosa. Esse saber persuasivo e instrumental poderia, outrossim, sustentar o poder do tirano (466e) que corresponde a do mais forte (483d). Esse argumento, Platão também sustentou na República (338c) quando questionou o sofista Trasímaco, que defendia ser a justiça a conveniência do mais forte.

E não é somente isso. As oposições e críticas de Platão estão contidas em sua obra como um todo, já que seu sistema filosófico parte de outras premissas, distintas daquelas sustentadas pelos sofistas e pela erística. No *Protágoras*, por exemplo, Platão alude para o princípio de que o simples fato de pensar em ser um sofista era motivo de se envergonhar, enfatizando assim seu total repúdio àquelas pessoas. Em conversa com Hipócrates¹⁶, que estava interessado em conhecer Protágoras, Sócrates pergunta:

- Qual é o nome correspondente que se dá a Protágoras?
- Diz-se vulgarmente, Sócrates, que ele é um sofista. E, portanto, é para um sofista que iremos pagar este dinheiro?
- Perfeitamente. E se ainda te perguntassem: Mas, tu, Hipócrates, que desejas vir a ser, convivendo com Protágoras? Ele enrubesceu (percebi, porque já se fazia dia claro), e me respondeu:
- Se o caso é semelhante ao precedente, é evidente que com o intuito de tornar-me um sofista.
- Em nome dos deuses- disse-lhe – não te enrubescerias o apresentares-te como sofista perante os gregos?
- Sim, por Zeus, Sócrates, se devo dizer o que penso (PLATÃO, *Protágoras*, 311e- 312a).

Aqui, Sócrates critica a intenção de Hipócrates de se tornar um sofista, ressaltando que sua atitude não era digna de orgulho, antes de desonra. Apesar da oposição sistemática de Platão, é preciso considerar que os sofistas ocupam um lugar de destaque na formação dos gregos, uma vez que eles, sistematicamente, se opuseram à tradição homérica que garantia exclusividade da nobreza nas decisões tomadas. Além do mais, inseriram o pressuposto de que o poder é uma construção mediante a argumentação e que não requisitava nobreza de sangue para dele participar. Apenas da compreensão negativa que

¹⁶ Era filho de Apolodoro e irmão de Fáson, portanto, oriundo de uma das famílias mais importantes de Atenas. Suas aspirações à carreira política levaram-no a procurar pelos ensinamentos dos sofistas. No *Protágoras*, ele aparece como um personagem de pouca importância, no entanto, é descrito no *Fedro* como um jovem aspirante médico e na *Política* de Aristóteles, como um importante médico.

há deles, em muito tributária do pensamento de Platão, eles ocupam um lugar de relevância na história por defender maior participação nas estruturas sociais.

Deste modo, os ensinamentos (éticos e políticos) que estavam sendo amplamente difundidos pelos sofistas foram refutados pelos pressupostos filosóficos, sobretudo, de Sócrates e Platão, que competiam por um lugar de destaque na *Paideia*¹⁷ de Atenas. Para tanto, os filósofos ofereceram um novo modelo de *Paideia*, o da pederastia.

2.2. FILÓSOFOS GREGOS DE ATENAS E A PAIDEIA NA PEDERASTIA

Os filósofos do período clássico, em especial Sócrates e Platão, foram essenciais para a efetivação da consolidação da *Paideia* no período clássico. Seus pensamentos contribuíram para transformar a vida intelectual de Atenas e auxiliaram o amplo desenvolvimento daquela sociedade. Consequentemente, são considerados até os dias de hoje, como importantes manifestações de seu tempo e representantes da *Paideia* do mundo grego no século V a.C. (JAEGER, 2010). Mas que sentido tem a pederastia? Qual a relevância para o grego?

As perguntas estimulam a pensar esse movimento no contexto das condições materiais e espirituais que geraram esse fenômeno, independente do que hoje compreendemos para evitar compreensões anacrônicas. Com efeito, a formação grega oferecida na pederastia intencionava “a realização de um ideal formativo: formar o homem como homem, dar-lhe condições para descobrir sua humanidade e, com isso, ajudar cada um a ser homem” (PEREIRA MELO, 2019, p. 3). O objetivo da *Paideia* na pederastia, portanto, era possibilitar ao homem

¹⁷ A palavra *Paideia* que é de origem grega tem uma significação tão complexa e profunda que não é possível encontrar em nosso vocabulário um termo que contemple sua magnitude e consiga defini-la com fidedignidade. Assim como Werner Jaeger (2010) destacou, nenhuma das expressões atuais como: educação, civilização, cultura, literatura, tradição etc, coincidem com o sentido do termo *Paideia* para o povo grego, e desse modo, para abranger sua totalidade seria necessário uni-las todas de uma única vez. Não significava apenas educar, no sentido de preparar a criança para a vida adulta, antes representava uma formação educativa continuada para além do período escolar, que buscava o completo aperfeiçoamento humano. A *Paideia*, portanto, denotava a “cultura, entendida não no sentido ativo, preparatório, de educação, mas no sentido perfectivo [...] o estado de um espírito plenamente desenvolvido [...] o do homem tornado verdadeiramente homem” (MARROU, 1975, p. 158-159).

descobrir sua humanidade, sua totalidade física e espiritual e com isso, contribuir com o desenvolvimento e o progresso da *pólis*. E, para isto, era necessário incorporar no cidadão grego o apreço pela justiça, em conjunto com as demais virtudes: coragem militar (*andreia*), respeito aos deuses e às leis da *pólis* (*eusebeia*), piedade, atributos essenciais para garantir a preservação e a permanência da cidade-estado (PEREIRA MELO, 2019).

Dessa maneira, o que podemos intitular de educação do espírito poderia ser alcançada por meio do exercício formativo que incluía a filosofia. Ela se vinculava a um sistema de pensamento e valores que pressupunham um tipo de sabedoria humana a partir do qual pode ser listado os físicos (pré-Socráticos), os sofistas e, especialmente, Sócrates e Platão. Essa atividade de pensamento, reflete uma nova atmosfera emergiu em Atenas, trazendo consigo muitas inovações no âmbito cultural, como entendeu Teixeira (1999 p.16):

Se antes, em todas as regiões da Grécia, sob a influência de Esparta, está presente uma educação de caráter cívico-militar, preocupada em formar o indivíduo devoto à comunidade, agora, graças à hegemonia de Atenas, a educação deixa de ser militar e assume uma conotação civil, que tem como objetivo principal a formação do nobre aristocrata (TEIXEIRA, 1999, p. 16).

No conjunto dos valores formativos, na *Paideia*, exigia-se uma série de atributos físicos, ideais e espirituais do homem para alcançar uma formação integral, que só era oferecido àqueles homens livres. Para alcançar esse objetivo, só havia um caminho: “a formação consciente do espírito, em cuja força ilimitada os novos tempos estavam inclinados a acreditar” (JAEGER, 2010, p. 337) já que

a família não podia constituir o plano da educação: a mulher, apagada, só é julgada competente para a criação do bebê; a partir dos sete anos a criança lhe é retirada. Quanto ao pai [...] é monopolizado pela vida pública: ele é cidadão, homem político, antes de ser chefe de família [...] Tampouco podemos admirar-nos de que o mesmo Platão declare, alhures, com ênfase: a ligação pederástica estabelece, no par de amantes, “uma comunhão muito mais estreita” [...] do que a une os pais aos filhos (MARROU, 1975, p. 58).

Além disso, o ensino que até então era oferecido a todos os cidadãos gregos de forma coletiva pelos sofistas, não era bem-visto pela antiga nobreza, que demonstrava desconfiança e desdémio em relação a ele. A hostilidade por parte dos aristocratas é encontrada nas palavras do poeta Píndaro¹⁸, como destacou Marrou:

[...] jamais bastou a alguém ser bem-nascido para tornar-se perfeito guerreiro: como o mostra o “paradigma” clássico de Aquiles e de Quirão, seria absurdo [...] não procurar desenvolver, pela educação, os dons inatos. Mas, se a raça não é uma condição suficiente, é pelo menos uma condição necessária aos olhos destes aristocratas, destes “Bons” [...] como eles orgulhosamente se designam. (MARROU, 1975, p. 72).

Na compreensão de Marrou (1975) Píndaro deixa claro o fato de que a educação só teria sentido se fosse dirigida a uma pessoa nobre, que já trazia inerente a si a sabedoria. Para ele “o sábio é, antes de tudo, aquele que sabe muitas coisas por natureza [...]. Não devotará senão menosprezo aos neófitos da cultura, [...]” os que só sabem por haverem aprendido” (MARROU, 1975, p. 72).

Na pederastia, diferentemente da educação sofística, a convivência do jovem com o cidadão já formado permitia com que fossem reproduzidos os padrões éticos/comportamentais vigentes na *pólis*, ou seja, “o homem adulto, cidadão socialmente ativo, passa a tutelar o jovem e a auxiliá-lo neste processo através do seu próprio exercício da *politéia*” (SOUSA, 2016, p. 42). Assim, era possível garantir o modelo que se esperava daqueles que seriam os futuros dirigentes da *pólis*.

É no corpo cívico que o jovem que irá se reconhecer enquanto futuro cidadão, como parte integrante e importante da *pólis*, e é neste sentido que a *paiderastia*, termo oriundo de *páís* (menino) e de *éran* (amar), assume uma importância capital neste processo, por se tratar de convívio direto e assistido do jovem com os homens adultos detentores do poder político (SOUSA, 2016, p. 43).

¹⁸ Píndaro foi um dos mais importantes poetas líricos da Grécia Antiga.

Por meio desse convívio, a pederastia garantia que o futuro dirigente da *pólis* obedeceria às regras de conduta daquele modelo social, portanto, o mestre se tornava um modelo ao qual o jovem deveria se espelhar. Um exemplo dessa perspectiva formativa, pode ser encontrado em Sócrates. O personagem dos textos platônicos é frequentemente apresentado como um mestre admirado e cobiçado pelos de Atenas. Ele defendia que o conceito político só poderia ser compreendido a partir de uma lógica, um rigor analítico pautado na conversação com as outras pessoas, que se abonasse gradativamente a cada passo. Nessa discussão, nada seria tomado por certo sendo justificado o acordo em cada etapa da conversa, do mesmo modo como foram representados nos diálogos platônicos *Lísis*, *Cármides* e *Alcibíades I*. Para Sócrates, a investigação do mundo exterior era inútil, porém, a investigação do interior humano era o que se deveria fazer (JOHNSON, 2012).

Embora Sócrates, tal como apresentado nos textos de Platão, buscasse oferecer melhores condições de vida a todas as pessoas de diferentes idades, seu objetivo era possibilitar os mais elevados ideais formativos para elevar Atenas à cidade de cidadãos que admirassem e incorporassem a filosofia como um modo de vida. Desse modo, as discussões filosóficas aprofundadas eram destinadas apenas aos jovens nobres, pois seriam eles os futuros eupátridas de Atenas que governariam nos moldes da filosofia (VERNANT, 1994).

Sócrates não era, portanto, apenas um questionador que incomodava as pessoas de Atenas, interrogando-as sobre seus problemas sem ter um objetivo. Sua filosofia era descrita, acima de tudo, como uma ação moral que ele buscava não apenas propagar, mas também convencer as pessoas a adotá-la (MOSSE, 1989). Intérpretes contemporâneos, entendem que, para ele, a sabedoria estava no autoconhecimento, ou seja, na busca pelo conhecimento do que a pessoa não tem, que “representa, assim, um nodo comum em que o epistêmico e o ético se encontram” (GORDON, 2015, p. 149).

Para Sócrates, a fim de que as pessoas alcançassem o autoconhecimento, era necessário que se refletissem no outro, por isso, em *Alcibíades I*, o mestre o leva a entender que o seu *eu* é a sua alma, quando Platão afirma: “uma vez que o homem não é nem o corpo, nem o conjunto dos dois, só resta [...] aceitar que o homem é nada, ou, no caso de ser alguma coisa,

terá de ser forçosamente alma” (PLATÃO, Alcibíades I, 130). O verdadeiro amante é aquele que ama a alma e não o corpo: “Logo, se alguém se mostra apaixonado do corpo de Alcibíades, não é Alcibíades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibíades” (PLATÃO, Alcibíades I, 131c). Com isso, Sócrates mostra ao jovem que para ver a si mesmo ele deveria olhar para ele, sua alma refletora. Portanto, não é o corpo no sentido literal, material, que é objeto de contemplação do filósofo: é a beleza que está associada à alma!

Essa busca pelo autoconhecimento, que deveria ser constante, se amparava na filosofia que Szlezak (2005, p.183) entendeu como um estar-acaminho infinito do pensamento, uma aspiração e uma busca perpétua que, de fato, nunca chega a um fim último. Segundo esse entendimento, o filósofo não tem nada a apresentar que não ponha imediatamente em questão. Consequentemente, as proposições filosóficas são sempre proposições provisórias, e a verdade filosófica, sempre uma verdade revogável (SZLEZAK, 2005, p. 183).

A filosofia era, portanto, um exercício contínuo do autoconhecimento, um caminho para a purificação da alma e o filósofo seria o responsável em cumprir essa missão sagrada (MONDOLFO, 1963). Conhecer a si mesmo era buscar a parte mais profunda da alma que se assemelha ao divino, ou seja, conhecer a si mesmo é também conhecer a Deus, como argumenta Sócrates para Alcibíades: “Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão? [...] É a parte da alma que mais se assemelha ao divino” (PLATÃO, Alcibíades I, 133c).

A partir das reflexões que Sócrates gerava nos jovens bem-nascidos de Atenas sobre a necessidade da busca pelo conhecimento mais profundo da alma, ele defendia a importância da educação na pederastia, cuja *Paideia* era a formação do espírito. No ponto de vista de Sócrates, o conhecimento estava ligado à virtude do homem e o modelo de educação pederástica levava ao autoexame, permitindo com que o sujeito compreendesse que possuía muito menos conhecimento do que acreditava ter, encorajando-o a buscá-lo cada vez mais (JOHNSON, 2012).

As estratégias que ele adotava para chegar a estes fins envolviam aspectos eróticos, que a nosso ver iam para além do ideal proposto na

pederastia. Apesar daquele modelo de educação defender a *Enkrateia*, virtude relacionada ao controle e domínio dos próprios desejos, que pretendia formar um homem capaz de controlar seus impulsos sexuais (SOUSA, 2016), a relação erótica entre mestre e aprendiz presente na pederastia, apresentadas nos diálogos *Lísis*, *Carmides* e *Alcibíades I*, demonstram uma condição humana que permite reflexões para além do ideal proposto naquele período.

3. CONSIDERAÇÕES SOBRE AS FONTES: LÍISIS, CARMIDES E ALCIBÍADES

Os diálogos escritos por Platão, que incluem o de *Líisis*, *Carmides* e *Alcibiades*, são um gênero particular desenvolvido por Platão e discípulos, a exemplo de Xenofonte¹⁹. Eles buscaram discutir as questões filosóficas que consideravam relevantes e, para isso, os diálogos trazem Sócrates como protagonista das discussões. Neles, é possível encontrar o filósofo grego debatendo uma variedade de assuntos filosóficos com um ou mais interlocutores, buscando expressar algum tipo de saber.

Dentre os vários diálogos escritos pelos seguidores de Sócrates, os únicos que se mantiveram preservados e conseguiram chegar até os nossos dias, foram os de Xenofonte²⁰ e os de Platão, além dos pseudoplatônicos²¹. Os demais, pouco se sabe sobre eles. Os diálogos platônicos são os que apresentam maior aprofundamento teórico e filosófico e, por isso, servem de objeto de análise para muitos pesquisadores contemporâneos (DORING, 2016). Além disso, o fato de que tanto Sócrates como Platão deram ampla contribuição à transformação da educação de Atenas no séc. V. a.C., justifica a importância dada aos diálogos platônicos após vários séculos de sua escrita, por isso, cabe problematizá-los.

3.1 SOBRE A VIDA DE SÓCRATES

Sócrates nasceu em Atenas em 469 a.C., atingindo a maioridade em 451. O período de seu nascimento coincide com a época em que os atenienses

¹⁹ Os filósofos socráticos que escreveram diálogos foram: Antístenes, Esquines, Euclides, Fédon, Platão e Xenofonte (DORING, 2016).

²⁰ Xenofonte foi um aristocrata de Atenas, pensador político e historiador, discípulo e companheiro de Sócrates (MARROU, 1975). Seus escritos sobre o mestre, são apresentados por Reale; Antiseri (2003) como demonstrando “dimensões reduzidas, com traços que às vezes beiram até mesmo a banalidade” e que “certamente, seria impossível que os atenienses tivessem motivos para condenar à morte um homem como o Sócrates descrito por Xenofonte” (REALE; ANTISERI, 2003 p. 93).

²¹ Diálogos que foram transmitidos junto aos de Platão, e não foram escritos por Platão, mas por autores desconhecidos. Assim como os diálogos de Xenofonte, quase todos esses diálogos têm uma estrutura comparativa simples e um escopo limitado (DORING, 2016, p. 53).

aprovaram uma lei que exigia que para ser considerado um cidadão de Atenas, a criança teria que ter pais também nascidos naquela *pólis*. Como os pais de Sócrates, Sofronisco e Fenerete, eram nativos daquela sociedade, ele também foi considerado um cidadão, fato este que determinou posteriormente, o modo como foi criado e educado (OBER, 2016).

De acordo com os costumes atenienses, diferentemente dos espartanos²², cabia à família e não à cidade a decisão de manter a criança viva ou não, após o nascimento. Por este motivo, Sócrates atribuía sua sobrevivência aos costumes de Atenas e, logo, a construção de sua identidade baseava-se no parentesco e na localidade onde havia sido criado.

Um outro aspecto de sua criação que contribuiu para a formação de sua identidade ateniense, foi a herança paternal. Com base nos costumes de Atenas, o pai deveria ensinar a seus filhos uma profissão e caso este sobrevivesse até a fase madura, o genitor teria que transferir seu patrimônio aos filhos legítimos, para que, a partir de então, pudessem constituir suas próprias famílias. Assim, “Sócrates evidentemente herdou uma propriedade suficiente para lhe permitir alistar-se nas fileiras da infantaria pesada hoplita, casar-se duas vezes e criar três filhos” (OBER, 2016, p. 217).

Desde muito jovem se destacou por sua inteligência e interesse pelo saber, relacionando-se com os homens mais inteligentes e conhecidos da época, entre eles os músicos Connos e Damon; Eurípedes e o pintor Parrásio (MONDOLFO, 1963). Não era um homem dotado de aparência atraente, como sugere a descrição feita por Alcibíades, no *Banquete*.

Em minha opinião, ele é semelhante aos bustos dos silenos dispostos nas oficinas de fabricantes de estátuas, os quais são talhados pelos artesãos segurando pequenas flautas ou *auloi*. Quando partidos ao meio, revelam estátuas de deuses em seu interior (PLATÃO, O Banquete, 215b).

Apesar de não possuir beleza física, sua maneira de ser, agir e se expressar possivelmente contribuíram para que fosse visto pelas pessoas como um homem encantador. O próprio Alcibíades, após descrever sua aparência,

²² Em Esparta, logo ao nascer as crianças eram examinadas pelos oficiais para averiguar se não tinha nenhuma má formação (OBER, 2016). Caso tivessem, cabia à cidade a prática do infanticídio, uma vez que crianças malformadas não serviam para as batalhas.

ressalta que mesmo não sendo belo, Sócrates era capaz de deixar todas as pessoas, mulheres, homens e adolescentes, maravilhados apenas por meio da fala (PLATÃO, O Banquete, 215c-215d).

O primeiro casamento de Sócrates foi com uma mulher aristocrata chamada Xantipa, e o segundo foi realizado sem dote, com a filha de um ateniense chamado Aristides. Seus dois casamentos sugerem que a herança deixada por seu pai era relativamente segura, garantindo-lhe condições de dedicar um tempo maior às investigações filosóficas (OBER, 2016).

Sua dedicação reservada à filosofia aparece nos diálogos de *Cármides*, sobretudo, na primeira frase em que o mestre diz: “Como na tarde anterior eu tivesse retornado de Potideia, foi para mim motivo de alegria, depois de tão longa ausência, rever os lugares que costumava frequentar” (PLATÃO, *Cármides*, 153a). Os locais a que ele se refere em *Cármides* são os ginásios de Atenas onde costumava se reunir com rapazes para discutir assuntos políticos, jurídicos, morais e religiosos, exceto nos momentos em que estava cumprindo suas obrigações militares.

Sócrates dizia com razão que, se houvesse participado na atividade pública e nas suas contendas, ele, que era irreduzível opositor a toda ação injusta ou ilegal, teria perdido a vida há muito tempo [...], pois na guerra ou em qualquer outra ocupação, o seu lema era igualmente cumprir o seu dever, atendendo somente à justiça ou à injustiça do que fazia, sem preocupar-se com a morte ou com coisa alguma e sim com a vergonha apenas [...]. Por outro lado, não só a voz interior do seu *daimon* impedia-o de entregar-se à vida pública, mas também a atividade política não lhe teria permitido o cumprimento da sua missão, na qual via a execução de um mandato divino e a sua contribuição ao bem da cidade (MONDOLFO, 1963, p. 23).

Se suas condições financeiras não fossem privilegiadas, provavelmente ele teria que destinar boa parte de seu tempo buscando por seu próprio sustento, no entanto, não foi isso que aconteceu. Sócrates se dedicou com afinco à filosofia durante muitos anos até o momento em que sua herança declinou e passou a ter dificuldades para continuar cumprindo sua missão com a mesma dedicação que antes. Na *Apologia*, ele lamenta “não tenho tido tempo de fazer nada de apreciável, nem nos negócios públicos, nem nos privados, mas

encontro-me em extrema pobreza, por causa do serviço de deus” (PLATÃO, Apologia de Sócrates, IX-b).

Apesar de não ter sido um homem pobre, Sócrates fazia questão de viver de modo simples. Ele acreditava que a pessoa sábia levaria instintivamente uma vida frugal, a ausência de luxo não o fazia um indivíduo descuidado, contudo, ao contrário: cuidadoso em todos os sentidos, a ponto de que durante o período em que uma pandemia acometeu Atenas, o filósofo em questão foi um dos poucos homens que não ficou doente. Não costumava adquirir bens materiais e orgulhava-se em dizer que nunca tinha aceitado presentes e nem recompensas de ninguém. Alegava que necessitava de pouco para sobreviver e dizia que não gostava de alimentos muito temperados e nem de bebidas fortes, preferindo aquelas que não despertavam o desejo de beber mais. Para ele, esse modo simples de ser e de viver permitia com que tivesse maior proximidade com os deuses (LAERTIOS, 2008).

Costumava se vestir com roupas finas mesmo em dias de frio e a andar descalço sobre a neve. Nenhum tipo de desconforto físico causava-lhe desânimo e mau humor, se apresentava sempre como um ávido e alegre ativista. Essas características se davam em parte por seu temperamento e em parte pela habilidade que ele desenvolveu de auto treino (JOHNSON, 2012).

O fato de ter sido criado em Atenas garantiu-lhe a herança do pai, permitindo com que se especializasse em suas habilidades e se tornasse um importante filósofo da época. Sócrates recebeu uma boa educação, que não se restringia à leitura e a escrita. Seu domínio da ginástica, da música e da poesia fazia com que ele se sentisse à vontade para andar e interagir nos ginásios (OBER, 2016).

Apesar da lei de Atenas estar longe de instituir algo semelhante ao modelo de treinamento espartano²³, sua cultura democrática oferecia a todo cidadão uma educação cívica que garantia o regime democrático. Assim, todo jovem, incluindo Sócrates, aprendia desde cedo que tinha uma dívida com a *pólis*, decorrente dos benefícios oferecidos por ela.

²³ Se Sócrates tivesse sobrevivido a uma infância espartana, sua educação (após a idade de sete anos) teria sido fortemente regulada e fornecida pela cidade: ele teria sido atribuído a um “pastor de meninos” com base em sua idade e submetido a um treinamento físico extraordinariamente rigoroso, inteiramente destinado a torná-lo um membro efetivo do exército terrestre altamente profissional de Esparta. Cada espartano era ensinado a ser “semelhante”

O Sócrates da tradição inicial acreditava que havia recebido muitas coisas das leis e dos costumes de sua cidade natal: as circunstâncias do início de sua vida e sua formação inicial foram profundamente afetadas pelo distintivo regime legal e costumeiro ateniense sob o qual ele nasceu e foi criado e educado [...] Dado que Sócrates estava satisfeito com quem ele era e com quem ele havia se tornado, e dado que seu ser e tornar-se haviam sido dados (em alguma medida) pela *pólis*, ele de fato tinha para com Atenas uma dívida substancial (OBER, 2016, p. 219-220).

Sócrates, com efeito, cumpria com seus compromissos civis e políticos, e diferentemente do modo como Platão o representou, também foi um cidadão cívico ateniense que nutria um profundo respeito e afeto pelo lugar onde morava.

O que impressiona mais a respeito de Sócrates como ser humano, porém, não são apenas as opiniões, em geral incomuns, até mesmo revolucionárias, e a personalidade, instigante aos que se aproximavam, mas, sim, o contentamento recíproco com as pessoas e a cidade de Atenas. Se houve um homem que se sentia em casa no local onde nasceu, viveu e morreu, esse homem foi Sócrates, o Ateniense (JOHNSON, 2012, p. 30-31).

No entanto, o fato de ser cumpridor de seus deveres cívicos e políticos e ter apreço por Atenas, não o impediu de buscar educar seus conterrâneos e criticar publicamente o modelo democrático vigente. Não havia nenhuma contradição em ser um bom cidadão e um crítico do sistema democrático, pois o próprio povo ateniense já estava acostumado com críticas políticas e as consideravam fundamentais para a prosperidade democrática (OBER, 2016).

Sócrates não foi uma pessoa servil que aceitou todas as imposições da *pólis* sem refutar. Antes, estava disposto a se submeter às suas leis, mas desde que elas não confrontassem o que ele considerava ilegal ou imoral. Duas de suas refutações às regras de Atenas foram:

Uma ocorreu no período da democracia: como membro do Conselho, somente Sócrates votou contra a cruel (e depois muito lamentada) decisão de condenar dez generais que foram incapazes (por causa de condições no mar) de resgatar os sobreviventes da batalha de Arginusae em 406 a.C [...] Seu outro exemplo é mais ambíguo: quando a oligarquia ordenou-lhe que ajudasse a prender Leônidas de Salamina, a fim de executá-lo injustamente, Sócrates simplesmente “foi para casa”, enquanto

quatro outros obedeceram à ordem (GRISWOLD, 2016, p. 429-430).

Além dos dois relatos descritos pelo autor, Sócrates também demonstrou ser persistente em suas atitudes em consonância com seus ideais, ao continuar filosofando mesmo diante da ameaça de morte. Ele “era uma mistura curiosa de humildade genuína e orgulho obstinado” (JOHNSON, 2012, p.114). Por esta razão, não considerava justo consigo mesmo abandonar sua missão divina de examinar e melhorar as pessoas

Para Sócrates, o ser humano só alcançava um grau de satisfação plena e felicidade à medida que lutava para isso. Sua visão sobre o corpo e alma e a relação entre ambos era simples, dizia que

O corpo era o aspecto ativo, físico, moral, terreno de uma pessoa. A alma era o aspecto espiritual e imortal. O corpo era ganancioso pelo prazer e satisfações materiais, egoísta e, se não fosse mantido sob controle, tornar-se-ia o assento do mau hábito. A alma era o lado intelectual e moral da pessoa, que tinha uma propensão natural a fazer tudo certo e a melhorar a si mesma. Poderia ser, com treinamento adequado, o assento da virtude. A ocupação mais importante de um ser humano era dominar seus instintos corporais e treinar a si mesmo a responder aos ensinamentos da alma. O treinamento tomava a forma de reconhecimento, compreensão e aprendizado sobre as virtudes e aplicação desse conhecimento nas situações cotidianas da vida. Isso, para Sócrates, era a essência da sabedoria (JOHNSON, 2012, p. 84).

Desse modo, o conhecimento, a virtude e a sabedoria estavam fortemente relacionadas e a exploração dessas conexões levava ao exame dos outros e de si mesmo. Assim, Sócrates permaneceu agindo em consonância com seus ideais, influenciando e auxiliando as pessoas à sua volta até o dia de sua morte.

O filósofo faleceu em 399 a.C., acusado de não acreditar nos deuses²⁴ e de corromper os jovens de Atenas, pois alguns de seus aprendizes, entre eles,

²⁴ Na Apologia, durante sua defesa ao júri, Sócrates afirmou que era orientado por um Deus especial, fato este que levou às pessoas a o acharem presunçoso e arrogante. Com essa afirmação, Sócrates confirmou a acusação de que abandonara os deuses tradicionais de Atenas, colocando outros deuses ou deus no lugar. Além disso, ele insistia em falar sobre o deus que havia inspirado a profetisa de Delfos a dizer-lhe que ele era o homem mais sábio de Atenas, e apesar de na Apologia a intenção de falar sobre o Oráculo se configurava o cerne de sua filosofia em Platão, para os jurados novamente soou como arrogância, insensibilidade e uma forma de se autoelogiar (JOHNSON, 2012).

Alcibíades e Crítias²⁵, posteriormente cometeram crimes graves contra os cidadãos de Atenas e a ordem pública (OBER, 2016).

A popularidade de Sócrates em Atenas e seu amplo reconhecimento pelos demais filósofos que o sucederam, foram influenciados pelo modelo de formação da pederastia. Os diálogos platônicos que se referem a Sócrates nestes termos, envolviam discussões com belos jovens de Atenas, sobretudo, potenciais candidatos a esse modelo de relação, o que demonstra sua importância para o homem de Atenas do século V a.C.

A imensa influência de Sócrates sobre toda a posterior investigação do período clássico e o fato de que todas as escolas filosóficas que o sucederam traçaram sua descendência por meio dele comprovam que ele inseriu algum componente novo na filosofia que despertou a atenção dos filósofos contemporâneos dele e posteriores.

Parece que essa novidade era, em parte, a importância predominante que Sócrates dava ao homem, à alma e ao eu consciente do homem e, em parte, ao entusiasmo com que pedia aos homens que “se conhecessem a si mesmos” e, assim, vivessem uma vida melhor como indivíduos e como membros de organizações, incluindo a principal, isto é, o Estado. Sócrates não tinha opiniões políticas definidas e não se opunha à democracia; mas via claramente suas fraquezas, especialmente seu fracasso total em educar os cidadãos para os assuntos governamentais e instava para que aumentassem seu conhecimento e desenvolvessem suas faculdades de raciocínio (ROSTOVITZ, 1973, p. 194).

A experiência de vida de Sócrates teve um papel essencial na carreira intelectual de Platão, que buscou por meio dele analisar os conceitos morais e políticos essenciais para que o homem pudesse desfrutar de uma vida boa. “Seu temperamento pessoal e a herança de sua origem, vinculou-o ao ideal do IV a.C., que atribuía ao *valor* político o mais elevado sentido ao destino do homem”

²⁵ Ambos eram figuras odiadas. Alcibíades foi rico, bonito, impulsivo, fanfarrão e imprudente, orgulhoso como o diabo, muito atraente e infinitamente malvado. Tinha Atenas aos seus pés e, assim, levou-a à aventura militar mais desastrosa de sua longa história. [...]. Perdoado e reintegrado, obteve alguns sucessos, mas também encontrou o fracasso, e era novamente um exilado suspeito quando os persas, conspirando com os espartanos assassinaram-no. Crítias nasceu em 460 a.C., era dez anos mais velho que Alcibíades e seguidor e sócio dele em algumas de suas explorações, todas antirreligiosas e políticas. [...] Crítias era um elitista que valorizava as conexões aristocráticas e, na rendição de Atenas em 404 a.C., retomou como um apoiador violento dos Trinta Tiranos pró-Esparta, com um papel proeminente nas atrocidades deles (JOHNSON, 2012, p. 119)

(FINLEY, 1998, p.56). Embora o Sócrates histórico seja importante, cumpre destacar o papel que ele teve em seu discípulo, Platão, de modo que ele é personagem constante nos diálogos. Esse Sócrates não é, necessariamente, o histórico, mas o personagem a partir do qual Platão enfrenta as querelas filosóficas de seu *elenchos*, isto é, a metodologia de pergunta e resposta (o que é a virtude? por exemplo) para estudar os temas a que compete o magistério filosófico dele.

3.2 SOBRE A VIDA DE PLATÃO

Platão é considerado o principal filósofo do período clássico devido ao complexo sistema filosófico que elaborou, cujas influências são presentes na história. Nascido em uma família aristocrática de Atenas, em meados de 428 a.C., recebeu o nome de Aristócles e, posteriormente, passou a ser conhecido por Platão, ao que tudo indica devido a seu vigor físico, robustez e extensão de sua fronte (REALE; ANTISERI, 2003). Assim como os demais jovens de famílias privilegiadas de Atenas, recebeu uma boa educação, o que permitiu-lhe lutar nos jogos Ístmicos, dedicar-se à pintura e a escrever vários poemas.

Aos 20 anos de idade, tornou-se discípulo de Sócrates. O primeiro encontro entre eles ocorreu quando Platão se preparava para participar de um concurso de tragédias. Na ocasião, “passou a ouvir Sócrates em frente ao teatro de Diônisos, e então jogou às chamas seus poemas, exclamando: “Avança assim Héfaistos! Platão necessita de ti”” (LAËRTIOS, 2008, p. 86).

A partir de então, tornou-se seu discípulo e permaneceu ao seu lado até seu último dia de vida. Após o falecimento de Sócrates, Platão continuou durante um longo período anotando tudo o que ele lhe havia dito, em uma sequência de conversas e diálogos, posteriormente publicados por ele (JOHNSON, 2012). É por meio dessa herança, portanto, que Platão elabora uma reflexão original a partir da qual se encarrega de estabelecer críticas à Paideia Homérica que, no entendimento de Jaeger (2010) se sentiu incumbido de lutar com as

grandes potências educadoras do seu tempo e com a tradição histórica do seu povo; com a sofística e retórica, o Estado e a legislação, a Matemática e a Astronomia, a ginástica e a Medicina, a poesia e a música. Sócrates apontara a meta e estabelecera a norma para o conhecimento do bem. Platão procura encontrar o caminho que conduz a essa meta, ao colocar o problema da essência do saber. Passando pelo fogo purificador da ignorância socrática, sente-se capaz de chegar mais longe que ela, ao conhecimento do valor absoluto que Sócrates buscara, e de por meio dele restituir à ciência e à vida a unidade perdida (JAEGER, 2010, p. 590-591).

Assim como os demais jovens bem-nascidos de Atenas, o que motivou Platão a frequentar o mesmo círculo social de Sócrates foi a intenção de se preparar para a vida política. Vale destacar que Platão contava com todos os atributos que lhe garantiam a inserção no universo político²⁶: nascimento, aptidões pessoais, inteligência, ou seja, tudo favorecia para que ele seguisse carreira, no entanto alguns acontecimentos o desviaram para uma outra direção (REALE; ANTISERI, 2003).

Platão entrou na vida política em meados de 404 a 403 a.C., quando a aristocracia assumiu o poder de Atenas. Esse período foi muito crítico para a sociedade ateniense, pois os métodos adotados pelos novos governantes eram brutais e violentos²⁷, o que tornou a experiência política de Platão frustrante. Essa frustração se devia, sobretudo, porque entre os importantes participantes do governo oligárquico, estavam alguns de seus parentes e pessoas de confiança, entre eles, Cármides e Crítias. Mas o auge de sua decepção ocorreu quando os democratas retomaram o poder e condenaram Sócrates à morte, fazendo com que Platão decidisse imediatamente afastar-se da política militante e também de Atenas. Desse modo, em 399 a.C., juntamente com outros discípulos de Sócrates, Platão mudou-se para Megara, o que sugere que ele estava preocupado com as possíveis perseguições que poderia sofrer por ter

²⁶ Apesar de Atenas no século V a.C. ter se tornado uma sociedade democrática, estava submetida a dois princípios. O primeiro era que o poder não deveria estar centralizado apenas a um grupo de pessoas, antes estar com o povo de uma forma geral e o segundo, que os cargos que permitiam executar ações em nome do povo deveriam ser exercidos por pessoas mais competentes, capazes de executar suas funções (KERFERD, 2003). Assim, devido aos atributos de Platão se encaixarem no segundo princípio, poderia ingressar na vida política.

²⁷ O reinado dos Trinta foi curto e brutal, envolvendo prisões arbitrárias, assassinatos judiciais confisco de propriedades e exílio em grande escala. Platão escreve na Carta VII (324d) que a era democrática anterior parecia uma era de ouro por comparação (OBER, 2016, p. 225).

feito parte do círculo socrático²⁸ (REALE; ANTISERI, 2003). A partir de então, se iniciou uma maratona de viagens de Platão que durou muitos anos.

Em 388 a.C. quando já estava com 40 anos de idade, Platão viajou para a Itália. Ele estava interessado em estabelecer um debate filosófico com Dionísio, dirigente da Sicília, para tentar transformá-lo num líder mais justo e melhor e torná-lo um exemplo para toda a Grécia. Em outras palavras, a intenção de Platão era propagar seus pressupostos filosóficos e tornar a filosofia um modo de vida ideal para a cultura grega (SCOTT, 2012).

Desse modo, com o auxílio de seu admirador Dion²⁹, assessor de Dionísio, Platão teve um encontro com o governante de Sicília. Logo ao chegar, iniciou-se um debate filosófico entre eles sobre dois temas pelos quais Dionísio acreditava ter total domínio: masculinidade e virtude humana. Mas tal encontro resultou em um momento de discussão e agressões, uma vez que o poderoso político não estava acostumado com pessoas que o confrontassem, fato este que resultou em sua expulsão do país.

Pouco tempo após seu retorno à Atenas, Platão fundou a Academia, em 387 a.C., importante Escola que permaneceu aberta até 529 da era cristã. No período de sua criação já existiam outras escolas fundadas por pessoas de renome, no entanto, a Academia era de estrutura mais complexa, onde o próprio Platão distribuía e supervisionava as atividades dos alunos, buscando despertar-lhes constantes questionamentos filosóficos (PAVIANI *et al*, 2008).

O objetivo de sua criação era para servir de centro dos ensinamentos dos valores que ele tanto prezava. A Academia de Platão se tornou uma importante arena de batalha política de homens bem relacionados e influentes advindos de todas as regiões gregas. Não demorou muito até que os seguidores

²⁸ Visto desse ângulo, é curioso destacar que diferentemente da postura de Sócrates apresentada por Platão na *Apologia*, em que seu mestre aceita a sentença de morte sem tentar fugir e aparentemente sem medo, Platão foge de Atenas e, com isso, age de forma contrária à de seu personagem idealizado. Nem todos os princípios projetados em seus escritos condiziam com sua real maneira de ser e agir, podendo ser entendidas como estratégias para persuadir seus seguidores.

²⁹ Era, afinal, um seguidor de Platão, um homem imbuído da importância das reações comedidas, da justiça, da sabedoria e do bom-senso. Dion sempre exigia mais dos outros, mantinha-se distante do comum dos mortais, nunca estava satisfeito com os esforços de ninguém e, como Platão e Sócrates, fazia questão de assinalar aos outros suas respectivas falhas de caráter. Deve ter sido um sujeito brilhante, mas constantemente atormentado por padrões intelectuais muito altos- inspirador para quem trabalhasse com ele, mas também um desmancha-prazeres [...] Dion e Platão eram praticamente correspondentes (SCOTT, 2012, p. 133).

antiautoritários e democratas, filósofos que se reuniam para lutar com as palavras na Academia, fizeram uma campanha para difamar Dionísio, que teve a reputação arruinada em poucos anos (SCOTT, 2012).

A Academia espalhou que sua aparência de homem forte era motivada na verdade por um desejo incontável de poder, verdadeiro arquétipo, na visão dos acadêmicos, da fraqueza moral do tirano. Essa ambição dos acadêmicos, da fraqueza moral do tirano. Essa ambição de poder tinha seu lado sombrio: medo constante e desconfiança de todo mundo. Mais tarde nesse mesmo século, a comédia ateniense brincaria com esse aspecto do caráter de Dionísio, particularmente seu constante medo de ser assassinado. Entre a sala de debates filosóficos e o palco da comédia, a reputação de Dionísio sofreu um golpe mortal (SCOTT, 2012, p. 131-132).

No mesmo ano da morte de Dionísio, Platão decidiu retornar à Sicília, quando seu filho Dionísio II o sucedeu. De acordo com o que Díon havia lhe assegurado, o novo governante poderia ser bem mais colaborativo e permitir com que Platão concretizasse suas intenções: formar um rei filosófico (REALE; ANTISERI, 2003). A possível motivação para a nova tentativa de Platão talvez não tenha sido para formar o novo governante ou ajudar sua *pólis*, mas por estar envergonhado por não ter sido bem-sucedido nessa missão com o pai vinte anos atrás e precisar salvar sua reputação (SCOTT, 2012).

No entanto, mais uma vez sua tentativa não foi bem-sucedida. Os conselheiros de Dionísio II que não concordavam com Dion e sua filosofia, instigaram o governante a não aceitar as orientações de Platão argumentando que ele era um homem poderoso e não necessitava da filosofia. Assim, Dionísio II exilou Díon, acusando-o de tramar contra o trono e encarcerou Platão, que só foi liberado para voltar à Atenas devido à uma guerra que se aproximava que fez com que Dionísio fosse obrigado a libertá-lo (REALE; ANTISERI, 2003).

Mas antes de salvá-lo da prisão fez com que promettesse que não o difamaria assim como havia feito com seu pai. Ao chegar em Atenas, Platão encontrou Dion que estava refugiado e o levou para participar das discussões filosóficas na Academia. Mesmo após as tentativas frustradas, Platão não desistiu e em 361 a.C. voltou pela terceira vez à Sicília, retornando definitivamente para Atenas em 360 a.C. Lá passou o resto de seus dias dirigindo

a Academia, formando alunos e buscando defender seus princípios e ideais, descritos por Sócrates na República.

Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou aqueles que hoje denominamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não convergirem num mesmo indivíduo, enquanto os muitos caracteres que atualmente perseguem um ou outro desses objetivos de modo exclusivo não forem impedidos de agir assim, não terão fim, meu caro Glauco, os males das cidades nem, conforme julgo, os do gênero humano, e jamais a cidade que nós descrevemos será edificada. Eis o que eu hesitava há muito em dizer, prevendo quanto estas palavras chocariam o senso comum. De fato, é difícil conceber que não haja felicidade possível de outra maneira, para o Estado e para os cidadãos (PLATÃO, A República, 179c-180a).

Para Platão, Atenas necessitava de novos fundamentos políticos que só poderiam ser alcançados por meio do conhecimento filosófico e, por isso, dedicou sua vida a transformar a filosofia em um guia norteador de conduta dos cidadãos e dos líderes de Atenas. Essa foi a missão que Platão buscou cumprir até o dia de seu falecimento, em 347 a.C. Investido com esse propósito, o *corpus* de textos platônicos coloca os problemas mais importantes da filosofia antiga, especialmente, no caso desta pesquisa, os aspectos formativos relacionados à pederastia e ao modo como Sócrates incorpora as ideias filosóficas de Platão.

3.3. SÓCRATES NOS DIÁLOGOS DE PLATÃO

Nos diálogos de Platão, as conversações de Sócrates são representadas de uma forma muito particular. Seu modo de ser, agir, falar e se comportar envolviam traços que o diferenciava das demais pessoas de sua época. Essas características são identificadas nos diálogos, tanto que Platão as destacavam como sendo responsáveis pela morte de seu mestre. Na *Apologia*, Platão afirma a respeito de Sócrates:

É possível que tenhais acreditado, ó cidadãos, que eu tenha sido condenado por pobreza de raciocínio com os quais eu poderia vos persuadir, se eu tivesse acreditado que era preciso dizer a

fazer tudo, para evitar a condenação. Mas não é assim. Cai por falta, não de raciocínio, mas de audácia e imprudência, e não por querer dizer-vos coisas tais que vos teria sido gratíssimas de ouvir, choramingando, lamentando e fazendo e dizendo muitas outras coisas indignas, as quais, certo, estais habituados a ouvir de outros (PLATAO, Apologia de Sócrates, 27b).

Essa citação indica que Platão pretendia ressaltar algumas características de Sócrates que lhe concedesse uma identidade própria e única, uma imagem de homem prudente, moderado, coerente, admirável e com personalidade tão sólida que nem mesmo a ameaça de morte era capaz de corromper. E que, embora Platão conferisse a ele um intelecto privilegiado, capaz de persuadir o júri a absolvê-lo, preferiu agir movido por suas próprias convicções e pela costumeira maneira ética de ser. O *ethos* dele, portanto, implicava a coerência entre a ação teórica e os deveres cívicos, numa tentativa de renovação, pela via do filosofar, da vida pública.

As atitudes de Sócrates encontradas nos escritos de Platão sugerem uma tentativa de regeneração dos costumes e da formação pelo caminho filosóficos. A esse respeito, Thomaz A. Szlezák (2005) destacou algumas características fundamentais, presentes nos diálogos platônicos, dessa tentativa nas diferentes fases da vida de Platão³⁰. Entre elas, a conversação, um tempo e um espaço determinados, a presença de participantes conhecidos historicamente, um único personagem conduzindo o diálogo. Além do mais Szlezák enfatizou o protagonista falando com um único interlocutor por vez, o condutor da conversa nunca sendo refutado. Também destacou uma conversação que não progride de forma linear, antes é elevada a níveis superiores que quase sempre se refere à defesa a um ataque e um líder que não conduz sua argumentação a um fim único, antes indica temas futuros.

³⁰ Quando redigiu os documentos sobre o fim de Sócrates nos primeiros diálogos, Platão ainda era bem novo. Esses escritos foram um registro da contribuição de Sócrates ao melhor meio de utilizarmos nossa mente para alcançar a verdade. Porém, quando começou a exercer seu novo papel como acadêmico, na pele de um dignitário, com os metafóricos capuz e toga confortavelmente dispostos na cabeça e nos ombros, Platão passou por uma transformação. A própria *persona*, como primeiro acadêmico, ele acrescentou, ou impôs a *persona* complementar do primeiro intelectual, ou seja, aquele para quem as ideias importam mais do que as pessoas. Como intelectual, começou a formular as próprias ideias. Como acadêmico, rapidamente as consolidou em um sistema. Como professor, usou Sócrates para espalhá-las e perpetuá-las (JOHNSON, 2012, p. 14-15).

Além delas, outras particularidades foram ressaltadas por Szlezáck nos diálogos platônicos. Entretanto, nesse estudo, que subsidiaram o entendimento sobre a pederastia de Atenas no século V. a.C., cumpre destacar um aspecto em particular: o erotismo; a paixão/desejo sexual entre homens mais velhos por outros mais jovens e belos e os jogos de sedução. Analisando as características isoladamente, é possível encontrar as similaridades nos três diálogos em questão, descritas no quadro abaixo:

Quadro 1: Características comuns nos diálogos Lísis, Cármides e Alcibiades 1

Características	Lísis	Carmídes	Alcibiades I
Conversaço	Presente	Presente	Presente
Tempo	Logo que Sócrates retorna da batalha de Potideia, começo da Guerra de Peloponeso.	Logo que Sócrates retorna da batalha de Potideia, começo da Guerra de Peloponeso, porém, posterior ao Diálogo de Lísis.	Período de guerra entre Atenas e os lacedemônios, momento em que Alcibiades pretendia adentrar à carreira política de Atenas.
Participantes conhecidos historicamente	Lísis era filho de Demócrates. Seus antepassados tinham riquezas, coudelarias, vitórias em Delfos, em Nemeia e no Istmo.	Cármides era tio de Platão, primo de Crítias e descendente de Sólon. Sua família foi decantada nos versos de Sólon e de outros poetas.	Alcibiades era membro de família rica e influente. Filho de Clínias, e tinha como tutor, Péricles, um dos principais líderes democráticos políticos do século V. em Atenas.

Um personagem conduz o diálogo	Sócrates	Sócrates	Sócrates
Um protagonista que fala com um único interlocutor por vez	Sócrates	Sócrates	Sócrates
O condutor da conversa nunca é refutado	Sócrates não é refutado	Sócrates não é refutado	Sócrates não é refutado
O líder da conversa não conduz a argumentação a um fim, antes indica temas futuros	A conversa é interrompida: Aporia. Fica evidente a necessidade futura da busca pela filosofia.	Cármides reconhece que necessita de autoconhecimento e aceita ser ensinado por Sócrates.	Alcibíades reconhece que necessita de autoconhecimento e aceita ser ensinado por Sócrates..
Erotismo	Presente	Presente	Presente
Paixão/desejo sexual entre um homem mais velho por um outro mais jovem e belo.	Hipótales por Lísis	Sócrates por Cármides	Sócrates por Alcibíades
Jogos de sedução	Presentes	Presentes	Presentes

As características similares entre os diálogos e a maneira costumeira de ser e agir de Sócrates mostram que Platão pretendia criar um perfil para seus diálogos que tivesse maior impacto sobre os leitores. Logo, um personagem politicamente correto, que conduzia brilhantemente suas conversas com pessoas de *status* sem ser refutado, capaz de levar os interlocutores à incoerência e com habilidades para seduzir os belos jovens, seria digno de

admiração, credibilidade e prestígio naquela sociedade. Além disso, o uso do erotismo e de jogos de sedução nos diálogos, além de representar o modo de vida da época, também contribuíam para aumentar o interesse dos leitores, já que eram assuntos de grande apreço do homem grego³¹.

Em Atenas, durante o século V. a.C., a atração física e o interesse sexual de homens por jovens era uma prática aceita³², tanto que nos três diálogos é possível encontrar cidadãos de renome da época apaixonados por rapazes. Contudo, cumpre afirmar que o pressuposto defendido é o que de essa dimensão erótica e pederástica, tem a função de demonstrar não o amor no sentido físico, mas da correspondência Platônica entre a beleza e a sabedoria filosófica. O destaque que confere ao físico é, então, expressão dos ideias por ele elaborados. Em *Lísis*, por exemplo, Hipótales se apresenta tão apaixonado pelo jovem que teve que ser repreendido por Ctesipo e Sócrates por passar a maior parte do tempo dirigindo-lhe elogios (PLATÃO, *Lísis*, 205c). Em *Cármides*, o próprio Sócrates fica excitado sexualmente ao se deparar com a exuberante beleza do jovem (PLATÃO, *Cármides*, 155d) e em *Alcibíades*, esse mesmo filósofo inicia seu diálogo fazendo declarações de amor ao rapaz (PLATÃO, *Alcibíades I*, 103a).

Platão também escreveu inúmeras epigramas a rapazes por quem foi apaixonado, entre eles, Díon, Agaton³³, Aster³⁴, entre outros, assim como nos

³¹ O A sexualidade sempre foi um assunto que despertou o interesse das pessoas em todas as sociedades e períodos históricos, afinal trata-se de uma das mais importantes dimensões humanas vinculadas à reprodução da espécie, embora nem todo relacionamento sexual ocorra para este fim. Em especial, o homem grego demonstrava muito interesse pelo tema, como pode ser constatado nas pinturas dos vasos gregos, nas comédias, nas tragédias e nas produções literárias. Em todas essas categorias de legado do homem grego é possível encontrar o erotismo e a sexualidade sendo cultivada.

³² Não é adequado uma análise sobre o erotismo de Atenas, a partir dos valores morais da sociedade ocidental contemporânea, afinal, alguns termos utilizados na atualidade, como por exemplo pedofilia, nem sequer existiam na época. E como analisa Sousa (2016), trata-se de “vocábulos modernos e contemporâneos que não dão conta do fenômeno aqui analisado[...]”. Não havia no imaginário grego, e no ateniense em especial, a ideia de uma estrutura dupla para a sexualidade, uma opção distinta entre moças e rapazes: o desejo era único, voltado para o que era belo (p. 61; 62).

³³ Agaton ou Agatão foi um poeta grego, vencedor do concurso de tragédia. Seu estilo poético representava uma tendência cultural na Grécia, que deslocava o elogio de *Eros* para seu próprio discurso, sua própria poesia. Sua fala o levava a um autoelogio (MACEDO, 2001). Além disso, Agatão foi descrito por Ullmann (2007), como usando vestes femininas e cheirando à pênis de meninos (p.26).

³⁴ Aster foi um jovem por quem Platão foi apaixonado, que estudou astronomia juntamente com ele (LAÉRTIOS, 2008).

informa Diógenes Laértios (2008). Para Díon, ele deixou os seguintes escritos gravados em sua Tumba:

As Parcas decretaram lágrimas a Hecabe e às mulheres de Ílion desde o seu nascimento. A ti, entretanto, Díon, que conquistasse a vitória em belas iniciativas, os deuses reservaram amplas esperanças. Jazes na pátria imensa, honrado por teus concidadãos, Díon, tu que deixaste meu coração louco de amor (LAËRTIOS, 2008, p. 92).

Sobre Agaton, dedicou as seguintes epigramas: “Enquanto eu beijava Agaton, eu tinha a alma nos lábios, como se ela quisesse – infeliz! – passar por ele” e também, “Lanço-te esta maçã, e se queres realmente amar-me, recolhe-a e deixa-me provar a tua virgindade” (LAËRTIOS, 2008, p. 92).

Como a sociedade grega consentia e apoiava o relacionamento erótico entre homens mais maduros e jovens, na medida em que Platão representava Sócrates como um sedutor de jovens e entendido em matéria de amor, como em *Lísis* (206a), concedia-lhe prestígio perante os cidadãos de Atenas. Uma pessoa dotada de tantas qualidades, como as mencionadas, só poderia servir de modelo ideal a ser seguido pelo homem grego. Com isso, tornava-se mais fácil para Platão alcançar seu objetivo: propagar seus pressupostos filosóficos e transformar "a filosofia em um instrumento adequado para atingir a mais elevada compreensão dos valores que norteariam a conduta do cidadão e, mais especificamente, a do chefe de Estado (BORDIN, 2012, p. 26).

Evidencia-se, portanto, que Platão usava Sócrates como um personagem literário ideal para expressar suas próprias convicções e defender sua visão de mundo a partir das demandas de cada período. Para isso, ele direcionava as atitudes de Sócrates com base nos ensinamentos que pretendia propagar. Um exemplo disso, é a contradição apresentada por Platão no Banquete, num momento histórico em que necessitava enaltecere a importância do Amor da Alma³⁵, elemento essencial para a sustentação da pederastia.

³⁵ O Banquete mostra que Sócrates e Alcibiades mantiveram uma relação amorosa para além do período da formação, entretanto, as regras da pederastia eram claras em determinar que após o término do processo da pederastia a relação entre mestre e aprendiz deveria ser rompida (esse assunto será melhor apresentado no próximo capítulo). Esse achado sugere que Platão pretendia dar ênfase ao Amor da Alma e não somente ao do Corpo para mostrar que o amor verdadeiro, aquele que precisava ser cultivado na pederastia, era aquele que se ancorava não

Na maioria dos diálogos, “Platão idealiza Sócrates e o torna porta-voz também de suas próprias doutrinas: desse modo, é difícil estabelecer o que é efetivamente de Sócrates nesses textos e o que [...] representa repensamentos e reelaborações de Platão” (REALE; ANTISSEI, 2003, p. 93). Assim, as versões de Sócrates são elaboradas segundo a conveniência, as convicções, percepções e intencionalidades dos autores que se posicionaram sobre ele, por exemplo, Xenofonte:

O Sócrates de Xenofonte quase nunca pratica o elenco, nunca reconhece sua ignorância a respeito das questões mais importantes, e em contraste com o Sócrates de Platão, nunca identifica uma missão filosófica. E quando o acordo é possível entre Platão e Xenofonte, ele é mais frequentemente *superficial*. Não apenas tal acordo não necessariamente garante um fato objetivo; ele usualmente não é nada além de uma concordância superficial que pode mascarar discrepâncias mais fundamentais. Há [...] muitos temas socráticos comuns a Xenofonte e Platão, mas essa sobreposição não indica uma teoria comum que possa ser atribuída ao Sócrates histórico (DORION, 2016, p. 34).

O fato de Sócrates não ter deixado nada escrito implica em controvérsias, mas a tradição filosófica assume, ao que parece, o Sócrates de Platão como sendo o porta-voz dos princípios defendidos pelo mestre da Academia. “Sócrates torna-se então um *prosopon*, isto é, um interlocutor, um personagem” e seus diálogos, sob a forma refinada e sutil de Platão, buscavam provocar nos leitores um efeito semelhante ao que seus discursos vivos supostamente provocavam (HADOT, 2012, p. 11).

Nos diálogos socráticos, portanto, é a forma de pensar de Platão que é expressa. Na República, por exemplo, por meio da metáfora do navio-estado é possível conhecer a personalidade anti democrática de Platão que, assim como os demais aristocratas, protestava contra a ideia de que pessoas comuns podiam alcançar o poder (PLATÃO, A República, 1997). Nesta metáfora, Sócrates defende que o comandante de um navio não pode ser míope e ter seu conhecimento sobre navegação tão limitado como as suas próprias vistas. Nem tampouco, os marinheiros podem disputar o leme entre si, cada um julgando ter

apenas na beleza física, mas a uma dimensão mais profunda de união entre os homens. Com isso, Platão acabou por contradizer um dos preceitos da pederastia.

direito sobre ele sem ter conhecimento sobre a arte de navegar e sem conseguir dizer quem foi o mestre que o ensinou.

Nos diálogos analisados neste estudo, os jovens que seriam educados na pederastia pertenciam à nobreza, o que reforça a visão antidemocrática de Platão. Neles, Sócrates dialoga com jovens de corpos atraentes e de sangue nobre, o que para Platão “eram elementos mais do que suficientes para augurar-lhe futuro auspicioso” (NUNES, 2015, p.109). Para Platão, somente jovens bonitos e com boa descendência eram dignos de ser ensinados nos moldes da filosofia e por isso, são apresentados nos diálogos sendo seduzidos por Sócrates e convencidos a aceitá-lo como mestre.

Cármides por exemplo, além de se destacar pela beleza, era irmão da mãe de Platão e, portanto, seu tio materno. O jovem trazia consigo uma vocação poética, um talento herdado de seus antepassados que foi enaltecido por Sócrates: “Esse talento, meu caro Crítias, vos vem de longe; é decorrência de vosso parentesco com Sólon” (PLATÃO, Cármides, 155a).

O padastro de Platão, Pírilampo, que também tinha parentesco com Cármides, foi reconhecido como um herói homérico, cuja estatura e beleza eram insuperáveis. Era um homem muito conhecido em Atenas e costumava dirigir-se como embaixador à corte do grande rei e nas demais regiões gregas. Desse modo, devido à descendência nobre de Cármides e sua beleza física, é representado como objeto de desejo de Sócrates e digno de receber uma educação nos moldes da pederastia.

Lísis também era um jovem que não tinha apenas beleza física, mas, sobretudo, uma descendência nobre. Seus antepassados possuíam riquezas, vitórias em Delfos³⁶, Nemeia e Istmo em corridas de cavalos e quadrigas e demais atributos que foram excessivamente exaltados por Hipótales, motivo esse que o levou a ser advertido por Sócrates. “Os entendidos em matéria de amor [...] não elogiam o amado antes de conquistá-lo, de medo do que possa acontecer [...] os indivíduos muito belos, quando se sentem louvados e exaltados, enchem-se de orgulho e insolência” (PLATÃO, Lísis, 206a).

³⁶ Delfos era a cidade onde se localizava o principal templo grego, dedicado a Apolo. Era em Delfos que ocorriam os Jogos Píticos, considerados depois dos Jogos Olímpicos, os mais importantes de toda a Grécia.

Alcibiades também se enquadrava nos padrões de beleza e nobreza exigidos na educação da pederastia, fato esse que levou-o a se orgulhar e a se envaidecer. Alcibiades pertencia a uma das famílias mais ilustres de Atenas, tanto do lado paterno como materno e dispunha de vários parentes e amigos influentes que estavam sempre dispostos a servi-lo. Sua maior influência era a de Péricles, seu tutor, o que lhe garantia que pudesse fazer tudo o que quisesse tanto em Atenas “como em toda a Hélade e em muitas e poderosas nações bárbaras” (PLATÃO, Alcibiades I, 103 b-c).

O aspecto a considerar é, portanto, o fato de Platão buscar fortalecer a educação filosófica oferecida apenas a um grupo específico de pessoas. Procurou, igualmente enfraquecer a educação cívica que garantia a manutenção do regime democrático por compreender que seu ethos não era compatível com os ideais que foram defendidos por Sócrates, sobretudo porque ele morreu em litígio com democratas.

O objetivo dessa educação cívica ateniense era claramente “edificar cidadãos” – isto é, fazer daqueles jovens atenienses que haviam satisfeito a restrição de dupla descendência de nascimento membros corajosos e patrióticos de uma comunidade democrática. Era por meio das operações cotidianas da cultura e das práticas democráticas que cada jovem cidadão aprendia que tinha um dever para com a *pólis*, devido às coisas boas que ela havia recebido da mesma (OBER, 2016, p. 218-219).

Para Platão, esse modelo de educação oferecido a todas as pessoas era um possível impedimento ao desabrochar da filosofia que ele considerava adequada e, desse modo, deveria ser contido. Para isso, tentou apagar todos os vestígios de qualquer identidade cívica ateniense de seu personagem Sócrates, afinal, o protagonista das discussões em defesa da filosofia não deveria vincular-se à uma figura cívica. Assim, “à medida que Platão lidava com seu problema de “Sócrates e Atenas”, seu Sócrates literário se tornava ao mesmo tempo menos cívico e menos “ateniense”” (OBER, 2016, p. 219).

Nos diálogos, Sócrates nunca aparece conversando com homens comuns e raramente é retratado envolvendo-se em conversas nos espaços abertos da *Ágora*:

Seus interlocutores tendem a ser jovens promissores de famílias notáveis, sofistas e retóricos, figuras públicas estabelecidas (incluindo generais), filósofos (Zenão e o idoso Parmênides) e figuras em posição de exercer influência política (tais como Cármides, Crítias e Alcibíades) (GRISWOLD, 2016, p. 429).

No entanto, o filósofo grego mantinha bom relacionamento com outros perfis de pessoas e grupos sociais, entre os quais os socialmente tidos como inferiores e os tidos como superiores, interagindo com elas sempre com bom humor (JOHNSON, 2012). E apesar de não ser representado em Platão como uma pessoa popular, é reconhecido pelos moradores de Atenas do século V a.C. como um intelectual público que iniciava conversas críticas com pessoas em espaços populares. Esse fato, o levou a se tornar alvo de certos comediantes da época que costumavam zombar de pessoas populares de Atenas (GRISWOLD, 2016).

Na comédia as *Nuvens*, de Aristóteles, por exemplo, Sócrates é satirizado como sendo o diretor de uma escola que oferecia tanto ensinamentos da ciência natural como argumentos persuasivos (ARISTÓFANES, 1995, p. 12). Se ele fosse um homem envolvido apenas com a elite não teria sido mencionado nas comédias da época. Ele costumava conversar com pessoas comuns, alternando entre dois mundos, ora sendo o homem que dialogava nas praças públicas de Atenas e ora sendo o homem privado que discutia nos espaços reservados à elite, fato primeiro que Platão fez questão de ocultar.

Sócrates não buscou exercer cargos políticos, apenas cumpriu seus deveres de cidadão ateniense, porém, foi retratado por Platão como uma figura política que participava da *pólis* por meio de diálogo, habilidade essa que fez com que ganhasse notoriedade e influência entre os jovens de Atenas (OBER, 2016). Essa popularidade de Sócrates é representada em Cármides, na passagem em que pergunta ao jovem como ele sabia seu nome, mesmo sendo aquela a primeira vez em que se encontravam. Em resposta, Cármides afirma: “Ficaria feio para mim ignorá-lo – disse –; entre os moços da minha idade fala-se muito a teu respeito” (PLATÃO, Cármides, 156a). Platão coloca em evidência neste diálogo, novas qualidades do mestre: ser uma figura politicamente conhecida e influente de Atenas.

O papel político de Sócrates em Platão baseava-se na premissa de que “a ignorância corrompe, que a busca (filosófica) do conhecimento salva a alma [...] e que a melhoria da alma deveria ser nossa principal ocupação da vida” (GRISWOLD, 2016, p. 436). Para ele, o mais importante não era a busca por riquezas materiais, mas sim a investigação constante pelo autoconhecimento, autotransformação e perfeição da alma, que só poderia ser encontrada na filosofia.

Na medida em que Platão ressaltava a figura política de Sócrates e propagava seu modo de pensar, revelava seus próprios interesses políticos de transformar a filosofia num modo de vida. Para ele, era preciso resgatar as virtudes que a sociedade ateniense havia perdido durante a Guerra de Peloponeso³⁷ (SOUSA, 2016). E foi isso que o levou a assumir um posicionamento político e a fundamentá-lo em um corpo de princípios filosóficos.

³⁷ Essa guerra que ocorreu entre Atenas e Esparta, durou 27 anos (431-404 a.C.) e foi considerada a mais violenta da Antiguidade, causando sérios prejuízos à sociedade ateniense. Logo que foi declarada, “os Atenienses seguiram [...] embora com relutância, a estratégia proposta por Péricles de se recolherem às muralhas, de onde assistiam, revoltados e impacientes, à invasão da Ática [...] Péricles, em face do poderio da frota ateniense, de a cidade se encontrar ligada ao Pireu por muralhas e, portanto, permitir o acesso dos alimentos e recursos necessários por via marítima, preconiza que todos os Atenienses abandonem os campos e se refugiem no interior dessas muralhas. [...] Os Atenienses aprovaram essa estratégia, mas custou-lhes muito deixarem os campos. [...] começaram a transportar dos campos para a cidade mulheres e crianças, bem como o mobiliário de uso doméstico e o material de madeira que retiravam das próprias casas [...]. Ao entregar de mão beijada os campos ao inimigo que periodicamente os invadia e destruía, provocava nos Atenienses o ódio e a revolta [...]” (FERREIRA, 2004, p. 130-132). Frente ao descontentamento dos atenienses, um outro grave acontecimento potencializa a revolta. Devido à aglomeração, promiscuidade e condições higiênicas precárias dentro das muralhas, uma peste abateu Atenas, causando sérias consequências, “quer no domínio das crenças, quer no dos valores, quer no da força moral para enfrentar o inimigo e o futuro [...]. Os Atenienses viam os concidadãos morrerem a se lado, de um momento para o outro, sem que a morte poupasse ninguém, fossem eles ricos ou pobres, honestos ou desonestos. Não encontraram remédio nem em médicos e nem em qualquer outro meio humano. Também não o acharam nos santuários pela súplica ou através dos oráculos [...]. Instala-se um clima de desespero. Muitos morriam ao abandono porque a maioria, por receio de contaminação, não se aproximava deles [...] Os cadáveres amontoavam-se por todo o lado, mesmo nos locais sagrados [...] A peste origina na cidade uma desordem moral crescente. Os homens, sem saber quantos dias lhes restavam, passaram a nada respeitar. Todos os costumes, mesmo os mais sagrados, se encontravam subvertidos [...] Como em bruscas mudanças da sorte, de repente, os mais abastados morriam e os pobres se viam enriquecidos pelo que herdavam, havia maior audácia em praticar abertamente o que até então só era feito às escondidas. As pessoas não tinham esperança no amanhã e procuravam as satisfações e prazeres imediatos. Nada as detinha, nem os preceitos religiosos nem as leis dos homens: à sua volta, quer fossem tementes aos deuses quer não, todos morriam e, quanto ao julgamento dos tribunais, pensavam que já não estariam vivos no momento da condenação. Nada inspirava zelo nem o mais belo objetivo, já que ninguém tinha a certeza de não ser colhido pela morte antes de o realizar” (FERREIRA, 2004, p. 132).

As contradições de uma cidade destruída pela guerra levaram Platão, em sua atividade filosófica, a objetar não apenas o modelo político que ele considerava ineficiente, mas também o tipo de prática filosófica que havia se estabelecido, notadamente a dos sofistas, no século V a.C. (BORDIN, 2012, p. 21).

Para Platão, os sofistas não podiam atender os ideais de uma cidade justa, pois a base política do Estado não deveria se amparar em um relativismo ético sofisticado³⁸ e nem tampouco, em práticas educativas oferecidas por pessoas que cobravam pelos serviços. Em seguida, somente o modelo educativo proposto pelos filósofos seria capaz de oferecer as respostas que aquela sociedade precisava. Ele defendia que a *cura para todos os males* que assolavam Atenas estava na filosofia e que os problemas só cessariam quando os filósofos passassem a governar ou os líderes governamentais se tornassem filósofos (REIS, 2016).

A educação proposta por Platão partia do princípio de que “o exercício reflexivo não deveria ser orientado para os fenômenos celestes, mas tão somente para a condição humana, para os atos que tornariam o homem feliz” (BORDIN, 2012, p. 23). E dada a importância atribuída ao exercício da reflexão, a filosofia criticou a autoconsciência retórica³⁹ e propôs em substituição uma retórica aperfeiçoada, baseada na dialética e na reflexão consciente à serviço da filosofia (KERFERD, 2003).

Seu posicionamento crítico frente à retórica tradicional é descrito no *Fedro*, quando Sócrates chama os sábios de incrédulos e afirma que suas argumentações eram sedutoras, porém, exigentes; e, que o mais importante era conhecer a si mesmo e não investigar aquilo que lhes era alheio (PLATÃO, *Fedro*, 229d). Com isso, Platão destaca a superioridade da dialética em detrimento da retórica, ou seja, do exercício reflexivo em detrimento do

³⁸ Na “relatividade da verdade: cada um tem a sua verdade, porque cada um tem as suas sensações diferentes das do outro, sobre as quais constrói os seus juízos e os seus discursos; e se cada um sente num certo modo, e no seu discurso expressa sempre esse seu sentir, dirá sempre a sua relativa verdade: não pode existir um discurso falso, porque cada um diz aquilo que é verdadeiro para ele, naquele momento, naquela situação, naquela disposição” (CASERTANO, 2003, p. 52). A crítica de Platão em relação ao relativismo era que se todos os discursos podem ser verdadeiros e falsos ao mesmo tempo, os homens também podem ser bons e maus. Essa ideia contradizia o ideal filosófico de Platão.

³⁹ Arte de argumentar defendida pelos sofistas.

argumentativo, característico do método adotado por Sócrates. Para Rodolfo Mondolfo (1963)

a forma própria do ensino socrático é o diálogo onde o mestre pergunta mais do que responde, excita a reflexão ativa do discípulo e provoca a sua resposta obrigando-o a procurar para descobrir; ou seja: é um despertador de consciências e inteligências, não um provedor de conhecimentos (MONDOLFO, 1963, p. 35-36).

Esse método reflexivo utilizado por ele, que consistia em interrogações hábeis para seduzir os jovens, tornou-se popular em Atenas. Para o filósofo, o questionamento tinha um papel fundamental no conhecimento sobre o mundo e, portanto, desenvolver uma alma questionadora no jovem era desenvolver uma alma bem cultivada (GORDON, 2015).

O que Platão pretendia, de fato, era provar que os métodos adotados pela filosofia eram superiores aos métodos da educação cívica e garantir a efetivação do modelo pederástico. Desse modo, a maneira dialética de filosofar de Sócrates é encontrada nos três diálogos analisados, sendo que em todos eles o método obteve êxito, levando os interlocutores à reconhecerem a importância dos ensinamentos da filosofia (Cármides, 176c; Lísias, 223b; Alcibíades I, 135,d).

Em tese, o que ocorria nos diálogos é que Sócrates buscava encontrar alguém sábio para aprender com ele e, caso não encontrasse, mostrar àqueles que se julgavam ser que não eram de fato, instigando-os à buscarem o autoconhecimento. Havia dois traços na forma de filosofar de Sócrates.

Primeiro, ela consiste em examinar suposta sabedoria de qualquer pessoa que Sócrates porventura encontra. [...] Segundo, ela realiza esse exame não apenas para instigar sua ignorância sobre o significado do oráculo, mas também para persuadir aquele que têm a reputação de serem sábios de sua ignorância, se eles não forem sábios [...] e para aprender com eles, se eles forem sábios (BENSON, 2016, p. 240).

A *Apologia de Sócrates*, destaca o motivo pelo qual Sócrates apresentava esses traços em sua filosofia. Nela, Sócrates descobre que ninguém é sábio, nem mesmo aqueles que ele julgava ser. Ele chega a essa conclusão após ser informado que o oráculo dissera que não havia ninguém mais sábio do que ele, fato este que o inquietou, pois (em tese) ele não se considerava sábio. Assim,

passa a visitar poetas, artesãos e líricos a fim de constatar se eles realmente não eram sábios. Após uma extensa investigação, descobre que todos eles acreditavam possuir sabedoria, mas na verdade não sabiam de nada (PLATÃO, Apologia de Sócrates, 22a-23c). Assim, sua missão de vida torna-se a busca pelo conhecimento.

Esse achado na *Apologia* e a análise dos diálogos *Lísis*, *Cármides* e *Alcibíades* aponta uma certa contradição entre as narrativas, que sugere uma possível manipulação por parte de Platão para alcançar certos fins. Nos três diálogos não foi encontrado indícios de que Sócrates tivesse nenhuma intenção, por mínima que fosse, de aprender com seus interlocutores e nem tampouco que acreditasse que eles eram sábios. Pelo contrário, demonstrava uma visível autoconfiança e consciência da ignorância daqueles com quem dialogava.

Em *Alcibíades*, por exemplo, Sócrates compreende a falta de preparo do jovem para assumir cargos públicos e busca convencê-lo a não ingressar na política antes de receber sua educação filosófica. Ele afirma ao rapaz que sem a sua ajuda ele não conseguiria levar a cabo todos os projetos que pretendia desenvolver na *pólis* e assim, sem nenhuma modéstia, diz:

[...] espero provar-te que te sou indispensável, e de tal forma indispensável que nem o teu tutor, nem teus parentes, nem ninguém mais se encontra em condições de entregar-te em mãos ao poder que tanto ambicionais, senão eu somente, com a ajuda da divindade, bem entendido (PLATÃO, *Alcibíades I*, 105e).

Apesar de incluir ao final do diálogo, ao menos em segundo plano, a argumentação de que só conseguiria auxiliar o rapaz com a ajuda dos deuses, fica evidente sua presunção e autoconfiança em afirmar ao jovem que seus ensinamentos eram essenciais para que ele conseguisse alcançar o que almejava. Assim, “estabelece a conexão entre condução e autoconhecimento, argumentando que ser conduzido por um amante verdadeiro é o único caminho para o autoconhecimento” (GORDON, 2015, p. 21).

Essa autoconfiança está presente também em *Lísis*, no momento em que Sócrates se dirige a Hipótales, chamando-o de ridículo por não utilizar a estratégia adequada para seduzir o jovem, sugerindo que ele não entendia da arte de sedução (PLATÃO, *Lísis*, 206a). Assim, ele passa a fazer uso de seu

método questionador com o rapaz para demonstrar ao companheiro como ele deveria agir para conquistar Lísis. Isso deixa explícito que Sócrates em Platão, se considerava especialista em sedução, caso contrário, não se ofereceria para ensinar Hipótales e nem tampouco o ridicularizaria pela falta de habilidades sedutoras.

Além disso, não é possível evidenciar no diálogo de Lísis, indícios de que Sócrates acreditasse que poderia aprender algo com o jovem Lísis, e nem tampouco com Menexeno, com quem também passa a interrogar em certo momento do diálogo. Antes, sua intenção era única e exclusivamente conscientizar o jovem Lísis de sua própria ignorância, levando-o a aceitar ser ensinado por um mestre mais experiente (PLATÃO, Lísis, 210d-211a).

Do mesmo modo, em Cármides, mesmo sabendo da linhagem de sangue nobre do rapaz e de suas habilidades poéticas herdadas por Sólon, Sócrates não se intimidou e nem perdeu sua auto confiança diante da possível sabedoria do rapaz⁴⁰. Nesse diálogo, Sócrates afirma ter a fórmula mágica que poderia livrar o jovem de suas dores de cabeça⁴¹, convencendo-o, ao final da conversa, a aceitar ser ensinado por ele e receber a fórmula do encantamento (PLATÃO, Cármides, 176b).

Assim, neste diálogo também não há evidências de que Sócrates acreditasse que o jovem tinha sabedoria e que pudesse aprender algo com ele. E embora o tema central do diálogo era se Cármides possuía ou não a temperança, requisito essencial para promoção da saúde da cabeça e do corpo, a afirmativa do filósofo deixa claro sua convicção de que o jovem não tinha, quando diz: “Por isso, se te dispuseres, [...], a franquear-me tua alma, para que primeiro eu a submeta ao encantamento trácito, depois te aplicarei o remédio da cabeça. Caso contrário, [...] não sei o que possa fazer contigo” (PLATÃO, Cármides, 157c).

⁴⁰ Em todo o diálogo, não é possível encontrar Sócrates perdendo sua autoconfiança diante de Cármides, exceto no momento em que sentiu atração sexual por ele, porém, logo retomou o costumeiro estado de equilíbrio (PLATÃO, Cármides, 155d; 156d).

⁴¹ A fórmula era entendida como os belos argumentos, conhecimentos essenciais para gerar a temperança na alma humana. Como destaca Sousa, os diálogos de Platão “estão repletos de conselhos de como *erastes* e *erómenos* deveriam se comportar na relação pederástica, sempre pautados na temperança” (SOUSA, 2016, p. 27).

Diante disso, entende-se que o método dialético de Sócrates usado nos diálogos de Platão objetivava convencer os belos jovens aristocratas de Atenas a aceitarem ser formados nos moldes da pederastia, garantindo assim, que os filósofos alcançassem o poder. Para isso, Platão usou um meio para justificar o método sedutor e irrefutável utilizado por Sócrates, atribuindo sua dialética à própria busca pelo conhecimento, afinal ele havia aprendido com o Oráculo que a sabedoria estava em saber da própria ignorância.

O método sedutor e erótico de Sócrates, descrito por Platão, está presente nos três diálogos analisados neste estudo, demonstrando que esse era um componente essencial para a educação pederástica, a qual atendia às demandas sociais de seu tempo, que visava formar um modelo ideal de homem que Atenas precisava.

4. PEDERASTIA- FORMAÇÃO MORAL DO HOMEM GREGO E SEUS ASPECTOS ERÓTICOS: UMA ANÁLISE DOS DIÁLOGOS LÍSI, CÁRMIDES E ALCIBÍADES 1

Durante o período clássico, a pederastia ganhou visibilidade e importância na sociedade grega, dado o modelo de formação que ela oferecia e representava. Diferente dos espartanos e mesmo da época homérica, o processo formativo ateniense privilegiou um modelo cívico que implicava na reformulação do *ethos* tradicional. Ele valorizava, em particular nos adolescentes e efebos, o embelezamento propiciado pelos ginásios e pela elevada condição espiritual e filosófica. Na efetivação desse ideal, foram privilegiados o desenvolvimento da poesia, da música, da filosofia e do atletismo. Portanto, passaram a requerer uma formação que contemplava e valorizava a beleza e a harmonia dos corpos bem treinados, símbolos de estética e moral (VRISSIMTZIS, 2002).

A necessidade desse novo modelo educativo emergia da situação a partir do qual havia a prevalência do masculino sobre o feminino⁴², o que fez da *pólis* uma comunidade de homens, como entendeu Spinelli (2017). Para esse pesquisador, leis ancestrais obrigaram o pai ou o tutor a arranjar o casamento dos filhos, que promoveram e intensificam essa prevalência, agregando inclusive uma sobreposição. A consequência imediata desse arranjo foi a promoção de acordos de convivência mediante o fomento de relações de parentescos no perímetro multiforme das *pólis*. Junto à promoção da boa convivência, o ancestral, acabou por consolidar a reclusão das moças, cujas atribuições implicavam em não se deixarem seduzir e de se manterem castas. Os rapazes não eram reclusos e a *pólis* facultou-lhes inúmeros ofícios e benefícios externos aos recintos da família e, inclusive, em função das posses, estimulava o acesso às cortesãs em busca do que ele chamou de “lições” que os facultassem na lida com o feminino.

⁴² Vale lembrar que as mulheres no período clássico não tinham um papel social ativo. Conforme Tannahill (1983) analisa, “As mulheres não são de modo algum inferiores”, comentou Sócrates gentilmente – mas depois prejudicou o efeito, acrescentando: “Tudo de que precisam é um pouco mais de força física e energia mental”. De qualquer modo, ele estava sendo generoso, porque os gregos não tinham a mulher em conta muito alta” (IBIDEM, p. 100).

Dada a essa predominância do masculino sobre o feminino, a pederastia⁴³ envolvia regras bem definidas que visavam garantir a formação do homem ideal. Portanto, embora o erotismo fosse cultivado nas relações entre o jovem e seu mestre, as normas que regulamentavam as práticas eróticas asseguravam que o jovem desenvolvesse a capacidade de controlar seus desejos sexuais e ser movido pela razão, uma vez que a justa medida⁴⁴ era um atributo essencial exigido ao futuro dirigente da *pólis*. Mas que sentido tem a pederastia para Platão? Quais componentes e relações educativas ela contém?

4.1. PEDERASTIA: PRÁTICAS E QUESTÕES MORAIS

O tratamento e importância atribuída à pederastia na Grécia têm contornos que não se assemelham às relações contemporâneas da mesma natureza. Havia regras que atendiam a princípios políticos e costumes, tidos como aceitos, que não eram estranhos e alheios às mínimas condições de aceitação dos cidadãos atenienses. Outrossim, tais práticas eram comuns entre homens dada a conotação militar e pedagógica da pederastia uma vez que na Grécia, a impossibilidade da mulher em educar os filhos predispôs o *erastês*, isto é, a relação pederástica. Essa relação era essencialmente pedagógica porque não visava ao sexo como tal. A assimetria entre um adulto e um jovem relativamente à idade e ao conhecimento, fazia com que o efebo admirasse no mais velho a condição de herói, um modelo exemplar a ser seguido (ULLMANN, 2007).

Assim, a *Paideia* se realizava pela pederastia que procurava ajustar os homens na realidade que estava posta, garantindo assim, os conteúdos

⁴³ Por que não era responsabilidade da mãe a educação da prole? A resposta não é difícil. Em Atenas, as mulheres estavam destinadas apenas para uma função cívica: a reprodução biológica. Gerado o filho, seu papel de cidadã estava cumprido. A reprodução cultural constituía uma tarefa exclusivamente masculina. Com efeito, como poderiam mulheres sem *paideia* educar os filhos? E mais. Ao pai biológico, ocupado com misteres políticos, não restava tempo para ocupar-se com a educação. Logo, o menino, primeiro era educado pelo Estado e, depois, pelo *erastês* (ULLMANN, 2007, p.103).

⁴⁴ Em Platão, o homem deveria buscar a justa medida, que é representada em o *Político*, como uma combinação entre a prática do *prazer* e do *bem*, ou seja, o equilíbrio entre o excesso e a falta (PLATÃO, Político).

formativos e morais. A esse respeito, cumpre afirmar que os gregos compreendiam a moral enquanto conjunto de valores e regras de comportamentos partilhados por indivíduos e grupos, aos quais evocava-se sempre que se tratava de escolher entre condutas diversas a mais adequada. Sobretudo, sempre quando, nas dinâmicas da interação social, se trate de expressar, de modo não coercitivo, uma forma preferencial entre essas condutas (VEGETTI, 2014, p. 19). A moral dos atenienses se estruturava nos ideais da *pólis* e a pederastia estava à serviço desses ideais. Platão defendia o princípio de que os valores morais eram ético-políticos e serviam de base para a sabedoria, a coragem, a justiça, a bondade, a beleza e o bem, como é possível entender a partir do discurso platônico que relata a defesa de Sócrates.

Estás enganado, homem, se pensas que um varão de algum préstimo deve pesar as possibilidades de vida ou morte em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se o que faz é justo ou injusto, de homem de brio ou de covarde (PLATÃO, A defesa de Sócrates, 28b).

Platão chama a atenção pelo fato de que um varão deve agir segundo a justa medida, aquela que avalia racionalmente as possibilidades e escolhe segundo o critério da justiça. Tanto para Sócrates como para Platão os valores morais deveriam ser de acordo com os princípios da razão⁴⁵ e a educação teria como principal função formar o homem para governar em um estado justo⁴⁶. Por isso, vinculou a justiça a outra virtude, a sabedoria. Platão considerava a sabedoria uma virtude essencial, especialmente ao chefe de Estado, porque garantia equilíbrio nas decisões. Ela possibilitava o controle das paixões e dos desejos como componentes essenciais para o desenvolvimento das virtudes,

⁴⁵ A razão era um valor moral importante em Platão, que permitia com que o homem tomasse decisões mais nobres a partir de seu raciocínio. Na *Apologia* em defesa de Sócrates ele afirma: “um enorme apressado pela vida teria de se apossar de mim para eu ficar tão desprovido de razão a ponto de não ser capaz de raciocinar” (PLATÃO, Apologia de Sócrates, 37b).

⁴⁶ Na *República* de Platão, a justiça é representada como sendo a principal virtude, que sintetizava todas as demais, a temperança, a fortaleza e a sabedoria. A justiça virtuosa estava vinculada à política, portanto, era um princípio essencial para a organização da *pólis* e da alma humana. O governante justo era aquele estava capacitado racionalmente para pensar o Bem da *pólis* e comandar a cidade em sua justa ordem, garantindo que cada classe desempenhasse suas respectivas funções (PLATÃO, A República). Visto desse ângulo, pode-se compreender que a Justiça era um dos preceitos que garantiam a efetivação do poder aristocrático, e por isso fazia parte da *Paideia* da pederastia.

portanto, para garantir esses ideais a pederastia precisava seguir algumas regras de conduta (SOUZA, 2006).

A partir dos textos de Platão é possível reconhecer o princípio de que a moral estava vinculada ao exercício filosófico, orientado para a busca do bem e da felicidade. Na realização desse objetivo, a filosofia cumpriria a sua função: além da reflexão buscar o bem, as ideias, a prática filosófica estava associada à educação da pederastia. Elas se submetiam às leis da sociedade e, como tal, buscavam unificar o pensamento do futuro cidadão grego⁴⁷, cumprindo seu papel de controlar e moldar as ações dos homens (DOVER, 1994). Importante destacar que a sociedade grega nunca teve aparatos coercitivos consistentes que garantissem a coesão social, como por exemplo, a magistratura e o Estado e “muito menos aparatos de condicionamento ideológico e educativo, como a escola de Estado ou uma Igreja unificada. Nem [...] textos dotados de valor normativo universal [...] ou um Livro Sagrado” (VEGETTI, 2014, p. 21). Diante disso, não era possível que o Estado intervisse de maneira eficaz para garantir a regulamentação moral plena⁴⁸.

A essa carência devem assiduamente suprir agentes morais diversos e de algum modo espontâneos, como as dinâmicas de autoformação do corpo social, as correntes de pensamento religioso, as mensagens sapienciais, mais tarde o trabalho das escolas filosóficas, a obra dos moralistas e “diretores de consciência”. O objetivo comum, embora buscado com estratégias de diferentes e muitas vezes rivais, é obter a introjeção de valores e normas morais capazes de orientar a conduta, de cimentar o assentimento para com as regras da vida social e suas autoridades, de obter enfim, mediante a persuasão, a formação, a teoria, que aquilo que não pode ser imposto de modo coercitivo (VEGETTI, 2014, p. 21).

⁴⁷ O lugar “médio” e neutro ocupado pela lei, o seu ser “igual” [...] também para quem continua socialmente diferente fazem com que os cidadãos se igualem na comum pertença à dimensão político-jurídica; que, além das diferenças individuais, de classe e de patrimônio, eles, enquanto cidadãos, adquirem homogeneidade de fundo não só perante a lei, mas justamente mediante a lei (VEGETTI, 2014, p. 66).

⁴⁸ O Estado não intervém a não ser esporadicamente e com pouca eficácia nas questões de regulamentação moral (podem citar-se, por exemplo, as leis sobre a família, sobre a conduta sexual, ou as leis contra o luxo), sobretudo, ele não dispõe nem da autoridade, nem dos instrumentos de condicionamento educativo, que lhe permitam impor as normas de conduta necessárias tanto para a vida social quanto para a homogeneidade moral dos seus membros (VEGETTI, 2014, p. 21).

Por meio da pederastia, procurava-se inculcar nos jovens princípios morais educativos que visavam atender as especificidades daquela *pólis* em pleno desenvolvimento⁴⁹. Esses princípios exigiam a formação de um homem racional, polido e intelectualmente controlado, sobretudo, no que diz respeito à sua sexualidade. Para tanto, era preciso *moralizar* as práticas sexuais nos moldes pedagógicas, para distingui-las daquelas já existentes em períodos anteriores no povo grego.

Havia regras bem claras na pederastia, que incluíam os principais rituais praticados, a faixa etária média que deveria ter um *erômeno*, os pré-requisitos que eles deveriam se enquadrar e as punições sofridas aos que não cumprissem as regras impostas. Uma delas, era que a relação amorosa entre pessoas do mesmo sexo só era aprovada e valorizada⁵⁰ pelo grego se ocorresse entre *erastes* (amante) e *eromenos* (amado). O *Erastes* era o homem mais velho (o mestre) e o *Eromenos*, o jovem entre 12 a 18 anos de idade (o aprendiz)

⁴⁹ Conforme já enfatizado neste estudo, o imaginário grego passara por muitas transformações, tanto no que diz respeito ao homem compreender a sociedade como em relação à forma como entendia o papel dos deuses em suas vidas. A velha sociedade patriarcal perdia espaço para a sociedade democrática, direcionada pela razão, em detrimento do pensamento mitificado (PEREIRA MELO; GOMES, 2013). Além disso, a sociedade política daquele período necessitava redesenhar a realidade social de Atenas, composta por um grupo de pessoas *supostamente iguais*, que se diferenciavam a partir de suas características democráticas ou oligárquicas, com valores e normas de conduta comuns e um outro grupo pessoas (crianças, mulheres e escravos) cuja única virtude exigida era a submissão. Platão procurou acrescentar um outro grupo de pessoas que deveria permanecer de forma duradoura na tradição da ética antiga, reservada apenas aos *melhores*: “Parece que somente uma parte de cada homem individualmente – a alma, ou melhor ainda, o seu elemento racional – é suscetível dessa subjetivação e, portanto, destinatária da ética” (VEGETTI, 2014, p. 23). Uma nova seleção, portanto, distingue um novo modo privilegiado de vida, a dos sábios e das demais pessoas comuns. Como o homem começara a se tornar capaz de produzir conhecimento a partir do desenvolvimento de seu intelecto, a filosofia passou a assumir uma função social, a de formar cidadãos para se adequarem à sociedade. Essa nova realidade requeria um homem de ação, capaz de refletir sobre o mundo conduzido pela razão (ULMANN, 2007, p. 16).

⁴⁹ Embora a educação grega permitisse e valorizasse apenas a relação erótica nos moldes da pederastia, caso um homem mantivesse relação sexual *ativa* com um prostituto não lhe cabia sanções. Esse assunto será apresentado mais detalhadamente nas próximas páginas.

⁴⁹ Em semelhante sociedade, tão pequena e competitiva, onde todo homem importante era conhecido ao menos de vista por todos os outros, bastaria que um dos dois cidadãos de renome fossem sempre vistos em companhia de um jovem e atraente discípulo, para que o costume se tornasse generalizado. Tal arranjo podia ser vantajoso para ambas as partes (TANNAHILL, 1983, p. 93).

⁵⁰ Embora a educação grega permitisse e valorizasse apenas a relação erótica nos moldes da pederastia, caso um homem mantivesse relação sexual *ativa* com um prostituto não lhe cabia sanções. Esse assunto será apresentado mais detalhadamente nas próximas páginas.

(MARROU, 1975). Essas relações só aconteciam entre os homens de posições sociais mais elevadas da sociedade ateniense⁵¹.

Eram [...] cidadãos as crianças nascidas de um pai cidadão e de uma mãe filha de cidadão, unidos pelo casamento legítimo. [...]. Assim, as mulheres faziam parte da comunidade cívica, mas estavam excluídas da comunidade política (MOSSÉ, 1993, p. 41).

Ao contrário dos grupos descritos acima, que não tinham o direito à cidadania, os *eromenos* pertenciam a um grupo privilegiado, visto como cidadãos de *status* e dignos dos ensinamentos filosóficos. Já os *Erastes* costumavam ser homens atuantes na sociedade, com experiência e vocação filosóficas, capazes de tornarem-se os mestres dos jovens. Cabia ao aprendiz escolher o mestre que o formaria, ou seja, eleger seu próprio *erastes*. Desse modo, era comum que homens mais velhos tentassem seduzir jovens para serem escolhidos por eles. Nos diálogos de *Lísis* é possível encontrar jovens exercitando-se nos ginásios de Atenas, locais privilegiados para *erastes* encontrarem e seduzirem belos moços, como apresentado na conversa entre Sócrates e Hipótales, em frente a um desses ginásios.

- Ó Sócrates – exclamou -, para onde vais e de onde vens?
 - Da Academia – respondi -; vou diretamente para o Liceu.
 - Então vem direto para cá e resolve-te a ficar conosco; vale a pena.
 - A quem se refere esse conosco – perguntei-lhe – e onde é que devo ficar?
 - Aqui – disse-me, e mostrou um recinto defronte do muro, cuja porta se encontrava aberta -, é aqui que nos exercitamos, e conosco muitos outros jovens de bonito físico (PLATÃO, *Lísis*, 203-a - 204-a).

Era muito comum na época, que os *erastes* andassem de um lugar a outro, assim como costumava fazer Sócrates, em busca de pontos de reunião dos garotos. Nos diálogos de *Cármides*, por exemplo, Sócrates demonstra sua principal preocupação e interesse logo ao chegar em Atenas, após uma de suas

⁵¹ Em semelhante sociedade, tão pequena e competitiva, onde todo homem importante era conhecido ao menos de vista por todos os outros, bastaria que um dos dois cidadãos de renome fossem sempre vistos em companhia de um jovem e atraente discípulo, para que o costume se tornasse generalizado. Tal arranjo podia ser vantajoso para ambas as partes (TANNAHILL, 1983, p. 93).

batalhas. Na ocasião, ele se dirige aos campos esportivos em busca de informações do período em que esteve ausente, perguntando sobre “a filosofia e os jovens que se aplicavam a esses estudos, qual o mais belo fisicamente e quem se distinguiu pela sabedoria” (NUNES, 2015, p. 28).

A importância dada à busca do *Erastes* por seu *Eromenos*, demonstra a valorização que a sociedade ateniense dava à essa prática, que mesmo envolvendo relações eróticas entre pessoas do mesmo sexo, não era vista com um olhar preconceituoso da maneira como ainda é vista por algumas pessoas atualmente. Ao contrário, desde que atendessem aos padrões estabelecidos pelos cidadãos de Atenas, era representação de *status* e privilégio de alguns. Para o grego, se relacionar eroticamente com os jovens na pederastia não se configurava um impedimento para que o homem se casasse e constituísse família. Ele podia ter uma vida sexual dupla, “uma vida privada, orientada para as mulheres, que permanece discreta e jamais merece ser mencionada; e uma vida pública, orientada para os belos rapazes e objeto de todas as atenções e todos os comentários” (SARTREC, 1992, p. 49). Mas, somente esta última vida erótica conferia aos seus protagonistas um prestígio social e boa reputação porque representava os perfis socialmente requisitados nas funções públicas.

Os jovens bem-nascidos, antes de se tornarem *eromenos*, frequentavam ginásios comuns para aprenderem conteúdos básicos, como ler e escrever. Importante lembrar que, na época arcaica, a escola não existia tal como hoje conhecemos. O modelo que tinham, permaneceu por um bom tempo desqualificada, desprezada, conduzida por um mestre que cobrava pelo seu trabalho e, por isso, era vista pelo grego como restrita à função técnica de instrução, não envolvendo uma educação de fato (MARROU, 1975). Logo que se tornavam *eromenos*, passavam a receber uma educação que incluía noções de filosofia, política, música, cidadania, autocontrole político e sexual, dentre outros assuntos vistos como essenciais ao jovem.

O relacionamento pedagógico na pederastia, proporcionava uma troca de benefícios entre mestre e aprendiz, pois o jovem recebia os conhecimentos e experiências do adulto que o transformariam em um cidadão responsável. Em contrapartida, sugere-se que o adulto desfrutava do prazer de contemplar a

beleza e o vigor do jovem e se satisfazer sexualmente, ainda que com certas restrições que as regras gregas impunham (VRISSIMTZIS, 2002).

Em face disso, entende-se que os elementos eróticos da pederastia transcendiam unicamente os aspectos pedagógicos, ou seja, a admiração e o desejo sexual do adulto pelo jovem também serviam de pano de fundo para satisfazer os desejos próprios da sexualidade humana, sobretudo, por parte do *erastes*, que era quem mais se beneficiava sexualmente desta relação. Vale lembrar que, conforme já mencionado, as normas impostas pelo homem grego buscavam legitimar suas condutas a partir de suas demandas sociais, criando modelos de convivência social que lhes desse respaldo. Neste sentido, a relação erótica cultivada na pederastia favorecia a efetivação do modelo que se pretendia, que só se tornava possível se fosse sustentada pela amizade (*philia*) e pelo amor (*eros*)⁵².

Essa concepção, entretanto, contém seus limites uma vez que a pederastia continha elementos mais importantes do que as práticas sexuais. Com efeito, a pederastia diz respeito às relações humanas e cívicas, de modo específico e as relações entre o mestre e o discípulo num processo formativo. Embora a prática sexual pudesse existir, entre os gregos ela não existiu nem na profusão nem nos termos que, em geral hoje se admitem, a não ser em Creta. Neste sentido, há duas práticas a distinguir: uma primeira diz respeito à relação homossexual propriamente dita, relação entre adultos, as explícitas, publicamente toleradas e as implícitas civicamente não toleradas; a segunda, as relações estatutárias entre o *erastes* e o *eromenos*. Em sua origem, ela foi estatutária em razão de ser sido instituída por lei, ao que parece por Licurgo, como forma de empenhar toda a coletividade cidadã masculina em favor da educação cívica dos jovens educandos (SPINELLI, 2017)

Nesse momento, a amizade era muito valorizada e assumia um caráter político, pois garantia a coesão social do homem ateniense e impedia que seus interesses pessoais se sobrepusessem aos interesses públicos. Desse modo,

⁵² Não é uma tarefa fácil diferenciar os conceitos *philia* e *eros* em Platão, uma vez que seus diálogos costumam apresentá-los sobrepostos um ao outro. Em *Lísis*, por exemplo, ao término do diálogo, apesar de não se chegar à nenhuma conclusão acerca de suas definições, ele deixa algumas hipóteses. Ambos estão relacionados com o *desejo* e só podem emanar de sua falta, uma vez que ninguém deseja algo que já possui (PLATÃO, *Lísis*, 221d; 221e). Portanto, para se efetivar a relação na pederastia era necessário se cultivar o desejo mútuo.

ter amigos era considerado um dos “mais poderosos imperativos morais da vida dos atenienses tanto quanto as leis [...] não só pelo prazer da companhia, mas para a ajuda e o apoio que eles traziam” (THELM, 2005, p. 5). Dada a sua importância, a amizade foi bastante enfatizada e valorizada nos diálogos platônicos, sendo o tema central de *Lísis*, que destaca a *philia* como um aspecto fundamental na relação entre *erastes* e *eromenos*. O grego defendia que quando ela se manifestava de maneira precoce, o jovem dispensava maior esforço para seguir o modelo moral e cívico do mestre, produzindo assim, os melhores resultados para sua formação (PLATÃO, *Lísis*).

Além da amizade, o amor também era muito valorizado nessa relação, tanto que no *Banquete* (180c-185c), Pausânias⁵³ é descrito por Platão explorando a natureza do amor e seu impacto nas relações amorosas. Nele, é analisado dois tipos de amor, o *Amor Popular* e o *Amor Celestial*, em que apenas o último era aceitável na pederastia.

O primeiro, é o amor físico, predominante no desejo do homem pela mulher (e vice-versa), mas também em casais de homens ou de mulheres [...] O segundo tipo é o Amor cujo objetivo é a educação da alma e o desenvolvimento da virtude. Para Pausânias, esse amor deveria vigorar em Atenas como uma forma de troca: na relação amorosa o jovem receberia a formação intelectual do mais velho e ofereceria em troca, se for o caso, a gratificação sexual (PLATÃO, *O Banquete*, 184d-185c).

O Amor Celestial era o único aceitável na relação pederástica, já que garantiria a educação do jovem e seu desenvolvimento, e legitimava as relações entre mestre e aprendiz. No entanto, ao fazer uma distinção entre Amor Celestial (amor da alma) e Amor Popular (amor do corpo) Pausânias não nega o desejo pelo corpo do jovem, antes considera que nesse tipo de amor é possível a *troca*.

⁵³ Pausânias foi um importante *erastes* presente no *Banquete* que foi o segundo a proferir um discurso sobre o Amor. “O próprio Pausânias é representado por Platão [...] como *erastes* de Agatão quando este tinha cerca de dezoito anos, e como alguém que permaneceu assim mais de doze anos depois [...] quando Agatão já se tornara um dramaturgo estabelecido [...] Quando Agatão emigrou para para a Macedônia, entre 411 e 405 a.C., Pausânias, aparentemente, seguiu para lá. Por isso ele tem um motivo pessoa forte para apresentar os *erastai* que transformam o seu *eros* numa relação duradoura como superiores àqueles cujos interesse em determinado *eromenos* é mais passageiro, e em apresentar a própria duração com uma justificativa para a relação homossexual original” (DOVER, 1994, p. 122).

Entende-se, pois, que se a relação sexual era uma forma do *eromenos* retribuir os ensinamentos do *erastes*, parece um tanto contraditória a crítica daquela sociedade frente aos mestres das escolas comuns que cobravam por seus ensinamentos, pois de modo semelhante, os *erastes* também recebiam gratificação pelo ensino oferecido, mesmo que não financeiro, mas sim sexual. Além disso, os favores sexuais oferecidos pelo *eromenos* apesar de serem formatados nos padrões da pederastia, não impede uma análise sobre como não se difere muito da prostituição, fortemente recriminada pelo grego, no que se refere à *oferta* do próprio corpo, pois, para obter o conhecimento, o jovem oferecia seu corpo para satisfazer sexualmente o mestre.

Diante disso, levantam-se duas hipóteses: a primeira é que a gratificação sexual aceita na relação da pederastia não se caracterizava unicamente para conter os impulsos sexuais do jovem grego, mas também para atender os desejos sexuais dos *erastes*, amparados nos padrões normativos daquela sociedade. A segunda, é que as normas morais do homem grego continham narrativas ambíguas, que legitimavam as condutas que os beneficiavam (recebimento de gratificações sexuais pelo ensinamento do *erastes*), e condenavam outras que não os beneficiavam (receber remuneração pelo trabalho prestado pelo professor nas escolas e vender o próprio corpo).

Retomando a discussão sobre as regras gregas, a prática sexual na pederastia proibia o jovem de adotar uma posição passiva durante as relações sexuais, pois se assim o fizesse, era visto como rejeitando seu papel viril, prolongando sua própria adolescência e imitando as mulheres. Tanto que os “jovens facilmente conquistáveis ou interessados por presentes ou dinheiro, bem como homens efeminados, tornavam-se objeto de desprezo e zombaria” (ULLMANN, 2007, p. 57). Portanto, subentende-se que atos como a penetração no ânus, a posição canzana, entre outras características sexuais que tinham conotação passiva, eram proibidas na pederastia.

No entanto, “os vasos nunca mostram intercurso anal, embora esse modo de copular seja normalmente pressuposto nos textos literários⁵⁴” (BREMER, 1995, p. 22), Nas pinturas gregas, o jovem e o homem mais velho sempre

⁵⁴ No Banquete de Platão, por exemplo, Alcibíades diz que entrou debaixo do manto de Sócrates para tentar seduzi-lo. (PLATAO, O Banquete, 219 c-d). Portanto, o manto pode ter representado para o grego um modo de camuflar certas práticas sexuais que eles não queriam deixar explícitas

aparecem envolvidos com um manto, o que sugere que o ato em si talvez fosse visto pelo grego como uma imagem comprometedoras demais do futuro respeitável aristocrata para se tornar pública. No entanto, o sexo interfemoral e demais práticas sexuais que não se caracterizavam como passivas, são comumente encontradas nesses vasos, como nos mostra a análise de Dover (1994) da imagem de um deles.

Quando o cortejar foi bem-sucedido, erastes e ficam em pé, um de frente para o outro; o erastes agarra o pelo torso, abaixa a cabeça até o ombro do – ou mesmo mais abaixo -, dobra os joelhos e enfia seu pênis entre as coxas do, bem abaixo dos testículos (DOVER, 1994, p. 141).

A desaprovação do grego frente às práticas sexuais passivas, é encontrada também em Aristófanes, um comediante e teatrólogo que zombava constantemente de homens que praticavam sexo anal, como pode-se constatar em *As Nuvens*.

JUSTO: Quê?! E se por ter acreditado em você lhe enfiarem um rabanete no rabo e esfolarem com cinza? Ele terá algum argumento para afirmar que não é um esculhambado?
 INJUSTO: Esse for um esculhambado, que haverá de mal?
 JUSTO: Pois que desgraça ainda maior do que essa ele poderia sofrer um dia? (ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 305a-307c).

Na citação acima, pode-se inferir que a violação do ânus não era bem-vista na sociedade grega, tanto que o comediante satiriza que nada poderia ser pior do que ser penetrado no ânus. É importante destacar que a sociedade grega, assim como outras culturas em períodos anteriores ao cristianismo, não apresentava juízos de valores nas relações entre pessoas do mesmo sexo. A única preocupação sempre foram as posições sexuais. Os homens podiam manter relações com outros homens sem serem criticados pela sociedade, porém, aquele que assumisse uma posição passiva, que remetia ao sexo anal, era visto pelos demais como sendo menos homem (NAPHY, 2006).

Outra regra estabelecida pelo grego, diz respeito ao fato de o *eromeno*, quando atingisse a idade limite, não mais podia relacionar-se com seu *erastes*, pois para o grego

[...] quando os pêlos aparecem, a relação já não pode ser a mesma: “Se nos enamoramos de um rapaz mais velho, já não é um jogo de crianças, mas buscamos a réplica” [...]. A desigualdade da relação pederástica colocava qual num papel bem definido: o adulto naquele do amante ativo, a criança no do parceiro passivo, papel que ele poderá desempenhar enquanto não for reconhecido como homem feito. Ao contrário, a reciprocidade na relação homossexual entre adultos lança o descrédito sobre ele” (SARTREC, 1992, p. 55).

Assim, a relação entre mestre e aprendiz deveria ser rompida logo após o jovem atingir maioridade, uma vez que a função pedagógica da pederastia previa que após o período da infância, o *eromeno* se tornaria um homem autónomo e estaria apto para assumir o papel de *erastes*. Após o término do preparo educacional, o *eromeno* se tornava um homem com total autonomia sobre sua vida e estaria apto para assumir o papel de *erastes*. Este completo cavalheiro, descrito por Marrou (1975), tornar-se-ia agora um mestre e deveria transmitir seu conhecimento a um novo futuro cidadão.

No entanto, ao analisar o diálogo de Alcibíades 1, encontra-se Sócrates fazendo juras de amor eterno ao seu *eromenos*, contrariando as normas daquela sociedade.

Ora bem: eu sou o que não te abandona; porém, continuarei ao teu lado, quando todos se afastarem de ti, depois de vir a perder o viço a mocidade [...] No que te diz respeito, o fato é que nunca existiu, ao que parece, senão um único apaixonado de Alcibíades, filho de Clíncias, que é o seu muito amado Sócrates, filho de Sofronisco e de Fenarete (PLATÃO, Alcibíades I, 131- d-e).

O diálogo acima mostra que Sócrates, embora tenha buscado manter as normas sociais de Atenas, valorizava a beleza da alma e não somente do corpo⁵⁵. Entretanto, parece revelar um comportamento titubeante em relação a isso. No *Banquete* (quinze anos mais tarde), Platão sugere a hipótese de que o amor prometido por ele permaneceu para além do processo de formação. Na ocasião, Alcibíades chega embriagado em um banquete oferecido na casa de Agatão e, ao ver Sócrates reclinado perto do anfitrião, diz enciumado:

⁵⁵ Ao fazer juras de amor eterno, Sócrates queria mostrar à Alcibíades que mesmo após sua juventude e beleza abandonar seu corpo ele continuaria o amando, pois, seu amor estava em sua alma e não apenas em seu corpo.

Por Hércules, mas o que é isso aqui?! És tu Sócrates?! Estavas reclinado aí para me surpreender novamente **e aparecer de repente, com é teu costume**, lá onde eu menos espero? Mas o que te trouxe a esse evento? E ainda por cima reclinado aqui, hein? Noto que não estás do lado de Aristófanes ou de alguém que, tal como ele, é cômico e gosta de sê-lo. Não, tu maquinaste sentar ao lado do mais belo entre os que estão no recinto (PLATÃO, O Banquete, 213-c - GRIFO NOSSO).

Ao afirmar que Sócrates costumava aparecer de repente, Alcibíades deixa claro que sua relação afetiva com ele não se ateve apenas ao período formativo, mas que perdurou por muitos anos, levando Sócrates a continuar procurando-o durante os quinze anos subsequentes. Logo na sequência do diálogo, esse amor é confirmado por Sócrates, ao dirigir-se a Agatão e dizer:

Agatão, vê se vais me defender! **Porque meu amor por ele não é coisa leve. De fato, desde o momento que comecei a amá-lo, não me foi permitido voltar meu olhar e nem conversar com um jovem sequer de boa aparência.** Se o faço, este aqui enciumado e invejoso, faz coisas absurdas, discute comigo e mal consegue manter suas mãos afastadas de mim (PLATÃO, O Banquete, 213-d - GRIFO NOSSO).

Sócrates, portanto, cumpriu sua promessa de amor eterno, nutrindo por Alcibíades um sentimento forte e intenso que ultrapassou a função da educação. Demonstrou que as práticas educativas cultivadas na pederastia envolviam emoções e sentimentos que transcendiam a razão e seu período de formação. Além de Sócrates, Alcibíades também agiu conduzido pelas paixões, fato este que contrariava as normas daquela sociedade, afinal, outra regra que deveria ser seguida na relação entre mestre e aprendiz era que o jovem *eromenos* jamais poderia demonstrar descontrolo sexual, emocional ou traços de feminilidade em relação ao *erastes*, pois “a não participação do garoto, que, associada à inviolabilidade de seu ânus, diferenciava sua posição do papel das mulheres, dos homossexuais e dos que se prostituíam [...]” (VRISSIMTZIS 2002, p.109).

Após render-se à bebedeira e ser tomado por ciúmes de Sócrates, Alcibíades expõe às pessoas presentes sua intimidade com o mestre, dizendo que após dormirem juntos não tiveram nenhum contato sexual:

Assim, deixá-lo dizer nada a mais, deitei e pus meu manto pesado sobre a roupa leve que ele usava, embora fosse inverno.

Deitei-me sob o manto e abracei-o com as duas mãos - este homem extraordinário e verdadeiramente um semideus. Assim permaneci com ele por toda a noite. Não poderás, de teu lado, Sócrates, dizer que estou mentindo. Contudo, mesmo fazendo tudo isso, este Sócrates saiu ileso de minhas investidas, e ainda desprezou, zombou e insultou minha beleza física - justo aquele atributo que eu pensava me conceder alguma substância, senhores juízes. De fato, sois vós que ireis atuar como juízes da arrogância de Sócrates. Pois sabeis bem que, por todos os deuses e deusas, juro que ao me levantar não achei mais interessante ter passado a noite com Sócrates do que tê-lo feito com meu pai ou com meu irmão mais velho (PLATÃO, O Banquete, 219 c-d).

Deixar de manter contatos íntimos com Alcibíades pode ter sido uma estratégia de Sócrates para conquistar o jovem, no entanto, a citação do jovem no *Banquete*, permite uma análise sobre sua atitude frente ao mestre. Na medida em que Alcibíades toma a iniciativa na conquista e na sedução e propõe uma relação sexual com seu mestre, contraria as regras permitidas pela cultura grega que previam que deveria existir um jogo de resistência e recusa por parte do *eromenos*. A finalidade era adiar ao máximo possível o ato sexual e impedir que as práticas sexuais se tornassem desenfreadas.

Cabia ao *erastes* o papel social de perseguir e tomar a iniciativa e ao *eromenos* relutar ao máximo às investidas do mestre. O *erastes*, portanto, podia importunar o *eromenos*, olhando para seu rosto, tocando em suas genitálias e suplicando-lhe, mas o *eromenos* não podia demonstrar prazer nos contatos sexuais, como analisado por Dover (1994) a partir de gravuras em vasos gregos.

O pênis do *erastes* às vezes já está ereto antes mesmo do estabelecimento de qualquer contato físico [...], mas o permanece flácido mesmo em circunstâncias [...] em que se esperaria que o pênis de qualquer adolescente saudável respondesse imediatamente (DOVER, 1994, p. 139).

Como visto, o jovem deveria resistir o máximo que conseguisse e quanto maior fosse o tempo de resistência, maior seria o interesse que o *erastes* demonstraria por ele (DOVER, 1994). Representações artísticas nos vasos gregos permitem entender a função intencionalmente pedagógica da relação, pois, apesar do erotismo estar claramente representado, o mestre aparece investindo no jovem, buscando formar nele um caráter de resistência, a saber, controlar sua natureza impulsiva. Além disso, o *erastes* tem a permissão de

sentir prazer com o *eromenos*, e a própria demora na conquista se caracterizava como uma estratégia de sedução que aumentava o desejo amoroso, garantindo a efetivação da pederastia.

4.2. PEDERASTIA: CARÁTER PEDAGÓGICO E EROTISMO EM PLATÃO

O erotismo na pederastia de Platão possuía um caráter político pedagógico. No *Fédon*, o filósofo destaca a função da filosofia, a saber, acalmar as paixões, ligando-as ao raciocínio e conduzindo-as a busca pelo divino (PLATÃO, *Fédon*, 84a). A pederastia buscava moldar o comportamento do homem grego, e isso envolvia controlar suas paixões, pois, para governar a *pólis*, era preciso primeiramente governar a si mesmo (PLATÃO, *Fedro*, 237e – 238c). Portanto, o próprio *eros* se justificava em si a partir de uma perspectiva pedagógica.

Marrou (1975) defende que a pederastia era uma prática unicamente pedagógica sem caráter erótico, no entanto, afirma que “terem tais relações muitas vezes acarretando contatos sexuais contrários à natureza, é bem fácil compreendê-lo: basta reportarmo-nos a dados e estatísticas e pensarmos na fraqueza da carne” (MARROU, 1975, p. 52). Em seguida, assevera que os contatos sexuais têm menor relevância se comparados às contribuições da pederastia para a civilização.

A citação sugere que, se os referidos contatos sexuais da pederastia são vistos como *fraquezas da carne* (a julgar por seus próprios valores), entendidos como fragilidade humana e de menor relevância na relação pederástica. Em outras palavras, apesar das relações sexuais estarem presentes na relação entre mestre e aprendiz, assumiam um papel de menor importância diante dos aspectos educativos cultivados na pederastia. Vale destacar, que esse discurso deve levar em consideração o conjunto das ideias de Platão que não atribuía valor significativo ao corpo, uma vez que ele o entendia como fonte das paixões, que impedem a vida feliz. Platão, em sua antropologia, defende o pressuposto de que o homem é um composto de corpo (dimensão sensível e prazerosa) e

alma (dimensão intelectual). Com base nesse princípio, é a alma a sede do intelecto e da consciência e, como tal, também das virtudes que fundamentam o agir moral e político. É na alma que reside a grandeza humana e, por isso, ela é qualificada como bela, justa e boa. O corpo, ao contrário, como Platão demonstrou no Fédon, é prisão e obstáculo e, por isso, elemento impeditivo para o conhecimento. Em função dessa concepção, Platão entendeu que a tarefa filosófica constitui, em si mesma, uma busca da libertação da alma de seu cárcere, o corpo já que ele impõe restrições ao saber e ao *ethos*. Para ele (Fédon, 64d-e), o ato filosófico é incompatível com os prazeres relativos ao corpo e, como tal, cabe ao mestre estimular em seu discípulo a purificar a alma dos agentes que a perturbam.

Entretanto, o corpo não é um mal ontológico, em si mesmo, mas está em contato direto com situações que o levam ao descontrole. Por isso, cabe à alma reflexiva, enquanto exercício filosófico, saber se isolar das vontades e apetites a fim de se livrar das misérias humanas. Talvez resulte daí as investidas entre mestre e discípulo, a fim de os efébos aprendam os meios de dominar as paixões (MARROU, 1975). É uma possibilidade, já que as ideias de Platão atuam no sentido de formar seus hábitos de moderação, equilíbrio e dominação dos instintos básicos mais presentes entre os jovens. Isso permite uma reflexão: se os desejos sexuais necessitavam ser contidos naquela sociedade é porque se apresentavam como um tema delicado.

Se considerarmos a tradição que antecede Platão, reconhecemos nos mitos gregos, os preservados por Homero (séc. IX a.C.) por Hesíodo (séc. VIII-VII a.C.), Pausânias (séc. II a.C.) e por Plutarco (séc. I d.C.), um mundo aventureiro e vívido, em que deuses e heróis passavam um tempo considerável na cama, alternado entre suas façanhas de coragem e seu mundo de prazeres. A *Teogonia* de Hesíodo, por exemplo, põe à luz “um mundo mágico, mítico, arquetípico e divino, que beira o Espanto e Horror, que permite a experiência do Sublime e do Terrível, e ao qual nosso próprio mundo mental e a nossa própria vida estão umbilicalmente ligados” (TORRANO, 1995).

A *Teogonia* traz o nascimento de Afrodite, dando ênfase aos aspectos da sexualidade humana. Sua origem ocorreu a partir da espuma do sêmen de seu pai, castrado pelo filho e tendo os testículos arremessados ao mar, que flutuaram

para longe, possibilitando sua origem. Afrodite mais tarde, “deu à luz ao deus andrógino Hemafródite [...], equipado com características físicas de ambos os sexos, e a Príapo [...], com características físicas indiscutivelmente masculinas e em permanente estado de ereção (TANNAHIL, 1983, p. 90-91).

Além dos deuses, os heróis também apresentavam atitudes sexuais desenfreadas. Teseu de Atenas, por exemplo, “seduziu quase tantas donzelas como quantos os monstros que liquidou, durante a longa e complicada saga de sua vida” (TANNAHIL, 1983, p. 91). Hércules que foi admirado pelo povo grego devido à sua coragem, força e tenacidade, violou cinquenta mulheres virgens em uma única noite e teve um relacionamento com seu sobrinho Iolaus.

Esses modelos (deuses/deusas e heróis) que eram cultivados e imitados pelos gregos, eram ambivalentes no quesito sexual, ou seja, relacionavam-se com ambos os sexos de maneira indiferenciada. A escolha sexual era uma questão apenas de preferência. “O que realmente importava na antiguidade era *quem* fazia o quê a *quem* (não a identidade ou o sexo desse *quem*) (NAPHY, 2006, p. 22-GRIFO NOSSO).

Com base nisso, é possível compreender o motivo pelo qual aquela sociedade buscava um modelo formativo que buscasse a justa medida, para romper com a desmedida, capaz de controlar os impulsos sexuais desenfreados do homem grego. Pois, uma vez que os devotos viam seus deuses envolvidos em tantas práticas sexuais, não é de se admirar que tais práticas se tornaram para aquela sociedade, um elemento importante não apenas da crença religiosa, mas também do seu exercício.

Mas, apesar das relações sexuais eróticas na pederastia buscar conter os impulsos desenfreados, como descrito nos *Banquete* de Platão e Xenofonte, em que ambos “defendiam seus costumes num momento em que as práticas homoeróticas foram proibidas – quando da ascensão da democracia” (ROMERO, 2009, p. 2). É possível compreender que aquelas relações não estavam totalmente isentas de desejos e emoções, antes buscavam minimizar e não anular os prazeres do corpo.

A própria formação do grego legitimava o desejo, a erotização do corpo, o amor, enfim, instintos, emoções e sentimentos que se encontram na espécie humana desde os tempos primitivos, e que sofrem influência dos aspectos

socioculturais, sendo ora reprimidos e ora apoiados e/ou incentivados, a partir da necessidade de cada modelo social.

Na sociedade ateniense [...] a formação de identidades políticas e a formação de identidades eróticas estão em relação muito estreita e interação de forma singular na história. Lá, os processos socioculturais denominados culturas *políticas* e *poética cultural do desejo* articulavam-se de forma intensa e dialogavam loquazmente (BARBO, 2008, p. 38).

Embora a escola de pensamento platônica vinculava o amor ao intelecto, Sócrates apoiava apenas o amor espiritual e criticava publicamente o amor físico, Para TANAHIL (1983), os diálogos Platônicos sugerem uma contradição já que mostram não apenas valorizando esse comportamento, mas acima de tudo desejando belos corpos. Em Cármides, encontramos Sócrates não estando totalmente livre das coisas sensíveis e tendo sua racionalidade conduzida pelo desejo sexual. Ele mesmo denuncia sua fragilidade:

Cármides sentou-se entre mim e Crítias. Nesse instante, amigos, fiquei atrapalhado e **me vi abandonado da confiança habitual**, com que contava para conversar naturalmente com ele. [...] ele olhou para mim por maneira indescritível [...] Nesse momento, meu grande amigo, **olhei para dentro das vestes de Cármides e me senti abraçado e fora de mim**, tendo então, compreendido quão sábio fora Cídias em matéria de amor, por haver aconselhado alguém, com referência ao belo rapaz: “Cuidado deve ter a corsa tímida; do leão não se aproxime, para a presa dele não vir a ser”. Eu, de mim, já me julgava nas garras de semelhante fera. Não obstante, como me houvesse ele perguntado se eu conhecia remédio para dor de cabeça, bem ou mal respondi que conhecia (PLATÃO, Cármides, 155 c-e GRIFO NOSSO).

O filósofo parece admitir ter perdido sua autoconfiança habitual frente à exuberante beleza do jovem. Sentiu-se inseguro e demonstrou por ele forte desejo sexual. Ele, que foi considerado o mestre da arte da sedução, via-se em uma situação vulnerável, a mesma que pretendia causar nos jovens gregos por meio de sua dialética. O impacto desviador do desejo sentido por Sócrates é analisado por Dover (1994) como sendo versos puramente sexuais.

Nestas afirmativas de Sócrates não há nada que não esteja de acordo com a linguagem e com os sentimentos de homens que desejavam e procuravam o orgasmo através de contatos corporais com outros homens, mais jovens. Todas as citações

terminam antes de chegar a desenvolvimentos que exijam do leitor repensar qualquer conclusões prematuras às quais possa ter chegado. Mas Sócrates não chega a disfarçar a cópula sob camadas de flanela metafísica. (DOVER, 1994, p. 217).

O Sócrates de Platão, portanto, apresenta uma narrativa íntima que contraria a ideia de caráter apenas metafísico. Apesar disso, ele admite em seguida retomar o autocontrole, como ele mesmo descreve: “vendo de acordo com o que eu dizia, fiquei mais encorajado e pouco a pouco adquiri a confiança antiga, voltando a reanimar-me a centelha quase extinta” (PLATÃO, *Cármides*, 156-d). Como visto, apesar de buscar constantemente o equilíbrio, o homem grego não se via livre das paixões. Suas narrativas eróticas que buscavam respaldar e embasar a relação educativa na pederastia, traziam em si aspectos próprios da sexualidade humana. Juntamente com Jill Gordon (2015), entende-se que Platão não tinha uma visão dessexualizada das relações eróticas, mesmo que frequentemente utilizasse imagens sexuais para representar algo que as transcendia.

As poesias, as obras filosóficas como o *Banquete* e o *Fedro* e as comédias áticas, como *As Nuvens* e *As Rãs*, de Aristófanes, apresentam uma linguagem explicitamente sexual e um cabedal de imagens em que Platão se ancorava em sua representação do prazer erótico. Como analisa Jill Gordon (2015, p. 18), a sexualidade humana é “um escape para que os humanos em seu estado corporificado expressem o desejo erótico primordial na medida em que lhes é possível”.

Desse modo, em Platão, o *Eros* possui uma conotação diferente daquela que na maioria das vezes é traduzida em nosso idioma como sinônimo de amor. É algo mais profundo que, para Gordon (2015), se aproxima da palavra *desejo*. O desejo de reunificação que pode se apresentar de diferentes formas: desejo da imortalidade, desejo de experienciar o que está além do que já foi experienciado e o desejo de conhecer o que não podemos ter. Assim, o desejo erótico assume vários formatos na medida em que somos capazes de buscá-lo.

Seu uso hábil por Platão mostra que a sexualidade humana compartilha com o eros tipos similares de mediação entre fenômenos polares: a união de seres individuados; sentimentos de êxtase enquanto profundamente ligado ao próprio corpo (literalmente desligando-se de si ao mesmo tempo em que se

está profundamente vinculado ao próprio corpo); e fuga momentânea (ou seja, presa ao tempo) do temporal (GORDON, 2015, p. 18).

Em Platão, o *eros* é a linha que une todas as ideias no mundo e, desse modo, a alma humana é inicialmente e primordialmente erótica. Assim, quando uma alma erótica é bem cultivada pode recordar melhor e voltar às suas origens, portanto, deve ser guiada e conduzida para alcançar objetivos adequados. O *eros* pode ser entendido como o motor da filosofia apresentado por Platão em todos os seus diálogos (GORDON, 2015). Uma alma erótica bem cultivada, portanto, exigia o controle do excesso das paixões em detrimento da razão, e esse foi um dos motivos pelo qual, segundo Colin Spencer (1996), dois dos versos de *Ilíada* que continham expressões das fortes emoções de Aquiles frente à Pátroclo (seu *eromeno*), foram excluídos pelo editor de Alexandria, Aristarco, no séc. III a.C.

Em um desses versos, Aquiles solicita aos deuses que livrem o mundo de toda a humanidade, exceto a si próprio e a Pátroclo (HOMERO, *Ilíada*- XVI) e em outro, Aquiles lamenta o falecimento de seu amado e é flagrado por Tétis⁵⁶ chorando no leito de morte, lembrando dos momentos eróticos vividos por eles (HOMERO, *Ilíada*- XIX).

Os trechos do verso excluídos por Aristarco, relevam a intensidade das relações entre *erates* e *eromenos* que, mesmo após o falecimento do amado o amante (Aquiles) o contemplava e o admirava em seu leito de morte com profundo pesar. Assim como em Sócrates e Alcibíades, aqui a relação pederástica também é representada como envolta por fortes desejos eróticos que perpetuaram para além da formação. Se trechos que faziam menções a atitudes de homens quebrando os protocolos gregos, em situações que envolviam fortes emoções e erotizações foram excluídos, é porque a sociedade grega buscava preservar uma imagem de conduta amparada na razão. No entanto, não estavam totalmente livres das emoções, como constata-se também

⁵⁶ Tétis era mãe de Aquiles, criada por Hera, esposa de Zeus. Tétis a queria muito bem, pois Hera a protegia contra as investidas de Zeus. Por outro lado, Hera nutria grande estima por Tétis por esta sempre haver resistido aos assédios do divino Zeus. Hera seria uma protetora natural de Aquiles, a protetora das esposas e do amor legítimo [...] Como podemos observar, Tétis tende a estar sempre próxima das questões envolvendo a autenticidade dos relacionamentos, o pleno desenvolvimento das capacidades e a ampla expressão dos talentos (LIMA & SILVEIRA, 2007, p. 205).

em fragmentos de uma peça de Ésquilo⁵⁷ que se perdeu, em um verso descrito por Spencer (1996).

Aquiles como o amante mais velho e mestre de Pátroclo. Plutarco nos diz que [...] depois da morte de Pátroclo, Aquiles contempla o corpo nu de seu amante e fala no “coito em suas coxas”, afirmando furioso: “você não tinha reverência pelo sagrado das coxas, ingrato, depois de todos os nossos beijos frequentes” (SPENCER, 1996, p. 42).

As preferências sexuais do homem por jovens são encontradas em diversos relatos das produções literárias gregas. Ésquilo⁵⁸, por exemplo, apesar de acusar Timarco⁵⁹ no tribunal de se prostituir, orientou aos cidadãos atenienses para procurarem os serviços prestados pelos metecos e estrangeiros, para não serem prejudicados e, ainda assim, continuarem garantindo sua paixão favorita, ou seja, desejo de manter relações sexuais com rapazes (SARTREC, 1992).

Vale lembrar que, embora a prostituição fosse considerada uma prática desonrosa⁶⁰, o cliente continuava sendo honrado, desde que desempenhasse um papel ativo na relação sexual. Desse modo, era comum na época homens se relacionarem com prostitutas estrangeiros e escravos, pois a lei não previa sanções a essa classe de pessoas.

Essa preferência sexual na Grécia também é encontrada no discurso de Ésquilo, que apesar de já ter uma idade mais avançada, 45 anos, costumava relatar suas memórias das muitas aventuras vividas com belos jovens e se dizia ainda sensível a eles. Para Ésquilo, amar jovens de boa aparência e de bons

⁵⁷ Ésquilo foi um poeta trágico que teve sua obra preservada da ação do tempo e sua biografia, apesar de mínima, esboçada. Nasceu em Elêusis, um povoado localizado ao lado de Atenas, em 525 a.C. Presenciou os principais acontecimentos atenienses, entre eles: o término da tirania, as transformações democráticas de Clístenes e as Guerras Médicas (ÉSKUULO *et al*, 2013).

⁵⁸ Ésquilo era secretário de magistrados que acusou Timarco de se prostituir.

⁵⁹ Timarco era um político ateniense respeitado e que desempenhava um importante papel público. Ele foi acusado por Ésquilo de infringir a lei que previa pena para pessoas que se prostituíam. “Dois de seus ex-amantes alegavam que, quando era jovem, havia gastado-lhes a fortuna, mas também a de outros, em prodigalidades (VRISSIMTZIS, 2002, p. 11). Os testemunhos não foram suficientes para comprovar que ele havia praticado o delito, no entanto, mesmo assim os jurados o sentenciaram à perda dos cargos públicos. A vergonha por ele sentida foi tão grande que o levou a cometer suicídio.

⁶⁰ O homem que se prostituía era punido com base na lei, não sendo considerado mais um cidadão com direitos garantidos. Para o grego, aquele que tivesse coragem de vender seu próprio corpo não seria merecedor de confiança, pois poderia vender também os interesses da cidade (SARTREC, 1992).

costumes, constituía uma alma generosa e sensível e era visto como belo (SARTREC, 1992).

Em Xenofonte também se encontra as memórias de Critóbulus em relação à Clínias, que mesmo recém-casado não deixava de expressar a forte paixão e a saudade sentida por ele

Porque a mim dá-me mais prazer olhar para Clínias do que para todas as belezas do mundo. Poderia ficar cego para tudo resto desde que pudesse ver apenas Clínias. Até aborreço a noite e o sono porque não o vejo e sinto-me grato ao dia e ao sol porque, de novo, me revelam Clínias [...] Eu por exemplo, mesmo conhecendo o prazer das riquezas, sentiria maior prazer em dar a Clínias tudo o que tenho do que em receber de outra pessoa igual valor, e com gosto trocava a liberdade pela escravatura, se Clínias quisesse ser meu dono (XENOFONTE, Apologia de Sócrates, 11b- 14b).

A citação acima, mostra o forte laço emocional e sexual entre *erastes* e *eromenos*, que levou Critóbulus a perder noites de sono pensando no amado, chegando a desejar ser seu escravo, caso ele o aceitasse. Essa atitude mostra o nível de paixão que ele nutria pelo jovem, ao ponto de se submeter a estar em posição inferior ao *eromenos*, situação essa que contrariava o modelo proposto pela pederastia.

O diálogo de Cármides também expressa os desejos eróticos de Sócrates pelo jovem, desde quando o viu pela primeira vez. Nesse diálogo, Sócrates narra suas primeiras impressões.

A respeito de medidas, amigos, minha opinião de nada vale; acerca de beleza, então, é como traço de giz em pedra branca. Nessa idade quase todos os rapazes me parecem bonitos. Contudo, momentos depois, aquele me pareceu admirável, tanto de altura como de rosto, afigurando-se-me que todos os outros estavam enamorados dele, tal o enleamento e a confusão que se estabeleceu à sua chegada. Entre os seus acompanhantes contavam-se muitos apaixonados. Que isso acontecesse conosco, homens feitos, não fora de admirar. Mas prestei atenção nos moços e observei que nenhum desviava dele os olhos, nem mesmo os de menos idade: contemplavam-no como uma estátua (PLATÃO, Cármides, 154- c).

A beleza de Cármides era tamanha que desviava a atenção de muitos homens presentes no local. Sócrates percebeu que muitos ali presentes apaixonaram-se por ele e que não era de se admirar que homens mais velhos o

fizessem, mas se surpreendeu porque os mais jovens também. A partir dessa citação, entende-se que se apaixonar por belos jovens era comum na Grécia Antiga e isso ocorria independente da relação pederástica, ou seja, o desejo físico, o desejo pelo corpo do outro não era cultivado apenas na relação pedagógica, pois nem todos os homens ali presentes mantinham esse tipo de relação com ele e, ainda assim, enamoraram-se de Cármides. Além disso, o fato de que os demais jovens também se admiravam pela beleza do rapaz, permite uma análise sobre as possíveis relações entre pessoas do mesmo sexo que se estabeleciam em Atenas, porém, ficavam como pano de fundo daquela sociedade.

Em Cármides, não há indícios de que Sócrates ou qualquer outra pessoa presente naquele ciclo aristocrático, recriminou ou denunciou a atitude dos rapazes em cobiçar o jovem Cármides, o que permite uma inferência de que o sexo entre pessoas do mesmo sexo e mesma idade não se caracterizava uma preocupação para o homem grego. Essa análise se sustenta, ainda, pelo fato de que nas pinturas dos vasos gregos, além da representação entre *erastes* e *eromenos* costumavam aparecer cobertos por um manto, a cópula anal era frequentemente retrata entre pessoas da mesma idade (DOVER, 1994).

A mesma citação de Platão em Cármides, auxilia também no entendimento de que sentir paixão por jovens era mais comum em homens mais velhos do que entre os jovens, tanto que Sócrates chama atenção para isso. O fato de o homem mais velho já ter perdido sua virilidade e beleza, a admiração pelo jovem representava uma possibilidade de possuir o outro e se sentir novamente completo. Desse modo,

o instinto normal da procriação, o desejo apaixonado de perpetuar-se num ser semelhante a si que, frustrado pela inversão, se inclina e se manifesta sobre este plano pedagógico. A educação do mais velho aparece como um substituto, um Ersatz esdrúxulo do parto: "O objeto do amor (do amor pederástico) é procriar e dar à luz dentro do Belo" (MARROU, 1975, p.57).

Assim, o *eros*, o desejo pela busca da virilidade já perdida no homem maduro justificava o amor pederástico. Porém, como dito, Sócrates observou que outros jovens também se enamoravam de Cármides, o que remete à um desejo puramente sexual, afinal, não existia uma relação semelhante ao dos

homens que buscavam se tornar completos por meio do outro, pois todos eram jovens e contavam com virilidade e beleza física. Isso demonstra que a atração sexual na pederastia também poderia ocorrer sem se configurar uma busca pela completude do *erastes*.

4.3. PEDERASTIA: A VALORIZAÇÃO DO CORPO E OS JOGOS DE SEDUÇÃO

O grego defendia que a beleza do corpo e do espírito estavam integralmente relacionados e um não poderia existir sem o outro, ou seja, um belo corpo necessitaria de um espírito magno. O motivo originário desse pensamento nunca foi declarado, no entanto, possivelmente estava vinculado à convicção grega da simetria existente em todas as coisas materiais, morais e metafísicas. Desse modo, simetria e beleza eram fatores essenciais para a visão grega sobre o mundo e para a pederastia (TANAHHIL, 1983).

Os jovens mais cobiçados pelos mestres de Atenas eram os mais belos. Para o povo grego, o belo representava a manifestação do divino, logo, os belos corpos eram dignos de admiração e desejo. No diálogo de Lísis, Hipótales diz à Sócrates que o belo Lísis havia se tornado conhecido devido à sua beleza (PLATÃO. Lísis, 204-e).

Para Platão, o homem virtuoso era aquele que conseguia unir a beleza do corpo, por meio de atividades físicas com a beleza da alma, por meio de reflexões filosóficas e condutas adequadas. No século V a.C. os atributos mais marcantes e valorizados em um homem eram: “ombros largos, grandes músculos peitorais, grandes músculos acima das coxas, cintura estreita, barriga contraída, nádegas protuberantes e coxas e canelas robustas” (DOVER, 1994, p. 102-103).

Dada à importância atribuída ao corpo masculino, o pênis era muito valorizado pelo grego. Representava virilidade e força que produzia a vida, visto como um instrumento místico/religioso, amuleto digno de temor e capaz de espantar o olho-grande dos invejosos. Por isso, era muito comum encontrar sua forma nos portões e demais entradas das arquiteturas gregas para proteger as

peessoas de forças maléficas que atentavam à vida humana. “Pilares quadrados de pedra, chamado hermes, eram encimados pela cabeça barbuda de um homem e genitais masculinos, quase sempre eretos” (SPENCER, 1996, p. 47).

Os hermes eram usados como marcos de fronteira ou guardas da casa, diante dela ou de altares. Outros falos⁶¹ eram carregados na mão, algumas vezes decorados com pequenas garras, asas ou sinos, como uma espécie de rosário. Os falos também eram usados em cerimônias religiosas, especialmente no culto a Dionísio (SPENCER, 1996, p. 47).

Com a valorização dada ao corpo masculino, não era de se admirar que os primeiros encontros entre *erastes* e *eromenos*, costumavam ocorrer nos ginásios e nas casas de banho, local propício para tornar visível a beleza corporal. Como a maioria dos jovens e homens atenienses bem-nascidos viviam no ócio, tinham tempo suficiente para envolverem-se com exercícios físicos e desenvolver tanto os adornos corporais como o intelecto.

A palavra *gymnasium* deriva do termo *gymnos* que significa estar nu, local oportuno para se olhar e admirar a compleição física dos corpos perfeitos dos jovens atletas. O ato aguçava e despertava a energia erótica do interesse e do desejo do homem adulto em se aproximar pelo tato junto aos mais belos corpos moldados pelos exercícios físicos assim como a sedução decorrente da beleza e jovialidade dos jovens *efebos* (CÂNDIDO, 2016, p. 45-46).

Nos ginásios, os mais velhos contemplavam os corpos nus dos jovens se exercitando, demonstrando suas habilidades e desempenhos. Podiam conversar com eles e tocá-los de maneira sugestiva durante as lutas que travavam entre si, para fins de diversão (DOVER, 1994). O candidato a *erastes* costumava se manter sempre próximo do garoto, tentando despertar sua admiração e conquistar sua afeição. Como destaca o historiador francês Maurice Sartrec (1992), os *erastes* desempenhavam o papel de caçadores nestes espaços, onde “um acaricia o queixo, as nádegas ou o pênis de um adolescente, o qual, conforme o caso, repele suas tentativas ou, mais frequentemente, deixa que ele o faça [...]” (SARTREC, 1992, p. 47).

⁶¹ Falo é um termo psicanalítico criado por Freud, que significa pênis.

Além das investidas corporais, o *erastes* costumava oferecer presentes ao *eromenos*, que assumiam caráter simbólico e pedagógico. Os presentes costumavam ser

[...] as tabuletas para escrever, os instrumentos musicais (lira, etc.), os discos de arremesso, os *stlengídes* (espécie de raspadores utilizados nos banhos) e os frascos de óleo para ungir o corpo. Por fim, um presente que também constituía uma prova de admiração era o vaso com o nome do garoto inscrito nele, seguido pela palavra *kalós* (“belo”) (VRISSIMTZIS, 2002, p. 105-106).

Esses vasos mencionados pelo autor eram fabricados sob encomenda e poderiam ser adquiridos para uso em qualquer situação. Havia, ainda, outros vasos mais específicos, que já traziam os nomes dos mais belos garotos de Atenas. Esses, por sua vez, eram os mais procurados pelos candidatos à *erastes* da época.

Para o grego o belo representasse o divino, uma maneira de alcançar o inteligível por meio do sensível, como apresentado nos diálogos, em especial *Lísis*, *Alcibíades I* e *Cármides*. Vale destacar que a preocupação do homem com a aparência física não se restringe ao povo grego, pois ela sempre esteve presente na história. Desse modo, pode-se inferir que o belo, aspecto tão valorizado na pederastia, trazia elementos para além de um modelo educativo que buscava controlar o excesso dos impulsos sexuais, ou seja, garantiam sobretudo uma relação sexual mais prazerosa entre *erastes* e *eromenos*.

Além do erotismo que envolvia toques corporais, lutas, carícias e presentes na busca do *Erastes* conquistar seu *eromenos*, o *eros* também envolvia jogos de sedução que são encontrados em *Lísis*, diálogo que se desenvolveu a partir da análise de Sócrates sobre as atitudes de Hipótales frente à *Lísis* (seu amado).

Hipótales dedicava versos, hinos e louvores a *Lísis*, sem tê-lo ainda conquistado e esse foi o motivo pelo qual Sócrates e seus discípulos o criticaram. Além de Hipótales agir de maneira contrária ao que se esperava de um mestre (não demonstrar seu encantamento antes de conquistar o jovem), estava comprometendo o ensinamento que deveria transmitir ao jovem. Neste sentido, Nunes (2015), destaca:

Os moços, por deficiências muito próprias, estão sujeitos a erros de apreciação, não sendo, por vezes, aconselhável a maneira porque alimentam a vaidade e o orgulho de seus afeiçoados. É o que Sócrates critica em Hipótales, para mostrar como poderia prejudicar-se com suas próprias composições poéticas em louvor de Lísis, em que enaltecia a riqueza de seus antepassados, coudelarias, vitórias em Delfos, no Istmo e em Nemeia, tudo isso dito no mais rigoroso estilo da tradição pindárica, que, para Ctesipo - dezessete anos, mais ou menos, como Hipótales - não passava de velharias (NUNES, 2015, p. 109).

Nos versos e hinos dedicados à Lísis, Hipótales faz menção às conquistas de seus antepassados, enaltecendo-os e fazendo aflorar no jovem seu orgulho e sua vaidade, enquanto deveria valorizar outras virtudes, como por exemplo, a amizade. Ao perceber a paixão de Hipótales por Lísis (embora ele não tivesse admitido), Sócrates diz: “não é preciso que me declares, Hipótales, filho de Jerônimo, se amas ou não amas alguém, pois verifico que não somente amas, como já te encontras bastante adiantado no caminho do amor” (PLATÃO. Lísis, 204- b-c). Frente a isso, Ctesipo também ironiza:

Acho engraçado, Hipótales fiques corado e demores em revelar a Sócrates o nome; mas, por pouco que se ponha a conversar contigo, vais aturdi-lo só de ouvir-te falar nele. Nós, pelo menos, Sócrates, já nos deixou quase surdos e com os ouvidos cheios de Lísis; e quando bebe o seu tanto, é quase certo acordarmos com a impressão de que ouvimos o nome Lísis. Mas o pior não é o que ele nos conta em prosa, quando conversa; apesar de ruim, poderia passar. E quando nos inunda com poesias e outras composições? Porém, o que chega a ser intolerável é pôr-se a cantar em louvor de seu bem-amado, com aquela voz admirável que somos obrigados a suportar (PLATÃO, Lísis, 204- d)

Concordando com Ctesipo, Sócrates passa a criticar Hipótales, afirmando que ele não devia se colocar em posição ridícula, cantando seu próprio louvor antes da vitória, ou seja, que não era adequado que demonstrasse sua paixão antes de conquistar seu apaixonado. Tentando entender a estratégia que Hipótales estava utilizando para seduzir o jovem, Sócrates diz: “o que desejo ouvir não são os versos nem os poemas que tenhas composto para o teu bem-amado; o teu pensamento é que preciso conhecer, para saber de que maneira trata aquele” (PLATÃO, Lísis, 205- b).

Hipótales que, a princípio, negara à Sócrates e Ctesipo que proferia cortejos ao jovem Lísis, respondeu: “Isso [...], Ctesipo te dirá, pois deve saber de cor, a ser verdade o que afirma que já se acha atordoado de me ouvir falar dele (PLATÃO, Lísis, 205- c).

Neste momento, Ctesipo exclamou:

Sim, pelos deuses, [...] conheço tudo isso muito bem. É ridículo a conta inteira, Sócrates; apesar de ser amante, e dos mais apaixonados, e de pensar unicamente no amado, nada tem a dizer-lhe de particular que até uma criança não pudesse dizer. Não é engraçado? O que toda a cidade conta de Demócrates e de Lísis, o avô do menino, e de todos os seus antepassados: riqueza, coudelarias, vitórias em Delfos, e no Istmo, e em Nemeia, com quadrigas ou em tantas corridas de cavalos, tudo isso ele põe em verso e em prosa, com umas tantas velharias de crecência. Ainda anteontem declarou-nos uma espécie de poema sobre a visita de Hércules, em que contava como um dos avós de Lísis hospedou Hércules, com quem era aparentado, visto provir de Zeus e da filha do fundador do Demo a que ele pertencia, história no jeito das que as velhas narram, e tudo o mais desse jaez, Sócrates. São essas coisas que ele põe em verso e prosa, e nos obriga a escutar (PLATÃO. Lísis, 205- c-d).

Com base na citação acima, compreende-se que a postura de Hipótales frente a Lísis, por quem estava apaixonado, era conduzida pelas emoções. Ou seja, seus pensamentos giravam em torno do jovem, já que seus versos e prosa narravam toda sua história, incluindo as conquistas de seus antepassados. Desse modo, ao invés de demonstrar sua admiração e preferência pelo jovem dando-lhe presentes, agia impulsionado pelas emoções. As declarações de Hipótales foram descritas por Ctesipo como semelhantes às histórias que as velhas narravam, ou seja, com grande envolvimento afetivo e riqueza de detalhes. Isso mostra que Hipótales, antes de regulamentar e normatizar sua relação com Lísis nos moldes da pederastia, já nutria profundo sentimento por ele e tinha dificuldades de camuflá-lo.

Isso torna evidente que a emoção precedia a razão e que a paixão já estava sendo cultivada de maneira natural e instintiva, antes mesmo de se iniciar a formação pederástica. O que, posteriormente, era moralizada, padronizada e enquadrada nos modelos morais da época.

No diálogo de *Lísis*, após Ctesipo se pronunciar a respeito da conduta desaprovada de Hipótales, Sócrates que era um especialista na arte de seduzir jovens por meio de sua retórica passa a aconselhá-lo, dizendo:

É fora de dúvida [...] que todas essas canções visam principalmente a ti. Se chegares a fazer a conquista de um rapaz como este, tudo que disseres ou cantares, redundará em louvor próprio, pela vitória alcançada com semelhante amor. Mas, por outro lado, vindo ele a escapar-se-te, quanto mais altos tiverem sido os elogios ao bem-amado, maior parecerá a tua perda e, na mesma proporção, o teu ridículo. Os entendidos em matéria de amor, meu caro, não elogiam o amado antes de conquistá-lo, de medo do que possa acontecer. Além do mais, os indivíduos muito belos, quando se sentem louvados e exaltados, enchem-se de orgulho e insolência. Não achas que é assim mesmo? PLATÃO. *Lísis*, 205-e – 206-a)

A aceitação do *eromenos* em relação ao *erastes* é descrita por Sócrates também envolvida por elementos emocionais e inconscientes, ou seja, o jovem só seria seduzido, a partir do momento em que fosse rebaixado, humilhado, fato este que despertaria sentimentos negativos de impotência e menos valia. Logo, uma relação de dependência poderia se estabelecer, garantindo assim, uma boa relação entre mestre e aprendiz. Caso o jovem não fosse exposto à sua condição de incoerência e inferioridade, nutriria sentimentos de autoconfiança, impedindo o despertar da admiração e desejo pelo *erastes*.

Esse fato é confirmado por Sócrates, ao referir-se aos relacionamentos

[...] O pobre se vê compelido a ser amigo do rico, o fraco necessita da ajuda do forte, como se dá também com o doente em relação ao médico. Do mesmo modo, o ignorante apega-se ao sábio e lhe dedica amor. Sim, leva adiante sua proposição, asseverando em tom mais alto que, muito longe de ser o semelhante amigo do semelhante, o contrário disso é que é verdade: as coisas mais opostas são as mais amigas; cada coisa deseja o seu contrário, não o que lhe é semelhante: o seco deseja o úmido; o frio, o calor; o amargo, o doce; o agudo, o obtuso; o vazio, a plenitude e a plenitude, o vazio, e assim com tudo o mais pela mesma maneira; cada contrário serve de alimento para o seu contrário, sem tirar nenhum proveito do que lhe é semelhante (PLATÃO, *Lísis*, 215 d-e).

Para que o *eromenos* sentisse desejo por seu *erastes*, deveria existir uma relação inversa, em que o oposto desejasse seu contrário. Assim, o *erastes* ocuparia uma posição superior, de sábio, que serviria de alimento para o

eromenos, o ignorante. A própria diferença de idade já estabelecida entre eles uma relação de desigualdade, ou seja, “o desejo, no primeiro, de seduzir, de afirmar-se faz nascer no segundo um sentimento de admiração ardente e dedicada: o mais velho é o herói, o tipo superior pelo qual é preciso modelar-se [...]” (MARROU, 1975, p. 57). Desse modo, para que existisse a troca nessa relação era necessária uma desigualdade entre mestre e aprendiz, pois só assim essa troca ocorreria.

Diante da opinião de Sócrates e Ctesipo, Hipótales pede à Sócrates que lhe aconselhe em como agir com Lísis. Assim, o filósofo reúne todos na sala de palestra, incluindo o jovem Lísis e seu amigo, Menexeno, e, a partir de então, passa a fazer uso de seu método dialético, a fim de conscientizar Lísis sobre a importância de se conquistar a liberdade, a qual só seria possível por meio da educação oferecida por um homem mais velho e sábio.

Com isso, Sócrates pretendia fazer com que Lísis se convencesse que deveria ser educado por um *erastes* e aceitasse Hipótales como mestre. Seu diálogo, portanto, tinha dupla função: busca persuadir Lísis e mostrar a Hipótales como deveria se portar frente ao amado, humilhando-o e não o valorizando do modo como estava fazendo.

Por meio de seus questionamentos, que pretendiam mostrar a importância da amizade, Sócrates aos poucos faz com que Lísis admita que, para ser amigo é necessário ter sabedoria, pois quem não é sábio não tem nada a oferecer aos outros, advertindo: “conquistaremos a amizade de alguém, ou poderá vir alguém a amar-nos naquilo em que somos inteiramente inúteis?” (PLATÃO, Lísis, 210-c-d).

Para concluir a ideia, afirma que sem ser sábio, nem mesmo os pais e familiares de Lísis o amariam, nem tampouco teria amigos e jamais se orgulharia de si mesmo. Com isso, Lísis vai se sentindo humilhado e admitindo o seu não saber e a necessidade de aprender. Neste momento, Sócrates volta-se para Hipótales e diz: “É deste modo, Hipótales, que devemos conversar com a pessoa a que amamos, rebaixando-a e humilhando-lhe o amor-próprio, não como o fazes, estragando-o e inflamando-lhe a vaidade” (PLATÃO, Lísis, 210-e). Após a conversa com Lísis, Sócrates se dirige a Menexeno e passa a discutir sobre a importância da amizade.

Curioso que Sócrates foi representado como um mestre da sedução, uma pessoa que conduzia de maneira intelectual e racional os jovens a uma posição desfavorável, a fim de atingir seu objetivo. Era digno de aconselhar outros mestres, tanto que Hipótales lhe solicita auxílio: “Sócrates, invoco teu auxílio, se tiveres alguma ideia, aconselha-me sobre o que devemos dizer ou fazer para conquistar as boas graças do bem-amado” (PLATÃO, *Lísis*, 206-c).

Mesmo tendo competência para ensinar a arte da conquista a Hipótales, é flagrado no diálogo de *Cármides* numa condição vulnerável, conforme já mencionado, em que sua habitual confiança havia desaparecido frente à paixão sentida pelo jovem (PLATÃO, *Cármides*). Ou seja, até mesmo o mais bem capacitado e admirado *erastes* da Grécia antiga foi influenciado e fragilizado pelas suas paixões.

Além de *Lísis*, as estratégias e os jogos de sedução que os *Erastes* utilizavam para conquistar seus amados, também se encontra nos diálogos de *Alcíbiades I*. Nesse diálogo, Alcibíades tinha aproximadamente dezoito anos de idade, era um jovem belo, talentoso, corajoso, ambicioso, filho da aristocracia de Atenas, cujo tutor era Péricles. Era visto como grande esperança para o futuro de sua cidade, por isso, sua pretensão era ingressar na vida política.

Prestes a atingir a maioridade, o jovem foi abordado por Sócrates, cujo método dialético pretendia conter sua impulsividade de adentrar na política de forma precipitada. O jovem intencionava assumir o cargo de líder da cidade sem ter recebido um preparo adequado para a função, que só deveria ocorrer mediante o ensinamento de um mestre. Assim, Sócrates usa a mesma estratégia utilizada em *Lísis*, para seduzir o ambicioso e vaidoso Alcibíades I, buscando convencê-lo de que ainda não tinha adquirido conhecimento e necessitava de um professor.

Mas, então, meu caro Alcibíades, como não percebeste que ignoravas isso, ou dar-se-á o caso de haveres frequentado, sem os saberes, algum professor que te ensinou a distinguir entre o justo e o injusto? Quem é ele? Dize-me quem seja, e apresenta-me a ele, para que eu também me aproveite de suas lições (PLATÃO. *Alcíbiades I*, 109- d).

Com sua abordagem erótica-educativa, o filósofo tentava mostrar que a formação de excelência só seria alcançada por meio da pederastia. Ciente das

intenções políticas de Alcibíades, o filósofo o provoca e mostra que ele não possui o conhecimento necessário para assumir uma posição política de destaque.

Ah, meu caro Alcibíades, de que doença estás sofrendo! Vacilo em qualificá-la; todavia, já que estamos sós, é preciso que o diga. Coabitas, meu caro, com a pior espécie de ignorância, o que tua conversação te demonstrou, ou melhor, tu a ti mesmo. Por isso, atiras-te à política antes de te haveres instruído. (PLATÃO, Alcibíades I, 118- b-c) [...] Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”, porque os teus adversários são como eu te disse, não como o imaginas, e só pela indústria e pelo saber nos será possível sobrepujá-los. Se te descurares nesse sentido, terás de desistir de alcançar nome e fama entre os helenos e os povos bárbaros, que é o que parece desejar acima de tudo quanto possam desejar os homens (PLATÃO, Alcibíades I, 124- b).

Sócrates ressalta a importância do conhecimento de si, que só seria alcançada nas estreitas relações entre mestre e aprendiz que envolviam um trabalho de formação, em um convívio frequente. Essa condição formativa exigia “[...] o contato, o exemplo, a conversação, a vida comum, a iniciação progressiva do mais jovem nas atividades sociais dos mais velhos [...]” (MARROU, 1975, p. 58). Assim, ele adverte à Alcibíades que “a melhor prova, portanto que pode alguém dar de que possui determinado conhecimento, é ser capaz de transmitir a outrem esse mesmo conhecimento (PLATÃO, Alcibíades I, 118- d-e). Apenas a pederastia poderia preparar a inserção do jovem na política, pois antes de cuidar da cidade precisaria cuidar de si próprio e antes de governar os outros, precisaria governar a si mesmo.

Ao reconhecer o orgulho de Alcibíades, que poderia comprometer sua formação, Sócrates tenta colocá-lo em uma posição menos soberba, ao reprimir atitudes orgulhosas, aconselhando-o:

Vou explicar-te a razão de ser de teu orgulho. Estás convencido de que não necessitas de ninguém, pois, tendo tudo com larga margem de sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e a acabar pela alma. Em primeiro lugar, julgas-te o mais belo e o mais alto dos cidadãos, com o que há de concordar quem tiver olhos de ver; a seguir, pertences a uma das mais esforçadas famílias de tua própria cidade, que, por sua vez é a maior da Hélade [...] Acrescentarei a isso que pertences a o

número das pessoas ricas, conquanto se me afigure que seja particularidade a que não dás grande importância. Envaidecido por todas essas vantagens, sobrepuسته-se aos teus admiradores, que aos poucos se afastaram de ti, o que não te passou despercebido (PLATÃO, Alcibíades I, 104- a-c).

Sócrates, faz menção ao orgulho do rapaz tentando mostrar-lhe que sua vaidade, sobreposta aos seus admiradores, havia feito com que eles se distanciassem dele. E prossegue, com suas reflexões, a fim de conduzir o jovem à contradição e a concordar com sua incoerência, até o jovem admitir [...] “Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo; encontro-me numa situação esquisita; quando me interrogas, ora sou de uma opinião, ora de outra” (PLATÃO. Alcibíades I, 116-e).

Sócrates conhecia os projetos ambiciosos e desmedidos do jovem e se compromete a auxiliá-lo [...] “Ó caro filho de Clínia e de Dinômaque, é que sem a minha colaboração não te será possível levar a bom termo todos esses projetos, tão grande é a influência que eu presumo ter sobre ti e tudo o que te diz respeito” (PLATÃO, Alcibíades I, 105-d-e). Com isso, Sócrates consegue mostrar a seu interlocutor sua fragilidade, levando-o a aceitar que não tinha o conhecimento necessário e colocando-o numa posição inferiorizada e humilhada, aos poucos, consegue atingir seu objetivo.

Além de Lísias e Alcibíades I, encontramos as estratégias de sedução também nos diálogos de Cármides. Esse diálogo ocorre num contexto em que se pretendia retirar das mãos dos deuses o poder da *cura*, trazendo maior autonomia ao homem para cuidar de si mesmo. Tudo indica que Platão queria tirar das mãos dos deuses a autoridade e oferecer maior autonomia aos homens. Procurou mostrar que eles eram capazes de agir sobre si e sobre o mundo. O homem deixaria, portanto, de ser um sujeito passivo e, por meio de seu intelecto, assumiria papel mais ativo, não dependendo de agentes externos para atingir a sua própria cura, a exemplo de Zalmóxis⁶².

Sua intenção não era rejeitar completamente o papel dos deuses na vida das pessoas, mas adaptar a estrutura mítica a uma participação mais ativa da *psyche* humana. A ideia de tirar das mãos dos deuses a cura, é representada

⁶² Zalmóxis era considerado pelos Getas um deus capaz de sanar, a partir de poderes mágicos, os problemas de seus convivas, além da capacidade de lhes conferir imortalidade (COUTINHO, 2018, p. 1-2).

pela recriação da versão original do mito de Zalmóxis, em que Platão altera o agente de cura para um “remédio” zalmoxiano⁶³. Nessa recriação, o poder da cura é transferido miticamente a um componente mais técnico, ou seja, um agente subjetivo, a *psyche*.

Nesse diálogo, Sócrates se apresenta como um médico à Cármides, com capacidade de curar as dores de cabeça que ele sentia todos os dias pela manhã. Ele diz à Cármides, que Zalmóxis considerava que os médicos gregos não conseguiam curar as doenças porque se preocupavam em tratar apenas a parte e não o todo. Na concepção do filósofo, “assim como não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo sem tratar da alma” (PLATÃO, Cármides, 156- e).

Comprometendo-se a dar-lhe a droga que poderia curá-lo, o filósofo diz “[...] se te dispuseres, de acordo com as instruções do estrangeiro, a franquear-me tua alma, para que primeiro eu a submeta ao encantamento do trácio, depois te aplicarei o remédio da cabeça” (PLATÃO, Cármides, 157-c). Assim, Sócrates sugere melhorar a alma do rapaz, dando-lhe sabedoria para, então, poder curar seu corpo.

Crítias, tio de Cármides, que também era seu tutor, ouvindo Sócrates proferir essas palavras, tenta convencê-lo de que não necessita do fármaco porque já era o jovem mais sábio da época: “afirmo-te, por isso, que Cármides me parece superior aos jovens de sua idade, não somente no tocante à beleza física, mas também quanto a essa qualidade para qual disseste conhecer as palavras mágicas” (PLATÃO, Cármides, 157-d).

Diante disso, Sócrates profere vários elogios à linhagem de Cármides: “Oriundo de tal estirpe, é natural que sejas o primeiro em tudo. Pelo que é lícito inferir do que vemos, [...] não parece que envergonhes em nada os teus antepassados” E acrescenta: “Se também fores bem-dotado com relação à temperança e às outras qualidades, como no-lo revelou Crítias, só te digo, meu caro Cármides, que em boa hora tua mãe te deu à luz” (PLATÃO, Cármides,

⁶³ Em Platão, esse remédio só funcionaria se fosse utilizado mediante o proferimento de palavras mágicas, conforme Sócrates afirmou: “[...] era uma folha, mas que precisava ser usada com certa fórmula mágica e que quem a enunciava na ocasião de tomar o remédio ficaria bom de todo, mas que sem as palavras mágicas a folha não produzia efeito (PLATÃO, Cármides. 155- e).

158-b). Em seguida, pede a opinião do rapaz: “por isso, declara-me se concordas com o que disse Crítias e te consideras suficientemente temperante, ou se és de opinião que sob esse aspecto ainda te falta alguma coisa?” (PLATÃO, Cármides, 158-c). Cármides ficando enrubescido, diz:

Se responder que não sou temperante, não somente constitui impertinência de minha parte afirmar semelhante coisas de mim mesmo, como arguo de mentiroso Crítias e todos os outros que me têm em semelhante conta, conforme ele próprio o afirmou. Por outro lado, se responder sim e fizer o meu próprio elogio, poderá ser isso tomado como sinal de presunção. Por isso, não sei como responder-te (PLATÃO, Alcibíades I, 158- d).

Neste momento, Cármides, assim como em Lísias e Alcibíades I, admite sua ignorância e sentindo-se humilhado por Sócrates, é submetido ao seu método dialético. Assim, em Cármides, a filosofia busca alcançar a saúde por meio da reflexão filosófica, da *psyche* humana. O homem intelectualmente e racionalmente ativo alcançaria a saúde plena. Aqui, mais uma vez, Sócrates apresenta sua dialética erótica que buscava seduzir belos jovens.

Como visto, o erotismo que envolvia as relações entre mestre e aprendiz se caracterizava como uma estratégia para se alcançar os fins que aquela sociedade precisava. Mas além de favorecer a efetivação daquele modelo de educação, formando o homem na justa medida, a análise dos aspectos eróticos da relação deixa claro que a pederastia também atendia aos desejos sexuais dos homens de Atenas cuja sociedade só apoiava essas práticas porque eram promissoras a ela. Em outras palavras, dentro daquele universo moral, haveria uma relação simbiótica e a troca de benefícios mútuos entre a sociedade grega e o cidadão da *pólis* na pederastia. Essa relação assegurava a manutenção de um governo promissor à Atenas e a satisfação dos desejos eróticos do homem grego.

5. EROS NA PEDERASTIA E SEU CARÁTER POLÍTICO PEDAGÓGICO

O pensamento de Platão se constitui como um dos vértices mais importantes da tradição filosófica ocidental. Seu sistema filosófico partiu do princípio de que existe um Bem Supremo a partir do qual todas as coisas estão vinculadas. A partir disso, compreendeu que a atividade filosófica visava buscar esse Bem, contido no mundo das ideias, para que a vida pudesse ser organizada. A reflexão sobre essa dimensão, fundamentava as ações do filósofo tendo em vista que Platão defendeu que caberia a ele a função de organizar a *pólis*, que ele entendia perdida. Em face disso, o filósofo era o espelho da sociedade: era aquele que, possuidor de uma alma nobre, sábia e justa, poderia atuar na cidade com vistas ao fim que ela perseguia, o bem em suas maiores proporções.

A dimensão política do pensamento do mestre da Academia não se limitou a esse aspecto: também defendeu uma postura a partir do qual se posicionou como remodelador da formação grega porque vislumbrou na educação o meio pela qual seus ideais de homem e sociedade poderiam ser implantados. Em seus textos, assumiu Sócrates como veículo das ideias e valores que defendia para expressar o perfil de homem que ele formulou. Assim, as reflexões contidas em *Lísis*, *Carmídes* e *Alcebíades I* leva-nos ao princípio aqui defendido: a dimensão do *eros* e da pederastia indicavam que a relação mestre e discípulo era essencialmente pedagógica e esse aspecto justificava a pederastia. Essa relação, ainda que contemplasse a dimensão humana do contato físico implicava algo mais profundo: era o de representar os ideais de beleza como uma virtude a ser praticada na vida política e, por isso, expressava os valores cívicos que ele desejava implantar, tendo em vista a cidade perfeita que o filósofo concebeu para aquele momento.

Com efeito, o erotismo era um elemento da natureza humana valorizado pelo homem grego e essa dimensão é claramente revelada nos diálogos de Platão, tanto os eróticos⁶⁴ como os não eróticos. Em todos eles, o *eros* se

⁶⁴ *Banquete*, *Fedro*, *Carmídes*, *Lísis*, *Alcebíades I* e talvez *República* são considerados “diálogos eróticos” de Platão, porque os interlocutores discutem o *eros*, e as relações eróticas entre os interlocutores são apresentadas no contexto dramático (GORDON, 2015, p. 13).

apresenta como base filosófica presente nas mais diversas “conversas metafísicas, epistemológicas e cosmológicas mais bem conhecidas” (GORDON, 2015, p. 13). O mundo dramático criado por Platão, portanto, é inteiramente erótico e sua ênfase demonstra o prestígio que o *eros* representava para a cultura grega. Nos três diálogos analisados neste estudo, o desejo é nitidamente representado como elemento essencial para a efetivação da relação na pederastia e esta representava o ideal que formava o homem livre.

Nos diálogos, os jogos de sedução entre mestre e aprendiz estão sempre presentes, sendo elevados à uma condição essencial para a concretização da educação do futuro dirigente da *pólis*. Em *Lísis*, há discussões sobre a amizade, o amor e o desejo, mas é o *eros* que é enaltecido a um nível de identificação do corpo com a alma. São igualmente presentes os costumes e o caráter do amado porque ele considera essencial que o verdadeiro amante não é o que se apresenta como tal, seja correspondido pelo jovem que ele ama (Platão, *Lísis*, 222a).

Em *Alcibíades 1*, Sócrates convence o jovem de que ele é o único amante capaz de dar-lhe o que ele necessita, afirmando que “não haverá possibilidade de evitarmos que eu me torne teu preceptor, e tu passes a ser dirigido por mim” (PLATÃO, *Alcibíades 1*, 135e). Esclarece, ainda, que o autoconhecimento exige enxergar “o seu verdadeiro eu como esse eu é refletido na alma de um amante que ama o verdadeiro eu” (GORDON, 2015, p. 150). Assim, por meio dos jogos de sedução, o filósofo seduz o jovem Alcibíades e atinge seu objetivo que é atrair o discípulo para reproduzir nele os comportamentos defendidos como fundamentais para a manutenção da harmoniosa cidade.

Em *Cármides*, Sócrates não faz questão de esconder o desejo sentido pelo belo jovem (PLATÃO, *Cármides*, 155d), enaltecendo a importância da força do *eros* na busca pelo Belo e pelo Bom. Nesse caso, a educação erótica pressupunha a orientação do jovem para aprender a desejar, pela prática filosófica, as virtudes mais essenciais para o exercício político. Nesse caso, o amor tem como objeto principal não o corpo, mas as virtudes e características que ele representa. Assim, no final do diálogo, tanto quanto em *Alcibíades*, Sócrates consegue obter êxito (PLATÃO, *Cármides*, 176, b-c), usando como

estratégia fundamental, a arte da sedução a fim de atrair o jovem aos propósitos formativos que ele defendia.

Assim, o *eros* desempenha um papel decisivo na pederastia porque é posto como um movimento da própria alma na busca para restaurar algo perdido, a saber, a contemplação do Belo. Desse Modo, é colocado à serviço da relação na pederastia, à medida que guia todo o percurso da filosofia, permitindo o reencontro do homem com o Belo.

O *eros* é o motor do que chamamos de filosofia, e a filosofia é um mecanismo de enfrentamento da condição humana em que nos encontramos, suspensos entre as origens divinas e um destino mortal, sempre fazendo a mediação entre os dois. A filosofia é uma atividade humana que externaliza o erótico em nós, o erótico que anseia por sua conexão e sua integridade cósmicas originais (GORDON, 2015, p. 18).

No *Timeu*, o erotismo é apresentado como porção original da alma descorporificada, agindo como força motriz na busca por conhecer sua origem e o mundo noético, aquele representado pelas ideias. *Timeu* descreve, em linhas gerais, a criação do mundo durante o qual afirma que seu criador situou o intelecto na alma do mundo, colocando-a no corpo (TIMEU, 30b). Assim, o mundo é representado como um ser vivo que possui alma e pensamento (TIMEU, 30c). Uma vez que o homem é criado pelos deuses, posteriormente à criação da alma e dotado com *eros*, sentidos e outras potencialidades, é compelido a conhecer o cosmo.

A alma humana, que compactua o *eros* divino desde sua criação, é excitada a investigar a natureza noética (intelectual) humana. Mas, para que a alma humana pudesse alcançar seus objetivos, a busca erótica das causas iniciais noéticas deveria ser treinada e guiada, pois o *eros* se difere de um desejo apetitivo na alma humana. O homem deveria aprender a desejar e amar, pois “a natureza das partes íntimas dos homens é desobediente e autônoma, semelhante a um ser vivo desobediente da razão” (TIMEU 91b-c).

O desejo da copulação é apresentado em *Timeu* como uma concessão divina, pois “a medula, que é dotada de alma e recebe respiração, ao criar no órgão por onde se ventila um apetite vital de ejaculação, engendra o desejo amoroso criador (TIMEU, 91-b). Portanto, à medida que o *eros* é bem direcionado, torna-se um elemento fundamental na busca pelo conhecimento.

O enaltecimento do erotismo nos escritos de Platão, elucida sua função política pedagógica, o que justifica a relação – mesmo física - entre o *erastes* e o *eromenos*. Na medida em que os desejos eróticos do homem grego eram satisfeitos e devidamente controlados, tornava-se possível formar o homem moral que aquela sociedade almejava. Em outras palavras, educar o corpo e ainda assim permitir com que sentisse prazer se configurava como uma estratégia formativa ideal. E essa era justamente a maior preocupação do filósofo, “formar o homem para uma sociedade ideal. A ela dedicou grande parte de sua filosofia” (TEIXEIRA, 2015, p. 25).

Em face disso, Platão destinou um espaço privilegiado em uma de suas principais obras, a *República*, para discutir a problematização da formação do homem de seu tempo. Ele justificou um modelo formativo harmônico que garantisse a felicidade, tanto para os cidadãos quando para a *pólis* que, para ele, só seria possível através da filosofia.

Não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira. Supúnhamos, na verdade, que seria numa cidade desta espécie que se encontraria, se acharia a injustiça; observando-as, determinaríamos o que há muito estamos a procurar. Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira (PLATÃO, A República, 420 b-c).

O filósofo, amigo da sabedoria, que vivia feliz porque era dotado de virtudes e que havia conseguido se assemelhar a Deus, era o único preparado para governar com justiça na *pólis*. O que Platão pretendia era equilibrar prazer sensível do corpo com uma alma inteligível racional, pois considerava que o homem não poderia ter uma inteligência pura, uma vez que sua alma estava unida a um corpo físico. A felicidade, portanto, residia no misto entre inteligência, prazer e discernimento que a filosofia conferia a ele.

A educação platônica, a partir de *eros*, possui algo de “erótica” como tentativa de aproximar o real concreto daquilo que se é, com um dever-ser ideal a que todo o homem aspira e é chamado a ser, e que ainda não é. A partir da concepção de *eros*, toda a

educação é uma aspiração de ser sempre mais e melhor (TEIXEIRA, 2015, p. 99).

A essência da natureza erótica humana conduzia o homem à busca pela verdade e a própria origem do *eros*, apresentada no Banquete, justifica essa busca incessante pelo Belo e pelo Bom. Eles representam os valores mais importantes que caberia ao filósofo entender e reproduzir, tanto quanto fosse possível, na vida política. A harmonia da cidade dependia, sobretudo, da relação fraterna - amorosa – entre aqueles que participavam da vida pública de modo que Platão conferiu a esse aspecto um caráter divino. Com efeito, no *Banquete*, Sócrates conta a Agatão que aprendeu com Diotima sobre a origem do *eros*.

No dia em que Afrodite nasceu, os deuses banquetevam e dentre eles, estava *Recurso*, filho de Prudência que, ficando embriagado, adentrou ao jardim de Zeus e adormeceu. Ao vê-lo vulnerável, a *Pobreza* aproveitou a ocasião para lhe conceber um filho, o qual recebeu o nome de *Amor*. Por ter sido gerado no dia de seu natalício, se tornou companheiro e servo de Afrodite e também amante da beleza porque ela era bela (PLATÃO, O banquete, 203b- c).

Dada à sua condição de filho de *Recurso* e *Pobreza*, herdou alguns aspectos da mãe e outros do pai. Devido à herança materna, passou a andar descalço, deitando-se às portas ao longo do caminho, sem dinheiro e convivendo sempre com a imprecisão. Do pai, herdou a coragem, a astúcia com o que é belo e bom, a sede de sabedoria e a constante busca pela verdade (PLATÃO, O banquete, 203d- e). Portanto, ele é sempre um intermediário, buscando aquilo que não possui. Mas também demarca a diferença entre os valores herdados da mulher o do homem, cujos valores são claramente superiores dela.

Tudo que o homem faz, o faz para alcançar o Bem e para satisfazer a sua essencial e estrutural tendência para ele. [...] só a específica tendência ao Bem na dimensão do amor pelo belo é chamada de *Eros*. [...] Portanto, *Eros*, entendido em geral, é a *tendência ao Bem, e, antes, a tendência a possuir o Bem para sempre* (REALE, 2004, p. 352 – GRIFO DO AUTOR).

Desse modo, o Belo incita o desejo de procriar, ou seja, a natureza mortal busca fazer-se imortal quando deixa com a procriação um jovem em lugar de um velho. E isso ocorre não somente a nível de corpo, mas, sobretudo, da alma. Assim, a iniciação ao amor acontece por meio de escalas. O *Eros* se inicia da

beleza que vê no corpo e, posteriormente, é conduzido a apreciar a beleza da alma. A partir dessa beleza, “o caminho do amor, prosseguindo de maneira justa, alcançará a beleza das atividades humanas e dos modos de viver e a das leis, assim como a beleza dos conhecimentos e, por último, o conhecimento do belo-em-si” (REALE, 2004, p. 352).

O *eros*, portanto, representava a base de todo o ideal formativo em Platão. Era ele quem conduziria o homem à busca pelo conhecimento, verdade e justiça, essenciais para garantir o modelo de sociedade idealizado por ele. A partir do erotismo, o homem grego assegurava a manutenção do prazer e do intelecto na formação do futuro administrador da *pólis*, preservando a organização social e unificando aquela sociedade.

5.1. EROTISMO EM PLATÃO E A UNIFICAÇÃO DA SOCIEDADE DEMOCRÁTICA

Como visto, o erotismo na relação da pederastia estava associado à um movimento político pedagógico. O homem ideal, para ocupar cargos públicos deveria ser virtuoso, audacioso, que sentia prazer em se deitar com outros homens. Era, nesse caso, uma relação de iguais. Em Carmides, por exemplo, a relação erótica, sensual, implicava também na defesa de uma sabedoria que poderia ser compartilhada com os iguais, de modo equilibrado. O fato é que Platão utiliza esse argumento para justificar, pedagogicamente, a pederastia e o erotismo na composição da formação de um jovem. Fosse ele indisciplinado e despudorado, como indicou no Banquete, requisitaria o amadurecimento necessária para chegar na vida política:

E todos os que são corte de um macho perseguem o macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natural mais corajoso. Dizem alguns, é verdade, que eles são despudorados, mas estão mentindo; pois não é por despudor que fazem isso, mas por audácia, coragem e masculinidade, porque acolhem o que lhes é semelhante. Uma prova disso é

que, uma vez amadurecidos, **são os únicos que chegam a ser homens para a política**, os que são desse tipo (PLATÃO, O Banquete, 192a-b- GRIFO NOSSO).

A citação acima, elucida que o *eros* na relação pederástica era um atributo fundamental para a formação política. O homem grego que assumiria o poder deveria desejar se relacionar eroticamente com outros homens, pois, assim, a relação se tornaria mais coesa e sólida. Sob esta ótica, o *eros* assume um papel fundamental na unificação da sociedade democrática, pois possibilita uma relação entre mestre e aprendiz com um nível de profundidade quase equivalente a uma unidade.

Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um pequeno momento (PLATÃO, O Banquete, 192b).

Ambos eram vistos como um só, uma mesma pessoa, procurando estar juntos o máximo de tempo possível, de noite até de dia. De modo que enquanto vivessem na terra estariam unidos e, após a morte, “lá no Hades, em vez de dois ser um só, mortos os dois numa morte comum” (PLATÃO, O Banquete, 192e). As trocas entre elementos polares dos seres humanos, que se tornavam possíveis por meio do *eros* e da sexualidade humana, favoreciam e fortaleciam a relação

a união de seres individuados; sentimentos de êxtase enquanto profundamente ligado ao próprio corpo (literalmente desligando-se de si ao mesmo tempo em que se está profundamente vinculado ao próprio corpo); e fuga momentânea (ou seja, presa ao tempo) do temporal (GORDON, 2015, p. 18).

Mas era preciso *educar* os corpos, uma vez que misturar as “paixões juntamente com a sensação irracional e com o desejo amoroso que tudo empreende, constituíram a espécie mortal submetida à Necessidade” (TIMEU, 69 d). Neste sentido, a distinção entre Intelecto e Necessidade, pode ser compreendida à luz de um ideal dualista, ou seja, o Intelecto representando a vertente inteligente e teleológica e a Necessidade, à irracional e corpórea. Na

medida em que atuam como princípios de criação, determinam as duas facetas do devir e podem ser compreendidas como conjuntura de possibilidade da dualidade cosmológica (LOPES, 2011).

Para o grego, a alma humana era originalmente erótica e, se bem cultivada, retornaria mais facilmente às suas origens⁶⁵, impulsionando o homem à busca pelo conhecimento (GORDON, 2015). Em face disso, era essencial articular a polaridade das paixões na alma, pois o conflito intrapsíquico causado por ela entre um elemento racional e outro irracional, desenvolvia uma consciência comum.

A irracional, com seus impulsos passionais, era uma parte natural, construtiva e, portanto, não eliminável do complexo psíquico; e as energias passionais que este desprendia, embora sempre capazes de alterar perigosamente os equilíbrios morais da personalidade, podiam, todavia, ser postas a serviço de positivos projetos de vida (para Platão, na forma de um reinvestimento no desejo de conhecimento e na construção da cidade justa [...]) (VEGETTI, 2014, p. 269).

O *eros* em Platão, por conseguinte, era colocado à serviço de seus projetos de vida e de suas estratégias políticas. Para Platão, o maior desafio do processo formativo do homem grego era superar o individualismo que prevalecia na Grécia e formar o homem de acordo com as normas do Estado. Com o assentimento à relação erótica entre mestre e aprendiz, o pensamento que respaldava a coletividade era fortalecido, garantindo a plena transformação econômica e social da cidade-Estado. As modificações econômicas e sociais testemunhadas por Platão, em Atenas, demandou maior preocupação com o modo de pensar e agir do homem, que incluía sua vida sexual. Com isso, os homens se fortaleceram como sujeitos de uma coletividade, levando-os a um sentimento de pertença, orgulho e fidelidade (ROSTOVTZEFF, 1963).

O Estado democrático, que foi gradativamente se instalando a partir de então, permitiu com que o homem grego gozasse da maior liberdade em relação a outros tempos.

⁶⁵ Para Platão, o desejo erótico é inesgotável, ele não se sacia “com a posse do amado, mas antes se renova. É o desejo da imortalidade que gera na presença da beleza. Em Platão, há duas formas de ascensão espiritual: uma delas se direciona para a verdade, através do conhecimento; a outra, para a beleza, através do amor (POMPEU, 2004, 21-22).

Com a constituição e a consolidação da *Pólis*, isto é, da Cidade-Estado, o grego deixou de sentir qualquer antítese e qualquer vínculo. A própria liberdade; ao contrário, descobriu-se essencialmente como cidadão. Para o grego, o homem passou a coincidir com o cidadão. Dessa forma, o Estado tornou-se horizonte ético do homem grego e assim permaneceu até a era helenística. Os cidadãos sentiram os fins do Estado como seus próprios fins, o bem do Estado como seu próprio bem, a grandeza do Estado como sua própria grandeza e a liberdade do Estado como sua própria liberdade (REALE; ANTISERI, 2003, p. 10).

O modo em que Atenas tornou-se um referencial para o mundo grego, seus costumes se propagaram por toda a Grécia, contribuindo com a construção de uma identidade coletiva e um modo de vida mais reflexivo. A cidade-Estado grega possibilitou a criação de condições históricas que permitiram aos cidadãos se tornarem mais autônomos e passarem a reivindicar seus direitos como, por exemplo, a formação para a vida pública e o ostracismo (FUNARI, 2002). Além do mais, enquanto novas relações sociais se estabeleciam requisitavam, especialmente de Platão, atitudes reflexivas que pudessem responder às novas demandas. Nesse momento, a formação é requisitada por Platão como um meio de preparar os jovens no enfrentamento das condições estabelecidas. Em função disso, Platão reconheceu a importância da dimensão erótica e pederástica porque entendeu que a condição humana também é sensível e indissociável da vida.

Talvez por isso, em Atenas, o apoio ao erotismo levava ao controle dos desejos sexuais vividos livremente, garantindo a formação de um cidadão moderado que zelaria pelos interesses sociais e econômicos. Para isso, era preciso *normatizar* as práticas sexuais nos moldes da pederastia, a fim de atender sua demanda social, pois controlar as paixões era um dos elementos fundamentais para o desenvolvimento da virtude (SOUSA, 2006). No *Fedro*, Sócrates fala sobre a importância do desejo orientado pela razão, ao passo que adverte sobre a existência de dois tipos de desejo: o inato, que busca sempre o prazer e o adquirido, que visa sempre o melhor.

Por vezes, estas duas tendências concordam em nós uma com a outra, em certas ocasiões, verificamos que entram em guerra e que uma vez sai vencedora a primeira, outra vez a segunda. Posto isto, assentemos em que, quando sai vencedora a forma orientada pela razão, essa forma chama-se *temperança*; quando

é o desejo que, destituído de razão, nos arrasta para os prazeres e nos conduz a seu belo talante, essa forma chama-se *gula* [...] O desejo que, desprovido de razão, atrofia a alma e esmaga o prazer do bem, e se dirige exclusivamente para os desejos próprios da sua natureza, cujo único objetivo é a beleza corporal (PLATÃO, Fedro, 237e - 238a; 238c- GRIFO DO AUTOR).

O homem que não possuísse condições de regular seus desejos, se tornaria escravo de seus próprios anseios, impossibilitando a busca pelo bem para si próprio e para sua coletividade. A pederastia era uma maneira de desenvolver no homem esse autocontrole, pois “o mais moderado o ensina não se deixar dominar por nenhum prazer, para que se habitue a ser livre e rei, de fato, o que começa pelo domínio das paixões, para dela não vir a ser escravo” (PLATÃO, Alcibíades I, 122a).

Esse modelo de formação, apoiado por Platão, buscava atender a sua proposta política pedagógica defender uma formação orgânica, segundo a natureza de cada classe social. Por isso, ele propôs dividir os cidadãos em três classes distintas: a de trabalhadores, a de soldados e a de governantes-filosóficos, cada um com uma função específica que garantiria a produção de víveres, a segurança e a governabilidade. Embora se apresentasse com critérios e funções diferentes, atuavam harmoniosamente porque o elemento de integração e ajustamento é a virtude da justiça. Ser justo é fazer aquilo que compete a cada um e o que é da natureza do filósofo é a garantia da governabilidade, pois ele atua como um rei numa colmeia (PLATÃO, República, 520b-d).

Para sustentar sua proposta de que a *pólis* deveria ser governada por filósofos, ele alegava que os homens não eram iguais, pois eram feitos de elementos diferentes da natureza. Entretanto, todos deveriam agir segundo as condições específicas de cada um visto que a cidade é composta por muitos e muitas funções:

Platão se vale da constituição do corpo humano, formado por cabeça, peito e baixo-ventre. Cada parte corresponde a determinada característica e está associada a uma virtude correspondente, qual seja: a cabeça à razão, e, portanto, associada à virtude da sabedoria; a vontade ao peito, correspondendo à virtude da coragem; e o baixo-ventre está associado ao desejo ou ao prazer, daí a importância da virtude da temperança e do comedimento” (TEIXEIRA, 2015, p. 41).

A ideia era uma formação orgânica que funcionasse como um organismo humano. A justiça ocorreria quando cada cidadão cumprisse o seu trabalho e entendesse que é possível existir desigualdade de privilégio e poder, sem que haja injustiça. Essa organização proposta por ele só seria injusta se entre as classes de trabalhadores e soldados existissem pessoas mais sábias que os governantes-filósofos, também chamados de guardiões. Era de responsabilidade destes garantir o Bem do Estado e a felicidade de todos os cidadãos. Na medida em que todos executassem da melhor maneira possível as atribuições de suas profissões, levando ao crescimento e desenvolvimento da cidade, cada classe participaria da felicidade conforme à sua própria natureza (PLATÃO, A República, 421b-c).

Para Platão, isso não seria possível, pois a educação filosófica era uma tarefa árdua, que permitia com que o homem transcendesse a sua própria natureza, carregada de receios, fugas, medos e complexos. Nela, as paixões negativas eram trabalhadas, pois o governante que não agisse de forma moderada estaria ignorando seu próprio intelecto. “Em contrapartida, quando o homem ordena seus desejos e afetos desordenados, trabalhando a paixão negativa em si, então será capaz de guiar-se por autênticos valores” (TEIXEIRA, 2015, p. 60).

Portanto, a única maneira para que a felicidade pudesse ser alcançada, a nível particular e público, e os males fossem eliminados, é se os filósofos se tornassem governantes (PLATÃO, A República, 473 d-e). E esse era o objetivo central da pederastia, a saber: a formação dos guardiões ideais para assumirem o poder, pois “os que não receberam educação, nem experiência da verdade jamais serão capazes de administrar satisfatoriamente a cidade” (PLATÃO, A República, 519 c). Nesse modelo de formação, a relação erótica existente entre dois homens não se caracterizava um *desvio à norma*⁶⁶, do modo como ainda é

⁶⁶ As relações amorosas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo só passaram a ser vista como *desvio às normas* a partir do século XIX, antes disso, eram consideradas práticas pecaminosas de acordo com os dogmas da Igreja, denominadas *sodomias* (LOURO, 2018). No entanto, não eram apenas as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo que eram reprovadas. Como nos informa Weeks (2020), por volta do ano 1.100 havia um padrão cultural ocidental diferente. O casamento era monogâmico e todas as relações sexuais que ocorressem fora do matrimônio eram proibidas, sendo permitidas apenas sob o modelo de prostituição regulado. No entanto, todas as práticas sexuais que não tivessem caráter de procriação eram vistas como

vista nos dias de hoje, pelo contrário, como visto, era enaltecida e incentivada pelo homem grego. Ninguém pensava ou sentia os desejos sexuais em termos de heterossexualidade ou homossexualidade, esses termos nem sequer existiam na época⁶⁷. Com efeito,

Um adulto ateniense, que normalmente era casado, quando sentia desejo por um jovem e praticava com ele um ato erótico, não se debatia entre essas possibilidades, simplesmente porque elas não estavam nem em seu espaço de experiência, nem em seu horizonte de expectativa. Na Atenas Clássica, este desejo e esta prática erótica não feriam nem a masculinidade do adulto nem a integridade moral do jovem. Portanto, na percepção do ateniense, manter um relacionamento erótico com um jovem não significaria jamais um risco de transpô-los para uma outra identidade ou essência sexual. Significava, apenas, mais uma forma de obter prazer erótico plenamente conciliável, em sua cultura, com a forma matrimonial (BARBO, 2008, p. 32).

Importante lembrar que as práticas sexuais em períodos anteriores ao clássico eram livres, não havia controle sobre os desejos do corpo, logo, algumas regras precisavam ser estabelecidas para garantir a formação do novo modelo ideal de homem. No caso, segundo Stearns, 2010) a sexualidade franca e aberta, e por vezes devassa, dos deuses gregos forma um fascinante contraste com as circunstâncias mais complexas e bem mais repressivas da vida real. Os deuses e deusas propiciavam símbolos de sexualidade em sua beleza – a arte grega salientava a importância da beleza física -, mas também sua luxúria. Desse modo, a deusa Afrodite servia simultaneamente como representação do amor, da beleza e do prazer sexual. Ela mantinha um sem-número de casos

pecaminosas, independentemente de serem entre homens e mulheres, homens e animais, homens e homens e mulheres e mulheres. Essas últimas, eram pouco observadas e não alcançavam a mesma ignomínia.

⁶⁷ Apesar das relações entre pessoas do mesmo sexo terem sempre existido (sendo aceitas ou reprimidas a partir das crenças, valores e interesses de cada sociedade vigente), a criação das categorias: homossexualidade e heterossexualidade, só ocorreu a partir do século XIX, em sociedades ocidentais industrializadas. Conforme destaca Weeks (2000), essa categorização se deu para atender as demandas por escritos sobre a homossexualidade, e mais especificamente, por homossexuais da Alemanha e de outros países da Europa, entre os anos de 1870 à 1880. Autores como Magnus Hirschfeld, Richard von Krafft-Ebing, Havelock Ellis, pretendiam definir e reconhecer um tipo distinto de pessoa, oposta à heterossexual (conceito que também foi criado neste período). Eles intencionavam descrever e explicar o comportamento sexual de pessoas de seus convívios e entender suas próprias formas de vidas pessoais. O próprio Magnus Hirschfeld era homossexual e Havelock Ellis foi casado com uma lésbica. Essa nova categorização constituiu uma mudança tão grande na definição privada e pública da homossexualidade, quanto a urgência da criação de uma política homossexual no final dos anos 1960 e início de 1970 (WEEKS, 2000).

amorosos com deuses e humanos, embora fosse casada com um deus e, por isso, muitas vezes era retratada diretamente em pleno êxtase do deleite sexual. Segundo Stearns, os sátiros, embora não fossem deuses, eram outro produto da mitologia grega devotados ao desejo incontrolável de bebida e sexo. Quase sempre retratados com pênis enormes e permanentemente eretos, simbolizavam tanto uma deplorável ausência de autocontrole como uma inesgotável energia e apetite sexuais. As representações dos sátiros incluíam masturbação, sexo com animais e perseguição a mulheres inocentes (STEARNS, 2010, p. 62).

O próprio *eros*, a princípio, era representado como assustador e monstruoso, concebido em meio a imagens de fogo, loucura e doença. Provavelmente, se referia a uma imagem que compreendia o descontrole sexual e, por isso, um perigo na manutenção da ordem social. Portanto, apesar do homem grego representar abertamente o interesse pelo sexo, também demonstrava o temor diante de seu poder, vinculando-o à violência, tragédia e dor, ressaltando a ideia de que era preciso criar regras a fim de controlar o excesso das paixões (STEARNS, 2010).

Essa condição normativa resultava do fato de que a vida pública e privada requisitava padrões de condutas, que caberia à formação reproduzir comportamentos tidos como ideias. Esse entendimento estava alinhado com as circunstâncias econômicas e políticas de Atenas. O modelo econômico de Atenas definiu certos parâmetros que nortearam as atitudes de seus cidadãos, alinhados aos interesses comuns. Com o estabelecimento da *pólis*, no século V a.C., os camponeses deixaram de produzir apenas para seu próprio consumo e passaram a produzir em larga escala, a fim de abastecer os demais centros urbanos da Grécia. Com isso, Atenas se tornou, tanto produtora, como distribuidora de bens de consumo.

A Grécia criou suas próprias e florescentes manufaturas, desenvolveu e aperfeiçoou sua produção de vinho e óleo e descobriu inúmeros mercados para sua cerâmica, onde eram cada vez mais apreciadas e vendidas. Os principais mercados eram Itália, Gália e Espanha no Oeste, Macedônia, Trácia e a costa do mar Negro no Nordeste. Também no Leste os vasos atenienses e as grandes quantidades de moedas de prata gregas, especialmente as atenienses, encontradas em todo o Império Persa, do Afeganistão ao Egito, testemunhavam as

relações comerciais quase interrompidas com o mundo grego no quinto século (ROSTOVTZEFF, 1973, p. 157).

Toda essa mudança econômica de Atenas e sua política externa, que buscava não apenas o poder, mas também garantir o predomínio econômico na Hélade, influenciou a vida dos cidadãos da *pólis*. O desenvolvimento desse novo modelo de organização política foi orientado, sobretudo, pelos cidadãos de classes mais baixas, que dedicavam suas vidas à manufatura, navegação e comércio. Todas as instituições públicas do período foram reestruturadas nos moldes da democracia, para se adaptarem a esses senhores. “O centro político [...] era agora transferido do Conselho dos Quinhentos para a assembleia popular, onde [...] todas as questões importantes, como política externa, guerra e suprimentos de alimentos, deveriam ser decididas” (ROSTOVTZEFF, 1973, p. 160).

A democracia de Atenas levou a novas formas de relações interpessoais que influenciaram também na maneira como as práticas eróticas passaram a ser vistas e legitimadas pelo grego. Reunir-se com outros homens, por exemplo, era uma prática comum em Atenas, pois como os gregos não costumavam ficar muito tempo em casa, passavam boa parte do tempo se socializando com outros homens. Isso ocorria, porque o homem grego considerava que as mulheres não tinham muitos assuntos em comum para compartilhar com eles, assim, estar com elas não era a melhor maneira de desenvolver seu intelecto.

Os cidadãos mais bem-nascidos costumavam frequentar o mercado, a câmara do conselho e os tribunais, espaços onde a assembleia popular costumava se reunir. Já os homens de menor poder aquisitivo, trabalhavam nos armazéns do Pireu, nas docas, ou em oficinas e lojas. Mas independente de classe social, todos dedicavam o tempo livre aos jogos e exercícios físicos a favor da boa saúde, e reuniam-se com frequência (ROSTOVTZEFF, 1973).

Por isso, várias escolas, ginásios e campos foram construídos para que todos, jovens e homens mais velhos, praticassem lutas, lançassem argolas, jogassem bola ou mergulhassem nas piscinas de águas frias. Nestes mesmos espaços, os rapazes aprendiam a ler e a escrever, realizavam demais atividades acadêmicas e eram treinados para as guerras. Eram nos ginásios que ocorriam, ainda, os encontros entre *erastes* e *eromenos*, e todo o jogo de sedução que

envolvia a relação da pederastia. Neles, os jovens e homens bem-nascidos de Atenas permaneciam aprimorando o corpo físico e as reflexões filosóficas, a fim de formar um bom caráter. Esses locais eram oportunos para que os homens mais velhos contemplassem e admirassem a jovialidade e a beleza dos corpos dos jovens atletas, aguçando ainda mais seus desejos eróticos (CANDIDO, 2016).

Os banquetes também eram lugares de encontro entre *erastes* e *eromenos* e, apesar de dividir o espaço com as *hetairai*⁶⁸ e vinho, se configuravam como ambientes pedagógicos, já que serviam de ocasiões propícias para se discutir os negócios públicos. Neles, os jovens observavam as atitudes dos cidadãos socialmente ativos e aprendiam mediante o exemplo, o modo como “se comportariam diante da ingestão do vinho, ouvir os debates políticos que geralmente ocorriam nestes encontros, aprender como agir com as *hetairai*, enfim, aprender como agiam os homens livres” (SOUSA, 2016, p. 73).

Nos banquetes, após a ceia os homens se reclinavam nos divãs festivos, passavam a beber vinho e conversar. Seus debates variavam entre assuntos da vida cotidiana até os temas filosóficos e políticos mais complexos. Além disso, se divertiam com as músicas e danças realizadas pelas hetairas. Ao término do banquete, não sempre, mas com frequência, as cortesãs ofereciam seus serviços sexuais, os quais eram encerrados com orgias (VRISSIMTZIS, 2002). No entanto, os banquetes relatados nos diálogos de Platão no período clássico, não se encerravam com orgias (SOUSA, 2016), o que nos leva a pensar no aspecto moralizante e pedagógico que o filósofo pretendia disseminar aos cidadãos de Atenas.

Outro aspecto pedagógico regulador do comportamento do cidadão de Atenas, era em relação ao *riso*. Apesar das comemorações festivas serem espaços propícios para a manifestação da alegria e, ainda que reconhecessem a importância do riso, o homem grego do período clássico tinha receio em relação a ele, pois lhes remetia ao deus Dioniso⁶⁹, costumeiramente vinculado à

⁶⁸ A palavra hetaira significa “amiga”, “companheira”. As hetairas eram companheiras dos homens nos banquetes e em outros eventos sociais dos quais as esposas legítimas, irmãs e filhas eram excluídas, tanto por causa da austeridade dos costumes, como pelo fato de serem estas pouco instruídas (VRISSIMTZIS, 2002, p. 93).

⁶⁹ Deus do vinho, das festas, dos prazeres materiais e da libido.

inversão da ordem social. Neste sentido, o riso tinha lugar e data específica para que pudesse ocorrer, apenas nos teatros cômicos (SOUSA, 2016).

Por isso, o vinho que servia de veículo social, permitindo o fortalecimento de laços do homem grego e servindo de alívio das tensões, era servido misturado com água nos banquetes de Platão. A embriaguez era entendida pelo grego como uma possessão dionisíaca que poderia acarretar muitos males (SOUSA, 2016). Isso também nos leva a inferir a configuração de cunho pedagógico que os espaços de convivência entre mestres e aprendizes representavam na Grécia.

A proposta de Platão era formar o homem integral, educando-o para aprender a desejar. Mas, desejar o quê? A felicidade que um corpo e uma cidade igualmente harmônicos poderiam proporcionar. Para isso, era necessário um código de conduta e normas que regulamentassem a relação erótica na pederastia, a fim de alcançar seus objetivos. O respeito e o cumprimento das leis eram vistos como imperativos absolutos, pois a ordem do mundo só seria possível por meio da ideia de universalidade, manifestada pela relação do cidadão com a *pólis* e com o cosmo, pautada na razão (TEIXEIRA, 2015).

Enfim, Platão enaltece a responsabilidade do homem para com a sociedade e desta para como o homem. O sujeito na sociedade tinha a responsabilidade de viver de forma virtuosa e, por sua vez, cabia à cidade construir a sua justiça. Em outras palavras, Platão compreendia que o homem virtuoso contribuía com o bem do Estado e o Estado regido pela justiça se colocava para o bem do homem.

5.2. LEIS QUE REGULAMENTAVAM A PROPOSTA PLATÔNICA NA PEDERASTIA

O funcionamento da *pólis* não dependia, em Platão, apenas da reprodução de valores que fundamentariam a conduta humana. As regras que regulamentavam as práticas eróticas na pederastia, eram regidas pelo Estado. Com as novas demandas emergentes naquele período, que exigiam a formação

de um homem com atitudes moderadas, Atenas buscou formas para legitimar suas práticas.

Para o Greco, o agir de forma emocional, violenta, excessiva e pela força é próprio de um Bárbaro e está em desacordo com o modo de atuar de um Heleno que sabe dominar-se e molda o seu comportamento pela medida e moderação, quer no domínio político quer na atividade privada [...] Para o Grego, deve apenas obedecer-se à lei e por ela deve a *pólis* reger-se e cada um modelar o seu comportamento, quer seja governante ou simples cidadão (FERREIRA, 2004, p. 17-18).

Neste sentido, a *pólis* determinava as regras que deveriam ser seguidas pelos cidadãos atenienses. No que diz respeito à pederastia, uma delas era a idade máxima do *eromenos* que não deveria ultrapassar a fase da puberdade. Caso atingisse a fase adulta e ainda assim continuasse assumindo posição passiva na relação, a julgar pelo ponto de vista grego, se assemelharia à condição inferior das mulheres. Importante destacar que a mulher em Atenas, não tinha direitos políticos e assumia uma posição de submissão ao homem. Tinha a função familiar de procriar e cuidar dos filhos e do lar. Do ponto de vista jurídico, não podia efetuar nenhum tipo de transação, comprar ou vender bens e vivia sob a tutela do marido. Seus únicos direitos eram o do matrimônio, de gerar descendentes legítimos e de receber heranças. Nestes casos, logo que o pai falecia, a mulher era obrigada a se casar com o seu parente mais próximo por parte paterna, geralmente tio ou primo, já que não podia gerenciar sua própria herança (VRISSIMTZIS, 2002).

Dada a essa condição de inferioridade da mulher, era desonroso para um homem ser comparado a ela. Assim, logo que aparecessem os primeiros sinais de maturidade no corpo do rapaz, a relação entre *erastes* e *eromenos* deveria ser rompida. “A passividade erótica era [...] um ato degradante para um cidadão, enquanto a atividade afirmava a sua superioridade e a sua masculinidade” (BARBO, 2008, p. 48).

Uma outra regra apoiada e adotada pelos atenienses, era a possibilidade do homem mais velho se casar e constituir família mesmo durante seu relacionamento com o jovem, ou seja, ele poderia se satisfazer sexualmente com o *eromenos* e manter uma vida sexual ativa no matrimônio (SARTREC, 1992). Além disso, podia manter uma ou mais concubinas e relacionar-se com as

hetairas, sem necessitar prestar contas de suas ações à esposa (VRISSIMTZIS, 2002).

A conquista na relação também era normatizada, ou seja, o jogo de sedução deveria ficar a cargo do *erastes* e nunca do *eromenos*. Cabia ao amante (*erastes*) perseguir e ao amado (*eromenos*), resistir.

Ora, são esses dois tipos de amantes que pretende a nossa lei provar bem e devidamente, e que a uns se aquiesça e dos outros se fuja. Por isso é que uns ela exorta a perseguir e outros a evitar, arbitrando e aferindo qual é porventura o tipo do amante e qual do amado. Assim é que, por esse motivo, primeiramente o se deixar conquistar é tido como feio, a fim de que possa haver tempo, que bem parece o mais das vezes ser uma excelente prova; e depois o deixar-se conquistar pelo dinheiro e pelo prestígio político é tido como feio, quer a um mau trato nos assustemos sem reagir, quer beneficiados em dinheiro ou em sucesso político não os desprezemos; nenhuma dessas vantagens, com efeito, parece firme ou constante, afora o fato de que delas nem mesmo se pode derivar uma amizade nobre (PLATÃO, O banquete, 184a-b).

Desse modo, o *erastes* deveria investir eroticamente no *eromenos* e, em contrapartida, o jovem não poderia ceder facilmente às suas investidas. Pois é o amante que deseja o belo e o bom, seu objeto de desejo. O jogo de sedução fazia parte da estratégia erótica que fortalecia a relação, pois aguçava ainda mais o desejo do mestre (ULLMANN, 2007).

Além disso, o universo ético de Atenas repudiava pessoas que se entregavam aos vícios e aos excessos, pois poderiam corromper os cidadãos de Atenas. Portanto, se o jovem não demonstrasse capacidade de assumir o controle de sua própria sexualidade, certamente também não conseguiria conduzir com excelência a vida política e pública.

Embora o jovem não devesse ceder facilmente às investidas do *erastes*, cabia a ele a escolha por aceitar ser ou não ensinado por ele. Por este motivo, o *erastes* necessitava seduzir seu *eromenos*. “É com efeito norma entre nós que, assim como para os amantes, quando um deles se presta a qualquer servidão ao amado não é isso adulação nem um ato censurável” (PLATÃO, O Banquete, 184c). Dentre as estratégias de sedução durante o cortejo, presentes eram oferecidos ao jovem, incluindo vasos que eram fabricados e vendidos em Atenas

exclusivamente para este fim, com o nome dos mais belos e cobiçados rapazes da época.

A diferença de idade entre *erastes* e *eromenos* era fundamental na relação para garantir a desigualdade do processo formativo. Por isso, o jovem não poderia apresentar sinais corporais de maturidade, como por exemplo, pelos faciais. Logo que esses traços aparecessem no corpo do *eromenos* a relação deveria ser rompida, pois ele já teria atingido a maturidade. A distinção etária favorecia a coesão da relação, pois possibilitava uma troca dos elementos faltantes em cada um deles, que incitavam o *eros*, assim, o *erastes* ofereceria seus ensinamentos e em troca, se satisfazia sexualmente da beleza e virilidade do *eromenos*.

São essas circunstâncias que ensejam uma função, uma condição e um comportamento próprios a cada um dos parceiros da relação *erastes*/. Essas distinções relacionam-se muito estreitamente com a estrutura política da democracia ateniense (BARBO, 2008, p. 52).

As atividades sexuais permitidas envolviam uma mistura “sutilmente diversificada que reforça esses papéis ativo/passivo dos parceiros, ao mesmo tempo em que evita papéis de dominação/submissão” (GORDON, 2015, p. 17). Desse modo, o sexo intercoxa, por exemplo, era costumeiramente aceitável no mundo grego e, em contrapartida, a penetração anal era nitidamente reprovada. Como visto, as regras morais determinadas pelo homem ateniense que amparavam a pederastia no sec. V. a.C, traziam imbricadas em si intenções pedagógicas claras, que intencionavam formar o homem ideal para aquela sociedade. Neste sentido, desde que devidamente administrado, o erotismo na relação da pederastia era livre e cortejado, servindo como auxiliar à boa conduta para garantir ordem social àquela sociedade.

Enfim, as considerações de Platão a respeito da pederastia traziam consigo o pressuposto da formação do jovem, em resposta às condições materiais que Atenas representava. Platão entendeu que uma cidade boa e ordenada pressupunha a formação de jovens que poderiam compor os quadros produtivos e administrativos e, por isso, os rigores da formação visavam cumprir com esse objetivo. Além do mais, os textos platônicos sugerem a relação

amorosa entre o mestre e o discípulo a partir de dois princípios fundamentais: primeiro, como um meio para fortalecer os laços da *philia*, da amizade, a virtude política por excelência; segundo, o *eros*, frequentemente se confunde como amor à sabedoria que a prática filosófica buscava adquirir. O esforço do mestre em seduzir candidatos era, portanto, o meio pela qual o ensino dos valores cívicos era reproduzido e a maneira pela qual Platão encontrou para reformular a educação ateniense. O discurso de Platão, em linguagem erótica, implicava na sedução do jovem à filosofia. Mas não era só isso: o detalhamento expresso pelos textos de Platão aqui tratados, leva-nos ao entendimento de que a dimensão afetiva, erótica, estava presente e, para justificá-la, Platão usou a ação formativa, a *paideia*. De fato, a formação do jovem ganha centralidade na construção do pensamento platônico que tem por modelo as virtudes de Sócrates e as estratégias sedutoras deste para formar o belo filósofo-político.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo que direcionou esta pesquisa foi estudar a pederastia enquanto proposta formativa, que pressupôs a reprodução de valores necessários para formar os que haveriam de assumir posições de comando na cidade-Estado, Atenas. Na composição desses valores, Platão defendeu ações associadas à dimensão do *eros*, na pederastia. O fato é que, na análise desse objetivo, a pesquisa contou com os diálogos platônicos, *Lisis*, *Cármides* e *Alcibíades* 1 porque neles essa dimensão é mais evidente.

Tendo em vista a importância assumida pela tradição ocidental de pensamento, considera-se Platão um filósofo que predispõe entender as dimensões mais abrangentes da formação humana. Seus textos possibilitam entender a complexidade dos temas que ele discutiu, em resposta às situações mais efetivas de Atenas. O fato é que Platão elaborou um sistema filosófico porque, além de outros propósitos, pretendia reformar o *ethos* ateniense, por isso, a dimensão formativa é muito presente em seus diálogos.

Em razão disso, ele transformou Sócrates no principal interlocutor das ideias que pretendia defender, ao mesmo tempo que em outros personagens estavam contidos os princípios que ele debateu, aprofundou e negou. Nos diálogos examinados nesse trabalho, entretanto, um aspecto se faz mais presente: Platão discutiu a dimensão formativa a partir do aspecto erótico contido na pederastia.

Essa prática presente nos referidos diálogos tem características importantes: primeira, em todos eles, é possível encontrar Sócrates como protagonista dos diálogos e o erotismo como fio condutor da relação entre *erastes* e *eromenos*. Em segundo, deixa claro a importância que esse elemento da natureza humana representava na composição da proposta educativa que defendeu. Em terceiro, frequentemente Sócrates parece titubear em relação a aceitação desse tipo de prática, em relação ao que acreditava como valor.

A resposta para esse tipo de comportamento, se deve pelo fato de que os ideais de nobreza, civilidade, beleza e sabedoria eram contrapostos aos aspectos físicos, do tipo de homem cuja prática estava associada aos valores homéricos como também aos dos sofistas. Isso significa afirmar que a Platão

interessava mais sustentar um perfil de homem que passava pela compreensão filosófica que defendia ao mesmo tempo em que procurou exaltar a relação homem-homem como uma relação filosófica, pedagógica. Nela, Sócrates incorpora o ideal de mestre que ensina as virtudes necessárias daqueles que assumirão o governo da *pólis*. Quando Platão se remete a ele, se referindo amorosamente, quer ressaltar os encantos que a filosofia pode oferecer que atrai, sedutoramente, o discípulo.

Platão defendia que a própria natureza humana erótica conduzia o homem à busca incessante pelo Belo e pelo Bom, uma vez que a alma do homem, que compactua o *eros* divino desde sua criação, é levada a investigar a natureza intelectual humana. O próprio desejo da copulação é apresentado no *Timeu* como uma concessão divina. Assim, desde que bem direcionado se tornaria um elemento fundamental na busca pelo conhecimento, necessário para o filósofo-rei. Dado o nítido prestígio e o aspecto influenciador do *eros* na conduta humana, entendido pelo grego como um presente divino, Platão considerou que sua inserção na pederastia poderia ser uma boa estratégia político-pedagógica para alcançar os seus propósitos.

À medida que a relação erótica se consolidava na pederastia e a formação do homem justo, belo e bom era alcançada, a filosofia era validada como o único modo que garantiria o pleno desenvolvimento de Atenas. A pederastia, portanto, representava em Platão um conjunto de ideias que garantiriam o modelo político idealizado por ele. Por meio dela, seria possível formar o filósofo, amigo da sabedoria, que vivia feliz porque era dotado de virtudes, cuja formação privilegiada o aproximava do divino, tornando-o o único capaz de governar com justiça.

Para atingir a formação integral na pederastia, Platão precisava equilibrar o desenvolvimento do intelecto com o prazer do corpo, uma vez que a alma humana estava unida a um corpo físico. Desse modo, uma doutrina que vinculasse *eros* e filosofia seria a melhor forma para alcançar a formação idealizada por ele. E essa estratégia formativa de Platão é apresentada nos três diálogos analisados nesta pesquisa: em todos eles Sócrates apela ao erotismo para expressar algum tipo de saber, ensinando a arte de seduzir e, com isso, convencendo os jovens a serem submetidos à filosofia.

Mas, além de aproximar o *eromenos* de seu *erastes*, o erotismo na pederastia também tinha outra função, a saber: satisfazer os desejos sexuais do filósofo. Essa perspectiva também pode ser reconhecida nos três diálogos, pois em todos eles há um mestre que nutre forte paixão e desejo erótico por um jovem. Desse modo, o *eros* satisfazia tanto o mestre quanto o aprendiz, uma vez que o jovem recebia a sabedoria e o mestre usufruía do corpo viril e belo do rapaz.

Apesar do *eros* fidelizar a relação na pederastia, o jovem precisava ser educado, portanto, deveria se submeter ao mestre para aprender a ter autocontrole e moderação e não se deixar dominar pelos prazeres físicos. A intenção de Platão com isso, era resgatar as virtudes que haviam sido perdidas, sobretudo, a partir da Guerra do Peloponeso. Por isso, havia um corpo de princípios que regulamentavam a pederastia, impedindo com que o excesso das paixões comprometesse a formação do jovem.

Com base no exposto, a relação erótica na pederastia assumia um caráter político pedagógico, que oferecia ganhos àquela sociedade e, por isso, os padrões de conduta impostos nesse modelo formativo recebiam legitimação da sociedade grega. Em outras palavras, dentro do universo moral grego havia uma barganha de benefícios mútuos entre a sociedade e o cidadão da *pólis* formado por meio da pederastia, e essa aliança justificava suas práticas. Portanto, independentemente do período histórico, a educação não se caracteriza como um aspecto isento dos interesses de uma coletividade. Antes, faz parte de um processo que envolve um conjunto de práticas legitimadas por uma determinada sociedade, que busca atender às transformações de seu momento histórico.

No período clássico, a proposta educacional na pederastia prezava pela formação do homem ideal que garantiria a satisfação das necessidades materiais e espirituais, portanto, Platão buscou formar uma consciência humana que atendesse a esses ideais. Isso ocorreu, sobretudo, em decorrência da democracia que garantiu a todos os cidadãos atenienses o direito de participar da vida política, colocando em risco o poder da aristocracia. Importante lembrar que Platão era de família aristocrata e, apesar de propor uma formação pautada no intelecto e não em méritos econômicos, é oportuno considerar que todos os *eromenos* nos diálogos analisados eram de família nobre. Além disso, a própria

atitude de Platão em omitir o perfil cívico de Sócrates, apresentando-o sempre dialogando com a nobreza, elucidam seu perfil antidemocrático.

Dessa forma, a proposta formativa elaborada por Platão contou com outros elementos que não apenas a dimensão filosófica. É certo que para isso, ele procurou aproximar a sabedoria filosófica com a beleza que a relação mestre e discípulo poderia significar. A pederastia, portanto, foi usada como justificativa para defender tanto o modelo formativo quanto as relações que dela poderiam resultar. O fato é que, diferente do que se postula atualmente, os gregos não dimensionavam a pederastia como um movimento negativo como hoje ainda se compreende. Ao contrário, ela incorporava os padrões de comportamentos tidos como ideais, o que não quer dizer que não houvesse oposições ou críticas, tal como as realizadas por Aristófanes e mesmo Aristóteles.

Entretanto, cumpre afirmar que Platão, à sua maneira, compreendeu as relações de sua época e tentou responder a partir de uma proposta formativa. Essa condição, faz dele um pensador imprescindível para filósofos e historiadores da educação, o que justifica estudos que considere esse tema. A condição de Platão e sua obra ser considerados clássicos universais, credencia pesquisas e pesquisadores que exploraram as diversas e profundas dimensões do pensamento daquele que é considerado por muitos o filósofo mais expressivo da tradição ocidental.

Em face disto, esse trabalho se junta aos esforços de muitos outros que tentaram compreendê-lo, mas não resta dúvidas que há limites nesta pesquisa e em outras que se dispuseram em entendê-lo. Por isso, ela instiga a busca por respostas às questões que se apresentam como lacunas nesta pesquisa. Entende-se que a temática educação e erotismo no mundo grego, é um campo ainda muito vasto a ser explorado, portanto, oferece amplas possibilidades na busca pelo entendimento do complexo processo de educação, enquanto agente transformador da conduta humana.

REFERÊNCIAS

ARISTÓFANES. **A grave do sexo (Lisístrata)**. Tradução de Millôr, organização de Ana Mariza Filipouski. Porto Alegre: L&PM, 2003.

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. 3 ed. Rio de Janeiro, Zahar, 1995.

ARISTÓFANES. **Uma comédia grega**: a revolução das mulheres. Tradução do grego Mário da Gama Kury. Porto Alegre: Expresso Zahar, 1996.

BARBO, Daniel. **O triunfo do falo**: homoerotismo, dominação, ética e política na Atenas clássica. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

BENSON, Hugh H. Método socrático. *In*: **Sócrates**. Donald R. Morrison (Org). São Paulo: Ideiais e Letras, 2016. p. 237-261.

BORDIN, Reginaldo Aliçandro. A natureza da filosofia, segundo Sócrates e Platão. *In*: **Estado, indivíduo e sociedade**: problemas contemporâneos. Claudinei Luiz Chitolina; José Aparecido Pereira; Lino Batista de Oliveira; Reginaldo Aliçandro Bordin (Orgs). Jundiaí: Paco Editorial, 2012. p. 19-31.

BREMER, Jan. **De Safo a Sade**: momentos na história da sexualidade. Campinas: Papyrus, 1995.

CANDIDO, Maria Regina. Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense. *In*: **Homoerotismo na antiguidade clássica**. Anderson Martins Esteves; Kania Teonia Azevedo; Fábio Frohwein (Orgs). 2 ed. UFRJ: Rio de Janeiro, 2016, p. 36-50.

CASERTANO, Giovanni. **Sofista**. São Paulo: Paulus, 2010.

COUTINHO, Luciano. Cura mítica e cura psíquica no *Cármides* de Platão. **Revista Educação e filosofia**, v. 32, n. 64, 2018.

DORING, Klaus. Os alunos de Sócrates. *In: Sócrates*. Donald R. Morrison (Org). São Paulo: Ideiais e Letras, 2016. p. 51-78.

DORION, Louis-Andrê. Ascensão e queda do problema socrático. *In: Sócrates*. Donald R. Morrison (Org). São Paulo: Ideiais e Letras, 2016. p. 23-49.

DOVER, Kenneth James. **A homossexualidade na Grécia antiga**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

ÉSQUILO; SÓFOCLES; EURÍPEDES; ARISTÓFANES. **O melhor do Teatro Grego**: Prometeu acorrentado- Édipo rei- Medeia- As nuvens. Tradução e notas: Mario Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

ESTEVES, Anderson Martins; AZEVEDO, Katia Teonia; FROHWEIN, Fábio. **Homoerotismo na antiguidade clássica**. 2 ed. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016.

FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia antiga**: sociedade e política. Lisboa: Edições 70, 2004.

FILHO, Plínio Martins. Nota do editor. *In: Cármides, Lísis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2015 (Edição rev. e bilíngue).

FINLEY, Moses. I. **O legado da Grécia**: uma nova avaliação. Brasília: UNB, 1998.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2002.

GARCIA, Alessandro Barreta. **Educação grega e jogos olímpicos**: período clássico, helenístico e romano. Jundiaí: Editorial, 2012.

GILHUS, Ingvild Salid. Hermenêutica. *In: Rever*. Nova Era aportes teóricos e situacionais. v.16 n. 2. maio-ago., 2016.

GORDON, Jill. **O mundo erótico de Platão**: das origens cósmicas à morte humana. São Paulo: Loyola, 2015.

GRISWOLD, Charles L. A filosofia política de Sócrates. *In: Sócrates*. Donald R. Morrison (Org). São Paulo: Ideiais e Letras, 2016. p. 425-449.

GUTHRIE. W.K.C. **Os sofistas**. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2007.

HADOT, Pierre. **Elogio de Sócrates**. São Paulo: Loyola, 2012.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004

HOMERO. **Ilíada** . Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras/ Penguin, 2013.

JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 5 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

JOHNSON, Paul. **Sócrates**: um homem do nosso tempo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

JORGE, Marco Antonio Coutinho; TRAVASSOS, Natalia Pereira. **Transexualidade**: o corpo entre o sujeito e a ciência. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

KERFERD, G.B. **O movimento sofista**. São Paulo: Loyola, 2003.

KURY, Mário da Gama. **O melhor do teatro grego**: Prometeu acorrentado, Édipo rei, Medeia, As nuvens. Edição comentada. São Paulo: Zahar, 2013.

LAËRTIOS, Diogênes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

LIMA, David A. de Souza; SILVEIRA, Evelyn Doering. Tétis, a Nereida. *In*: **Mitologia simbólica estruturas da psiquê & regências míticas**. Org. Maria Zelia de Alvarenga. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

LOURO, Guacira Lopes. Pedagogias da sexualidade. *In*: **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Org. Guacira Lopes Louro. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 4-24.

LOURO, Guacira Lopes. **Um corpo estranho**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

MACEDO, Dion Davi. **Do elogio à verdade**: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MARROU. Henri Irénée. **História da educação na antiguidade**. São Paulo: E.P.U, 1975.

MONDOLFO, Rodolfo. **Sócrates**. São Paulo: Mestre Jou: 1963.

MOSSÉ, Claude. **Atenas**: a história de uma democracia. 3 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

MOSSÉ, Claude. **O cidadão na Grécia Antiga**. Lisboa: Edições 70, 1993.

MOSSÉ, Claude. **O processo de Sócrates**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

NAPHY, William. **Born to be gay**: história da homossexualidade. Lisboa: Edições 70, 2006.

NUNES, Benedito; PINHEIRO, Victor Sales. Prefácio à edição bilíngue. *In*: **Cármides. Lísis/PLATÃO**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2015 (Edição rev. e bilíngue).

NUNES, Carlos Alberto. Introdução ao Lísis. *In*: **Cármides.Lísis/PLATÃO**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2015 (Edição rev. e bilíngue).

_____, **Primeiro Alcibíades. Segundo Alcibíades/ PLATÃO**. Orgs. Benedito Nunes; Victor Sales Pinheiro. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2015 (Edição rev. e bilíngue).

_____, **Cármides.Lísis/PLATÃO**. Orgs. Benedito Nunes; Victor Sales Pinheiro. 3 ed. Belém: ed.ufpa, 2015 (Edição rev. e bilíngue).

OBBER, Josiah. Sócrates e a Atenas democrática. *In*: **Sócrates**. Donald R. Morrison (Org). São Paulo: Ideias e Letras, 2016. p. 187-235.

OLIVEIRA, Francisco de. **Teatro e poder na Grécia**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1993. Revista Humanitas - Vol 45. Disponível em: < https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/ficheiros/humanitas45/04_Oliveira.pdf >. Acesso em 16 jul 2021.

PARKER, Richard. WEEKS, Jeffrey. Cultura, economia política e construção social da sexualidade. *In*: **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Org. Guacira Lopes Louro. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 89-109.

PAVIANI, Jayme. *et al.* **As fontes do humanismo latino**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

PAVIANI, Jayme. *et al.* **Platão & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PEREIRA MELO, José Joaquim. Fontes e métodos: sua importância na descoberta das heranças educacionais. *In: Fontes e Métodos: em história da educação (Orgs)*. Célio Juvenal Costa; José Joaquim Pereira Melo; Luiz Hemenegildo Fabiano. Maringá: UFGD, 2010. p 13-34.

PEREIRA MELO, José Joaquim; GOMES, Renan Willian Fernandes. **Édipo rei: a formação do homem para a pólis**. educação/Santa Maria/v.38/n.3/ p. 593-604/ set. dez. 2013. ISSN: 0101-9031 <http://dx.doi.org/10.5902/198464447000>.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. Coleção da obra-prima de cada autor. São Paulo: Nova Cultura, 1997.

PLATÃO. **A defesa de Sócrates**. Tradução de Jaime Bruna (com adaptações). Coleção: Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**: precedido de Êtífron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o dever). Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&M, 2013.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Tradução de Maria Lacerda de Souza. Coleção: Universidade de Bolso. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

PLATÃO. **Cármides & Lísis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed. edição bilíngue. Belém: ed.UFPA, 2015.

PLATÃO. **Diálogos**. Tradução de José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. Coleção: Os pensadores. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. Abril cultural: São Paulo, 1972.

PLATÃO. **O banquete**. Tradução, introdução e notas de Anderson de Paula Borges. Coleção. Petrópolis: Vozes, 2017.

PLATÃO, **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin, 2016.

PLATÃO, **Fedro ou da beleza**. Tradução de Pinharanda Gomes 6 ed. Obra de Platão na coleção filosofia e ensaios. Lisboa: Guimarães, 2000.

PLATÃO. **Político**. Tradução de Jorge Paleikat; João Cruz Costa. Coleção: Os pensadores. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PLATÃO. **Primeiro Alcibíades & Segundo Alcibíades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição bilíngue. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Protágoras**. (Diálogo sobre os “sofistas” gênero demonstrativo). Tradução Mario Ferreira dos Santos. São Paulo: Matese, 1965.

PLATÃO, **Timeu-Crítias**. Tradução do grego, introdução e notas Rodolfo Lopes. Coleção autores gregos e latinos. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2011.

POMPEU, Ana Maria César. O Eros de Aristófanes no banquete de Platão- Revista DLCV- Língua & Literatura, Paraíba, v. 2, n. 1 e 2, p. 21-32, 2004/2005. Disponível em: < <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/25634>> Acesso em 22 jul 2021.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. São Paulo: Paulus, 2003.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. Loyola: São Paulo, 2004.

REIS, Maria Cecília Leonel Gomes dos. Apresentação ao FEDRO. *In: Fedro/PLATÃO*. Tradução de Maria Cecília Leonel Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin, 2016.

ROMERO, Sheila Rigante, **A introdução da *Phília* nas relações homoeróticas entre *Erastês* e *Eromenos* nas obras simpóticas de Platão e Xenofonte**. Revista Espaço Acadêmico, 95, 2009.

ROSTOVTZEFF, M. **História da Grécia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

SARTREC, Maurice. A homossexualidade na Grécia Antiga. *In: Amor e Sexualidade no Ocidente*. Ana Maria Capovilla; Horácio Goulart e Suely Bastos (Orgs.). Porto Alegre: L & PM, 1992, p. 46-59.

SCOTT, Michael. **Dos democratas aos reis: o brutal alvorecer de um mundo, da queda de Atenas à ascensão de Alexandre, o Grande**. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SICHELERO, Junior Jonas. Linguagem, Hermenêutica e Educação. *In: Revista Brasileira de Educação*, v. 24, mai/out, 2019.

SOUSA, Luana Neres de. **Homoerotismo, banquetes e educação na Grécia Antiga**. Curitiba: Prismas, 2016.

SOUZA, Neusa Maria Marques de. **História da Educação**. São Paulo: Avercamp, 2006.

SPENCER, Colin. **Homossexualidade: uma história**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

SPINELLI, Miguel. **Ética e política**: a edificação do éthos cívico da paideia grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

STEARNS, Peter N. **História da sexualidade**. São Paulo: Contexto, 2010.

SZLEZÁK, Thomas A. **Ler Platão**. São Paulo: Loyola, 2005.

TANNAHILL, Reay. **O sexo na história**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

TEIXEIRA, Evilázio. **A educação do homem segundo Platão**. São Paulo: Paulus, 1999.

TORRANO, Jaa. Estudo e tradução. *In*: **Teogônia**: a origem dos deuses. Tradução de Jaa Torrano. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Amor e sexo na Grécia antiga**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

UNTERSTEINER, Mario. **A obra dos sofistas**: uma interpretação filosófica. São Paulo: Paulus, 2012.

VEGETTI, Mario. **A ética dos antigos**. São Paulo: Paulus (coleção cátedra), 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. **O homem grego**. Lisboa: Editorial Presença. 1994.

_____, **As origens do pensamento grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

VRISSIMTZISIS, Nikos A. **Amor, sexo & casamento na Grécia antiga**. São Paulo: Odysseus, 2002.

XENOFONTE. **Banquete**: apologia de Sócrates. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. Coleção: Autores gregos e latinos- série textos. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. *In: O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Org. Guacira Lopes Louro. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 24-60.

WOODRUFF, Paul. Sócrates e o novo aprendizado. *In: Sócrates*. Donald R. Morrison (Org). São Paulo: Ideiais e Letras, 2016. p. 131-154..

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In: Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Org. Tomaz Tadeu da Silva. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2011 (p. 7-72).

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

L979p

Luz, Márcia Gomes Eleutério da

Pederastia e erotismo : reflexões sobre a formação sobre a formação pedagógica e política no pensamento de Platão / Márcia Gomes Eleutério da Luz. -- Maringá, PR, 2021. 137 f.

Orientador: Prof. Dr. José Joaquim Pereira Melo.

Coorientador: Prof. Dr. Reginaldo Aliçandro.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Fundamentos da Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2021.

1. Platão (427?-347? a.C.) - Pensamento educacional. 2. Pederastia. 3. Erotismo. 4. Educação - Filosofia. 5. Formação pedagógica. I. Melo, José Joaquim Pereira, orient. II. Aliçandro, Reginaldo, coorient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Fundamentos da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. IV. Título.

CDD 23.ed. 370.1