

Os olhos da alma: o paradigma da visão no *primeiro Alcibíades* de Platão

João Ulisses de Sousa Viturino *

Recebido em setembro de 2025. Aceito em outubro de 2025.

Resumo: O objetivo deste trabalho é delinear o paradigma da visão, enquanto elemento da dialógica erótica presente no diálogo platônico *Primeiro Alcibíades*, concernindo à introdução do exercício da visão como um paradigma para o exercício do preceito délfico do “Conhece-te a ti mesmo”, proferido por Sócrates ao seu companheiro Alcibíades. Trata-se de uma análise dos elementos que perpetuam o relacionamento entre *erastés* e *erómenos* e a sua relação com os papéis de respondente e de perguntador como princípio da educação erótica. Segue-se, então, a exposição de Sócrates, na qual se delimita a sua função enquanto *erastés* de Alcibíades (122b). Na segunda seção, discutiremos a função do paradigma da visão e do exercício do conhecimento de si a partir dos passos 132a-133b, em que Sócrates apresenta o exercício da visão para o conhecimento de si (da alma), ao mesmo tempo em que propõe a atividade especular da visão como uma analogia para a relação pederástica. Apesar disso, objetiva-se apresentar a função do paradigma em relação à educação erótica-dialógica e para o exercício da filosofia.

Palavras-chave: Erótica; *Primeiro Alcibíades*; Platão; Discurso.

Abstract: The aim of this paper is to outline the paradigm of sight as a component of the erotic-dialogical method in the Platonic dialogue *First Alcibiades* – especially as an introduction of the exercise of sight as a paradigm for practicing the Delphic precept of “Know thyself”, as articulated by Socrates to his companion Alcibiades, of whom the dialogue is homonymous. The paper seeks to analyze the elements that sustain the relationship between *erastés* and *erómenos* and how this relates to the roles of respondent and questioner as a foundational of the erotic education. Next, we examine Socrates’ exposition at 122b, where he defines his role as Alcibiades’ *erastés*. In the second section, we explore the function of the paradigm of vision in the exercise of self-knowledge, beginning at 132a–133b, where Socrates introduces the act of seeing as a metaphor for self-knowledge (of the soul), while simultaneously proposing the specular nature of vision as an analogy for the pederastic relationship. Ultimately, the goal is to present the function of this paradigm as a mechanism for erotic-dialogical education and the practice of philosophy.

Keywords: Erotica; *First Alcibiades*; Plato; Discourse.

* Graduado em Pedagogia na Universidade Federal Fluminense (UFF). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: julisses.v@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1189-1390>.

Introdução

O diálogo *Primeiro Alcibíades*, ou *Alcibíades Maior*¹, gozou de um longo status de importância na Antiguidade Tardia, sobretudo no que se referiria à ordem de leitura e de estudos da filosofia de Platão, visto que comportaria as condições essenciais para que os estudiosos se aproximassem dos temas e das questões relativas à autoria platônica. O diálogo recebe, então, o subtítulo “Da natureza do homem”, que busca definir e organizar o escopo da obra, tendo em vista a discussão entre os personagens Sócrates e o jovem Alcibíades, cujo nome fornece o título do diálogo². Diógenes Laércio (Livro III, 49-50), ao biografar a vida de Platão, cataloga os trinta e cinco diálogos escritos pelo filósofo por dois modos principais, a saber: o expositivo e o investigativo³. No que concerne ao *Primeiro Alcibíades*, Diógenes insere-o no grupo de diálogos maiêuticos⁴, corrente pertencente aos *diálogos de exercício*, pois buscam demonstrar as condições necessárias em torno do exercício da filosofia. No que, segundo o autor, diria respeito aos atributos com os quais se faz uma indagação e que, em seguida, passa para o exercício dessa indagação, destacando-se a discussão das opiniões e de seus conhecimentos, de modo que o termo *μαιευτικός* (*maiêtikos*) seria respeitante ao processo de aquisição e construção do conhecimento. De outro modo, conforme Sócrates tipifica no diálogo *Teeteto* (149a-150e), esse termo relacionar-se-ia com o “parto” das ideias.

Nossa análise do *Alcibíades* vigora a partir dos comentários acerca das funções e da relação homoerótica apresentada pelas personagens, de modo que se apresenta como um expoente para a formação do personagem Alcibíades. No que tange ao tratamento da produção e da recepção do discurso, propomos que, no texto do *Alcibíades*, há uma inversão das condições da educação e do relacionamento homoerótico, a fim de se estabelecer uma educação de cunho filosófico, ainda que sustentada pela ação de *Eros*. Espera-se, desse modo, demonstrar a conexão entre a erótica dos rapazes e a da dialógica platônica, visto que, após Sócrates questionar o

1 Ao longo do trabalho, nos referimos apenas por *Alcibíades* para tratar do diálogo, conquanto ao tratar da personagem usaremos o adjetivo de jovem.

2 De acordo com Laércio (Livro III, 49-50), a nomeação dos diálogos se estabelecia a partir do nome da personagem; já o subtítulo informava o caráter da discussão desenvolvida no escrito.

3 A documentação é baseada na ordem de Trásilo (406 a.C.), que classifica os escritos de Platão como tetralogias, baseando-se nas escritas dos poetas e tragediógrafos. Dessa maneira, os diálogos são ordenados em nove tetralogias e em duas classes gerais, as quais são divididas em outras atribuições devido aos temas explorados em cada obra. Há ainda uma ordenação anterior dos diálogos, feita pelo gramático Aristófanes, que propõe a divisão das obras em trilogias. Cf. DL. Livro III, 62.

4 São atribuídos a essa classificação os diálogos: *Segundo Alcibíades* (ou *Alcibíades Menor*), *Lísias*, *Teages* e *Laques*.

conhecimento e a educação do jovem Alcibíades, é introduzida uma analogia acerca da visão como exemplo para a discussão da natureza do homem. A exposição do paradigma e da percepção da visão se desdobra a partir do tratamento da educação do jovem e de sua ambição em assumir sua vida política. Sócrates, ao tematizar sobre a vida e a educação políticas dos jovens atenienses em relação aos persas, demonstra novamente que as condições educativas, as quais o jovem Alcibíades admite serem suficientes para ocupar-se da sua carreira política, são, no entanto, ínfimas.

Sócrates chama a atenção do jovem acerca da ocupação da educação da alma por meio da descrição do oráculo de Delfos (124a, 128a, 129a e 132c), dado que a verdadeira educação dos jovens pode ser bem executada apenas se o *erastés* encontrar-se apaixonado pelo jovem (122b-d). Sendo assim, as condições estabelecidas entre a analogia do olho e os paradigmas da audição e da visão operam como uma engrenagem para a relação erótico-dialógica, isto é, firmada pelos papéis da *paiderastía*. Argumentamos que os papéis de *erastés* e *erómenos* recobrem os atributos da educação dos jovens, pois, mediante as posições definidas entre as personagens, identificamos a intenção de Sócrates em ser companhia do jovem. Tal companhia do filósofo é substancial para o êxito na carreira política do jovem Alcibíades, bem como relevante para visualizarmos a verdadeira face de seu “poder”: o cuidado da alma e a filosofia.

Sócrates como amante e Alcibíades como amado: o exercício da educação *pederástica*

*οὐκοῦν καλῶς ἔχει οὕτω νομίζειν, ἐμὲ καὶ σὲ προσομιλεῖν ἀλλήλοις τοῖς λόγοις
χρωμένους τῇ ψυχῇ πρὸς τὴν ψυχὴν;*

E não é mais belo pensar assim? Ao conversarmos um com o outro, eu e tu, servindo-nos de *lógos*, conectamos alma com alma? (Platão, *Alcibíades I*, 130d)⁵.

O *Alcibíades* pode ser dividido em três partes. A primeira parte (103a-104e) comporta o prólogo do diálogo, em que acompanhamos o encontro de Sócrates com o jovem Alcibíades. Nesse, Sócrates se anuncia como o primeiro *erastés* de Alcibíades, bem como aquele que não se afastou do jovem por conta de sua ambição e atitude em relação a outros *erastai*. Na segunda parte (106b-127b), acompanhamos uma conversa em que se faz ponderações sobre a educação política

5 Tradução de Celso Vieira (2022). Todos os passos citados ao longo deste trabalho são dessa edição.

e o conhecimento do justo e do vantajoso. Sócrates se ocupa de longos discursos respeitantes à figura e função da educação dos persas, sobretudo no que toca à prática política, a fim de demonstrar ao jovem as “falhas” de sua educação e de seu intelecto (119b-124a)⁶. Subsequentemente, na terceira parte, vemos a discussão acerca do conhecimento de si e do cuidado de si, isto é, da natureza do homem (124b-135e). Podemos notar, de modo mais pormenorizado, que a argumentação socrática se desenvolve no campo da ética, em especial pelas suas considerações morais e psicológicas.

Digno de menção é o fato de que, a essa altura, Sócrates dedica-se a pensar a ética aplicada ao homem político e aos seus deveres. Acontece que é desejo de Sócrates fazer com que o jovem Alcibíades cuide de si mesmo, dado que o propósito dele é o sucesso na carreira política, como é mencionado nos passos 106c-d. Contudo, quando retornamos ao discurso sobre os persas e a sua educação política, vemos que a educação ateniense não ocupava um grande destaque na vida pública, a não ser quando era movida pelos *erastai*, que, estando apaixonados pelos *eromenoi*, buscavam iniciá-los em sua educação para a vida pública, conforme declara Sócrates:

Σωκράτης

[...] ὦ Ἀλκιβιάδη, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας, ἢ ἄλλου ὁτιοῦν Ἀθηναίων, ὥς ἔπος εἰπεῖν οὐδενὶ μέλει, εἰ μὴ εἴ τις ἐραστής σου τυγχάνει ὦν.

Sócrates

[...] Alcibíades, é possível dizer que ninguém se preocupa com o nascimento, criação e até mesmo a educação, teus ou de outros atenienses, a menos que, porventura, alguém se apaixone por ti (Platão, *Alcibíades I*, 122b).

Convém notar que, nesse passo, Sócrates pontua novamente o tipo de relação que é referente aos conversantes, isto é, a *paiderastía*. O mesmo Sócrates

6 De acordo com Denyer (2001, p. 7), a arrogância e o excesso de confiança acerca de sua educação e capacidade para com a vida política deixaria Alcibíades cego para as condições com que Sócrates apresenta a ele, desde a sua instrução ao cuidado consigo mesmo. Sócrates utiliza discursos longos a fim de propor a Alcibíades um engajamento maior durante a conversação, como se fosse um recurso da conversação dialógica. Assim, o comentário aos persas e macedônios encaminha-se para a necessidade de Alcibíades de cuidar-se e dedicar-se à educação político-filosófica proposta por Sócrates. Tal estratégia remonta a uma tática de persuasão do *lógos* feita pelo filósofo com o intuito de proporcionar um tratamento mais específico das questões anteriores apresentada ao seu interlocutor. Acerca da educação espartana ver: Marrou, 1973; Jaeger, 1994.

reafirma também os papéis que tanto ele quanto o jovem devem ocupar: este, de *erómenos*; aquele, de *erastés*. Como foi visto há pouco, Sócrates inicia o diálogo, em 103a, colocando-se como o *πρῶτος ἐραστής* (*prōtos erastés*, “primeiro amante”) de Alcibíades e o único que permanece ao seu lado. Logo depois do extenso comentário à educação dos persas, Sócrates afirma que a preocupação com a educação de Alcibíades é estabelecida pelo seu papel de *erastés*. De fato, Sócrates argumenta, de modo sutil, que a educação de Alcibíades deve ser orientada por aquele que verdadeiramente a tem como objeto de preocupação, o *erastés*, que, no caso, é o próprio Sócrates. Vale comentar que Sócrates não é qualquer *erastés*: é o único que não abandonou o jovem, o qual, devido à sua arrogância, fez os demais desistirem de sua empreitada pedagógica. É Sócrates, portanto, quem teria a força necessária para educar o jovem. Em vista dessa afirmação, devemos considerar que o relacionamento definido pela pederastia se relacionava com os atributos cívicos e morais da *pólis*, marcando a passagem do jovem para a vida adulta, na qual se situava o status político ateniense⁷. Em outras palavras, essa forma de relacionamento é conjugada com uma homoafetividade junto de um *ethos* educativo. Contudo, a principal proposta socrática da educação do jovem Alcibíades reside, também, no exercício da filosofia, que é visto no imperativo do preceito delfico, dada a inversão do *ethos* de ensino e educação presentes.

A cena dramática do *Alcibíades* demonstra uma descrição do relacionamento homoerótico, mas também uma inversão dos valores do relacionamento entre os rapazes⁸. De acordo com Alcibíades, Sócrates, ao ser o primeiro a se aproximar dele, revelaria as condições pelas quais Sócrates se mantém ao seu lado, em posse de uma certa influência, esperando que o relacionamento e a conversa entre eles se desenvolvam. Observemos o passo a seguir:

Σωκράτης

ὥς οὕτω γέ σοι ἔχει: οὐτ' ἐγένεθ', ὥς ἔοικεν, Ἀλκιβιάδῃ τῷ Κλεινίου ἐραστῇ
οὐτ' ἔστιν ἀλλ' ἢ εἷς μόνος, καὶ οὗτος ἀγαπητός, Σωκράτης ὁ Σωφρονίσκου

7 Cf. Monoson, 1994, p. 262.

8 Conforme demonstra Denyer, Alcibíades, ao não ir ao encontro de Sócrates, demonstraria a força de sua ignorância. No entanto, é Sócrates que estabelece com o mais jovem o tipo de relação a ser desenvolvida. Em virtude dos discursos e da sua atenção ao mais novo, Sócrates distancia-se dos discursos elogiosos a fim de propor um exame das competências de seu amado, ao mesmo tempo em que faz um exame de seus próprios desejos. Assim sendo, “é interessante que Sócrates passe rapidamente ao ‘nós’ com Alcibíades (124c-e)” (Denyer, 2001, p. 90). E acrescenta: “Esse ‘nós’ é a expressão do discurso da ‘alma para a alma’”. Nesse sentido, é considerável que, no *Alcibíades*, a alternância entre o “eu” e o “tu” dê lugar a uma reciprocidade indicada pela primeira pessoa do plural (Soulez-Luccioni, 1974, p. 219).

καὶ Φαιναρέτης. [...] ὅτι μόνος ἐραστής ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν.

Sócrates

Tem para ti o seguinte. Provavelmente não havia, nem há, ninguém apaixonado por Alcibíades, filho de Clínois, além de um só, o estimado Sócrates, filho de Sofrônio e Fenarete. [...] Eu era o único apaixonado por ti, os outros se apaixonaram pelo que é teu (Platão, *Alcibíades I*, 131e).

Notamos, então, que a educação erótica se torna uma peça central no desenvolvimento do diálogo entre as personagens. Sócrates visa capturar a atenção do jovem oferecendo toda a sua presença às questões com as quais este se preocupa, bem como àquelas com as quais sobrepujou os demais *erastaí* que a ele se dirigiram. Todavia, a discussão entre as personagens concerne ao papel dialógico baseado na escuta, pois o “bom ouvinte” (ἀκούσῃ [...] μου, [...] προθύμως)⁹, é aquele que está atento às perguntas e oferece respostas conforme a conversação sucede. Esta é a razão pela qual Sócrates permanece junto ao jovem e pretende estabelecer com ele uma relação mais íntima, dando-lhe o que os demais *erastaí* não puderam dar¹⁰. No que tange ao relacionamento homoerótico, podemos notar na passagem acima que Sócrates demonstra qual é o principal motivo do seu desejo em manter-se junto a Alcibíades. Isto é, Sócrates era o único apaixonado pela sua alma, ao passo que os demais *erastaí* se apaixonaram pelo que era de Alcibíades: o seu nome, a sua juventude, a sua posse e a sua beleza.

Decerto, o status do relacionamento estava conectado aos papéis político-sociais de sua época. O relacionamento homoafetivo era conhecido por apresentar qualidades de tipo iniciático, promovendo a passagem do jovem para o círculo de dever da cidade, que então lhe fornecia a identidade de adulto. A educação erótica propiciava, portanto, o *ethos* necessário para o exercício da virtude política, conforme as convenções políticas e as condições determinadas de sociabilidade¹¹.

Cabia aos *erastaí*, cidadãos experientes e já pertencentes às esferas sociais,

9 Cf. *Alcibíades I*, 104d7-9. O substantivo ἄκουσις (*ákousis*, “audição”) e o adjetivo πρόθυμος (*próthumos*, “que ouve atentamente”, “que ouve de bom grado”) marcam a condição e a posição na qual o jovem Alcibíades deva seguir diante da conversação. Cf. Denyer, 2001, p. 90-91.

10 De acordo com Proclo (In Alc. 128-129), Sócrates insiste em fornecer as condições para que Alcibíades saiba ouvir seus desejos, a fim de que ele aprenda a responder. Nesse sentido, as posições de ouvinte e de perguntador se fundem aos papéis de *erastés* e de *erómenos* pela promoção de uma relação mais íntima de educação entre ambos os presentes. Isso porque, de acordo com o próprio texto, a força do *eros* socrático reside na conversação que constrói uma reciprocidade entre os conversantes.

11 Cf. Marrou, 1973, p. 58-60; Davidson, 2007, p. 56.

oferecer aos *eromenoi* os meios necessários para inserção na vida pública, provendo-lhes as regras e os ensinamentos requeridos para tal ingresso. Os valores a que esses jovens aspiravam, isto é, a capacidade física e o desempenho cultural, somente poderiam ser alcançados na companhia de tais homens.

Monoson (1994, p. 202-204) argumenta que um dos objetivos desse ideal era produzir boas relações entre os concidadãos para o bem comum da cidade¹². Por outro lado, Calame (2013, p. 87-88) observa que o principal objetivo e estrutura do relacionamento homoerótico repousava na formação da *philía*, perpetuando a cultura aristocrática e o ideal de identidade do cidadão ateniense.

Retomando as palavras de Sócrates sobre a presença do *erastés*¹³ na educação do *erómenos*, podemos notar que a construção de seu discurso envolve considerações respeitantes à virtude e à sabedoria, isto é, de sua obtenção por meio da relação educativa que evoca atrativos eróticos para ser realizada. De fato, no discurso de Sócrates (132a-e), são sumarizadas as disposições culturais que a prática pederástica ocupava na *pólis* e há um tom elogioso sobre ser a companhia do jovem Alcibíades, tal como ocorre também no prólogo (105a-106a)¹⁴.

Σωκράτης

ἀκούσῃ μὲν ἄρα μου, ὥς τὸ εἰκός, **προθύμως**, εἴπερ, ὥς φής, **ἐπιθυμεῖς** εἰδέναι τί διανοοῦμαι, καὶ ὥς **ἀκουσομένῳ** καὶ περιμενοῦντι λέγω.

Ἀλκιβιάδης

πάνυ μὲν οὖν: **ἀλλὰ λέγε**.

Σωκράτης

12 A autora se refere ao discurso fúnebre de Péricles narrado por Tucídides (Livro II, vv. 43.1), no qual o político evoca uma metáfora erótica para se referir aos concidadãos e ao cuidado da cidade. Essa imagem era cultivada pelo papel do cidadão que transmitiria uma ideia de masculinidade, principalmente pela descrição da virilidade e da glória que esses indivíduos manteriam ao cuidar da cidade.

13 Os *erastai* eram homens a partir dos 25 anos de idade. Com o despontar da barba, o rapaz deixava de ter o estatuto de *erómenos*. Já adulto, poderia assumir o papel de *erastés*, mesmo depois do matrimônio. Cf. Percy, 1996, p. 69.

14 Davidson (2007, p. 6-7) demonstra que os discursos sobre a beleza do mais jovem desempenhavam uma função predeterminante no desenvolvimento da relação homoerótica, porquanto tais discursos ou *eulogias* transmitiam a força com que o desejo do mais velho poderia ser recebido pelo *erómenos*.

ὄρα δὴ: οὐ γάρ τοι εἶη ἂν θαυμαστὸν εἶ, ὥσπερ μόγις ἤρξάμην, οὕτω μόγις καὶ παυσαίμην.

Ἀλκιβιάδης

ὦγαθὲ λέγε: ἀκούσομαι γάρ.

Sócrates

É provável que me escutarás de coração se, como dizes, desejas saber o que me passa pela mente. Falo, portanto, a um ouvinte que persistirá.

Alcibíades

Certamente, mas fala!

Sócrates

Pensa bem... pois não seria espantoso se a dificuldade que tive para dar o primeiro passo for também a dificuldade de pôr um ponto final.

Alcibíades

Apenas fala, meu bom, pois escutarei! (Platão, *Alcibíades I*, 104d-e).

No contexto dramático do *Alcibíades*, não se deve desconsiderar que o modo dialógico de interlocução proposto por Sócrates é contraposto ao modo peculiar da interlocução pederástica tradicional, marcada pelos longos discursos produzidos pelo *erastés* como forma de conquista. Com essa prática, de fato, o jovem já estaria habituado. Como vimos, era comum que os *erastaí* compusessem diferentes tipos de discursos endereçados aos amados, os quais eram performados em simpósios e outros contextos da vida pública associados à formação dos jovens gregos (Ragusa, 2017, p. 222). Vale lembrar que, no *Lísis* (204d-206a), Hipótales, *erastés* do jovem Lísis, compõe poemas, discursos e cantos para elogiar o seu favorito¹⁵.

15 No caso do Alcibíades, porém, essa relação é feita de forma peculiar, como *trópos* dialético, ou seja, como interlocução realizada por meio de perguntas e respostas: “ὁ διαλεκτικός ἐρωτήσσει

Após Sócrates falar, o jovem Alcibíades destaca a forma excêntrica de seu discurso, a fim de compreender melhor qual seria a intenção da companhia de Sócrates. O jovem destaca que Sócrates aparenta estar mais cuidadoso ao ficar do seu lado (104d)¹⁶. É importante observar o uso do adjetivo superlativo ἐπιμελέστατα (*epimeléstata*, “cuidadoso”, “atento”), termo derivado de ἐπιμέλεια (*epiméleia*, “cuidado”, “atenção”)¹⁷, antecipando-se, assim, uma das noções centrais do diálogo. Fica evidente que a atenção do jovem Alcibíades é instigada pela curiosidade em conhecer o desejo de Sócrates, ao mesmo tempo em que reconheceria a atitude do mais velho em manter-se ao seu lado cuidadosamente e com esperança de que ele pudesse ouvi-lo.

Nesta concepção que remonta ao tratamento do relacionamento homoerótico e da relação educativa desenvolvida no interior do texto do *Alcibíades*, notemos que, no passo supracitado, os adjetivos destacados capturam as qualidades da educação que Sócrates insiste em desenvolver com o jovem, qualificando assim tanto a sua maneira de discursar quanto a consequência da escuta do jovem. Como é descrito por Sócrates em 122b, a educação se torna uma medida de cuidado apenas quando o *erastés* traz o *erómenos* ao seu lado, a fim de orientá-lo para a vida civil. Para tanto, a educação tomava o espaço da oralidade com o propósito de construir e determinar o pensamento, a atitude e o status dos jovens atenienses. Vale lembrar que a prática pederástica, segundo a qual o *erastés* conquista o *erómenos* mediante a produção de discursos ofertados ao amado, aparece em passagens significativas do corpus platônico, como no prólogo de *Lísias* e no de *Fedro*, assim como no *Banquete*. No *Lísias*, em 206a-d, Sócrates solicita que Hipótales exponha os discursos que profere ao seu amado. No *Fedro*, por seu turno, há o discurso de *Lísias*. No *Banquete*, é apresentado o contexto pederástico do proferimento de elogios a *Eros*. Para Denyer (2001, p. 9), o *Alcibíades* é “um drama da sedução filosófica”. Vejamos o seguinte passo:

Σωκράτης

ἀλλὰ χρὴ θαρρεῖν. εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἦσθου πεπονθὼς πεντηκονταετής,

καὶ ἀποκρίσεσι τελειούμενος (*ho dialektikós erotésesi kai apokrisesi teleioumenos*) (“o dialético [é] aperfeiçoado por meio de pergunta e resposta”)(Proclo, In Alc. 170,5-10). Observe-se que essa será uma definição de diálogo, enquanto gênero literário, recorrente em diferentes fontes da Antiguidade

16 Cf. Albino, Prólogo 1, 147.16-19; Hermann, D.L. 3, 48; Prolegômenos 4, 14. 3-5.

17 A ἐπιμέλεια (*epiméleia*) é um dos temas de leitura do diálogo, pela qual são estabelecidos o sentido e a condição do “cuidado” trazido do preceito delfico. No entanto, as agências no texto do *Alcibíades* fazem uma segunda referência à forma porque sucede o relacionamento homoafetivo, bem como à dimensão educativa que Sócrates visa estabelecer com Alcibíades.

χαλεπὸν ἂν ἦν σοι ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ: νῦν δ' ἦν ἔχεις ἡλικίαν, αὕτη ἐστὶν ἐν ᾗ δεῖ αὐτὸ αἰσθῆσθαι.

Ἀλκιβιάδης

τί οὖν τὸν αἰσθανόμενον χρὴ ποιεῖν, ὦ Σώκρατες;

Σωκράτης

ἀποκρίνεσθαι τὰ ἐρωτώμενα, ὦ Ἀλκιβιάδη: καὶ ἐὰν τοῦτο ποιῇς, ἂν θεὸς θέλῃ, εἴ τι δεῖ καὶ τῇ ἐμῇ μαντεῖα πιστεύειν, σὺ τε κάγώ βέλτιον σχήσομεν.

Ἀλκιβιάδης

ἔσται ταῦτα ἔνεκά γε τοῦ ἐμὲ ἀποκρίνεσθαι.

Sócrates

Mas precisas manter a confiança. Se tivesses percebido isso aos cinquenta anos, que árduo seria cuidares de ti mesmo! Agora, no entanto, estás naquela época da vida em que tais coisas devem ser percebidas.

Alcibíades

E o que preciso fazer para percebê-las, Sócrates?

Sócrates

Responder a perguntas, Alcibíades. Fazendo isso, se deus quiser e tu confiares em minha adivinhação, nós dois receberemos melhorias.

Alcibíades

Assim será, pelo menos no que concerne ao meu responder (Platão, *Alcibíades I*, 127e).

As posições de amado, ouvinte e de respondente parecem se fundir na persona dramática de Alcibíades, apontando o estabelecimento da função educativa imposta por Sócrates ao mais novo e demonstrando a necessidade do cuidado de si, evocado pelo filósofo durante a passagem do diálogo. Conforme o passo citado acima, o jovem está no momento propício para o cuidado de si, tendo em vista o seu desejo de ocupar-se da política, e requer, como companheiro na instrução filosófica, ninguém senão Sócrates:

No final das contas, ele quer estabelecer com o outro uma relação que no fundo não seja de igual para igual; — ele ainda quer que o interlocutor saiba que, em princípio, não deixa nenhuma parte de si fora da conversa: sua personalidade, sua história pessoal, devem ser acessíveis, em princípio, ao interlocutor (outra fonte de confiança que o outro deposita nele) (Rossetti, 2015, p. 222).

A bem do desenvolvimento da relação, será necessário que o jovem Alcibíades ouça Sócrates e o acompanhe em uma relação mais íntima, pois somente assim estaria preparado para cuidar de si. Em outros termos: somente o *erastés* bem-intencionado quanto à educação de seu amado poderia converter a sedução discursiva em uma espécie de exercício de cuidado. Dessa forma, Sócrates está preocupado em “seduzir” o jovem para a filosofia, ou para a vida filosófica. Em todo caso, é importante observar o nome *δημεραστής* (*demerastés*, “amante do povo”), utilizado em um tom cômico, bem como trágico, indigitando a persona de Alcibíades. Conforme afirma o próprio Sócrates, as almas conectam-se ao “conversarem e servirem-se de discursos”¹⁸. Nesse sentido, há de se notar que a presença de Sócrates, no papel de *erastés*, propicia ao jovem o melhor caminho para que ele possa conhecer sua alma e, dessa forma, cuidá-la da melhor maneira, que aqui deve ser entendida como aquela que se vale da força da filosofia.

“Venha e veja”: o paradigma da visão e do autoconhecimento

καὶ μετὰ τοῦτο δὴ ὅτι ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλέπτεον

Por conseguinte, devemos cuidar da alma e observá-la (Platão, Alcibíades I, 132c).

Após estabelecer a necessidade da educação dos jovens e da formação política com que o jovem deve ocupar-se, Sócrates o introduz ao preceito délfico a fim de fornecer a seu *erómenos* um “caminho” em torno das questões que são necessárias

18 Cf. *Alcibíades I*, 130d; 131d.

ao homem, isto é, o γνῶθι σεαυτόν (*gnothi seauton*, “conhecimento de si”). Para Sócrates, é o cuidado de si que introduziria as condições pelas quais o homem pode exercer a filosofia, fazendo dessa uma atividade cotidiana, mesmo após o período de educação homoerótica. Para tanto, Platão promove um uso inventivo do verbo ὁράω (*horáō*, “visão”) enquanto uma expressão da visão: ἰδεῖν (*ideîn*, “imagem”), ὀφθαλμός (*ophthalmós*, “olhos”), ὄμμα (*omma*, “visão”), ὄψις (*opsis*, “pupila”), κάτοπτρον (*kátoptron*, “espelho”), εἶδωλον (*eídōlon*, “reflexo”). São encontradas vinte e cinco ocorrências do léxico da visão ao longo de todo o diálogo. Aqui, convém aos nossos objetivos nos concentrarmos nos passos 132a e 134a. Vejamos, então, a primeira ocorrência:

Σωκράτης

ἐγὼ σοι φράσω, ὃ γε ὑποπτεύω λέγειν καὶ συμβουλεύειν ἡμῖν τοῦτο τὸ γράμμα. κινδυνεύει γὰρ οὐδὲ πολλαχοῦ εἶναι παράδειγμα αὐτοῦ, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὄψιν μόνον.

Sócrates

Permita-me expor o que eu suponho que a tal inscrição quer nos dizer e aconselhar. Os exemplos para tanto arriscarem ser escassos, talvez o único seja o caso da visão (Platão, *Alcibíades I*, 132a).

Sócrates estabelece a visão como uma fonte de desenvolvimento do seu argumento principal, o τὸ γινώσκειν αὐτόν ἑαυτόν (*to gignoskein auton heauton*, “o conhecer a si mesmo”)¹⁹, sendo o si mesmo o objeto, que é a alma. A visão se tornaria, nesse sentido, o meio para exercitar o preceito délfico e observá-lo (βλεπτέον, *bleptéon*). Tendo estabelecido previamente que a natureza do homem não é o corpo, mas sim a sua alma, e que ela o comanda (129e-130d), a conversação segue na busca por compreender o que seria “o si em si mesmo” como objeto a ser investigado e explorado pelos conversantes²⁰ (130e-131b). O filósofo segue em sua exposição acerca da visão:

Σωκράτης

19 Cf. *Cármides*, 165d.

20 Sócrates identifica que o conhecimento de si é um pré-requisito para conhecer a si mesmo. Dessa forma, sucede a conversação, de modo que se estabelece a visão como o “meio” para atingir tal conhecimento. Cf. Platão, *Alcibíades I*, 129b-130a.

έννενόηκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρὺ ὄψει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν, εἶδωλον ὃν τι τοῦ ἐμβλέποντος;

Sócrates

E já passou pela tua mente que o rosto de quem olha para dentro de um olho se manifesta no sentido inverso, tal qual um espelho? E ainda que chamamos de pupila aquela parte que reflete uma imagem em miniatura de quem se olha? (Platão, *Alcibíades I*, 133a).

Após estabelecerem que a visão seria o melhor exemplo para compreender o preceito apolíneo, Sócrates segue com a conversação para descobrir a melhor maneira de aplicar tal ditado. De acordo com o que é expresso no passo acima, é preciso que olhemos para aquilo que possamos ver. Em outras palavras, é preciso olhar para aquilo com o que parecemos, ou aquilo que reflete as coisas que carregamos. O tratamento do exercício da visão elencado por Sócrates, nesse momento, consiste em conduzir o jovem Alcibíades para ocupar-se das coisas que ele possuiu.

Observemos a resposta do jovem, em que há a descrição dessas superfícies como um κάτοπτρον (*kátoptron*, “espelho”) ou τε καὶ τὰ τοιαῦτα (*te kai ta toiauta*, “coisas semelhantes”). Para Denyer (2001, p. 231), a resposta de Alcibíades garante uma pequena “vitória” em torno da questão lançada por Sócrates. Ao indicar que a região é constituída por uma qualidade especular, o jovem parece estabelecer uma interpretação segundo a questão que lhe é lançada:

No campo traçado pelas relações ambíguas, do visível e do invisível, da vida e da morte, da imagem e da realidade, da beleza e do horror, da sedução e da repulsa, este objeto de uso diário ocupa uma posição chave, de importância estratégica: para, na medida em que parece capaz de conjugar esses termos normalmente opostos, presta-se, mais do que qualquer outro, à problematização de todo o domínio de ver e de ser visto: o olho primeiro com a linha de luz que, na visão, dela emana como esse outro olho, essa pupila resplandecente que é o sol, estrela que tudo vê e que tudo torna visível, com o mesmo movimento, lançando seus raios, fonte de toda vida; o ser real, então com o seu duplo, seu reflexo, sua imagem pintada ou esculpida; e ainda a identidade de cada pessoa, o retorno sobre si mesmo e a projeção no outro, o fascínio erótico; finalmente, a fusão, no rosto do amado em quem, como num espelho, nos procuramos e nos perdemos, da beleza e da morte (Vernant, 1981, p. 101).

Dessa maneira, podemos observar que a resposta de Alcibíades apresenta a condição pela qual o espelho e as coisas similares seriam uma das maneiras pelas quais é possível conhecermos a nós mesmos, isto é, por meio da sua função reflexiva.

A seguir, Sócrates expõe que, assim como o espelho, o olho estaria entre os similares (132e; 133a). O jovem concorda com a sua metáfora, o que leva as personagens a afirmarem que o conhecimento se dá por meio de uma relação especular, isto é, de uma ação em que se olha a si mesmo por meio de outros olhos, o que habilita o conhecer-se a si mesmo, conforme o preconizado pelo ditado apolíneo.

No *Alcibíades*, o paradigma da visão está relacionado com o conhecimento da alma que refletiria sua essência àquele que, porventura, estaria olhando no interior dos olhos de seu companheiro. A visão mostra-se, portanto, como um dos caminhos para o conhecimento. A passagem do espelho e de sua função no texto do *Alcibíades* vai ao encontro da conversação presente no diálogo *Fedro*, reproduzida por Sócrates e o personagem homônimo. Sobre a atividade especular da visão, o filósofo afirma que:

Σωκράτης

[...] ἔδω, ἢ δ' ἀπομεστουμένου ἔξω ἀπορρεῖ: καὶ οἷον πνεῦμα ἢ τις ἡχὴ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἀλλομένη πάλιν ὄθεν ὥρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὁμμάτων ἰόν, ἧ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον καὶ ἀναπτερῶ;

Sócrates

[...] Do mesmo modo que o sopro ou um som reflectido por um corpo sólido e resistente, também as emanações da Beleza, entrando pelos olhos, através dos quais se reflectem, atingem a alma (Platão, *Fedro*, 255d).

Tanto no *Alcibíades* como no *Fedro*, a visão de um sujeito é referida como um espelho que pode transmitir a verdadeira face de seu acompanhante, que, neste caso, é o *erastés*²¹. É através da visão que o *erómenos* enxergaria no seu acompanhante as condições necessárias para a sua educação, de modo que, ao estar ao seu lado em uma conversação, é possível conhecer a sua verdadeira forma. No

21 Em 130d-e, Sócrates afirma que, ao colocar-se diante de Alcibíades por meio da dialógica, estaria colocando-se diante da alma, pois, como já fora referido acima, aqueles que seguem em conversação dialógica empreendem um intercurso entre almas. Dessa maneira, a visão e a verdadeira face a que nos referimos é a imagem produzida no interior do olho, isto é, na alma. Decerto que a analogia traçada por Platão no texto do *Alcibíades* exprime as condições pelas quais a atividade do conhecimento de si seja uma atividade especular, porquanto estaria coligada às relações homoeróticas. No que concerne a essa relação, a virada argumentativa de Sócrates sobre os sentidos e as suas funções para o exercício da filosofia podem ser aproximados por meio da função do diálogo, isto é, a conversação, que performa o transacional e o interacional. Sobre a dimensão transacional e interacional do diálogo, cf. Desclos, 2001, p. 82.

início do diálogo, Sócrates demonstra que é preciso que o jovem Alcibíades o ouça atentamente para que ambos possam seguir a conversa sem outras interrupções. Nesse momento, Sócrates prossegue na tentativa de fornecer ao jovem os instrumentos exigidos para formar o cuidado de si e o olhar a si mesmo por meio de seu *erastés*.

Vejamos o seguinte passo:

Σωκράτης

ἄρ' οὖν, ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλέπτεον, καὶ μάλιστ' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὄν;

Ἀλκιβιάδης

ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.

Sócrates

Então, amigo Alcibíades, também no caso de uma alma que almeja conhecer a si mesma, ela deve olhar para uma alma como ela é, ademais, para aquele lugar dela onde ocorre a excelência da alma, a sabedoria, e também qualquer outra coisa onde isso acontece de ser igual?

Alcibíades

Na minha opinião, sim, Sócrates (Platão, *Alcibíades I*, 133b).

Na citação, a imagem feita por Sócrates respeitante à alma refletida pelo olhar apresenta o elemento da visão enquanto uma ação dialógica, pois o exercício da visão requer um sujeito que vê e um objeto visto. Desse modo, invocando uma relação de semelhança, na qual a alma, ao olhar para outra alma, vê a si mesma e assim conhece a si mesma. Nesse sentido, a visão da alma invoca no amado as direções e sensações às quais ele deve equiparar-se, de modo que possa, então, conhecer a si²². Dessa forma, é sempre necessário olhar para a alma a fim de

22 Dixsaut (2017), ao tratar da natureza da alma, arrola as condições pelas quais a alma porta-se como um espectro das sensações do corpo que performa um movimento. Sendo assim, a visão seria uma sensação privilegiada por permitir a reflexão da alma. Cf. *República*, 523d.

conhecer e diferenciar as coisas que são para o corpo das coisas que são para a alma (130e). Na referida passagem, Sócrates propõe haver uma relação da visão com o exercício do preceito délfico, ao mesmo tempo em que procura estabelecer uma relação entre ψυχῆς (*psychês*, “alma”), ἀρετή (*areté*, “excelência”) e σοφία (*sophía*, “sabedoria”). É, contudo, na resposta de Sócrates e de Alcibíades que resplandece o paradigma da visão enquanto um movimento de apreensão dos conhecimentos e do cuidado de si, que é permanentemente desenvolvido na relação entre *erastés* e *erómenos*. Platão entende que a visão é o único caso de referência para o exercício do preceito. Seguramente, essa relação investe na experiência que a maioria dos jovens acessava antes de ocuparem-se com os deveres da *pólis* e serem reconhecidos como cidadãos.

Merker (2003, p. 27) observa que a teoria ocular de Platão, sobretudo no texto do *Alcibíades*, faz jus a um tipo de exercício prático da filosofia, visto que é no interior do texto que Platão tipifica as condições com as quais a visão fornece uma forma expressiva do conhecimento de si, isto é, a alma. A teoria platônica da visão não é simplesmente uma teoria fisiológica que explica o mecanismo de uma sensação. A visão é uma visão da alma divina encarnada em um corpo humano; sua encarnação é um exílio que resulta numa certa queda, como é exposto de forma mítica no *Fedro* (248c-d), ou que constitui uma prova destinada a fazer com que a alma mereça a morada celestial. Segundo o *Timeu* (41d-42d), nessa situação humana, a alma é dotada de órgãos sensíveis que permitem a sua previsão e a sua hegemonia (44d-45b). Nesse sentido, a visão, em particular, abre a possibilidade de uma orientação da alma tanto para as revoluções celestes e divinas, às quais ela deve tornar-se semelhante (47c), quanto para os simulacros. Portanto, a teoria da visão preocupa-se não só com questões éticas, senão também com ontológicas e epistemológicas.

O propósito do diálogo *Alcibíades* é qualificar a visão como o principal paradigma que se conecta ao preceito apolíneo. Nesse contexto, será Sócrates quem assumirá a figura do amante qualificado para cuidar de Alcibíades e exercitá-lo antes de ele se apresentar na assembleia ateniense. Em segundo lugar, a referência ao olho (ὄφθαλμός, [*ophthalmós*]) como uma superfície reflexiva tal qual um espelho (κάτοπτρον, [*kátoptron*]) é o que exerce a capacidade de materializar o intercuro erótico-filosófico entre os amantes, e assim tipificar a atividade filosófica, cuja conversação é oferecida através de perguntas e respostas. Proclo (In Alc. 170,5-10) define o gênero dialético (ὁ διαλεκτικός, [*ho dialektikós*]) como um “*trópos tōn lōgon*”, que consiste em uma articulação de perguntas e respostas, “*έρωτήσεσι καὶ ἀποκρίσεσι*” (*erotésesi kai apokrísesi*). Nessa articulação, a

linguagem se torna um meio pelo qual o interlocutor é movido a estar atento e a acompanhar o desenvolvimento do discurso, bem como o seu curso. Esse *trópos* específico corresponde, portanto, a um dos modos particulares de ação da personagem Sócrates. Vale notar que, desde as *Nuvens* (vv. 340-345) de Aristófanes, temos indicações claras da função discursiva desempenhada por Sócrates, que é, com frequência, posto na posição de perguntador. Essas indicações são importantes em virtude de assinalarem as condições pelas quais Sócrates administra o *lógos*, de maneira muito próxima àquela com que é retratado nos diálogos platônicos.

Considerações finais

A investigação sobre os paradigmas da visão no Primeiro Alcibíades foi realizada por meio da questão da educação (*paidéia*) do *erómenos*, enfocando a atitude do *erastés* em ocupar-se da transmissão dos costumes da *pólis* enquanto o mais jovem se encontra ao seu lado e lhe dá atenção com a sua escuta e a sua companhia. A dialógica colocada em cena no diálogo reúne o paradigma da visão, a qual surge como um caminho fundamental para a relação homoerótica, exercida em vista do preceito délfico. Toda ação socrática é desenvolvida no sentido de fazer que Alcibíades o ouça e veja as qualidades necessárias e ideais para a sua própria vida.

A escuta é uma condição para a dialogicidade, a qual só se realiza por intermédio da relação entre as almas que permitem serem vistas e cuidadas, bem como são habilitadas para ver e cuidar. Apaixonado, portanto, pela alma de seu *erómenos*, o *erastés* age como um intermediador dos conhecimentos que lhe são necessários. E, com efeito, assim procede Sócrates ao evocar a visão no intuito de ter Alcibíades em sua companhia, vide o fato de encontrarmos no texto do Alcibíades o movimento erótico de forma constante (ἐρᾶν, [*erân*], 124 b5; ἐραστής, [*erastés*], 103a2, b4; 104c3, c5, 122b8, 123d7). Todas as outras ocorrências estão concentradas em 131c-d (ἐρᾶν [*erân*], 131c9, c11, d1; ἐρασθῆναι [*erasthêmai*], 131c6; ἐραστής [*erastés*], 131c5, e2, e10). Sendo assim, a erótica é, seguramente, um recurso para a iniciação de Alcibíades à filosofia e à relação amorosa e educativa descrita pela dramaticidade do encontro das personagens e do enredo do diálogo. Essa mesma erótica é responsável por qualificar o desejo de Sócrates em acompanhar o jovem, o qual, por sinal, inclina-se à alma, e não ao corpo, de Alcibíades.

Partindo dessa relação, Sócrates pretende demonstrar que, devido aos recursos que Alcibíades conservou ao encontrar-se com seus demais *erastaí*, não lhe foi possível conhecer-se a si mesmo e nem se ter visto perante o espelho da alma daqueles que o amavam. No entanto, é através do encontro com Sócrates

que o jovem, então, poderá se ver refletido pelos olhos de seu *erastés*. A visão, por conseguinte, permitiria que ambos os presentes no relacionamento buscassem aperfeiçoar-se de acordo com o que lhes fora transmitido pelo olhar um do outro, que se assemelha ao divino, isto é, à alma. Entendemos a metáfora do olho/espelho como uma admoestação para a filosofia, uma vez que Sócrates, na condição de amante, refere-se ao movimento do *Eros* filosófico ao traçar a imagem da alma no olho/espelho do amado e do amante. Nesse sentido, Sócrates continua a demonstrar a necessidade de sua companhia ao lado de Alcibíades e a maneira porque essa companhia poderia beneficiá-lo em sua empreitada política²³.

23 Para Ferguson (2019), a “excelência” é o principal objetivo tratado na metáfora, dado que, ao saber o que são e de que maneira podem conhecer a si mesmos, tanto o *erastés* quanto o *erómenos* podem alcançar um certo aperfeiçoamento. Assim, o autoconhecimento é trazido como um exemplo para nomear a pouca educação que Alcibíades havia recebido de seus familiares e da cidade. Será somente em contato com o *erastés* que o *erómenos* poderá reconhecer os estados da sua alma e cultivar o cuidado de si mesmo.

Referências Bibliográficas

BELS, J. Du soin de l'âme au soin du corps. *Revue des Études Grecques*, t. 100, f. 475-476, p. 129-132, 1987.

BRUSCHWING, J. A desconstrução do “conhece-te a ti mesmo” no Alcibiades Maior. In: *Estudos e exercícios de filosofia grega*. Organização de Cláudio William Veloso; tradução de Cláudio William Veloso et al. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2009.

CALAME, Claude. *Eros na Grécia antiga*. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CANDIDO, Maria Regina. Pederastia: ritual de passagem na formação do jovem cidadão ateniense. In: ESTEVES, A. M., AZEVEDO, K. T., FROHWEIN, F. (Ed.) *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016.

DAVIDSON, J. *Courtesans and Fishcakes: the consuming passions of classical Athens*. London: Fontana Press, 1997.

_____. Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex. *Past & Present*, n. 170, p. 3-51, 2001.

_____. *The Greeks and Greek love: a bold new exploration of the ancient world*. New York: Random House, 2007.

DENYER, Nicholas (org.). *Plato. Alcibiades*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Mirrors in James 1: 22-25 and Plato, Alcibiades 132c-133c. *Tyndale Bulletin*, v. 50, n. 2, p. 237-240, 1999.

DESCLOS, M. L. L'interlocuteur anonyme dans les dialogues de Platon. In: COSSUTTA, F.; NARCY, M. *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*. Grenoble: Jérôme Million, 2001.

_____. Le renard dit au lion... (Alc. majeur 123a), ou Socrate à la manière d'Ésope. In: CASSIN, B; LABARRIÈRE, J-L (org.). *L'Animal dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, 1997.

DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

FERGUSON, Daniel. Self-knowledge in the Eye-Soul Analogy of the Alcibiades. *Phronesis*, v. 64, n. 4, p. 369-391, 2019.

GOLDIN, Owen. Self, Sameness, and Soul in Alcibiades I and the Timaeus. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, v. 1-2, n. 40, p. 5-19, 1993.

HAVELOCK, E. A. Why was Socrates tried? In: WHITE, M. E. *Studies in Honour of Gilbert Norwood*. The Phoenix, Supplementary volume I. Toronto: University Press, 1952.

MARROU, H. I. *História da educação na Antiguidade*. Tradução de Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MERKER, A. *La vision chez Platon et Aristote*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.

MONOSON, S. S. Citizens as Erastes: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in Periclean Funeral Oration. *Political Theory*, v. 22, n. 2, p. 253-276, 1994.

PEREIRA, Reina Marisol Troca; DIÓGENES LAÉRCIO. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres. Livro III: Platão - Notas Introdutórias. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 27, p. 372-414, 2020.

PLATÃO. *Alcibiade*. Tradução de Chantal Marboeuf e Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 1999.

_____. *Alcibiades I ou Conhece-te a ti mesmo*. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas Celso Vieira; introdução de Julia Annas. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

_____. *Fedro ou da Beleza*. Tradução e Notas de Pinharanda Gomes. 6 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Lysis; Symposium; Gorgias*. Tradução de W. R. M. Lamb. Harvard University Press: Cambridge, 1952.

_____. *Phédon*. Introduction, traduction et notes de Monique Dixsaut. Paris: GF, 1991.

PROCLO. *Sur le premier Alcibiade de Platon. Tome II*. Tradução de A. Ph. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

RENAUD, F. La connaissance de soi dans l'Alcibiade Majeur et le commentaire d'Olympiodore. *Laval théologique et philosophique*, v. 65, n. 2, p. 363-378, 2009.

ROSSETTI, L. *O Diálogo Socrático*. São Paulo: Paulus, 2015.

SOULEZ-LUCCIONI, A. Le paradigme de la vision de soi-même dans l'Alcibiade Majeur. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 79, p. 196-222, 1974.

SVENBRO, J. *Phrasikleia: an anthropology of reading in ancient Greece*. Cornell: Universidade de Cornell, 1993.

VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989.

WELLMANS, R.R. Socrates and Alcibiades: The Alcibiades Major. *History of Education Quarterly*, v. 6, n. 4, p. 3-21, 1966.

WHOL, V. The eye of the beloved: ophis and Eros in socratic pedagogy. In: JOHSON, Marguerite; TARRANT, Harold. *Alcibiades and the Socratic Lover-Educator*. England: Bristol Classical Press, 2012.