

## 4

### Ser e Pensar IV:

### A “Geração na Beleza” e a Invenção da Tradição

O *Banquete* é, sem lugar a dúvidas, um dos diálogos mais cativantes de Platão, não apenas por sua beleza, que parece-me incontestável, mas em razão de tratar de um tema dificilmente contornável para qualquer mortal —*eros*, o amor. Este diálogo sempre me pareceu muito singular, fundamentalmente pelo fato dos outros personagens da obra —pelo menos aqueles que discursam: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e Alcebíades— não encenarem o papel de simples coadjuvantes ao serviço do esclarecimento de ponto de vista socrático-platônico, mas apresentarem posicionamentos em si mesmos consistentes e relevantes para a compreensão da riqueza e variedade de sentidos que *eros* possuía na Atenas do século V.<sup>3</sup> Assiste-se aqui à luta entre o mundo pré-metafísico do mito e da poesia e o mundo que incipientemente a filosofia platônica está inaugurando e isto, em vários terrenos: no da compreensão da divindade, da ação e da política, da ciência e das artes, do modo próprio de conduzir a vida pessoal no assunto que possivelmente lhe é mais singular, o amor, enfim, em tudo aquilo que diz respeito à existência humana.

O “discurso” de Sócrates, como se sabe, será um não-discurso, uma vez que ele, contrariando o procedimento adotado por aqueles que se pronunciaram antes, pede permissão, na sua hora de falar, para estabelecer uma diálogo com Agatão, em vez de discursar. A segunda parte de sua participação manterá também o estilo dialógico, pois Sócrates decide narrar aos outros convivas uma conversa que ele

---

<sup>3</sup> Um outro diálogo também singular, no mesmo sentido aqui apontado, é o *Górgias*, onde o entusiasmo e a força argumentativa em favor da retórica, ensaiada pelos discursos dos interlocutores de Sócrates o põem várias vezes em situação delicada. Tal coisa não acontece frequentemente na obra de Platão, na qual, as mais das vezes, a fala do interlocutor simplesmente oferece oportunidade para um desdobramento mais aprimorado do ponto de vista socrático, sem constituir, a rigor, um desafio sério ao mesmo.

tivera com a sacerdotisa de Mantinéia, Diotima, figura que teria ensinado-lhe tudo aquilo que ele sabe sobre o *eros*, o amor.<sup>4</sup>

No meu entender, no *Banquete*, através da tematização de *eros*, Platão congrega várias temáticas que, em sua articulação, irão resultar numa noção decisiva para a metafísica ocidental, a noção de história ou tradição. O objetivo desta seção será abordar os dois diálogos socráticos —o diálogo Sócrates/Agatão e o diálogo Sócrates/Diotima— com o intuito de mostrar a gênese desta noção. Será necessário apontar como os passos desta gênese implicam um combate com as noções vigentes do mundo pré-metafísico, noções que aparecem mais ou menos nitidamente nos discursos dos outros convivas do *Symposium*.

A participação de Sócrates inicia-se com uma forte carga irônica. A situação é a seguinte: Agatão, o anfitrião e, fundamentalmente, o homenageado do encontro, encerrara o seu discurso impressionando fortemente a platéia, a ponto de arrancar aplausos de admiração.<sup>5</sup> Ele, que acabara de ganhar o prêmio anual de melhor tragédia outorgado pela cidade de Atenas,<sup>6</sup> iniciara o seu discurso sobre *eros* censurando os oradores anteriores por não terem realizado um elogio do deus e sim, simplesmente, felicitado os homens pelos bens que o deus lhes prodigaliza. Com isto, teriam negligenciado por completo aquilo que seria decisivo: falar acerca da sua natureza.<sup>7</sup> Com tal reprimenda, Agatão busca, evidentemente, agradar Sócrates, fazendo próprio o principal dos seus ensinamentos: qualquer indagação sobre o que quer que seja deve primeiramente dirigir-se ao ser da coisa em questão, antes de abordar outros aspectos tais como suas qualidades, efeitos, etc. Embora ao fazer isto

<sup>4</sup> Neste mesmo diálogo, no momento de dar o seu aval à proposta, realizada por Erixímaco, de fazer discursos em elogio a *eros* (proposta que pretende dar ouvidos a uma freqüente reclamação de Fedro, para quem o deus não seria suficientemente louvado), Sócrates declara ser este, *eros*, o único assunto sobre o qual ele sabe, ele que sempre declarara somente saber que nada sabe.

<sup>5</sup> Platão, “O Banquete” in *Diálogos – O Banquete – Fédon – Sofista – Político*, trad. de José Cavalcante de Souza, Ed. Victor Civita, Abril Cultural, São Paulo, 1972. *Cf. op. cit.*, 198a.

<sup>6</sup> Supõe-se que, de fato, este prêmio foi concedido a Agatão no ano de 416 a.C.

<sup>7</sup> *Cf. op. cit.*, 195 a.

tenha sido bem sucedido no seu objetivo,<sup>8</sup> o conteúdo restante do seu discurso não agrada Sócrates que, por achar que Agatão está longe de cumprir a promessa de sanar o erro cometido pelos outros oradores, põe em ação a sua ferina ironia:

“—Como, ditoso amigo <dirigindo-se a Erixímaco> não vou embarçar-me, eu e qualquer outro, quando devo falar depois de proferido um tão belo e colorido discurso? <...> Eu por mim, considerando que eu mesmo não seria capaz de nem de perto proferir algo tão belo, de vergonha quase me retirava e partia, se tivesse algum meio. <...> Pois eu achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado, <...> e muito me orgulhava então, como se eu fosse falar bem, como se soubesse a verdade em qualquer elogio. No entanto, esta aí, não era esse o belo elogio ao que quer que seja, mas o acrescentar o máximo à coisa, e o mais belamente possível quer ela seja assim quer não, quanto a ser falso não tinha nenhuma importância. <...> É que eu não sabia então o modo de elogiar, e sem saber concordei, também eu, em elogiá-lo na minha vez: ‘a língua jurou, mas o meu peito não’; que ela se vá então. Não vou mais elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade sim, se vos apraz, quero dizer à minha maneira, e não em competição com os vossos discursos, para não me prestar ao riso.”<sup>9</sup>

A maneira socrática de “dizer a verdade”, o sabemos, não é o discurso, mas a interrogação no diálogo. Assim, ele pedirá licença a Fedro — *pater* da idéia de discursar sobre o amor e por isso, junto com Erixímaco, responsável pelo andamento do elogio— para “fazer umas perguntinhas a Agatão”.<sup>10</sup>

O alvo da crítica socrática será a afirmação, realizada por Agatão, de que *eros* é o mais feliz dos deuses por ser o mais belo deles e o melhor. Sua juventude e delicadeza seriam atributos que *eros* ostenta e que confirmam sua plena beleza. Da primeira é prova o fato de que o deus se afasta da velhice; procurando habitar na

<sup>8</sup> Diz Sócrates ao iniciar sua participação: “--Realmente, caro Agatão, bem me pareceste iniciar teu discurso, quando dizias que primeiro se devia mostrar o próprio Amor, qual a sua natureza, e depois as suas obras. Esse começo muito o admiro.” A ênfase em louvar apenas o início do discurso de Agatão, evidencia a frustração socrática no que diz respeito ao seu desdobramento e consumação. (Cf. *op. cit.*, 199c.)

<sup>9</sup> Cf. *op. cit.*, 198b-199b.

<sup>10</sup> Cf. *op. cit.*, 199c.

convivência dos jovens; da segunda é testemunha a procura de moradia nas almas de deuses e homens, isto é, no que neles há de mais sutil e macio e, conseqüentemente, de delicado. Pois, diz Agatão, “está certo, com efeito, o antigo ditado, que o semelhante sempre do semelhante se aproxima”.<sup>11</sup>

Vejam como Sócrates conduz o interrogatório de Agatão, interrogatório que tem por objetivo mostrar que a dupla afirmação de que *eros* é belo e de que ele é um deus, é insustentável.

Em primeiro lugar, Sócrates pergunta a Agatão “é de tal natureza o Amor, que é amor de algo ou de nada?”<sup>12</sup> Com esta pergunta ele tem por objetivo tornar patente a natureza relacional de *eros*: o amor é uma relação entre dois termos, relação cujo caráter ainda precisa ser determinado, assim como também precisam ser determinados os termos entre os quais tal relação é estabelecida.<sup>13</sup>

O passo seguinte será avançar na determinação do caráter da relação. Para isto, pergunta Sócrates: “Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja ou não?” E logo em seguida: “E é quando tem isso mesmo que deseja e ama que ele então deseja e ama, ou quando não tem?”. Com este par de perguntas ficará estabelecido aquilo que será decisivo para a compreensão platônica de *eros* e, poderia eu dizer, decisivo para o destino de Ocidente: o equacionamento entre amor e desejo e a compreensão deste último segundo o modelo da *epithymia*, do apetite. Pois toda a ênfase do posicionamento platônico incide no fato de que as coisas desejadas necessariamente devem faltar àquele que as deseja, pois, caso ele as possuísse, não as desejaria. Diz Sócrates a Agatão em 200 a:

---

<sup>11</sup> Cf. *op. cit.*, 195 a-c.

<sup>12</sup> Cf. *op. cit.*, 199a.

<sup>13</sup> Assim como um pai é pai de alguém, a saber, de um filho, e não de ninguém, e a mãe e o irmão também são mãe e irmão de alguém e não de ninguém, a saber de um filho ou de um irmão ou irmã, respectivamente, da mesma maneira, *eros* é *eros* de algo, de seu objeto, e não de nada. Por enquanto, o intuito de Sócrates é fixar este caráter relacional de *eros*, deixando em suspense a determinação dos termos que a compõem. O objeto de *eros* –o “amado”–, assim como aquilo em que ele se instala –o sujeito que tornar-se-á o amante– somente serão abordados adiante, no diálogo Sócrates/Diotima.

“Será que o Amor, aquilo de que é amor, ele o deseja (*epithymēi*) ou não?” <...> E é quando tem isso mesmo (*ekhōn auto*) que deseja e ama (*epithymēi te kai erai*) que ele então deseja e ama, ou quando não tem?” Quando não tem, como é bem provável —disse Agatão. —Observa bem, continuou Sócrates, se em vez de uma probabilidade não é uma necessidade que seja assim, o que deseja deseja aquilo de que é carente (*tó epithymēin ou endeēs estin*), sem o que não deseja, se não for carente. É espantoso como me parece, Agatão, ser uma necessidade; e a ti?<sup>14</sup>

Pela expressão “modelo do apetite” me refiro a um modo de conceber o desejo que se calca na relação fome/saciedade. Segundo esta concepção, o desejo é um movimentar-se da alma em direção ao seu “alimento” —o objeto desejado— que, por ser pensado sob esta ótica, é visado pela alma como consumível, isto é, como algo que sacia a fome, depois de ser devidamente metabolizado e, portanto, aniquilado.

Há, neste momento do diálogo, uma interessante digressão. O objetivo da mesma é afastar a possível objeção que alguém poderia levantar, dizendo: “Eu mesmo sadio, desejo ser sadio, e mesmo rico, ser rico, e desejo isso mesmo que tenho”. A ela, acompanhando o próprio diálogo, Sócrates responderia:

“Ó homem, tu que possuis riqueza, saúde e fortaleza, o que queres é também no futuro possuir esses bens, pois no momento, quer queiras quer não, tu os tens; observa então se, quando dizes: ‘desejo o que tenho comigo’, queres dizer outra coisa senão isso: ‘quero que o que tenho agora comigo, também no futuro eu o tenha’”.

E logo, concluindo, afirma:

---

<sup>14</sup> Cf. *op. cit.*, 200a e ss.

“Esse então, como qualquer outro que deseja, deseja o que não está à mão nem se tem, o que não é ele próprio e o de que é carente”.<sup>15</sup>

Esta digressão, parece-me, procura diretamente pontuar os termos escolhidos por Agatão para definir o tipo de relação que *eros* estabelece com o seu objeto —e, com isto, dar decisivamente a eles uma feição bem determinada e nem pouco evidente por si mesma: refiro-me aos verbos “habitar”, “morar”, “aproximar-se”.<sup>16</sup> Como foi dito acima, segundo Agatão, *eros* é jovem e deseja “manter-se próximo” do que é jovem, é delicado e deseja “morar” no que é delicado. Certamente, no seu discurso se ouvem conotações “desejantes”, no sentido indicado por Sócrates, isto é, onde *eros* significa uma aspiração a algo que não se possui, seja isto um objeto, uma situação ou um estado de coisas. Mas, mesmo que tais conotações sejam aceitas, é evidente que um tal desejo não quer consumir o seu objeto para alcançar a calma não desejante da saciedade.<sup>17</sup> Este modo de compreensão de *eros*, ao qual me refiro pela fórmula “modelo do apetite”, não é compatível com o termo “habitar” —e com aqueles associados a ele—<sup>18</sup> e, de fato, cabe perguntar-se que tipo de querer anima esse outro desejo, o de demorar-se na proximidade do objeto amado, seja ele qual for, objeto que já está próximo e que, em algum sentido, já possuímos. Sócrates responde a esta pergunta da seguinte maneira: trata-se sempre do mesmo desejo, aquele que é animado pelo que nos falta, por aquilo de que carecemos. Assim, introduzindo a questão da insegurança que o amanhã traz consigo, Sócrates diz que o desejo de demorar-se na proximidade do objeto amoroso não é mais do que o desejo de ter no futuro aquilo que hoje temos e cuja posse não

<sup>15</sup> Cf. *op. cit.*, 200 c-e.

<sup>16</sup> Os verbos usados por Agatão para nomear a relação do Amor com seu objeto são: *synesti* —“está junto a”, “se prende a” --; *pelazei* —“aproxima-se”--; *oikei, oikesin, oikizetai* —todas formas do verbo habitar, morar --(cf. *op. cit.*, 195 b3, 195 b-5, 196 e-3,4,6, respectivamente).

<sup>17</sup> Os termos escolhidos por Agatão, frequentes na experiência amorosa —mesmo, ainda hoje, em que nos transformamos nessas “máquinas desejantes” que Gilles Deleuze afirma sermos desde sempre -- não indicam nada como um desejo de consumir ou devorar o objeto amoroso, mas antes, um demorar-se na sua proximidade, demorar-se que está longe de ser pensado como uma experiência de estagnação ou morte, mas de plenitude que se desdobra e que, para isso, exige a duradoura repercussão entre os dois termos da relação, ambos paciente e agente, ambos sujeito e objeto de *eros*.

<sup>18</sup> Certamente seria absurdo desejar “habitar” com a refeição que estamos prestes a consumir.

está garantida para nós no amanhã e, no limite, nem mesmo no instante seguinte. Com o intuito de igualar o desejo de morar junto ao objeto amado ao que estou nomeando por “apetite”, Sócrates opera uma partição da duração temporal em sucessão de instantes, onde cada instante é uma lançada desejante para o futuro, lançada desejante de manter consigo aquilo que se possui no agora e cuja perda deve ser imediata e necessariamente antecipada, se há de manter-se o *eros*.

O desejo, marcado deste modo pela lógica da falta ou carência, constituir-se-á numa espécie de motor, de *élan* que movimenta o sujeito desejante em direção à conquista do seu objeto, conquista que, se bem-sucedida, implicará na posse do objeto e, portanto, no suprimento da falta, fazendo que ela, assim como o movimentar da alma que lhe é próprio, deixem de existir. Para nós, a quem nos distanciam desse primeiro acorde dois mil e quinhentos anos, e para quem o repouso é sinônimo de estagnação e morte, o destino dessa série de inferências —“desejo que implica falta de algo que, por sua vez, implica em movimento para a conquista disso que falta que, por sua vez, implica, se a conquista for consumada, em morte do desejo que, por sua vez, implica em morte do movimento”— salta à vista: se trata-se da manutenção da vida, necessário será estar permanentemente desejando, convertendo-se a conquista do objeto do desejo num mero expediente que movimenta, mas jamais num autêntico bem.<sup>19</sup>

Parece-me, assim, que há, no assentimento de Agatão à definição de *eros* como desejo de possuir aquilo que se deseja, uma vez que isso falta a quem deseja, algo a mais —ou algo de diferente— do que o próprio Agatão afirmara no seu discurso. Seja como for, o jovem trágico concede a Sócrates aquilo que este precisa ouvir para denunciar a inconsistência do seu discurso: que o que *eros* deseja é o belo;

---

<sup>19</sup> Pois, se como quer a vontade de poder nietzschiana, o movimento desejante é sinônimo de vida e seu incremento implica em intensificação da vida, salta à vista que o que resulta desta compreensão é que o objeto do desejo, quando conquistado, precisa ser descartado cada vez mais rapidamente, a risco de que, caso contrário, se caia na paralisia, na estagnação e, por fim, na morte. Assim, como tentaremos mostrar, a usura do ente e sua consequente aniquilação pelo movimento que “substitui o novo pelo mais novo”, fenômenos característicos do “fim da metafísica” a que assistimos na era da técnica, encontram na compreensão platônica de amor sua origem. Mas, nos ocuparemos disto mais tarde; voltemos agora ao *Banquete*.

que, se assim é, o belo necessariamente deve lhe faltar e que, por conseguinte, *eros* não pode ser belo pois, se assim fosse, não desejaria a beleza.<sup>20</sup>

O que se segue, na “ordem das razões” socrática, é bem conhecido. Narrando um diálogo que ele, Sócrates, teria tido quando muito jovem com a sacerdotisa Diotima de Mantinéia, aquela que lhe ensinara tudo o que sabe acerca do amor, estabelece-se o caráter não-divino de *eros*. Tal estabelecimento deriva do mesmo princípio: uma vez que *eros* ama a beleza e é carente da mesma, não pode se lhe atribuir natureza divina, pois é por todos aceito —a risco de cometer uma ofensa aos deuses— que eles são belos e felizes e que quem feliz é, o é graças à posse do que é bom e do que é belo.<sup>21</sup> Assim, Diotima teria obrigado Sócrates a conceder que *eros* não é um deus. Significaria isto que ele é um mortal? Diotima negará a *eros* tal natureza, afirmando tratar-se de um *daimon*, uma entidade intermediária entre deuses e homens.<sup>22</sup> O conhecido mito de concepção de *eros*<sup>23</sup> sancionará o seu caráter

<sup>20</sup> O ponto de apoio para assinalar a inconsistência do discurso de Agatão será a afirmação que este fizera de que o “Amor <é> evidentemente da beleza –pois no feio não se firma o Amor—” (cf. 197b). Uma vez que foi dito com toda ênfase que ele é o mais belo dos deuses, e já “decidido” por ambos, Sócrates e Agatão, que aquilo de que o Amor é amor deve necessariamente faltar a *eros*, logo a afirmação de que *eros* é belo não pode mais ser mantida, constituindo uma auto-contradição no discurso do poeta trágico (cf. 201 a-c).

<sup>21</sup> Cf. 202 c: “-- Dize-me, com efeito, todos os deuses não os afirmas felizes e belos? Ou terias a audácia de dizer que algum deles não é belo e feliz? –Por Zeus, não eu—retornei-lhe. –E os felizes então, não dizes que são os que possuem o que é bom e o que é belo?”.

<sup>22</sup> Afirmar que algo não é belo, não significa necessariamente afirmar que é feio, pois há entre o belo e o feio um imenso leque de gradações. Dito de outro modo, pelo fato de se asseverar que *eros* não é belo não fica implicada forçosamente a afirmação de que ele é feio, pois *eros* pode ser um intermediário entre a beleza e a feiúra. Da mesma maneira, o que não é sábio, não é necessariamente ignorante e o que não é divino, não é necessariamente mortal (cf. 202 a e ss.).

<sup>23</sup> *Eros* teria sido concebido por *Poros* –o deus Recurso-- e *Penia* –a mortal Pobreza-- o dia do nascimento de Afrodite, por ocasião de um banquete oferecido por Zeus. Por causa da data de sua concepção ele está intimamente ligado a Afrodite, a beleza e, em razão da sua dupla e híbrida linhagem, *eros* é “primeiramente sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue

intermediário, caráter que capacita o *daimon* para, aninhando-se nas almas dos mortais, conduzi-los em direção ao divino, o belo e o bom em si. A sua natureza, por assim dizer “adversa” — o fato de aspirar ao belo e o bom por carecer dele— é quem o investe deste caráter de lançada, de *élan*, operando como uma espécie de ponte entre a incompletude mortal e a suficiência divina.

Pode parecer arbitrário nomear aqui o Belo-em-si, o objeto de *eros*, como sendo a própria divindade, uma vez que, em um certo sentido, até mesmo no *Banquete*, os deuses são concebidos como *anthropophyein*, isto é, como possuindo, do mesmo modo que os mortais, uma alma, cujo alimento é, como a destes, o inteligível. Mas, como tentaremos mostrar, historialmente uma tal noção de divindade irá gradativamente desaparecer em favor da noção de mero fundamento, onde toda conotação antropológica se ausenta. Essa possibilidade, segundo nos parece, é antecipada no *Banquete* platônico. Que assim seja, deve-se ao fato de que, como também tentaremos mostrar, Platão aqui entende que o efeito de *eros* nas almas humanas está na produção de obras para a posteridade e, conseqüentemente, caminha na direção do desenvolvimento das noções de história e tradição, diferentemente de um diálogo como o *Fedro*, onde o trabalho de *eros* nas almas humanas se concretiza numa ascese da alma imortal que, depois de sucessivas encarnações, conquistaria sua “salvação”. Do *Fedro* ao *Banquete*, parece-me, assistimos à passagem da escatologia para a história e esta passagem, como veremos, implicará numa mudança da noção de divindade.<sup>24</sup>

Mas, voltemos à Diotima do *Banquete*. Uma vez estabelecido o caráter “daimônico” de *eros*, Diotima passará a melhor determinar em que consiste o seu objeto. Já fora dito que *eros* é desejo da beleza, mas Diotima, então, pergunta: “Que

---

sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância” (cf. 203c a 204<sup>a</sup>).

<sup>24</sup> A expressão “do *Fedro* ao *Banquete*” não pretende inverter a cronologia sancionada que, como sabemos, supõe anterior o segundo diálogo. A “antecedência” de *Fedro* sugere muito mais um caráter historial, do que um caráter cronológico no interior da obra platônica.

terá aquele que ficar com o que é belo?”<sup>25</sup> A resposta apresentada equiparárá, como já fizera Sócrates quando interrogara Agatão, o belo ao bom e a obtenção deste à *eudaimonia*, a felicidade.

Que quer isto dizer? Já nos detivemos na análise da idéia suprema, tal qual nos é apresentada por Platão na *República*, nas passagens conhecidas sob o nome de “Doutrina do Bem”. Se neste diálogo o Bem era a fonte do ser e da verdade dos entes, tornando-os inteligíveis para a alma no exercício da sua faculdade cognitiva, no meu entender, o Belo-em-si do *Banquete* é a mesma idéia suprema, somente que agora considerada como fonte de beleza, isto é, como fonte daquilo que desperta a faculdade apetitiva da alma. Neste sentido, o Belo concede simultaneamente a cada ente o “brilho da sua verdade”,<sup>26</sup> seu grau de beleza, tornando-o *kaloskagathós*, belo e bom e, por isso, capaz de ser desejável. Assim, se a alma, toda vez que se volta para um ente, conhece o que há nele de inteligível, isto é, o que a idéia respectiva põe nele — e em última instância, pode se afirmar, que ela conhece aquilo que a idéia suprema põe nele, pois é esta idéia suprema quem dá a cada idéia seu ser—, a alma, quando deseja, tem por objeto sempre o que há de belo no ente, “quinhão” de beleza que também é ali posto pela idéia suprema, aqui chamada de Belo-em-si. Dito em outros termos, se pode dizer-se que o verdadeiro objeto de conhecimento é o Bem, no mesmo sentido pode afirmar-se que o Belo é o verdadeiro objeto de desejo. Pois a alma está sempre a desejar o Belo-em-si, mesmo que, como acontece nas primeiras fases da pedagogia erótica, a alma pense que o objeto de desejo é aquele ente particular, ele e nada além dele. O aprendizado que Diotima anuncia a Sócrates como necessário de ser feito será justamente a gradativa descoberta, por parte da alma, desta verdade simples: estamos sempre a desejar o Belo-em-si, só que na errância em que nos encontramos, o procuramos nos entes particulares, naquilo que, segundo Platão, somente possui um pálido reflexo da sua magnífica beleza, sendo este pálido reflexo o que nos cativa e o que, de fato, sem que o saibamos, desejamos. À medida que os entes, na sua hierarquia, vão chegando mais

---

<sup>25</sup> Cf. *op. cit.*, 204 d.

<sup>26</sup> Segundo a famosa fórmula presente no *Fedro*: “a beleza é o brilho da verdade”.

próximo da sua fonte, a beleza dos mesmos é maior e o nosso desejo torna-se mais vívido e, se for o caso da alma chegar a alcançar a contemplação do Belo-em-si, então descobrirá que aquele era o objeto que desde sempre desejara. À pedagogia erótica do *Banquete* corresponde, no âmbito do desejo, a *paideia* relatada na “Alegoria da Caverna”, no âmbito do conhecimento; assim como, no famoso mito, a alma somente compreende a fonte da cognoscibilidade de tudo o que até ali conhecia quando alcança a contemplação do Bem, aqui a alma compreende, ao completar a pedagogia erótica, que o Belo é o objeto de desejo por excelência, fonte de tudo aquilo que até aí ela desejara. A rigor, parece-me que há neste duplo aspecto da ascese filosófica, uma supremacia da erótica, pois é o caráter belo e, por isso, desejável do inteligível, que porá em movimento a alma em direção à sabedoria. Pois, como a maioria dos manuais de filosofia ensina como verdade incontestada — muitas vezes esquecendo de citar a autoria dessa concepção —, o filósofo não é o sábio, mas o “amante da sabedoria”. O Bem, *to agathon*, cujo sentido, como já foi dito, equivale a “aquilo que torna apto”, desempenha o papel de garantia de que essa almejada sabedoria não seja uma quimera, mas, ao contrário, algo de efetivamente alcançável.

É esta a fórmula com que Diotima definirá *eros*: “É o amor, amor de consigo ter sempre o Bem”.<sup>27</sup> Tal fórmula permitir-me-á introduzir o que acima anunciei: as diferentes abordagens de como *eros* desdobra sua natureza quando toma a alma dos mortais nos dois diálogos em que Platão trata da questão do amor, a saber, no *Fedro* e no *Banquete*. Pois essa fórmula, como já foi dito, e é bem explícito por parte de Diotima, evidencia a interdição da entrada de *eros* nas almas divinas: uma vez que elas possuem para sempre consigo o Bem —em razão do qual elas são felizes—, o amor nelas não pode penetrar. De modo que somente restam a *eros*, como lugar de moradia, as almas dos mortais: são elas as carentes do Bem, são elas as que não possuem *eudaimonia*, e em razão dessa falta, são elas, pois, o próprio alvo das setas de *eros*. Mas —e eis, um quase paradoxo—, Diotima afirma o que é óbvio para

---

<sup>27</sup> Cf. *op. cit.*, 206 a.

os gregos.<sup>28</sup> os homens, exatamente por serem mortais, não podem aspirar a ter sempre consigo coisa alguma; o “sempre” (*aei*) da expressão não se coaduna com a marca da finitude que a mortalidade acarreta inevitavelmente e que os homens assumem no próprio ato de nomear-se a si como *oi thnetoi* —os mortais.<sup>29</sup> Assim Sócrates ouvirá Diotima afirmar:

“É, com efeito, não do belo o amor, como pensas. — Mas de que é enfim? — Da geração e da parturição no belo. — Seja, disse-lhe eu.. — Perfeitamente, continuou. — E, por que assim da geração? Porque é algo de perpétuo e imortal para um mortal, a geração. E é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, pelo que foi admitido, se é que o amor é amor de sempre ter consigo o bem. É de fato forçoso por esse argumento que também da imortalidade seja o amor.”<sup>30</sup>

Assim, o argumento desenvolvido por Platão tomará um viés decisivo: o desejo de imortalidade necessário para validar a fórmula que define *eros* implicará no desejo de procriação, modo em que o mortal se immortaliza. Aqui, diferentemente do que acontece no diálogo *Fedro*, a alma não é postulada como imortal, fazendo uma

<sup>28</sup> Como diz Hannah Arendt: “A preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida num cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. <...> A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica”. E conclui ela, com o raro poder de condensação que somente a fala poética possui: “E isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha reta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico.” (Cf. Arendt, H., *A Condição Humana*, ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, p. 27.)

<sup>29</sup> Diz Diotima em 207d: “<...> a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma —assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que é só no corpo, mas também na alma os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência. <...>.”

<sup>30</sup> Cf., *op. cit.*, 206 e-207 a.

espécie de *paideia* no percurso de sucessivas reencarnações, até eventualmente conquistar o lugar das almas divinas: a vizinhança do inteligível, seu alimento. A imortalidade possível de ser conquistada por um indivíduo mortal é, segundo Diotima, do mesmo caráter que a que concede o poeta ao herói, a saber, a imortalidade da *doksa*, da glória imortal.<sup>31</sup> Trata-se de uma imortalidade, por assim dizer, de caráter secular, não transcendente: aquela que, pela preservação na memória das gerações vindouras, salvaguarda na lembrança o que já passou, evitando que caia irremediavelmente no não-ser do esquecimento. O instrumento de tal preservação é a *poiesis*, a obra duradoura que ultrapassa o efeito corrosivo do tempo, atravessando os séculos. Diferentemente do que acontece com o herói trágico, que depende, para ganhar a sua imortalidade, do canto de um poeta como Homero, Diotima emancipa o “amante da sabedoria” dessa dependência, pois ele será o seu próprio *poietes*: com o auxílio de *eros*, ele será o próprio agente da sua imortalização através da obra que legará ao futuro.<sup>32</sup>

Parece-me, entretanto, que embora Platão faça, através do discurso de Diotima, uma espécie de concessão aos seus contemporâneos gregos, ao concordar com a existência, em cada mortal, de um desejo de imortalização daquela singularidade irreduzível que cada um deles é e que somente pode permanecer entre os vivos —e, nesse sentido, não morrer definitivamente— através da memória, a

---

<sup>31</sup> Diz Sócrates, pela boca de Diotima, contestando o primeiro discurso pronunciado, o de Fedro de Mirrinonte em 208d: “Pois pensas tu, que Alceste morreria por Admeto, que Aquiles morreria depois de Pátroclo, ou o vosso Codro morreria antes, em favor da realeza dos filhos, se não imaginassem que eterna seria a memória da sua própria virtude, que agora nós conservamos? Longe disso, disse ela; ao contrário, é, segundo penso, por uma virtude imortal e por tal renome e glória que todos tudo fazem, e quanto melhores tanto mais; pois é o imortal que eles amam.”

<sup>32</sup> É interessante que Diotima, pouco antes, para explicar que o amor é o desejo do que é bom, seja este qual for, e que todos os homens amam, não simplesmente aqueles que cultivam o amor dos rapazes, sentimento para o qual costumeiramente reserva-se o termo *eros*, apresenta o exemplo do uso do termo *poiesis* que, embora seja frequentemente utilizado também num sentido restritivo —o da produção de música e versos— rigorosamente possui um sentido mais largo, o de produção de qualquer coisa —“toda causa de qualquer coisa passar do não-ser ao ser.” Parece-me que Platão já está trazendo para a exposição, claro que de modo não argumentativo, o elo entre *eros* e *poiesis*. (Cf. 205 b e ss.).

pesar desta concessão há, na sua formulação, um caráter vago e indeterminado que considero de decisiva relevância. Em 208e-d, Diotima diz:

“<...> é, segundo penso, por uma virtude imortal e por tal renome e glória que todos tudo fazem, e quanto melhores tanto mais; pois é o imortal que eles amam.”

Refiro-me àquilo que tal afirmação induz imediatamente a perguntar: mas, afinal, é o imortal em geral que eles amam ou, ao contrário, amam exclusivamente sua própria imortalidade? A resposta afirmativa à segunda possibilidade é tipicamente grega e segundo esta resposta “os grandes feitos e palavras”<sup>33</sup> que despertariam a admiração,<sup>34</sup> e que, em razão dessa admiração conquistariam, por merecimento, a lembrança das gerações vindouras, não têm por objetivo operar um progresso na raça humana, melhorando suas instituições e seu caráter, mas representam simplesmente uma espécie de meio para o *athanadzein*, o imortalizar de “quem se é”, dessa frágil singularidade individual.<sup>35</sup> Já a resposta afirmativa à primeira das alternativas —a saber, o amor é amor do que é imortal em geral— franqueia uma compreensão diferente, a saber, a de que a aspiração pela imortalidade não é para perpetuar o eu singular, e sim a obra que ele for capaz de deixar, não fundamentalmente porque ela o imortalize, mas porque balizará um caminho de perfectibilidade para o que há de humano no homem. Vejamos isto com mais cuidado.

<sup>33</sup> A expressão é de Heródoto na sua *História*.

<sup>34</sup> Ou, no dizer de Platão, o seu sucedâneo, isto é, as virtudes dignas de louvor.

<sup>35</sup> É esta uma das teses decisivas da Hannah Arendt para explicar a origem e razão de ser da política entre os gregos; segundo ela, a criação de um espaço público, isto é, de um espaço de aparição diante de pares, tem por objetivo permitir o mostrar-se das ações que, se “brilham” e são dignas de admiração, serão lembradas, conquistando para seus agentes a *doksa* imortal. Deste modo, para ela, o surgimento da política está intimamente ligado ao desejo de imortalizar esse algo individual e irreduzível que é o *quem* a pessoa é. Esse, *quem*, sempre acompanhando Arendt, é diferente, para os gregos, dos talentos e qualidades que a pessoa possui.

Como já dissemos, há um sentido de ascensão na pedagogia erótica apresentada por Diotima. Como isto acontece? Segundo a sacerdotisa, tudo aquilo que é mortal, num certo momento da sua vida concebe, procurando então gerar e parir; o mesmo acontece com os homens que, numa certa idade, ficam prenhes no corpo ou na alma, tendo o desejo de gerar e dar à luz.<sup>36</sup> Os primeiros,

“aqueles que estão fecundados em seu corpo voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos, pela procriação conseguindo para si imortalidade, memória e bem-aventurança por todos os séculos seguintes, *ao que pensam <...>*”.<sup>37</sup>

Mas, dentre os segundos, os que em sua alma concebem o que a ela convém, “pensamento e o mais da virtude”,

“<...> quando alguém <dentre estes> fecundado em sua alma, ser divino que é, e chegada a idade oportuna, já está desejando dar à luz e gerar, procura então também este, penso eu, à sua volta o belo em que possa gerar; pois no que é feio ele jamais o fará.”<sup>38</sup>

Esse belo no qual a alma do jovem vai poder gerar irá desenhando-se numa hierarquia, segundo sua proximidade do Belo-em-si, e a imortalidade do filho que será dado à luz dependerá do lugar que, nessa hierarquia, ocupa o objeto de desejo. Quanto mais belo o objeto —mais belo porque mais próximo da fonte de beleza que é o Belo-em-si— mais duradouro será o rebento que o mortal deixará para a posteridade. Tal escala aparece no dizer de Diotima do seguinte modo:

<sup>36</sup> A compreensão que os gregos têm da reprodução sexuada, atribui ao macho a concepção, pois é ele o portador da semente. A fêmea recebe essa semente, a acolhe e a alimenta —ela é, como diz Platão, referindo-se à *khora*, no seu *Timeu*, ao compará-la com a mãe, receptáculo e nutriente. Isto explica por que razão a concepção é uma propriedade masculina que precisa do feminino somente no caso da geração corpórea, não a espiritual, sendo este feminino, não um participante ativo da concepção, mas simplesmente um receptáculo que acolhe e nutre o que o masculino concebeu de modo independente.

<sup>37</sup> *Cf. op. cit.*, 208 e (o itálico é meu).

<sup>38</sup> *Cf. op. cit.*, 209 a-b. Pois como a própria Diotima vem de dizer: “<...> quando do belo se aproxima o que está em concepção, acalma-se, e de júbilo transborda, e dá a luz e gera; quando porém é do feio que se aproxima, sombrio e aflito contrai-se, afasta-se, recolhe-se e não gera, mas, retendo o que concebeu, penosamente o carrega. Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor libera o que está prenhe.” (*Cf.* 206 d-e.)

“<...> começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo e, conheça enfim o que em si é belo.”<sup>39</sup> 40

No que respeita aos filhos, o primeiro exemplo citado é o dos filhos dos poetas e dos legisladores:

“<...> qualquer um aceitaria obter tais filhos mais que os humanos, depois de considerar Homero e Hesíodo, e admirando com inveja os demais bons poetas, pelo tipo de descendentes que deixam de si, e que uma imortal glória e memória lhes garantem, sendo eles mesmos o que são; ou <...> pelos filhos que Licurgo deixou na Lacedemônia, salvadores da Lacedemônia e, por assim dizer, da Grécia. E honrado entre vós é também Sólon pelas leis que criou, e outros muitos <...> por terem dado à luz muitas obras belas e gerado toda espécie de virtudes; deles é que já se

<sup>39</sup> Cf. *op. cit.*, 211 c. Pouco antes, mais explicitamente, ela falara a Sócrates: “<...> deve, com efeito, o que corretamente se encaminha a esse fim <a contemplação do Belo-em-si>, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos; depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se deve-se procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de um criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo, e contemplado-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte.”

<sup>40</sup> Aqui, nesta hierarquia de “objetos amáveis”--a sabedoria da bela forma na natureza corpórea, a sabedoria das artes ou ofícios, a sabedoria das ciências para chegar, por último, à própria ciência do Belo-em-si, alvo do filósofo— percebe-se, quase que de modo idêntico, a hierarquia dos *pathemata* da alma na passagem da “Linha Dividida”: o amor pelo que há de regrado no visível, pai de toda *tékhne*, o amor pelo entes matemáticos, pai da ciência matemática e, por último o amor das idéias e, fundamentalmente, da idéia suprema, pai da ciência por excelência, àquela conquistada “com aquilo com que deve” (cf. *Banquete*, 212 a) contemplar a alma esse ente supremo, a saber, com a inteligência ou *nous*.

fizeram muitos cultos por causa de tais filhos, enquanto que por causa dos humanos ainda não se fez nenhum.’<sup>41</sup>

Nós temos aqui dois tipos de filhos que o amor às virtudes geraram, a poesia de Homero e Hesíodo e as leis constituintes de Licurgo e Sólon —a *politeia* de Esparta e a de Atenas, respectivamente. No mesmo espírito que anima a sacerdotisa Diotima e com o conhecimento que temos do que depois veio, poder-se-ia acrescentar: alguém aspiraria a gerar filhos mais imortais do que a geometria euclidiana ou os diálogos de Platão? E aqui novamente se anuncia a ambigüidade de que acima falei: pois, e isso nós o sabemos, a geometria euclidiana vive entre nós até hoje sem que, entretanto, nada saibamos, nem precisemos saber, acerca de *quem* Euclides foi. No caso das ciências, muito mais obviamente do que no caso do tipo de produção que chamamos “filosofia”, a imortalidade da singularidade individual do autor da obra não foi garantida, de modo algum, pelo seu filho imortal: estudamos geometria na escola sem sequer tomarmos conhecimento da pessoa e do tempo de Euclides —e isto não é prerrogativa do leigo, pois o matemático profissional encontra-se na mesma situação, caso não alimente algum tipo de curiosidade pessoal, que também poderia estar presente no leigo.

Com esta observação pretendo chamar a atenção para o fato de que a imortalidade da obra legada nem sempre vem acompanhada pela imortalidade da singularidade individual do autor dessa obra. Pois, como bem observa Hannah Arendt, o *quem* a pessoa foi —diferentemente de seus talentos ou qualidades, que podem efetivamente imortalizar-se através da fabricação—somente pode ser lembrado através da rememoração de seus atos e palavras, rememoração propiciada pelo canto do poeta ou pela narrativa do historiador. Neste sentido, nenhuma obra, por mais admirável que seja, imortaliza seu autor.

---

<sup>41</sup> Cf. 209 e-d.

Entretanto existe claramente, para nós, uma outra possibilidade de atribuição de sentido à tarefa de legar uma obra que não resida no desejo de imortalidade do seu autor. Max Weber, na sua conferência “A ciência como vocação” adverte ao seu auditório da ingratidão que uma vida devotada à ciência reserva para quem a escolhe. Sem entrar em consideração no fato de que a mediocridade da vida acadêmica exige sucessivas e incontáveis “capitulações” — aspecto que Weber tão lucidamente retrata—, o cerne do argumento reside na constatação de que o autêntico cientista deve saber que sua obra será tanto mais bem-sucedida quanto mais rapidamente ela possa ser superada e, em sentido forte, “deixada para atrás”. Pois o progresso, ressalta Max Weber, essa substituição de uma teoria por outra mais eficiente, é da natureza do empreendimento científico, o que quer dizer que a verdadeira vocação científica deve aceitar isto como um fato, pondo-se a serviço desse progresso e abdicando de qualquer pretensão de imortalidade, não somente para si, mas também para o filho gerado.

Do *Banquete* de Platão a Max Weber transcorreram aproximadamente dois mil e quinhentos anos; o mero respeito ao passar de tantos anos não nos permite fazer projeções anacrônicas e pretender que Platão pudesse ter em mente aquilo que Weber tanto tempo depois enuncia. De fato, a preocupação grega com a imortalidade do indivíduo singular —preocupação, para nós, já quase inteiramente ausente— ecoa insistentemente no discurso de Diotima. Em relação a este aspecto, parece-me que nos é lícito pensar que Platão já tivesse em grande parte se desembaraçado dela, constituindo essa insistência muito mais um expediente persuasivo para ouvidos pouco filosóficos do que uma autêntica preocupação.<sup>42</sup> Na ambigüidade acima apontada —a de se o desejo de imortalidade tem por alvo tudo o

---

<sup>42</sup> A filosofia, com sua ênfase no universal, desde cedo distanciara-se de qualquer preocupação com a singularidade. No caso específico de Platão, resulta praticamente impossível conceber —como o Cristianismo fará— cada homem com uma alma singular, princípio da sua individuação. Parece-me que as almas, no âmbito supra-sensível, seu verdadeiro lar, serão necessariamente idênticas (pergunte-me se, a rigor, pode falar-se, aqui em “número” de almas?), porque toda diferença e multiplicidade enraíza-se, para Platão, na precariedade e imperfeição do visível. Se assim é, na singularidade do indivíduo o que palpita não é nada como uma essência de quem a pessoa é, mas um simples acúmulo de acidentes inessenciais.

que é imortal ou se, ao contrário, é o próprio eu singular que ele visa— parece-me que Platão se inclinaria incontestavelmente para a primeira destas opções.

Mesmo se concorda-se com o que acabamos de afirmar —a saber, que Platão não alimenta uma autêntica preocupação com a imortalidade da individualidade singular, e sim com o caráter duradouro das obras que permitirá um aprimoramento das comunidades humanas— parece abusivo atribuir uma gradativa perfectibilidade às mesmas. Os filhos espirituais de que nos fala Diotima são, no seu discurso, depositários da esperança de atravessar os séculos incólumes, sendo efetivamente imortais e, conseguindo, pela sua excelência “salvar a Lacedemônia e, por assim dizer, a Grécia”. Nada parece nos autorizar a pensar em evolução e progresso, isto é, na compreensão de que aquilo que é legado para o futuro possa ser, pelos que virão, assumido, aprofundado e relançado novamente para um futuro ainda mais longínquo. Entretanto, gostaria de citar a própria Diotima, poucos momentos antes de explicitar sua pedagogia erótica. Esclarecendo Sócrates acerca de como tudo o que é mortal se perpetua através da geração, substituindo o velho pelo novo, ela afirmará:

“A natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma —assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, a pesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. E não é que é só no corpo, mas também na alma, os modos, os costumes, as opiniões, desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem. Mas ainda mais estranho do que isso é que até as ciências não é só que umas nascem e outras morrem para nós, e jamais somos os mesmos nas ciências, mas ainda cada uma delas sofre a mesma contingência.”<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Cf. *op. cit.*, 207d-208 a (o grifo é meu).

Nestas últimas palavras, parece-me bastante claro que Platão chega a cogitar que o legado que os melhores deixam para as gerações vindouras possa ser “renovado” por estas. Seja como for, o que é incontestável é que tal legado “salvará” aqueles que virão da errância a que estariam sujeitos, caso tivessem que começar a sua lide, a cada vez, de estaca zero.

Quando acima me referi ao *Banquete* de Platão como uma passagem da Escatologia para a História quis indicar este aspecto: neste diálogo concebe-se, pela primeira vez, a própria noção de projeto civilizatório —com o que isto implica de ênfase na dimensão temporal do futuro e no desejo de tornar-se senhor do mesmo, evitando, na medida do possível, o inesperado e sua carga de insegurança e desassossego. A mesma preocupação encontra-se presente, embora de modo menos explícito, também na “Alegoria da Caverna”. Pois, parece-me que o constrangimento que sofre o homem liberto para retornar ao interior da caverna —símbolo do mundo visível partilhado por todos—, somente justifica-se pela idéia de promover nele uma *polis* governada pela idéia de *dikaiosyne*, isto é, de promover a melhor cópia possível da *polis* ideal neste mundo. Se assim não fosse, se a única preocupação platônica fosse a da salvação da alma individual pela contemplação das verdades transcendentais, o filósofo não voltaria, preferindo, assim como Aquiles, qualquer vida no âmbito da luz, mesmo a de escravo, a uma vida de rei no mundo sombrio da caverna —como Glauco observa, no famoso mito. Sabemos, de outro lado, que o objetivo da volta não consiste em libertar os prisioneiros para conduzi-los fora da caverna: uma tal aspiração é, para Platão, ingênua, pois desconhece a força da verdade ali imperante e o fato de que nem todas as almas estão aptas para alcançar a plena realização da *paideia* filosófica. Embora o mito acabe no impasse representado pelo conflito entre o filósofo e a *polis*, conflito que põe em risco a vida daquele, a solução que Platão entrevê para esse impasse é a instauração de algo semelhante a um governo autoritário que, tendo em vista a *eudaimonia* da cidade e de suas partes constitutivas, as diferentes classes de cidadãos, consiga que a grande maioria —que jamais sairá da caverna— o acate, sem que seja necessária a utilização de meios de

coação violenta característicos da tirania.<sup>44</sup> Se isto acontecesse, os cidadãos de uma cidade governada sem violência e com justiça acabariam, mais cedo ou mais tarde, tornando-se virtuosos, mesmo que jamais alcançassem a contemplação das entidades inteligíveis.

Com estas observações pretendo enfatizar o aspecto “mundano” da metafísica platônica, contrariando leituras ingênuas ou superficiais que acreditam que o platonismo constitui um “dar às costas” ao mundo sensível para procurar asilo num mundo hipotético de entidades permanentes e perfeitas, alimentando, assim, uma espécie de confortável ilusão que amorteceria a vivência dos perigos com que o devir contraditório do âmbito terreno ameaça o homem. Tais leituras, em geral provindas de uma interpretação de Nietzsche muito pouco refletida ou aprofundada, estão imbuídas de uma conotação psicológica que compromete o que é essencial para a compreensão do acontecimento historial que a metafísica platônica representa. Elas encontram, de fato, algum respaldo no pensamento do jovem Nietzsche e, sobretudo, na apropriação que a incipiente doutrina cristã fez da postulação platônica da imortalidade da alma. Mas, diferentemente do que acontece no Cristianismo, onde a vida na terra é concebida como “vale de lágrimas” e simples passagem para a verdadeira vida,<sup>45</sup> a vida eterna que acontecerá com a ressurreição do corpo na proximidade do Senhor, a metafísica platônica é animada por uma concepção bem diversa, como acredito que fica evidente no *Banquete*. Certamente há nela a postulação desse mundo de entidades supra-sensíveis absolutamente perfeitas e permanentes, mas tal postulação não busca um refugiar-se dos cataclismos terrenos num além-mundo imaginário. Ela constitui, antes, um “desvio” necessário para

---

<sup>44</sup> A tese que Hannah Arendt defende no seu ensaio “Que é autoridade?”, presente em *Entre o Passado e o Futuro*, é que a filosofia política de Platão representa uma tentativa de introduzir na experiência política grega uma noção de autoridade, isto é, uma alternativa simultânea à democracia –cujo modo de governar baseia-se no exercício da argumentação persuasiva— e à tirania –cuja dominação assenta-se no exercício da força. Segundo Arendt, uma tal experiência política fracassa no mundo grego, vindo somente a vigorar na experiência política romana.

<sup>45</sup> Até mesmo a idéia desta vida como uma provação para a vida eterna encontra-se ausente do Cristianismo primitivo. A “Boa Nova” é, na origem do Cristianismo, reservada a todos, independentemente dos pecados ou virtudes cometidos neste mundo.

instaurar neste mundo um espaço de previsibilidade, controle e segurança que mostrou, depois de dois mil e quinhentos anos, nada ter de imaginário, e sim de eficiente e concreto.<sup>46</sup> Não creio haver, na metafísica platônica, nenhuma vocação autenticamente extra-mundana.

Em concordância com estas observações, gostaria de assinalar para a gênese, na filosofia platônica e, muito explicitamente, no diálogo que nos ocupa, do deslocamento da noção de divindade para a noção de fundamento, o “deus dos filósofos”. Tal deslocamento será aprofundado pela teologia cristã, ao “vestir” o deus judaico-cristão nas roupagens da metafísica grega,<sup>47</sup> mas somente será consumado na era moderna, renunciando a sentença nietzschiana “Deus está morto”. Vou me deter neste último ponto.

As divindades gregas, o sabemos, podem ser “belas e felizes”, mas de modo algum são auto-suficientes e completas; mesmo se temos em mente a divindade máxima, Zeus, constata-se que ela não é concebida como possuindo nenhum dos predicados com que o pensamento cristão concebeu Deus: onipotência, onisciência, perfeição e eternidade. Certamente, Zeus usufrui de maior força e poder do que as outras divindades que, por isso, o respeitam e o temem, mas este fato não emancipa o senhor do Olimpo da tarefa de estar permanentemente “negociando” com elas, arbitrando os incontáveis conflitos que há entre os seus governados imortais, tecendo,

---

<sup>46</sup> Não quero com isto dizer que o projeto metafísico de colocar o homem no centro do ente através da postulação de um ente supremo acessível a ele em seu caráter de fundamento, não carregue consigo, como contrapartida da sua vocação, descontrole e insegurança. Nossa era, a era do fim da metafísica, revela exatamente isto, o “feitiço voltando-se contra o feiticeiro”. Mas este estado de coisas não pode ser compreendido através das categorias da moderna patologia psicológica da “fantasia compensatória”.

<sup>47</sup> Contrariamente ao que Nietzsche ensina, parece-me que não foi o cristianismo quem “domesticou” o espírito grego mas, antes, foi este –refiro-me ao espírito socrático-platônico-aristotélico, isto é, à metafísica grega— quem obrigou o credo judaico-cristão a “conformar-se” a seus axiomas, fato que não se deu sem gerar inúmeros paradoxos, violências e contra-sensos com os quais a teologia cristã (que é grega em suas categorias mais básicas) viu-se desde sempre emaranhada. A força e originalidade do pensamento de Søren Kierkegaard –alguma vez chamado, no meu entender muito justamente, como “o único pensador autenticamente cristão”--reside nesta convicção.

assim, acordos e compromissos que lhe permitam manter o seu reinado numa relativa harmonia.

Como vimos, a fórmula através da qual Diotima define *eros* —a saber, “o desejo de ter sempre consigo o belo e o bom”— exclui definitivamente a possibilidade de que ele se instale nas almas divinas, pois estas não carecem do belo e do bom, tendo-o sempre consigo, e por isso não o desejando. Em *Fedro*, na famosa imagem da alma como carruagem alada, as almas imortais são comparadas com carruagens puxadas por parelhas de cavalos puros e obedientes que lhes permitem manter-se no mais longínquo céu, onde estão os confins do visível —na vizinhança do inteligível—, sem jamais dali cair para as regiões inferiores, propiciando-lhes a possibilidade de alimentar-se permanentemente do pasto das idéias; diferentemente das imortais, as almas mortais são carruagens cuja parelha é díspar, sendo um dos cavalos nobre e de raça —e, por isto, obediente e dócil ao cocheiro— e o outro mestiço e arreado aos seus ditames, obrigando o cocheiro a um permanente esforço de sujeição do cavalo indócil, esforço que, a pesar de contar com o auxílio do bom cavalo, nem sempre é bem sucedido. Semelhante situação faz com que as almas mortais sofram, no seu caminho à procura do pasto do inteligível, permanentes quedas, dele se afastando e vindo parar novamente nas regiões inferiores. Neste diálogo, como num certo sentido acontece também no *Banquete*, os deuses ainda são pensados como *anthropophyeis*, isto é, como sendo de natureza semelhante à humana, no sentido de possuírem uma alma que se volta para o inteligível, pois este é o alimento de toda alma, tanto das mortais, quando das imortais.

Como sabemos, um dos temas centrais do *Fedro* é a imortalidade da alma; assim, o modo de vida divino aparece como aquilo que seria almejado pelas almas mortais, pois, a pesar da metáfora de *eros* como “apetite” ser lá mais ostensiva do que no *Banquete* —lá, o inteligível é explicitamente “pasto”, alimento das almas—, o convívio das almas imortais com o inteligível nos convida a conceber uma relação de caráter diferente da descrita pela dupla “falta desejante”/“saciedade não-desejante”. Esse convívio evoca para *eros* a semântica do “morar” ou do “habitar” e

se tal modo de vida corresponde à aspiração dos mortais, então o atingir desse *telos* não implicaria uma supressão do amor e da relação com o objeto, mas uma outra forma qualitativamente diferente do mesmo: a do contentamento pela sua proximidade e convívio, convívio característico da vida divina.

Assim, no que respeita “aos efeitos que *eros* produz nos mortais” este modelo é visivelmente diferente daquele do *Banquete*, que acabamos de descrever. Em *Fedro* não parece haver nenhuma preocupação com o âmbito mundano e secular legado à posteridade, sendo a vida neste mundo uma simples ocasião para o aprimoramento da alma individual, com vistas à conquista de uma salvação extraterrena, representada no modo de vida divino. Entretanto, parece-me que também há neste diálogo uma forte diferença com a compreensão pré-metafísica da divindade, compreensão que, no meu entender, é claramente explicitada no fragmento 62 de Heráclito, onde se diz:

“Imortais/mortais, mortais/imortais: na medida em que vivem a morte daqueles e na medida em que morrem a vida daqueles.”<sup>48</sup>

Em Heráclito, mortais e imortais são o que são, não graças a um terceiro termo, mas “cara a cara”, numa relação essencial. Os mortais são mortais por morrer o quê? Não sua própria vida, mas a vida imortal dos deuses. E estes, por sua vez, são os imortais por viver o quê? Não sua própria vida imortal, mas a morte dos homens. A própria nomeação dupla com que Heráclito nomeia a ambos —os deuses como “imortais/mortais”, os homens como “mortais/imortais”— indica o aspecto relacional inerente à determinação do seu ser. Diz Eugen Fink:

---

<sup>48</sup> “*Athanatoi thnetoi, thnetoi athanatoi, zontes ton ekeinon thanaton, ton de ekeinon bion tetheotes*”. Uma magnífica interpretação deste fragmento encontra-se no nono e décimo encontro do seminário sobre Heráclito, dirigido por Martin Heidegger e Eugen Fink, em Freiburg, no inverno de 1966/67. (Cf. Heidegger, M., e Fink, E., *Heráclito*, ed. Ariel, Barcelona, 1986.

“Deuses e homens não são como os outros seres vivos, mas estão ambos determinados por uma relação de compreensão para consigo mesmos e dos uns com respeito dos outros; a relação de compreensão não a encerram os deuses em si, os deuses não somente estão referidos a si mesmos, mas somente podem experimentar seu próprio ser-sempre em relação com o ser-mutável e consagrado à morte dos mortais. Para compreender seu próprio ser-sempre em sua relação consigo mesmos devem observar-se, se compreendendo na morte dos homens. Um tal observar-se compreensivo não há que entendê-lo onticamente, mas ontologicamente ou seja cosmologicamente. E ao contrário: os homens que se comportam com seu próprio desvanecer-se devem observar-se, se compreendendo no ser-sempre dos deuses.”<sup>49</sup>

O que deve entender-se pela expressão “relação essencial”? Uma relação onde os termos que a compõem são o que eles são somente na relação; fora dela eles desaparecem, deixam de ser. Dito em outras palavras: o laço não se estabelece entre substâncias, entidades que são o que são por si e em si mesmas e que *a posteriori* entram em relação, sendo esta última uma possibilidade que sua essência guardaria consigo. Não, trata-se de uma imbricação que pode ser compreendida como “anterior” aos termos, pois estes recebem seu ser dela. Neste contexto, se há algo de mais eminente e digno de admiração do que a própria divindade, isso é essa imbricação que, separa e distingue, ao diferenciar os mortais dos deuses, mas simultaneamente reúne e liga, retendo uns junto aos outros numa co-pertença. A esta relação essencial, a esta imbricação que governa deste modo os opostos, numa simultânea reunião e separação, Heráclito chama *to sophon*. Dele Heráclito fala nos fragmentos 32 e 41; no primeiro se diz:

“Uno, o *sophon*: deixa e não deixa ser chamado pelo nome de Zeus”.<sup>50</sup>

No segundo, Heráclito fala:

<sup>49</sup> Heidegger, M. e Fink, E., *op. cit.*, p. 142 (a tradução é minha).

<sup>50</sup> “*En to sophon mounon legesthai ouk ethelei kai ethelei Zenos onoma*”.

“Uno, o *sophon*, conhecê-lo (*epistasthai gnomen*) na medida em que governa tudo através de tudo”.<sup>51</sup>

O *sophon* que estes fragmentos nos convidam a pensar, não consiste num além-mundo para o qual as almas, tanto as imortais, quanto as mortais, se voltariam. Ele não está alhures, mas é a própria carne do ser de homens e deuses. Seu sinal não é experimentado por uma *periagoge* da alma, que deveria desviar-se deste mundo, onde ela estaria de passagem sendo, a rigor, estranha a ele, para alcançar o seu lar, o inteligível. O *sophon* é o âmago deste mundo, “governando tudo através de tudo”; ele é aquilo que em retração o mantém ligado e, ao mesmo tempo, diferenciado na bela e rica multiplicidade dos entes. Por governar tudo, ele deixa, mas também não deixa, ser chamado pelo nome da divindade máxima, Zeus: permite uma tal nomeação porque ela evoca o que, dentre o familiar, os mortais reconhecem como tendo mais eminência e grandeza, o senhor do Olimpo; não permite porque, por governar até mesmo os deuses e o próprio Zeus, o *sophon* é, para o pensamento, algo que o excede em dignidade.<sup>52</sup>

Esta compreensão da divindade — e da relação homens/deuses — parece-me que anima o primeiro discurso pronunciado no *Banquete*, o discurso de Fedro de Mirrinonte. O elogio que Fedro faz de *eros* frisa o fato de que o deus, ao soprar na alma do mortal, o torna capaz de atos cuja grandiosidade é admirada pelos deuses: o mais admirável dentre estes atos é o de dar a vida pelo amado, como é o caso de Alceste, ou de segui-lo na morte, como é o caso de Aquiles.<sup>53</sup> Os deuses, segundo

<sup>51</sup> “*En to sophon, epistasthai gnomen, otee ekybernese panta dia panton*”.

<sup>52</sup> Dito de outro modo, no âmbito entitativo e para o pensamento que lhe corresponde, aquele domínio em que os mortais estão em casa e para o qual tem *pistis*, o *sophon* veste-se nas roupagens do “ente mais ente entre os entes”, a entidade máxima; para o mortal que está em *homologia* com o *logos*, ele excede todo e qualquer ente.

<sup>53</sup> Para provar este caráter de *eros*, o discurso de Fedro faz referência a três mitos. O primeiro deles é o de Alceste que dá a própria vida para salvar a de seu marido Admeto, diante do que os deuses, tomados de admiração, permitem que saia do Hades, devolvendo-a ao mundo dos vivos. O segundo é o de Orfeu, o tocador de cítara que será castigado pelos deuses, por pretender enganá-los com o intuito de roubar do Hades sua esposa Eurídice, sem estar disposto a pagar o ônus da sua própria morte para juntar-se a ela. O terceiro mito narra o gesto que os deuses consideram mais digno de admiração: trata-

Fedro, não somente admiram os mortais, eles o fazem exatamente com vistas àquilo que constitui a sua mais radical alteridade: a realização de seu caráter mortal.

Mas, há outro aspecto do discurso de Fedro que ganha novo sentido, sob esta ótica: refiro-me ao fato, ali apontado, de *eros* ser o mais antigo dos deuses.<sup>54</sup> Se, à luz do fragmento 62 de Heráclito, ouvimos em *eros*, não somente o laço que relaciona o amante com o seu amado, mas o próprio vínculo que enlaça mortais e imortais e os faz serem o que são, então a originariedade de *eros* torna-se clara. Assim, deuses e homens são, como disse Píndaro, da mesma progênie, estando visceralmente ligados.

No diálogo platônico *Fedro*, dá-se o primeiro passo para aquilo que muitos séculos adiante Hölderlin chamará de “separação” entre homens e deuses — e que Nietzsche, menos de cem anos depois de Hölderlin, radicalizará ao decretar a morte de Deus. No *Fedro*, os deuses dão as costas aos homens e se voltam para o inteligível; eles ainda não são, certamente, auto-suficientes e completos, mas a relação essencial que mantinham com os mortais se rompe e estes, tanto quanto aqueles, agora direcionam-se para um terceiro elemento, o supra-sensível. No *Banquete*, esse rompimento é aprofundado: os homens não mais aspiram ao modo de vida divino, representado pelo convívio com o inteligível num outro patamar — o do fim da carência. Agora, libertando-se da emulação da divindade, emancipam-se de almejar o seu modo de vida e instauram um modo propriamente humano de imortalidade: eles, gerando à luz do inteligível, verdadeira divindade, serão os parturientes de uma civilização imortal — o Ocidente.<sup>55</sup> A vida imortal desse rebento,

---

se da morte de Heitor nas mãos de Aquiles, que vinga a morte de Pátroclo, mesmo advertido por sua mãe de que, se o fizesse, ele próprio morreria. Aquiles, diz Fedro, acompanha Pátroclo na morte e seu gesto é espantosamente admirável pelo fato dele ser o amado e não o amante de Pátroclo — como, segundo Fedro, Esquilo considerou erradamente: neste caso, *eros* consegue realizar o milagre da inversão dos papéis entre amante e amado, fazendo com que o amado, Aquiles, se comporte com a grandeza de um amante.

<sup>54</sup> Fedro cita como autoridades que afirmam a originariedade de *eros*, de um lado Hesíodo na sua *Teogonia*, de outro, Parmênides no seu *Poema*.

<sup>55</sup> Embora com o Cristianismo, a divindade assumia decisivamente os caracteres gregos da noção de fundamento, quando as idéias platônicas passam a ser os arquétipos na mente de Deus, parece claro

como bem antecipou Diotima, precisará ser garantida pela substituição do velho pelo novo, constituindo essa atividade o tributo humano, permanentemente retomado e lançado adiante, para com a própria imortalidade. Para a realização desta destinação, nos diz Diotima, “um colaborador da natureza humana melhor que *eros* não se encontraria facilmente”.<sup>56</sup>

Para concluir esta seção, gostaria de lembrar a rápida, mas incisiva observação que Martin Heidegger faz na sua conferência “O que é isto, a Filosofia?”. Ali, falando da origem do adjetivo *philosophos* e de sua construção a partir dos étimos *philia* e *sophon*, ele refere-se à noção de *philia* em Heráclito, aquele que teria sido quem forjou o termo. O *aner philosophos*, o homem filosófico, é aquele que tem *philia* —amizade, predileção— pelo *sophon*. Tal disposição está determinada por um *homologeîn*, um “dizer o mesmo” que o *sophon*, um *logos* humano que repete<sup>57</sup> em acordo ou consonância (*harmonie*) essa imbricação que “governa tudo através de tudo”. A *philia* do filósofo tem, em Heráclito, o elemento de reciprocidade que caracteriza a amizade e, assim, ela também deve ser pensada como *philia* do *sophon* pelo filósofo, onde aquele é “agente” e este “paciente”.<sup>58</sup> Como laço originário, a *philia* não somente dá o seu ser ao filósofo, mas também o concede ao *sophon*: este é aquilo que precisa, para ser, dessa *homologia*, desse dizer do filósofo. Em outras

---

que o viés histórico da filosofia platônica, assim como seus possíveis desdobramentos, mantêm-se aí em retraimento. Pois, enquanto o pensamento cristão foi fiel ao caráter extra-mundano de sua origem, ele enfatizou os aspectos escatológicos da filosofia de Platão, em detrimento de seus aspectos históricos. Somente com o advento da era moderna, a identificação entre fundamento e divindade mostrará a sua verdadeira destinação: a morte da divindade e a noção de fundamento –valor, na linguagem de Nietzsche— posta a serviço da manutenção e incremento da vida.

<sup>56</sup> Com estas palavras encerra Sócrates o seu elogio a *eros* no *Banquete* (cf. 212 b).

<sup>57</sup> A referência aqui é ao famoso 50: “Não dando ouvidos a mim, mas ao *logos*, então é sábio concordar: tudo é um”. (“*ouk emou, alla tou logou akousantas, homologeîn sophon estin en panta einai*”).

<sup>58</sup> Na semântica do termo “amizade” guarda-se a dimensão da reciprocidade: não faz sentido dizer “eu sou seu amigo” e receber por resposta “você pode ser meu amigo, mas eu não sou amigo seu”. Diante de um diálogo semelhante, qualquer um afirmaria que entre essas duas pessoas não há amizade. A mesma coisa não acontece com a semântica do termo “desejo”: ela comporta a possibilidade de ouvir do outro “você me deseja, mas eu não te desejo”.

palavras, o *sophon* não é nada em si mesmo; ele é, na medida em que o homem o diz numa incessante repetição que o retoma e aprofunda.<sup>59</sup>

Na conferência a que nos referimos, Heidegger afirma que Platão precisou afastar o *sophon* do convívio do filósofo, para salvá-lo da “tagarelice sofística” que tudo banaliza.<sup>60</sup> Esse afastamento se concretiza na substituição da *philia*, aquele acordo ou harmonia entre o filósofo e o *sophon*, pelo *eros*: um aspirar —*oréksis*, nos diz Heidegger—<sup>61</sup> do filósofo ao *sophon*. Nessa mudança, o demorar-se pensante numa única questão inexaurível —que a *homologia* evoca— é substituído pelo amor à sabedoria. Assim, pode perceber-se que a narrativa da passagem da *philia* ao *eros* é, num sentido eminente, a narrativa da origem de Ocidente.

---

<sup>59</sup> Neste contexto, “repetir” não quer dizer o obsessivo voltar ao mesmo, a que estamos tão acostumados. Gostaria aqui de me referir ao *thauma* (espanto, admiração) de que Platão nos fala na famosa passagem do *Teeteto* (155d) e que, segundo ali se afirma, é *arkhe* da filosofia, aquilo que, imperando nela, a governa. Esse espanto —como costumemente traduzimos o termo *thauma*—, se pensado pre-metafisicamente, não pode ser suscitado por nada de entitativo, diferentemente da interpretação que Aristóteles nos dá do mesmo no primeiro livro da sua *Metafísica* (cf. A-2), onde os exemplos citados como despertando-o são o autômato ou o problema da incomensurabilidade da diagonal do quadrado. A interpretação aristotélica do *thauma* acabará por igualar a motivação do pensamento à motivação do conhecimento dos entes, identificando-a com o estado de perplexidade (*aporia*), suscitado pela ignorância. O *sophon* de Heráclito, isto é, aquilo que desperta a *philia* do filósofo, não é um “problema” que precisa ser desvendado e solucionado; antes, trata-se de algo que maravilha e em cuja proximidade o filósofo quer demorar-se. O corresponder a esse maravilhamento não implica na sua supressão, mas no seu aprofundamento. “Pensar é agradecer”, nos diz Heidegger, e uma tal palavra elucida a relação própria em que coexiste a *philia* —o ressoar harmônico que, ecoando a questão que se endereça ao pensamento, a clareia, potencializando-a e aprofundando-a, fazendo dela algo ainda mais digno de interrogação e maravilhamento.

<sup>60</sup> Vimos, na seção que antecede, não com referência a Heráclito, e sim ao *Poema* de Parmênides, como a sofística “embaraça” o filósofo, emaranhando-o em seus arrazoados, e obrigando-o a uma radical reformulação do pensamento presente em Parmênides.

<sup>61</sup> O termo *oréksis*, até onde eu saiba, não aparece em Platão, e sim em Aristóteles. Como vimos, o termo usado por Platão é *epithymia*: apetite e, num sentido largo, desejo.