



**André Miranda Decotelli da Silva**

**“Nenhum de vocês o conhece bem”:  
a atopia socrática e seus elementos  
eróticos e dionisíacos no *Banquete* de Platão**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para  
a obtenção do grau de Doutor pelo Programa  
de Pós-graduação em Filosofia pela PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Luisa Severo Buarque de Holanda.

Rio de Janeiro  
Julho de 2019



**André Miranda Decotelli da Silva**

**Nenhum de vocês o conhece bem: A atopia  
socrática e seus elementos eróticos e  
dionisiacos no Banquete de Platão**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção  
do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de  
Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.  
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Prof<sup>a</sup>. Luisa Severo Buarque de Holanda**

Orientadora  
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Maria Inês Senra Anachoreta**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Renato Matoso Brandão**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof<sup>a</sup>. Izabela Aquino Bocayuva**

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

**Prof<sup>o</sup>. Marcus Reis Pinheiro**

Universidade Federal Fluminense - UFF

Rio de Janeiro, 9 de julho de 2019

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

### **André Miranda Decotelli da Silva**

Graduou-se em Teologia na Faculdade Batista do Rio de Janeiro (FABAT) em 2009, com convalidação do diploma pela Faculdade Unida de Vitória – ES em 2012 – e em Filosofia pela UFF em 2014, onde também fez o mestrado em filosofia com conclusão em 2014. Iniciou o doutorado em filosofia pela PUC-RIO em 2015. É membro do grupo de pesquisa em estudos transdisciplinares em mística – Apophatiké e professor de filosofia em escolas de Ensino Médio.

#### Ficha Catalográfica

Silva, André Miranda Decotelli da

“Nenhum de vocês o conhece bem” : a atopia socrática e seus elementos eróticos e dionisíacos no Banquete de Platão / André Miranda Decotelli da Silva ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2019.

304 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Atopia. 3. Sócrates. 4. Banquete. 5. Platão. 6. Eros. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

A Kely, que convive diariamente com minha atopia.

## Agradecimentos

Meu profundo agradecimento a minha orientadora Luisa Severo Buarque de Holanda, que pacientemente me orientou nesta tese. Seu apoio às propostas e sua generosidade em me mostrar aquilo que ainda precisava ser gestado tanto nesta pesquisa como em minha formação em geral me marcarão eternamente.

Aos professores Maria Inês Anachoreta, Izabela Bocayuva, Marcus Reis Pinheiro, Renato Matoso, por terem aceito participar da banca desta tese.

Aos meus colegas de NUFA e de PUC-Rio, em especial Felipe Gall, Julia Myara, Flora Mangini, Deysielle Chagas, Rodrigo Viana, Andrea Mello, Pedro Baratieri, Irlim Corrêa, Uriel Nascimento, Matheus Dias, Bruno Ferrão e Emerson Facão. A dialética de nossas questões em sala, no café e no bar me levaram além.

A PUC-Rio pelos auxílios concedidos através da Bolsa de Isenção, como também ao depto. de filosofia que me recebeu sem diferenças e estranhamento.

Aos amigos de *Apophatiké*, que me inspiram na mística do tudo e do nada.

Aos meus alunos, que me ensinam todos os dias o que é filosofia.

Aos meus colegas de Colégio Santo Agostinho, Colégio Batista Shepard e CEC, por dividirem comigo a árdua tarefa de educador e educando.

Aos meus professores de filosofia, em especial José Avenas e Antônio Jardim, que mesmo sem saberem, são uns dos responsáveis pela picada da cobra da filosofia nos idos da minha juventude.

A meus pais, que me deram a vida, a educação e o afeto.

A meus sogros, que me deram carinho, respeito e um lugar especial no lar deles.

A meus amigos, que me ensinam a potência da *philía*.

Ao autor de *Eclesiastes*, que já na minha tenra adolescência despertou-me ao questionamento filosófico acerca da inexorável certeza de que tudo é vaidade.

A Deus, cujo espetáculo da contemplação de seu vasto oceano de beleza move o meu erotismo filosófico, me levando ao *thauma* da existência que não se satisfaz em si mesma.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

Decotelli, André Miranda, Holanda, Luisa Severo Buarque de. **Nenhum de vocês o conhece bem: a atopia socrática e seus elementos eróticos e dionisíacos no *Banquete* de Platão.** 2019, 304p., Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese parte de uma provocação enunciada pela personagem Alcibíades em seu discurso no diálogo *Banquete* de Platão: “Nenhum de vocês o conhece bem”. Esta frase versa a respeito da ininteligibilidade e consequente incomparabilidade de Sócrates, identificada pelo simposiasta como *atopia*, um não-lugar. Partindo, então, deste termo, buscamos aqui analisar as pistas que a personagem que discursa sobre o filósofo apresenta acerca dele, correlacionando-as a outras que ocorrem na obra platônica em geral e que consolidam a atopia de Sócrates. Assim, desenvolvemos uma análise de Sócrates enquanto um ser atópico tanto em sua fisionomia, como em seu comportamento e palavras, sendo estas três áreas da vida do filósofo o que chamamos nesta tese de eixos, bases metodológicas segundo as quais desenvolveremos a análise da sua atopia. Como fio condutor principal de todos estes eixos, teremos a presença central das figuras divinas de Eros e Dioniso, ambas apresentadas no *Banquete* como sendo os principais referenciais a partir dos quais Sócrates viverá a sua atopia. No campo de Eros, analisaremos o fundamento da narrativa de Diotima acerca deste deus, com seu caráter intermediário e daimônico, que será associado a Sócrates de forma evidente na fala da sacerdotisa de Mantinea. Já quanto ao aspecto dionisíaco, ele surgirá permeando todo o diálogo, mas será encontrado, em especial, na figura dos sátiros e silenos, seres mitológicos do círculo dionisíaco que serão associados a Sócrates por Alcibíades. Postulamos, assim, como tese central deste trabalho, que Sócrates é atópos porque a sua filosofia será um exercício integrado de seu corpo, de seus atos e de suas palavras, como partes de seu ser erótico e dionisíaco.

## Palavras-chave

Atopia; Sócrates; Banquete; Platão; Eros; Dioniso.

## Abstract

Decotelli, André Miranda.; Holanda, Luisa Severo Buarque de (Advisor).  
**None of you know him well. The socratic atopy and the erotics and dionysiac elements in the Plato's Symposium** . 2019, 304p., Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This thesis is part of a provocation enunciated by the character Alcibiades in his speech in Plato's *Symposium* dialogue: "None of you know him well". This phrase concerns the unintelligibility and consequent incomparability of Socrates, identified by the symposiasta as atopy, a non-place. Beginning from this term, we reach to analyze the clues that the character speeches about the philosopher presents about him, correlating them to others, that occurs in the Platonic piece in general and that consolidates the atopy of Socrates. Thus, we developed an analysis of Socrates as an atopic being both in his physiognomy as in his behavior and words, these three areas of the philosopher's life being what we call this thesis of axes, methodological bases according to which we'll develop the analysis of his atopy. As the main thread of all these axes, we will have the central presence of the divine figures of Eros and Dionysus, both presented at the *Symposium* as the main references from which Socrates will live his atopy. In Eros' field, we will analyze the foundation of Diotima's narrative about this god, with his intermediate and daimonic character, which will be associated with Socrates in an evident way in the speech of the priestess of Mantinea. In the matter of the Dionysian aspect, it will appear permeating the whole dialogue, but will be found, in particular, in the figure of the satyrs and silenos, mythological beings of the Dionysian circle that will be associated with Socrates by Alcibiades. We postulate, therefore, as the central thesis of this work, that Socrates is atopic because his philosophy will be an integrated exercise of his body, his acts and his words, as parts of his erotic and Dionysian being.

## Keywords

Atopy; Socrates; *Symposium*; Plato; Eros; Dionysos.

## Sumário

1. Introdução	14
2 . A ATOPIA: questões preliminares.	25
2.1. A atopia na língua grega	25
2.2. Introdução ao problema da atopia no Banquete	27
2.3. A atopia socrática entre os comentadores de Platão	30
2.3.1. Síntese da atopia dos comentadores estudados	48
2.4. A atopia no corpus platonicum	52
2.5. A atopia no Banquete	71
2.6. O estranho Alcibíades	76
3. A ATOPIA FÍSICA	85
3.1. O corpo de Sócrates na tradição	87
3.1.1. A iconografia de Sócrates	89
3.1.2. A fisionomia do Sócrates platônico	104
3.1.3. As estátuas de Sócrates	110
3.2. Sócrates e Eros	115
3.2.1. Diotima	116
3.2.2. Sócrates e seu corpo erótico	122
3.3. Sócrates e Dioniso	126
3.3.1. As máscaras de Dioniso	130
3.3.2. Sátiros e silenos	136
3.3.3. O ciclope de Eurípedes	138
3.3.4. O drama satírico de Alcibíades	141
4 - ATOPIA COMPORTAMENTAL	148
4.1. A atopia comportamental na perspectiva imagético-mitológica	150
4.1.1. Os diferentes daímones do Banquete	150
4.1.1.1. O Eros-daímon	151
4.1.1.2. Os sátiros-daímon	153
4.1.1.3. Dioniso, o neodaímon	154

4.1.1.4. Os daímones heróis	160
4.1.2. Sócrates, o herói e o sátiro	163
4.1.2.1 A morte heroica	165
4.1.2.2. O complexio oppositorum do herói	170
4.1.2.3. Sócrates em seu comportamento sério-cômico	173
4.2. A atopia comportamental na perspectiva espacial-topológica	175
4.2.1. Sócrates, o absorto	176
4.2.2. Análise da paralisia e a paralisia como análise	178
4.2.3. O movimento da alma	182
4.2.4. Sócrates em deslocamento	187
4.2.5. O fim e o começo	190
4.2.6. Dioniso, o deus nômade	194
4.3. A atopia comportamental na perspectiva ascético-sexual	198
4.3.1. Sócrates, o asceta	198
4.3.1.1. Os treinos da alma	200
4.3.2. Sócrates, o hybristés	200
4.3.3. A violência erótica-dionisíaca de Sócrates	210
4.3.4. A sophrosýne	214
4.3.5. O vinho fecundante de Dioniso	217
 5. A ATOPIA DISCURSIVA	 221
5.1. Os discursos de Sócrates e os mistérios dionisíacos	222
5.2. A tradição antidionisíaca socrática	224
5.3. Os lógoi de Sócrates por Alcibíades	232
5.4. Uma Diotima dionisíaca?	235
5.5. O discurso de Sócrates em perspectiva	240
5.6. O método do elénchos	254
5.7. Lógos e não-saber	264
5.7.1. Humano, atopicamente humano.	266
5.7.2. Humano, logo lógos	268
5.8. Ironia e não-saber	273
5.8.1. Ironia e máscara	276

5.9. Discursos ridículos	283
5.10. A mania da filosofia	291
6. Considerações finais	297
7. Referências bibliográficas	

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cópia romana de um original grego de 380 a.C.	92
Figura 2 - Sileno em uma moeda de prata de 410 a.C.	93
Figura 3 - Sócrates e Diotima de bronze	93
Figura 4 - Cópia helenística de Sócrates de 320 a.C.	94
Figura 5 - Estátua de Sócrates do tipo B	95
Figura 6 - Ator segurando uma máscara de um drama satírico	95
Figura 7 - Sileno A em vaso do início do século IV a.C.	96
Figura 8 - Sileno B em vaso do século IV a.C.	96
Figura 9 - Sileno C em vaso do fim do século IV a.C.	97
Figura 10 - Imagem de Onésimo do início do século V a.C.	97
Figura 11 - Imagem do início do século IV a.C.	98
Figura 12 - Imagem de Makron do início do século IV a.C.	98
Figura 13 - Sócrates buscando Alcibíades	99
Figura 14 - “ <i>Death of Socrates</i> ” de J-L. David, de 1787	99
Figura 15 - “Socrates e Alcibiades” de C. W. Eckersberg de 1816	100

*“Digo: o real não está na saída nem na chegada:  
ele se dispõe pra gente é no meio da travessia”.*  
(Guimarães Rosa)

*“Onde queres revólver, sou coqueiro  
E onde queres dinheiro, sou paixão  
Onde queres descanso, sou desejo  
E onde sou só desejo, queres não  
E onde não queres nada, nada falta  
E onde voas bem alta, eu sou o chão  
E onde pisas o chão, minha alma salta  
E ganha liberdade na amplidão  
(...)  
Ah, bruta flor do querer.  
Ah, bruta flor.*

*Onde queres o ato, eu sou o espírito  
E onde queres ternura, eu sou tesão  
Onde queres o livre, decassílabo  
E onde buscas o anjo, sou mulher  
Onde queres prazer, sou o que dói  
E onde queres tortura, mansidão  
Onde queres um lar, revolução  
E onde queres bandido, sou herói  
Eu queria querer-te amar o amor  
Construir-nos dulcíssima prisão  
Encontrar a mais justa adequação  
Tudo métrica e rima e nunca dor  
Mas a vida é real e de viés  
E vê só que cilada o amor me armou  
Eu te quero (e não queres) como sou  
Não te quero (e não queres) como és”  
(Caetano Veloso)*

*Quando eu te encarei frente a frente e não vi o meu rosto  
Chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto, mau gosto  
É que Narciso acha feio o que não é espelho  
E à mente apavora o que ainda não é mesmo velho  
Nada do que não era antes quando não somos mutantes  
E foste um difícil começo  
Afasto o que não conheço  
E quem vem de outro sonho feliz de cidade  
Aprende depressa a chamar-te de realidade  
Porque és o avesso do avesso do avesso do avesso  
(Caetano Veloso)*

## 1. Introdução

Sócrates, conforme atesta a contraditoriedade das fontes, é um grande mistério. Atribui-se a ele a origem de escolas filosóficas de distintos pensamentos como a cínica, a estóica, a epicurista, a cética, dentre outras. As principais fontes do seu pensamento, a saber, Aristófanes, Platão e Xenofonte, divergem entre si, o que intensifica o problema. Aliás, no próprio Platão, há distintos Sócrates, de forma que encontrar uma unidade em sua figura é uma tarefa assaz problemática.

Cientes desse problema, aliás, nos apoiando nele, partiremos da principal personagem platônica ao longo dos diálogos. Quem são os vários Sócrates de Platão? Existe alguma unidade entre eles? Seria esse personagem alguém cuja realidade está sempre sendo escamoteada por suas ações e discursos, que por vezes parecem até ambíguos e contraditórios? Com sua ironia, Sócrates se esquia e dissimula suas intenções, se mostrando e se escondendo a cada passo, gerando perplexidade e *aporia* em seus interlocutores. Desta feita, observamos que Platão em seu teatro filosófico mascara seu principal personagem, de forma que muitas são as imagens associadas ao seu mestre a partir dos seus próprios diálogos.

Conscientes do alerta de Huisman de que "todas as tentativas de restituir o que Sócrates foi, qualquer que tenha sido sua estratégia, deixam adivinhar em sua reconstrução um rosto que lhes escapa e que questiona os que a expõem"<sup>1</sup>, e apostando nesse alerta, entendemos que pesquisar a figura de Sócrates na obra platônica é se deparar constantemente com a sua estranheza, sua atopia. Esta atopia<sup>2</sup> pode ser entendida também como a expressão de uma incapacidade, seja no seu interlocutor direto ou no leitor dos textos, em definir sua personalidade indomável, uma vez que Sócrates foi uma contradição viva<sup>3</sup>. Como nos adverte Wolff: "não será que a lenda socrática revela também uma verdade, a de uma

---

<sup>1</sup> HUISMAN, 2006, p. 48

<sup>2</sup> Transliteraremos doravante o termo para o português "atopia", visto as inúmeras palavras do vernáculo semelhantes, como utopia, tópico, topografia, etc. Utilizaremos o trecho em grego apenas nas passagens em análise.

<sup>3</sup> WOLFF, 1985, p. 14

personagem enigmática, cuja opacidade continha todas essas contradições, e cuja riqueza permitia todas essas tensões antagônicas?”<sup>4</sup>. Assim, conscientes de que esta complexidade em torno da figura de Sócrates está igualmente presente nos diálogos platônicos, que contêm em si também essa gama de perspectivas, um oceano de possibilidades hermenêuticas, entendemos que a atopia socrática é um traço distintivo e indelével da personagem de Platão, e sua presença é marcante no *corpus platonicum*, como veremos a seguir. O único *tópos* possível a Sócrates é a sua atopia, por mais estranho que isso pareça. E será a partir desse paradoxo que desenvolveremos nosso trabalho, de forma a ressaltar a constância dos aspectos atópicos do filósofo, que formam seu *éthos*, seu *lógos*, sua *dýnamis* e sua *phýsis*.

*O Banquete* é o diálogo no qual basearemos a nossa tese, uma vez que ele contém os principais elementos que nos interessam na análise da atopia socrática. O diálogo se inicia com a fala sintomática de Apolodoro, o narrador, de que após se encontrar com Sócrates sua vida foi transformada: “até então eu perambulava sem destino, pensando que fazia alguma coisa, quando, em verdade, era mais inútil do que ninguém, tal como és agora, por imaginares, que qualquer ocupação é preferível à filosofia”.<sup>5</sup> Esta sentença de Apolodoro dá o tom do diálogo, ao colocar em questão o movimento do perambular sem destino, a sua inutilidade e a primazia da filosofia sobre as demais atividades.

Será sob estes aspectos introdutórios que Platão desenvolverá sua obra, colocando em cena a relação entre Eros e o movimento constante de busca pelo preenchimento daquilo que lhe falta. Em busca deste *télos*, o filósofo erótico se tornará inútil à cidade, segundo a maioria, sendo um sujeito estranho por considerar a filosofia a atividade mais importante dentre as demais. Este será o horizonte no qual o diálogo se desenvolverá e no qual a atopia emergirá.

Cabe ressaltar que Platão realiza esta operação de forma complexa, tecendo entre as falas dos diversos personagens a tapeçaria que entremeia os fios da vida filosófica na *pólis* de seu tempo. Assim, o caráter dramático do escritor Platão salta aos olhos em cada esquina do *Banquete*, onde desde o início o filósofo estabelece camadas de interpretação do ocorrido. Se Apolodoro conta a

<sup>4</sup> WOLFF, Op. Cit., p. 14

<sup>5</sup> *Banquete*, 173a. Utilizaremos a tradução de Carlos Alberto Nunes.

Gláucon o que teria ouvido outrora de Aristodemo acerca do banquete oferecido por Ágaton, este, por sua vez, que entrara como penetra na ocasião, ouve dos sete simposiastas seus belos discursos, cada qual abordando o tema sob o seu ponto de vista social, sob o seu lugar. Porém, quando do discurso de Sócrates, observamos um agravamento deste processo que se dá em níveis hermenêuticos e narrativos, uma vez que o filósofo não falará em primeira pessoa, mas narrará aquilo que ouviu de uma mulher de Mantinéia chamada Diótima, acerca dos mistérios do Amor. Assim, temos quatro níveis narrativos sobre o ocorrido, aos quais, evidentemente, se acrescentará um quinto olhar, o de Platão, aquele que não tem lugar em sua própria obra, estando sempre mascarado por seus personagens, histórias e mitos. Portanto, ao nos posicionarmos como intérpretes de um aspecto da obra, a atopia, estamos nos localizando numa sexta camada, de forma que o *Banquete* nos convida ao movimento, à atividade erótica, à inutilidade diante da utilidade dos demais discursos, ao não-lugar que a vida filosófica radicalmente ocupa. A atopia é um lugar sem-lugar, eis o paradoxo maior de Sócrates e de sua filosofia, e para o qual ele nos convida com seu viver irresistível.

Destacamos também que a atopia socrática está diretamente relacionada com aqueles que se deparam com ela, e por essa razão, nos apoiaremos aqui naquele que consideramos o melhor retrato acerca de Sócrates vindo de uma outra personagem de Platão, o sétimo e derradeiro simposiasta: Alcibíades. Este, que ocorre já no fim do diálogo, contém o mais belo relato sobre Sócrates que Platão produziu. Dito por um ilustre enamorado, Alcibíades, encontramos nele poderosos elementos que nos permitem ver que ali está o coração da atopia socrática na obra platônica.

Desta feita, o *Banquete* contém toda uma gama de aspectos que agregam à filosofia socrática um *tópos* atópico, e é sobre eles que esta tese se debruçará. Ademais, destacamos a presença e a centralidade de dois elementos que cooperam incisivamente na compreensão da atopia do filósofo: a) a ostensiva figura de Dioniso - juiz dos discursos presente em praticamente todo o diálogo, principalmente através dos sátiros e silenos, figuras mitológicas do círculo dionisíaco que seriam literalmente a única aproximação possível a Sócrates; b) o objeto homenageado na noite da ocasião do *Banquete*: Eros será um *dáimon*,

intermediário, híbrido, atópico, e que, como veremos, pode ser associado a Sócrates.

Estes dois elementos, Dioniso e Eros, atuam em Sócrates como imagens de sua atopia. Imagens que Platão emprega em seu texto na tentativa de delinear o traçado estranho, inclassificável e deslocado do filósofo. O primeiro, Dioniso, será destacado no relato de Alcibíades, enquanto o segundo, Eros, no de Diotima. Estes dois, apresentados de forma independente no desenrolar da obra, são faces da mesma moeda no que diz respeito à atopia socrática, estando, assim, ambos a serviço da descrição que o filósofo recebe no diálogo. Eros, por ser o intermediário, nunca imóvel e sempre em busca daquilo que o seu desejo oferece, constitui a potência que move Sócrates na busca incessante, porém insaciável, de seu lugar. Dioniso, por ser o deus das máscaras, das múltiplas epifanias e formas, e por não ter um lugar no qual ele possa se enquadrar - apesar de a pólis ter buscado, em vão, fazê-lo - constitui o único termo de comparação possível a Sócrates. No encontro da presença destes dois temos Sócrates, o *átomos*.

Destacamos ainda que, abarcando estes dois elementos centrais da atopia de Sócrates, observamos ainda a forte incidência da linguagem dos mistérios, o que por si só remonta a uma dimensão mistérica em torno do diálogo. Se Diotima, uma sacerdotisa entendida nos assuntos do Amor, fala através de uma linguagem para iniciados, que postularemos ser dionisiaca, Alcibíades também se apropria deste universo ao comparar Sócrates aos sátiros e silenos, afirmando serem seus discursos semelhante aos ritos coribânticos e à flauta de Mársias, e por isso levando os homens à iniciação.

Por fim, elencaremos também outros elementos que permeiam a atopia de Sócrates no *Banquete* como: *aporía*, *thauma*, *hybris*, *sophrosyne* e *eironéia*, dentre outros, que compõem o quadro atópico de Alcibíades em torno da figura de Sócrates, fazendo do *Banquete* um grande caleidoscópio de imagens e reflexos da filosofia socrática. O que, evidentemente, constitui também uma importante descrição platônica acerca de seu mestre e de sua filosofia.

Assim, partiremos no capítulo primeiro, intitulado “A atopia: questões preliminares”, da definição de *átomos* enquanto não-lugar; uma definição que pode ser relacionada, conforme atestam as diversas traduções, ao termos

‘estranho’, ‘deslocado’, ‘inclassificável’, ‘excêntrico’, ‘absurdo’, dentre outros. Consideraremos, no mais das vezes, o termo em seu uso grego original, para realçar o seu sentido, mas, eventualmente, utilizaremos traduções para demonstrar a grande gama de significados que o mesmo possui. Destacaremos neste primeiro tomo da tese a importância do uso do termo na obra platônica em geral, bem como se deu a análise na deficitária pesquisa acerca da atopia dentre os principais comentadores do *Banquete*. Dentre aqueles que lhe dão atenção, há os que a percebem como uma importante chave de leitura da filosofia de Sócrates, como Pierre Hadot (1995) e G. L. Medrano (2004), que são os únicos que dedicam livros para tratar do filósofo tangenciando esta perspectiva. No entanto, nenhum dos dois se utiliza exclusivamente da figura de Dioniso e de Eros para a compreensão da atopia socrática, sendo os seus trabalhos referências importantes, mas que não se enquadram exatamente em nossa proposta. Alguns outros comentadores dedicam artigos ao tema e trabalhos que também serão incorporados aqui. Analisaremos, por exemplo, as pesquisas de Alice Haddad (2012) e Étienne Helmer (2015), que destacarão o sentido topográfico da atopia em Platão, dando ênfase ao papel político do deslocamento que a filosofia de Sócrates opera ao reconfigurar locais centrais da *pólis*, e não somente indivíduos. Outros comentadores da atopia que atribuirão a ela esse caráter político serão Joel Schlosser (2009, 2014) e George M. Almeida Júnior (2012). Para Schlosser, a atopia de Sócrates causava espanto e perplexidade em quem se deparava com ela, levando à morte o filósofo, o tavão que ofende com seus atos os políticos e poetas da cidade. Já Almeida Júnior, partindo da análise do *Górgias*, afirma que Platão questiona o *tópos* da política ateniense ao apresentar o oxímoro da filosofia de Sócrates como um não-lugar político através dos conceitos de estranheza, deslocamento e contradição.

Ainda na análise dos comentadores da atopia no primeiro capítulo, observaremos o papel que Gregory Vlastos (1991) atribui a ela a partir da ironia de Sócrates. Visitaremos também a obra de Tormod Eide (2010) com a análise do papel da aporia no entendimento dos procedimentos do filósofo, sendo esta, juntamente com a atopia, as causas do mistério em torno dele. Outra interpretação analisada será a apresentada de forma crítica por Francisco J. Gonzalez (2011),

para quem os discursos acerca da atopia de Sócrates padecem de uma visão idealizada e apaixonada, trazendo, assim, um enviesamento tendencioso e viciado a respeito do perfil do filósofo, uma vez que os que assim procederam fizeram dele o objeto de seu próprio Eros, afastando-se do Eros filosófico. Destacaremos também a análise de François Makowski (1994), que observa o caráter metafísico da atopia de Sócrates ao focar na questão da alma e seu não-lugar no corpo e, conseqüentemente, na dimensão sensível. Para ele, a atopia de Sócrates opera na relação entre os contrários. Por fim, analisaremos a visão de Ruby Blondell (2006), que no *Banquete* vê Sócrates em uma jornada constante, comparando o filósofo a Odisseu, o andarilho arquetípico. Para ela, o filósofo está em todos os lugares da escada erótica de Diotima, o que faz com que ele esteja também em nenhum lugar, visto não ser possível enquadrá-lo ou alocá-lo em apenas um degrau. Assim, nestas perspectivas da atopia espacial-geográfica (Haddad e Helmer), política (Schlosser e Almeida Júnior), aporética e irônica (Eide e Vlastos), metafísica (Makowski e Blondell), bem como na crítica aos usos da atopia para a compreensão de Sócrates (Gonzalez), podemos observar a complexidade em torno deste tema e destacar em cada um deles os aspectos relevantes que contribuem para a compreensão da atopia e do lugar atópico de Sócrates.

Ainda no primeiro capítulo, analisaremos certas ocorrências da atopia no *corpus platonicum*, em especial nos diálogos *Fedro*, *Teeteto* e *República*. Para além dos usos do termo para situações adversas em que a função da atopia é qualificar alguma situação ou atitude de outrem, observa-se que Platão corrobora em outros diálogos a descrição de Sócrates que veremos no *Banquete*, acrescentando ainda à filosofia a adjetivação de atópica. É o caso do *Teeteto*, onde vemos a única menção literal do próprio Sócrates à sua atopia. Neste texto, onde aparece também de forma inédita e única a maiêutica, a atopia é associada à aporia, que seria experienciada pelo próprio filósofo que não se considera um sábio, sendo visto popularmente, inclusive, como ridículo e motivo de troça. Assim, a atopia é apresentada neste texto em contraste àqueles que participam da vida pública e sabem como fazê-lo. Sócrates é *átapos* pois é como Tales de

Mileto, que por querer conhecer as coisas do céu cai em um buraco, visto não saber lidar com as coisas da terra.

No *Fedro*, a atopia socrática ocorre também pelo distanciamento que o filósofo tem em relação aos demais homens, que conhecem os locais para fora dos muros da cidade. Apesar de não se assemelhar a estes nesta prática, Sócrates também tem como característica o movimento, mas seu deslocamento volta seu foco para outras localidades, naquilo que no diálogo será intitulado *híperouránion tópon*. Se Sócrates não conhece a cidade em que vive ou, no caso, aquilo que lhe está próximo, ele pode detalhar minuciosamente a região celeste, como fará através de um mito. Aqui, de modo diferente do *Teeteto*, Platão utilizará a dimensão da Ideias (*eidos*) para estabelecer a atopia enquanto uma não adequação de Sócrates ao lugar do sensível. Este indivíduo será considerado como tomado pela loucura (*manía*), pois o vulgo não percebe que ele fora inspirado e iniciado nos mistérios da filosofia. Para ilustrar esse processo, Platão lançará mão do mito da Palinódia, destacando o papel do Belo na ascensão do indivíduo à região supraceleste, método que se assemelhará ao que o filósofo apresentará também no *Banquete*.

Outra obra platônica cujas ocorrências do termo atopia analisaremos neste primeiro capítulo será a *República*, na qual o tratamento dado a tal noção unirá, de certa forma, aquilo que Platão desenvolverá tanto no *Teeteto* como no *Fedro*. Aqui, a atopia surgirá inicialmente na fala de Gláucon em resposta à definição socrática do que é ser um filósofo, sendo estes aqueles que se lançam ao estudo prazeroso das ciências e que serão chamados, segundo a interjeição de Gláucon, de bem estranhos (*átopoi*). Os filósofos seriam aqueles que, diferentemente da maioria (assim como no *Teeteto*), são amantes do espetáculo da verdade (*philotheámonas*), capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo (*katà tautà*). Portanto, o filósofo na *República* é aquele que, por se dedicar a viver deste modo, é excêntrico (*allokótous*), o que acarreta uma vida não adequada à maioria. Platão ilustrará essa questão com duas célebres imagens: a da

nau-estado e a da caverna. A conclusão de ambas é ser “impossível que a multidão seja filósofa (...). Logo, é forçoso que os filósofos sejam criticados por ela.”<sup>6</sup>

Após analisarmos as abordagens da atopia nestas três obras de Platão, poderemos ver a relação que estas terão com o *Banquete*, no qual abordaremos o problema sob três perspectivas: a física, a comportamental e a discursiva. Em cada um desses tópicos, que designamos como eixos, Platão desenvolverá a atopia de Sócrates sob o mesmo horizonte dos diálogos supracitados, ou seja, Sócrates é *átomos* porque a radicalidade da sua vida filosófica assim o impele, sendo o estatuto da própria filosofia atópico, dado que ela aponta para outro lugar, habitado pela verdade, pela beleza e pelo divino.

No segundo capítulo, intitulado “Atopia física”, analisaremos as diversas facetas e descrições do corpo de Sócrates, partindo da iconografia, dos relatos de contemporâneos e da tradição sobre este tema. O próprio Platão deixa clara a estranheza do corpo de Sócrates, como veremos nos diálogos *Alcibíades I*, *Teeteto* e *Banquete*. Mas o corpo de Sócrates não é só estranho de um ponto de vista negativo, uma vez que ele espanta também por sua capacidade maravilhosa de resistir ao frio, ao cansaço e ao álcool, por exemplo. Assim, o corpo de Sócrates é um mistério, o que gera perplexidade, maravilhamento e espanto em quem se depara com ele, como atesta Alcibíades, e no fundo, ao que nos parece, o próprio Platão. Já no *Banquete*, observamos a ênfase platônica de que a atopia de Sócrates não é apenas de seus atos ou palavras, como também de seu corpo, que aparenta esconder algo em seu interior, como as estátuas dos silenos. Assim, o corpo de Sócrates é uma máscara, que oculta sua verdadeira persona.

Além disso, o corpo de Sócrates é erótico, já que Eros atua tanto na alma como no corpo, conforme veremos. O desejo pelo Belo é despertado no corpo, de forma que este participa da filosofia de Platão como um ponto de partida daquilo que o filósofo elabora como sendo a escada ao inteligível e às realidades absolutas e imutáveis, dimensão esta que apenas a alma alcançará. Ademais, o corpo participa da imortalidade no desejo de procriação, imortalidade essa que será um dos esteios da filosofia platônica como um todo, e que no *Banquete* aparecerá de forma introdutória. Mas o corpo de Sócrates será erótico também pelo fato de que

<sup>6</sup> “φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἣν δ’ ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. (...) καὶ τοὺς φιλοσοφοῦντας ἄρα ἀνάγκη ψέγεσθαι ὑπ’ αὐτῶν.” (*Rep.*, 494a)

o filósofo se assemelha ao que será dito acerca de Eros por Diotima, já que este vive descalço, não tem casa, dorme descoberto ao ar livre. Estas descrições não são unanimemente relacionadas a Sócrates, porém, conforme veremos, elas nos parecem ser uma clara menção daquilo que Sócrates teria feito nas expedições militares na narração de Alcibíades.

O corpo de Sócrates é também dionisíaco, uma vez que atua como uma máscara, insígnia distintiva de Dioniso, o deus do teatro. Este, que será amplamente citado e estará presente em diversos elementos do *Banquete*, estará definitivamente associado ao filósofo na comparação alcibidiana aos sátiros e silenos, a quem Sócrates se assemelha em imagem e ações. Os sátiros eram figuras mitológicas cujo corpo era híbrido, um misto de homem com animal, além de terem o nariz adunco, os lábios grossos e o olhar taurino. No entanto, eles eram seres ambíguos, visto serem muito próximos do divino, bem como indivíduos de extrema sabedoria. Por conta da incidência dos sátiros e silenos no discurso de Alcibíades, este será considerado por Sócrates um drama satírico, gênero literário que nos parece, como veremos, central na interpretação do *Banquete* como um todo, uma vez que aponta caminhos para o entendimento do retrato alcibidiano da atopia do filósofo. Os dramas satíricos, por unirem aspectos cômicos e trágicos, se enquadram na imagem de Sócrates, que atua ao mesmo tempo como um sátiro e como um herói, como veremos detalhadamente no terceiro capítulo da tese.

Neste, cujo título é “A atopia comportamental”, analisamos o não-lugar do comportamento de Sócrates, que age como um sátiro, um *dáimon*, um herói, um Mársias, um Eros, dentre outros arquétipos possíveis de serem relacionados a ele. Destacaremos também o comportamento do filósofo do ponto de vista espacial, uma vez que o mesmo alterna estados de movimento e pausa, denotando, assim, o trânsito da alma no processo filosófico, tal como observado na escada erótica de Diotima. Estes aspectos são produtos do caráter intermediário erótico de Sócrates, que, aliado ao nomadismo dionisíaco, constituem a atopia do filósofo.

Também analisaremos neste momento o seu ascetismo, que ao desprezar Alcibíades na cama, o faz porque tem outro objeto em seu Eros, este mais belo e de maior valor, uma espécie de ouro que excede o bronze da beleza e do sexo físico. Esta atitude será entendida por Alcibíades como um ultraje: trata-se de uma

acusação de *hybris* a Sócrates. Ela se alinharia à zombaria afeita aos sátiros, mas atuaria aqui de forma invertida, visto ser a *hybris* socrática o desejo desmedido pelo Belo inteligível, a despeito do belo do corpo de Alcibíades. De igual modo, Sócrates não se embriaga como fazem os sátiros, mas, ao contrário, está sempre sóbrio, apesar de beber como os demais, como atesta Alcibíades no *Banquete*. O vinho de Sócrates é a filosofia, que o inebria e o leva à *manía*.

Por fim, analisaremos no quarto e derradeiro capítulo “A atopia discursiva” a prática atópica da atividade discursiva de Sócrates, que, apesar de parecer ser a mais importante, uma vez que a filosofia aparenta se dar preferencialmente no nível da linguagem, em Sócrates é apenas uma forma de sua filosofia se desenvolver, como procuraremos demonstrar nesta tese. A prática discursiva de Sócrates opera efeitos que em conjunto com seu corpo e seu comportamento realizam todo o seu projeto filosófico, considerado como atópico por quem com este programa holístico se depara. Neste sentido, os discursos de Sócrates - que consideraremos enquanto discursos, mesmo que tenham um caráter mais dialógico -, serão analisados a partir de dados já elaborados nos demais capítulos.

Cabe ressaltar que daremos mais destaque neste momento da tese à atopia socrática ligada ao dionisismo, uma vez que ressaltaremos o discurso de Alcibíades sobre Sócrates no qual o primeiro afirma que as palavras do filósofo o arrebatam, comparando estas à experiência báquica. Se Eros e o discurso de Diotima também tangenciam a questão dos mistérios, a fala de Alcibíades arremata a questão, e o faz associando a Sócrates e seus discursos esta dimensão mistérica. O próprio discurso de Diotima, reproduzido por Sócrates, será associado aqui ao círculo dionisiaco, de forma que a figura atópica de Sócrates em associação a Dioniso terá, assim, maior destaque, ainda que tenhamos em mente o fato de que tanto o caráter erótico, como o dionisiaco, na mesma medida, preenchem a atopia do filósofo. Após analisarmos o método elêntico e sua potência desestabilizadora, veremos, ainda neste quarto capítulo, o quanto o não-saber de Sócrates delineia o seu *lógos*, que, operando como uma máscara irônica, confundirá os seus interlocutores, dando a eles a impressão de que Sócrates esconde e dissimula o seu saber. Assim, observaremos que os discursos do

filósofo possuem um caráter misterioso, sendo a filosofia uma espécie de *manía*, que mesmo avessa aos ritos, leva e eleva o homem ao que há de mais divino, de mais belo e de mais verdadeiro.

Assim, procuraremos demonstrar que a atopia socrática, tal como aparece no *Banquete*, não pode ser entendida sem uma imersão nas figuras de Eros e de Dioniso. O que emergirá daí será um retrato do filósofo que, unindo os três eixos, físico, comportamental e discursivo, será um modelo para a filosofia platônica da natureza dela própria.

## 2. A ATOPIA: QUESTÕES PRELIMINARES

*"O filósofo pode residir em diversos estados, habitar diferentes meios, mas à maneira de um eremita, de uma sombra, viandante, inquilino de apartamentos mobiliados" (Gilles Deleuze)*

*"Sócrates foi o indivíduo."  
(Kierkegaard)*

### 2.1. A atopia na língua grega

*Átopos* em grego significava, literalmente, “não-lugar” (junção do alfa privativo com *tópos* – lugar). No entanto, são inúmeras as possibilidades interpretativas e de tradução do termo. *Átopos*, enquanto adjetivo, seja em um sua forma masculina *átapos*, seja em sua forma neutra *átupon*, tem sido geralmente entendido como ‘aquilo que está fora do lugar’, ‘fora do caminho’, e traduzido por ‘estranho’, ‘inconveniente’, ‘deslocado’, ‘paradoxal’, ‘absurdo’, ‘singular’, ‘original’, ‘excêntrico’, dentre outros. Segundo o dicionário grego-francês Bailly<sup>7</sup>, *átapos* pode significar algo extraordinário, insólito e extravagante. Ele ainda acrescenta o uso adverbial como *atópos*, utilizado por Platão no *Fédon*<sup>8</sup>. O dicionário grego-inglês Liddel-Scott define atopia como, dentre outras coisas, “being of the way, absurdity, singularity, extraordinary nature” e para *átapos (on)*, “out of place, out of the way, unwonted, extraordinary, strange, paradoxical, absurd (...)”.<sup>9</sup> É importante também ressaltar que em dicionários da Língua Portuguesa<sup>10</sup> encontramos os termos atopia e atópico como, respectivamente, “tendência hereditária a desenvolver manifestações alérgicas” e “fora do lugar, deslocado, estranho; referente à atopia ou próprio dela.”. Observamos ainda que foi na medicina que o termo atopia, em português, teve a maior adesão.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> “qui n’est pas en son lieu et place, d’où: 1. extraordinaire, étrange, insolite. 2. extravagant, absurde, inconvenant.”. BAILLY, 1964, p. 129

<sup>8</sup> “εἴ τι ἔξει τις χρῆσασθαι τῷ λόγῳ αὐτοῦ: πάνυ οὖν μοι ἀτόπως ἔδοξεν εὐθὺς τὴν πρώτην ἔφοδον οὐ δέξασθαι τοῦ σοῦ λόγου.” (*Fédon*, 95b)

<sup>9</sup> LIDDEL-SCOTT, 1996, p. 273.

<sup>10</sup> Dicionário Houaiss para a Língua Portuguesa. No Dicionário Aurélio também encontramos para atopia e atópico as seguintes definições: “conjunto de infecções alérgicas caracterizadas por influência hereditária e mecanismo reagínico.” e “Fora do lugar, deslocado; relativo à atopia.”

<sup>11</sup> Na filosofia, apesar do uso constante por Platão, e posteriormente pelos demais autores, não houve muitos pensadores a utilizá-lo, com exceção de Roland Barthes, cuja obra *Fragmentos*

Utilizaremos nesta tese o substantivo *atopia*<sup>12</sup> para designar o campo daquilo que caracteriza o que é *átomos*. Ambos os termos serão utilizados por Platão, que é o autor grego clássico<sup>13</sup> no qual eles aparecem. Antes de Platão, o substantivo *atopia* apareceu pouquíssimas vezes<sup>14</sup>. Foram apenas duas ocorrências em Aristófanes<sup>15</sup>, nas *Rãs* e em *Acarnenses*, e duas em Isócrates<sup>16</sup> nos *Discursos*. O mesmo ocorreu com o adjetivo *átomos/átomon*, utilizado cento e vinte e três vezes por Platão, mas tendo o seu uso escasso em autores anteriores ou contemporâneos dele. Há duas referências ao termo na medicina em uma mesma passagem da obra *Aforismos* de Hipócrates<sup>17</sup>. No teatro grego ele tem ocorrência duas vezes em Aristófanes, na comédia *As Aves*<sup>18</sup>, e uma em Eurípides, na tragédia *Ifigênia em Tauris*<sup>19</sup>. Em Xenofonte, contemporâneo de Platão, o termo aparece em quatro passagens, uma nas *Memoráveis*<sup>20</sup> uma em *Helênica*<sup>21</sup> e duas em *Ciropédia*<sup>22</sup>. Outro contemporâneo de Platão que se utilizou do adjetivo

---

de um discurso Amoroso apresenta um verbete acerca de *átomos*, onde se lê: “A TOPOS. O ser amado é reconhecido pelo sujeito apaixonado como “atopos” (qualificação dada a Sócrates por seus interlocutores), quer dizer, inclassificável, de uma originalidade sempre Imprevista.” Cf. (BARTHE, 1981, p. 25)

<sup>12</sup> Sempre que utilizarmos o termo em sua função adjetiva, *átomos/on*, o mesmo virá em itálico, indicando que nos remetemos ao grego. Eventualmente, utilizaremos a palavra substantivada *atopia* sem a formatação em itálico, pois já a entendemos em seu uso em português, visto que no vernáculo temos tanto o termo *atopia* como *atópico*.

<sup>13</sup> Nos limitamos aqui ao uso da *atopia* no período clássico. Para uma análise do seu uso após esta época, ver ARNOTT, 1964, que analisa a *atopia* na comédia nova de Menandro, e seu significado pejorativo naquele tempo.

<sup>14</sup> Dados coletados na plataforma online Perseus Digital Library: <http://www.perseus.tufts.edu>.

<sup>15</sup> “ἐπίπονοι γ’ οἱ δεξιοί. τόδε γὰρ ἕτερον αὖ τέρας νεοχμόν, ἀτοπίας πλέων, ὃ τις ἂν ἐπενόησεν ἄλλος;” (*As rãs*, 1370-1374) e “ἐμέλλετ’ ἄρα πάντως ἀνήσειν τῆς βοῆς, ὀλίγου τ’ ἀπέθανον ἄνθρωκες Παρνήθιοι, καὶ ταῦτα διὰ τὴν ἀτοπίαν τῶν δημοτῶν.” (*Acarnenses*, 347-349)

<sup>16</sup> “ἐνθυμηθῆναι δ’ ἄξιόν ἐστιν, ὃ ἄνδρες δικασταί, τὴν ἀτοπίαν καὶ τὴν ἀπιστίαν ὧν ἐκάστοτε Πασίων ἐπεχείρει λέγειν.” (*Trapeziticus*, 17.48) e “οὐκ ὀκνήσω δὲ κατεπεῖν οὔτε τὴν νῦν ἐγγιγνομένην ἐν τῇ διανοίᾳ μοι ταραχήν, οὔτε τὴν ἀτοπίαν ὧν ἐν τῷ παρόντι τυγχάνω γινώσκων, οὔτ’ εἴ τι πράττω τῶν δεόντων.” (*Panathenaicus*, 12.7)

<sup>17</sup> “ὁκόσοι ἐν τοῖσι πυρετοῖσιν, ἢ ἐν τῇσιν ἄλλῃσιν ἀρρ’ ὥστίησι κατὰ προαίρεσιν δακρύουσιν, οὐδὲν ἄτοπον ὁκόσοι δὲ μὴ κατὰ προαίρεσιν, ἀτοπώτερον” (*Aforismos*, 4.52)

<sup>18</sup> νῆ Δί’ ἕτερος δῆτα χούτος ἐξεδρον χρόαν ἔχων. τίς ποτ’ ἔσθ’ ὁ μουσόμαντις ἄτοπος ὄρνις ὀρειβάτης” (*As Aves*, 267) e “ἄτοπόν γε τουτὶ πρᾶγμα” (*As Aves*, 1205).

<sup>19</sup> “ἄτοπον ἄδοναν ἔλαβον, ὃ φίλαι” (*Ifigênia em Tauris*, 842)

<sup>20</sup> “καὶ ὁ Χαιρεκράτης εἶπεν: ἄτοπα λέγεις, ὃ Σώκρατες, καὶ οὐδαμῶς πρὸς σοῦ, ὅς γε κελεύεις ἐμὲ νεώτερον ὄντα καθηγεῖσθαι” (*Memoráveis*, 2.3.15)

<sup>21</sup> “ὁ δ’ αὖ Θηραμένης καὶ πρὸς ταῦτα ἔλεγεν ὅτι ἄτοπον δοκοίη ἑαυτῷ γε εἶναι τὸ πρῶτον μὲν βουλομένους τοὺς βελτίστους τῶν πολιτῶν κοινωνοὺς ποιήσασθαι τρισχίλιους” (*Helênica*, 2.3.19)

<sup>22</sup> “πρὸς μὲν οὖν σὲ πάντας ὁρᾷν ὃν αἰσθάνομαι πολλὰ δαπανῶντα ἄτοπόν μοι δοκεῖ εἶναι: σκοπεῖν δ’ ἄξιόν κοινῇ καὶ σὲ καὶ ἐμὲ ὅπως σὲ μὴ ἐπιλείψει χρήματα” (*Ciropédia*, 2.4.11)

*átopos/átopon* foi Isócrates, que o faz em cinco momentos distintos de suas *Cartas*<sup>23</sup>. Claro que é preciso levar em consideração o fato de que Platão é o autor do período clássico com maior número de obras preservadas, o que dificulta a análise real do uso do termo naquele tempo por outros autores. No entanto, isso não diminui o fato de que ele se utiliza desta palavra e seus correlatos por diversos momentos, em especial, para designar Sócrates, suas palavras e comportamento, como veremos.

O sentido de *átopos* que aqui empregaremos será quase sempre o da estranheza, uma vez que entendemos ser essa a definição mais ampla e próxima daquilo que Sócrates gerava em seus interlocutores. Sócrates era estranho e causava igual estranheza naqueles que se encontravam e conviviam com ele. Não que outras possíveis traduções para *átopos* não possam também retratá-lo, como absurdo, inclassificável, excêntrico, deslocado, sem-lugar. No entanto, entendemos que se tivéssemos que escolher um uso em português, o termo ‘estranho’ seria o mais exato na tentativa de definir Sócrates, uma vez que este adjetivo implica de forma mais veemente um espanto naquele que o profere, em comparação as demais possibilidades listadas acima. Com isso, mesmo que lancemos mão de outros termos quando nos referirmos a Sócrates, (o que faremos para, inclusive, demonstrar a impossibilidade de apenas um sentido de-limitar Sócrates) privilegiaremos o ‘estranho’, como sendo aquele que mais se aproxima da figura do filósofo *átopos*. A atopia socrática está implicada diretamente em seus efeitos em quem se depara com ele, suas ações e palavras. E sendo estes afetados por Sócrates, se veem impossibilitados de defini-lo, visto ser ele totalmente *átopos*.

## 2.2. Introdução ao problema da atopia no *Banquete*

De antemão, destacamos que os tradutores das principais edições deste diálogo utilizam distintas palavras para significar o termo atopia e o termo *átopos*

---

"ἐπεὶ μέντοι ἔγνω καὶ μάλ' ἄτοπα ἐμοῦ ποιούντος, καίπερ πρόσω Δελφῶν ἀπέχοντος, οὗτω δὴ πέμπω περὶ παιδῶν." (*Ciropédia*, 7.2.18)

<sup>23</sup> *Cartas*, 1.10; 2.15; 5.1; 6.7; 8.1

(on)<sup>24</sup>. Nas três ocorrências textuais,<sup>25</sup> a atopia surge em sua forma adjetiva na primeira, *átopos* (on), dita por Ágaton, e substantiva, *atopían*, nas duas outras, enunciadas por Alcibíades.

Ainda no âmbito do *Banquete*, constatamos também que os principais autores de comentários da obra dedicaram pouca atenção ao exame da atopia. Por exemplo, R. G. Bury, na tradução de 1909, a define em apenas uma de suas ocorrências, como: “that Socrates is an 'out-of-the-way' character, a walking conundrum, is, in fact, the main theme of Alcibiades speech.”<sup>26</sup> O comentário de Stanley Rosen, de 1968, que até dedica um pequeno trecho para falar da “*uniqueness*” de Sócrates no passo 221d, não apresenta uma citação textual e específica à atopia. Kenneth Dover, em seu comentário linha por linha de 1980, não comenta o termo em suas duas ocorrências em Alcibíades. Ele só o fará quando da fala no início do diálogo, através da personagem Ágaton, quando este se espanta com a permanência de Sócrates no pátio, enquanto Aristodemo, ao contrário, entra logo na casa. Dover ali define *átopón* como “extraordinary, odd; the word acquired an increasingly derogatory flavour.”<sup>27</sup>

Parece-nos que Léon Robin, em sua tradução do *Banquete* de 1938, foi o primeiro a destacar a questão da atopia, ainda que, ao nosso entender, também de forma breve. Seu comentário se encontra na introdução da obra, quando afirma que a atopia socrática está associada tanto aos sátiros como ao caráter de *Eros*,

<sup>24</sup> Notamos que os tradutores das principais edições desta obra platônica preferiram, respectivamente, termos como: “absurdo”, “singularidade” e “originalidade” (NUNES); “impossível”, “excentricidades” e “singular” (PALEIKAT); “estranho”, “singularidade” e “desconcertante” (CAVALCANTI DE SOUZA); “estranho”, “rarezas” e “originalidad” (HERNÁNDEZ), “étrange”, “excentricité” e “déconcertant” (BRISSON); “strange” e “strangeness” (BERNADETE); “odd” e “unusual nature” (SHEFFIELD); “absurdité” e “nature déroutante” (ROBIN). Com isso, vemos que não há unidade quanto ao uso de *átopos* e atopia nem mesmo dentre as traduções do *Banquete*. Cabe ainda ressaltar que nenhum destes acima dedica uma nota sequer para os termos, denotando, assim, a desvalorização que o mesmo recebeu dos tradutores.

<sup>25</sup> “ἄτοπόν γ’, ἔφη, λέγεις:” (175a)

“ψεύσομαι. ἐὰν μέντοι ἀναμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσης: οὐ γάρ τι ῥάδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ’ ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι.” (215a)

“καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ’ ἂν τις ἀπεικάζοι: οἷος δὲ οὐτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ’ ἐγγὺς ἂν εὖροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτόν καὶ τοὺς λόγους.” (221d)

<sup>26</sup> BURY, 1909, p. 43.

<sup>27</sup> DOVER, 2009, p. 83.

que Sócrates parece personificar. Segundo Robin: “en un très grand nombre d'endroits Platon a insisté sur ce qu'a d'étrange et de déroutant la personnalité de son maître: c'est la fameuse atopia, le caractère qui fait qu'on ne sait où loger un pareil être dans les catégories humaines de l'expérience commune;”<sup>28</sup>. Robin salienta o fato de que Sócrates é um mistério, seja porque é comparável às caixas (*ces boites*) dos silenos, cujo exterior grotesco não indica o seu conteúdo, seja porque é como *Eros*, um mistério, revelado por Diotima a Sócrates (209e); da mesma forma, Alcibíades esperava de Sócrates a revelação do segredo inerente à sua personalidade (217a, 216e, 222a). Quanto ao motivo pelo qual Sócrates é um mistério, isso se dá pois, como é semelhante a *Eros*, ele envolve na unidade de sua natureza uma síntese de opostos. Robin enfatiza a associação de Sócrates ao *dáimon*<sup>29</sup>, o que contribui de forma cabal para a sua atopia. Tal natureza gera em Alcibíades um espanto (*thauma*), bem como a acusação de que Sócrates age com base em uma dissimulação irônica que esconde sua verdadeira natureza. Segundo Léon Robin

C'est là, Alcibiade le dit expressément, le sens vrai de l'image des Silènes sculptés: la naïveté d'enfant avec laquelle Socrate affecte d'avoir tout à apprendre, c'est l'enveloppe bouffonne sous laquelle il cache le savoir dont il surabonde. Ainsi, cette personnalité, qui est un mystère, est *en apparence* l'absence même de mystère;”<sup>30</sup>

Robin reiterará a perspectiva acerca da atopia socrática como sendo esta uma forma de ser no mundo associada a sua intermediação entre o divino e o humano. Ele salienta o fato de que o retrato de Sócrates por Alcibíades retoma a paralisia socrática no início do diálogo, na qual parece Sócrates se separar da vida sensível e corporal para entrar em comunicação com outro mundo pelo pensamento: “on le voit tenant à la terre sur laquelle il est tout droit planté, et pourtant il n'est plus de la terre.”<sup>31</sup> Portanto, atopia socrática que se observa no discurso de Alcibíades, segundo Robin, se resume da seguinte maneira: “Ainsi

<sup>28</sup> ROBIN, 1949, p. CII.

<sup>29</sup> “C'est qu'alors il est lui-même le Démon, le médiateur, trait d'union entre le divin et l'humanité. — En outre, dans le fracas des récriminations d' Alcibiade, on discerne un écho d'une conviction qu'on avait déjà rencontrée chez Agathon: pour que la beauté d'Alcibiade n'ait pas opéré, c'est sûrement qu'un « sort » lui a été jeté par Socrate! Enchanteur comparable aux Sirènes (216 a), celui-ci n'a pas besoin de flûte pour produire ses enchantements, puisque c'est assez de sa parole, même pauvrement rapportée: en quoi il est supérieur au Satyre Marsyas, l'émule d'Apollon, et à Olympe, son élève.” (ROBIN, 1949, p. CVI)

<sup>30</sup> Ibidem,, p. CV

<sup>31</sup> ROBIN, 1949, p. CVI.

l'éloge de Socrate par Alcibiade apparaît comme le couronnement du Banquet. Il est, par rapport à la personne et à la vie de Socrate, ou du sage surnaturel et surhumain, comme une seconde expression du mythe de l'Amour-démon et de la doctrine philosophique qui y est enveloppée.”<sup>32</sup>

Será esse também o sentido, em parte, que daremos à atopia socrática no *Banquete*. Sendo o elogio de Alcibíades um coroamento da filosofia, personificada em Sócrates, as palavras do simposiasta retratam um filósofo inusitado, quase divino, demoníaco. Esse retrato é complementado por Platão através da narrativa de Diotima, que evidencia a semelhança do filósofo com o *dáimon Eros*, outro modelo atópico presente no diálogo, e que junto ao referencial dionisíaco, caracterizarão a natureza estranha de Sócrates. Portanto, a perspectiva de Robin nos será um referencial importante para a nossa análise, uma vez que ele salienta a dimensão erótica e dionisíaca na atopia socrática, ainda que nesta última ele a apresente de forma mitigada e indiretamente através dos sátiros. Assim, seguiremos nossa análise ancorados nestes pontos de partida que já foram apresentados por este grande helenista na interpretação da atopia socrática.

### 2.3. A atopia socrática entre os comentadores de Platão

Apesar de observarmos o intenso número de ocorrências do termo na obra platônica, poucos são os trabalhos acadêmicos destinados à análise específica da atopia. Se, como defendemos nesta tese, levarmos em consideração a relevância deste conceito no entendimento da filosofia socrática a partir de Platão, estranharmos o fato de que não houve a devida atenção por parte dos principais comentadores e especialistas da obra platônica à questão.

Dentre aqueles que deram atenção ao conceito, observamos que alguns analisaram a atopia socrática seja por sua importância, como apresentaremos na sequência, seja até pela sua insignificância no sentido do texto<sup>33</sup>. pelo viés

<sup>32</sup> Ibidem., p. CVIII.

<sup>33</sup> Um autor que comenta a atopia no *Banquete* nessa direção será Francisco J. Gonzalez, no artigo ‘All of a Sudden’: *Discontinuities and the Limits of Philosophy in Plato's Symposium*. (2011). Segundo Gonzalez, Aristodemo e Apolodoro, narradores da ocasião do banquete, são seguidores apaixonadamente cegos por Sócrates, e portanto, suas perspectivas idealizadas atópicas devem ser lidas sob esta ótica. A própria questão da narrativa inicial da paralisação mental do

topográfico<sup>34</sup> do termo, num sentido mais literal de *à-topos*. Seja na direção de uma atopia como sendo um deslocamento do foco filosófico, em função da metafísica das chamadas Ideias, seja por ser uma proposta política do filósofo em reconfigurar a *pólis*. Houve também aqueles que deram atenção aos aspectos comportamentais do filósofo, tidos como estranhos e inclassificáveis, mas entendendo esta faceta de Sócrates por vieses distintos. Vejamos abaixo alguns destes raros trabalhos que analisaram a questão da atopia socrática, sejam eles especificamente no *Banquete* ou mesmo na obra platônica em geral.

Para abrir essa seção de comentadores da atopia socrática, destacamos um autor que dedica um livro recente à questão. Gregorio L. Medrano, escritor de *Guia para no entender a Socrates: reconstrucción de la atopia socratica* (2004), apresenta uma longa análise da figura atópica socrática, partindo de Platão, Xenofonte e outros autores contemporâneos do filósofo, chegando à idade média e renascimento. Apesar de a atopia socrática ser, a princípio, o foco de Medrano, professor de filosofia da Universidade Complutense de Madrid, ele acaba por destacar outros aspectos do personagem Sócrates, por entender que estes constroem a figura atópica do filósofo, sem, no entanto, voltar propriamente à questão da atopia. Com um grande levantamento doxográfico, Medrano apresenta diversas histórias e anedotas sobre Sócrates coletadas de autores os quais ele intitula como sendo do “círculo socrático”, como Antístenes, Euclides, Eurípedes, dentre outros. Vejamos brevemente as principais ideias desta obra.

Medrano afirma no início do seu estudo que a atopia socrática, paradoxalmente, atraía com a mesma força que repelia outros, provocando tanto adesão entusiasmada como a condenação militante. Segundo ele "la atopia

---

filósofo antes de entrar na casa de Ágaton, que poderia indicar uma visão extática e transcendente do belo, seria vista sob esse prisma fascinado, e portanto, atópico. Segundo Gonzalez, o ato socrático de paralisia, tanto no início do diálogo, como na rememoração de Alcibíades no campo de batalha, seria apresentado com termos ligados ao raciocínio, e não a uma experiência mística. Para refutar essa interpretação, ele ainda afirma que essa atitude não aparece em nenhum outro diálogo de Platão, reforçando a ilusão apolodórica, aristodêmica e alcibidiana. Segundo Gonzalez, "Thus, what characterizes all three of the men to whom we owe this strangely idealized portrait of Socrates is that they have made Socrates himself the object of their eros and have thus missed the eros in Socrates". Assim, o que caracteriza todos os três homens que narram a atopia socrática, Apolodoro, Aristodemo e Alcibíades, é que eles confundem o objeto de desejo com o próprio Sócrates, trazendo para suas falas um enviesamento tendencioso e viciado a respeito do perfil do filósofo.

<sup>34</sup> Para uma análise sobre a topografia socrática ver LANG, 1978.

socrática provocó, em cualquier caso, una formidable sacudida que no resulta nada fácil comprender.”<sup>35</sup>. Para se aproximar da figura de Sócrates, eminentemente, a histórica, o leitor deve levar em consideração tal tensão, sabendo sempre que acerca deste “extravagante filósofo, cuyas rarezas tanto conmocionaron a sus contemporáneos, sigue imponiéndose a cualquier intento de domesticación crítica.”<sup>36</sup>. Segundo Medrano, em função de a atopia socrática se apresentar enquanto daimônica, houve uma cristalização da sua imagem especificamente nessa direção<sup>37</sup>

A raridade socrática que se expressava principalmente por seu *dáimon*, se inverte como sendo ele o próprio *dáimon* divinizado, tornando-o agora raro por essa faceta, como o leu toda uma tradição posterior, em especial a neoplatônica. Infelizmente, a obra de Medrano não retoma a questão da atopia especificamente ao longo de seu desenvolvimento, dando-a como subentendida, sendo, ao que parece, a atopia considerada apenas como um grande “guarda-chuva” no qual outros aspectos do filósofo se encontram.

Outro comentador que irá tratar da questão da atopia, analisando-a como sendo uma forma de entender a filosofia socrática como um todo, será o francês Pierre Hadot. Em sua célebre obra *O que é filosofia antiga?* (1995)<sup>38</sup>, apesar de

<sup>35</sup> MEDRANO, 2004, p. 17

<sup>36</sup> Ibidem., p. 18

<sup>37</sup> “Esta metamorfosis del daímon de Sócrates en el Sócrates daimónico es uno de los efectos más notables del triunfo de la literatura apologética, que consigue transformar la extrañeza de un átopos en motivo de veneración religioso-filosófica. En la medida en que un átopos no puede servir como modelo de vida, no faltaron los dispuestos a sustituir la reflexión sobre el contenido de su mensaje por la veneración de su icono. Aquello que no puede ser domesticado, con frecuencia, debido a su misma inasibilidad, acaba siendo venerado. Posiblemente de ningún otro rasgo de la personalidad de Sócrates se han dicho ni más cosas ni más dispares que de su daímon, sobre todo por parte de quienes han traicionado a Platón al leerlo en el reclinatorio.” (Ibidem., p. 153.)

<sup>38</sup> Para entender a importância da atopia no pensamento de Pierre Hadot, ver a análise de George Mathias Almeida Júnior, nos artigos *A atopia em Pierre Hadot (Parte 1)* (2016) e *A atopia em Pierre Hadot (Parte 2)* (2017). Segundo ele “A atopia de Sócrates tal como visada por Hadot é submetida a uma particular concepção de ironia como dissimulação (...). Com a atopia, Hadot reelabora de maneira peculiar um conhecido topos da tradição literária e filosófica, segundo o qual Sócrates é tido como o modelo maior de uma prática que, nas palavras do autor francês, é 'inteiramente exercício espiritual, novo modo de vida, reflexão ativa, consciência viva'. O Sócrates “estranho” e “inclassificável” que emerge dos textos aqui analisados reforça e corresponde aos pressupostos de Hadot em torno de uma forte distinção entre 'discurso filosófico' e 'filosofia' e corrobora a tese do autor sobre o caráter especial da filosofia (antiga) como exercício espiritual, cuja essência é a transformação de todo o modo de ser daquele que a pratica, mais do que a formulação de doutrinas e sistemas de pensamento. Desse modo, podemos ver que o Sócrates de Hadot ganha nítidos contornos existencialistas e figura como o

encontrarmos apenas duas menções à atopia socrática, entendemos esta como sendo uma perspectiva central a respeito de Sócrates neste helenista francês<sup>39</sup>, dando conta de todos os seus demais aspectos. Hadot, que analisa a filosofia dos gregos a partir de sua célebre perspectiva de que a “filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver”<sup>40</sup> vinculada a um discurso, em especial, o socrático - afirma acerca da personalidade de Sócrates que “ele é *átomos*, estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, esquisito.”<sup>41</sup> Portanto, o conceito de *átomos* é entendido de forma abrangente e ampla, sendo, posteriormente, resumidos nos adjetivos estranho e inclassificável. Articulando os conceitos vistos em Sócrates como o cuidado de si, o *dáimon*, a ironia e a *aporía*, Hadot questiona se o convite à vida filosófica não seria um apelo para afastar-se da cidade, visto que vem “de um homem que está, de alguma maneira, fora do mundo, *átomos*, ou seja, que é estranho, inclassificável, absurdo?”<sup>42</sup>. Sua conclusão é que Sócrates está ao mesmo tempo fora do mundo e no mundo. Ele é o filósofo que age como não sendo totalmente do mundo, mas nem totalmente fora do mundo. E isto se dá justamente pelo amor que o filósofo tem pela sabedoria, tornando-o, assim, estranho aos demais homens. Nesse sentido, afirma Hadot que

Sócrates revela-se como um ser que, mesmo não sendo um deus, pois apresenta-se antes de tudo como um homem comum, é superior ao homens: é um *dáimon*, amálgama da divindade e humanidade; mas uma amálgama não existe por si, ele é necessariamente ligado a uma estranheza, quase a um desequilíbrio, a uma dissonância interna.<sup>43</sup>

Já na obra *Elogio de Sócrates*, publicada em 1998, mas fruto de uma conferência de 1974, Hadot apresenta a figura de Sócrates como eminentemente desconcertante, ambígua e inquietante. Aqui Hadot, influenciado pela leitura kierkegaardiana, é radical quanto ao projeto socrático, que seria inteiramente “um exercício espiritual, novo modo de vida, reflexão ativa, consciência viva”<sup>44</sup>. Mais do que uma construção de um sistema, Sócrates entenderia a filosofia como

---

patrono e o arquétipo da concepção “personalista” de filosofia que o autor francês procura reavivar, em seus aspectos históricos, teóricos e práticos.”

<sup>39</sup> Para mais, cf. ALMEIDA JÚNIOR, nos artigos *A atopia em Pierre Hadot (I)* e *A atopia em Pierre Hadot (II)*.

<sup>40</sup> HADOT, 2011, p. 18.

<sup>41</sup> Ibidem., p. 57.

<sup>42</sup> Ibidem., p. 66.

<sup>43</sup> Ibidem., p. 81-82.

<sup>44</sup> HADOT, 2012, p. 24.

um exercício espiritual<sup>45</sup>, um despertar da consciência que só se realiza em uma relação de pessoa para pessoa. Sua filosofia seria inteiramente existencial, um apelo ao ser do indivíduo, marcada pelos limites da linguagem e pelo jogo irônico e de mascaramento que Sócrates realiza em sua prática filosófica.

Está bem aí, como observou Kierkegaard, o sentido profundo das expressões *atopos*, *atopia*, *atopotatos*, que ressurgem muito seguidamente nos diálogos de Platão para descrever o caráter de Sócrates, por exemplo, no *Teeteto* (149a): “Diz-se que eu sou atopotatos e que eu só crio a aporia”. A palavra significa etimologicamente “fora de lugar”, logo estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, desconcertante. Em seu elogio de Sócrates no *Banquete*, Alcibiades insiste sobre esta particularidade.<sup>46</sup>

Apesar da insistência à originalidade e incomparabilidade de Sócrates no *Banquete*, Hadot ressalta que através do *Eros*, que opera como uma projeção da figura do filósofo, se percebe outro retrato de Sócrates, complementar ao alcibidiano, sendo, tanto um como o outro, indefiníveis e inclassificáveis. Hadot ainda acrescenta à definição atópica de Sócrates a comparação a Dioniso, afirmando que “Sócrates, que se distingue no domínio de *Eros*, distingue-se também no de Dioniso.”<sup>47</sup> Nesse sentido, ele conclui que “há então no *Banquete* de Platão, de maneira que parece consciente e voluntária, todo um conjunto de alusões ao caráter dionisíaco da figura de Sócrates que culmina na cena final do diálogo, na qual Sócrates, o melhor poeta e o melhor bebedor, triunfa no julgamento de Dioniso.”<sup>48</sup> Nesse sentido, a análise de Hadot se assemelha em partes a nossa, ao postular a relação de Sócrates com o universo erótico e dionisíaco, ainda que este autor se detenha nesta relação em outros aspectos do filósofo, destacando demasiadamente, inclusive, a leitura kierkegaardiana e nietzschiana deste tema.

Portanto, tanto a perspectiva de Medrano como a de Hadot serão importantes para nossa tese, uma vez que entendem a figura de Sócrates como sendo atópica. Ambos os autores entendem a atopia como uma chave de leitura

<sup>45</sup> “Uma noção aparecerá frequentemente nas páginas que se seguem, a de exercícios espirituais. Designo por esse termo as práticas, que podem ser de ordem física, como o regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica.” (HADOT, 2010, p. 21).

<sup>46</sup> HADOT, 2012, p. 27.

<sup>47</sup> Ibidem., p. 47.

<sup>48</sup> Idem.

para se entender (ou não se entender, como afirma o título do livro de Medrano) melhor a personagem principal de Platão. Seus livros, apesar de serem pouco aprofundados no estudo da atopia em si, em suas nítidas manifestações, contribuem para a sua popularização dentre os estudiosos de Platão, além de amplificarem as fontes que tratam da estranheza de Sócrates.

No levantamento de pesquisas que tratam da atopia, observamos alguns autores que a analisam com base em seu sentido espacial geográfico, dando ênfase a ela como um processo de deslocamento do sentido que se dava a determinado espaço e lugar. Uma destas pesquisas é feita por Alice Haddad, filósofa brasileira que analisará no artigo *A narrativa de Crítias, uma atopia* (2012) a questão da atopia no discurso da personagem Crítias, no diálogo *Timeu*. Interessará a Haddad ver - a partir do relato da guerra entre Atenas e Atlântida, quando Crítias afirma contar uma história estranha, mas em tudo verdadeira<sup>49</sup> - a relevância do termo para a compreensão do estatuto da narrativa.

Haddad apontará o sentido de *átopos* com base em seu efeito sobre os outros, seja de perplexidade, desconcerto ou mesmo constrangimento. Para ela “alguém passa por esse processo de estranhamento antes de qualificar algo de *átopos*, sendo, então, o adjetivo a expressão de uma impressão que remete mais ao estado do emissor do que à própria coisa.”<sup>50</sup> Para exemplificar, Haddad evoca o sentido de *átopos* em três exemplos<sup>51</sup> distintos na obra platônica em que um personagem estranha o outro, ou o que ele diz, uma vez que não reconhece sua fala.

Após narrar as diferenças entre a Atenas descrita e a Atenas hodierna, bem como o espanto que essas diferenças geram no interlocutor, Haddad afirma que o efeito atópico se dá da seguinte maneira:

Ouvir ou ler que tudo isso se deu de fato, que essa é a verdadeira história de Atenas, geraria num ateniense de então aquela mesma impressão que no início descrevíamos. Estranheza, perplexidade, desconcerto. E Platão, assim, tira o leitor de seu lugar habitual. Mais do que isso, o filósofo reinventa o lugar do leitor, sua cidade, oferecendo um modelo de pólis diferente daquela construída na

<sup>49</sup> “ἄκουε δὴ, ὦ Σώκратες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὥς ὁ τῶν ἐπὶ σοφώτατο” (*Timeu*, 20d)

<sup>50</sup> HADDAD, 2012, p. 201.

<sup>51</sup> *Alcibiades* 106a; *Górgias* 494d; *Fedro* 229c.

República, porque ali não se sabia se ela um dia existiria; oferece, enfim, o modelo de uma pólis que “existiu”, uma cidade viva.<sup>52</sup>

Nesse sentido, ao realizar esse deslocamento, um “deslocamento de todos os atenienses para outro lugar”, afirma Haddad que Platão realiza uma operação onde a atopia serve à utopia<sup>53</sup>, ou mesmo, citando Bertrand, a uma distopia<sup>54</sup>. Mais do que realizar um jogo de oposições entre duas formas distintas de organização política, como Atenas e Atlântida, Platão estaria propondo uma efetiva intervenção radical na história da cidade, através da mudança mnemônica de seus cidadãos, sendo a narrativa do *Timeu* uma continuação da discussão acerca da melhor *politeía*, como a realizada na *República*. Mas, com a ressalva de que no *Timeu-Crítiás* ela já aconteceu. Segundo Haddad, o fato de já ter acontecido, todavia, “não significa que esteja acabada e distante, pois, como mito-fundador, deveria se tornar referência comum entre os atenienses e permanente: 'O passado está no presente ou, o que vem a ser o mesmo, o último é construído a partir da maestria do passado'<sup>55</sup>” Entendemos ser relevante citar este trabalho, apesar de não analisar a atopia socrática, por ser ele uma análise *scriptu sensu* topográfica do termo *átomos*, sentido que não pode ser ignorado aqui.

Étienne Helmer no artigo *Desplazar y reconfigurar los lugares: una operación política de Platón* (2015) também será um daqueles que defendem o sentido da atopia platônica com base em sua dimensão topográfica. Platão, através da conversação com Sócrates e seu ser atópico, buscava fazer com que os locais em que ocorrem os diálogos, onde supostamente há uma ordem tradicional, política e social estabelecida, também sofressem uma crítica. Para ele, esses lugares são de importância primordial para se entender como a filosofia política de Platão opera como um processo de transformação e deslocamento em seu significado e função. Segundo Helmer, “los lugares en ese sentido no se limitan al

<sup>52</sup> HADDAD, Op. Cit., p. 209.

<sup>53</sup> “entendermos por utopia, grosso modo, a cidade imaginária idealizada, construída como alternativa a uma realidade que se quer criticar.” HADDAD, Ibidem, p. 209.

<sup>54</sup> “uma distopia marítima, imagem de um Estado pletórico, inorgânico e confuso, apesar de sua estrutura aparentemente racional, é a imagem da Atenas contemporânea, imperialista e confusa.” (BERTRAND Apud HADDAD, Ibidem, p. 209)

<sup>55</sup> KILANI Apud HADDAD, Op. Cit., p. 2012.

espacio físico natural o artificial, sino que son señales de un modo específico de pensar y vivir, sea individual o, en la mayoría de los casos, colectivo o social.”<sup>56</sup>

A topografia dos diálogos é composta por casas, como as de Polemarco na *República*, de Ágaton no *Banquete* ou a de Cálías no *Protágoras*; por trajetórias, como no *Fedro* ou no *Menexeno*; bem como por locais onde a questão política é mais evidente como o tribunal na *Apologia* ou a prisão no *Fédon*. Todos estes locais têm implicações políticas, latentes ou não, e sua transformação faz parte do projeto de deslocamento filosófico-político que Platão teria em mente. Helmer indaga se aquilo que a filosofia platônica “intenta hacer con los individuos, ¿puede hacerlo con los lugares, y en particular los lugares de la polis?”. Ao que o mesmo responde na sequência: “Tal es uno de los papeles o efectos de la atopia socrática, tanto como de la posición de los Extranjeros cuando hablan de política en los Diálogos.”<sup>57</sup> Para Helmer, os locais onde os diálogos se enquadram

Revelan ser una puerta de entrada para entender que la reflexión política platónica no se mueve en el «cielo de las Ideas», sino en los espacios más frecuentados por todos los miembros de la colectividad cívica. Queda abierta, sin embargo, la pregunta de hasta qué punto estos lugares verdaderamente políticos son lugares aceptables para la actividad filosófica, y para qué tipo de filosofía. La filosofía en su versión socrática y platónica, al ser atópica, nos lleva a preguntarnos, ¿qué sería un topos atopus, y además, un topos atopus dentro de una polis?<sup>58</sup>

Como vemos, para Helmer o diálogo platônico é atravessado de forma latente pela dimensão política, de forma que a sua filosofia teria um viés reformador mais amplo, a fim de uma reconfiguração dos locais centrais da pólis, e não somente dos indivíduos.

Outros autores buscarão analisar a atopia na filosofia platônica com base em sua potência política, e neste caso, sem o enfoque geográfico-espacial observado acima. Citamos Joel Schlosser, em destaque suas duas obras *An Atopic Socrates: engaging Socrates' strangeness* (2009) e *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy* (2014) e o brasileiro George M. Almeida Júnior, que examinará a questão em sua ampla e

<sup>56</sup> HELMER, 2015, p. 168.

<sup>57</sup> Ibidem., p. 178.

<sup>58</sup> Ibidem., p. 185.

relevante dissertação *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão* (2012).

Schlosser, no artigo de 2009, analisará a atopia de Sócrates a partir da *República*, com base em três *tópoi*: fundação, prática e heroísmo. Sua tese é que Platão apresenta Sócrates de acordo com esses diferentes paradigmas, fazendo com que assim, esses *topoi* descrevessem áreas de semelhança entre os diferentes disfarces de Sócrates. Mas, entretanto, Schlosser afirma que

But crucially, I would insist, Socrates remains non-identical to each of these topoi; atopia describes this non-identity and the ultimate irreducibility of his character. In this sense Socrates' atopia resists solving the strangeness and mystery of his character by fitting him to a paradigm and being done with it. This does violence to the ways in which Socrates does not fit the topoi and how his atopia acts against the domesticating effects of his interlocutors' preconceptions as well as his readers. We cannot solve Socrates. We must, rather, engage him.<sup>59</sup>

Para Schlosser, a atopia socrática nos dá uma maneira de engajar essas questões, conectando as aparências de Sócrates, atividades, e as consequências para os papéis que ele assume, subverte e cria na cultura política ateniense. Um Sócrates atópico transfigura política, filosofia e heroísmo de maneiras novas e estranhas.<sup>60</sup> Nesse sentido, ao invés de nos dar autoridade para teorias preexistentes, o Sócrates atópico sugere um tipo de atividade e teorização política comprometida com a perturbação e o deslocamento, ao passo que também trabalha através, com e contra fronteiras e linguagens convencionais. “The atopic Socrates challenges women and men not only to 'think what they are doing' (...) but to do so radically, collectively, and even bizarrely.”<sup>61</sup>

Sobre a atopia no *Banquete*, Schlosser nesse artigo afirmará que Alcibíades, por não ter palavras para definir seu amado, sua condição diante do filósofo será apenas de *aporia* e *thauma*. Sócrates causa uma reação desorientada em Alcibíades em função, tanto da rejeição do primeiro em relação ao segundo, como também pelo fato de o filósofo tentar deslocar suas ambições políticas. Ao invocar imagens estranhas para Sócrates, a descrição de Alcibíades do Sócrates atópico também ressoa com as descrições bizarras de Sócrates sobre si mesmo.

<sup>59</sup> SCHLOSSER, 2009, p. 27.

<sup>60</sup> SCHLOSSER, 2009, p. 17.

<sup>61</sup> Ibidem., p. 8.

Como não há palavras suficientes para Sócrates, precisamos de imagens, mas essas imagens sempre devem parecer estranhas e bizarras.

Já no livro *What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy* (2014). Schlosser, que retoma alguns dos temas e apontamentos já citados no artigo de 2009, busca reconstruir a atopia socrática a partir e para um melhor entendimento da democracia ateniense. Segundo ele,

The example of *isēgoria* and *parrhēsia* suggests how Socrates' philosophy might also have developed as a practice (...) By reconstructing Socrates' philosophy within the existing repertoire of Athenian practices, we can see how it responds to these inadequacies while remaining within the terms of the Athenian democratic habitus – an innovative and new practice related to and yet distinct from other extant practices. Socrates both is and is not of Athens.<sup>62</sup>

Schlosser percebe que muitas práticas consideradas estranhas de Sócrates podem ser incluídas naquilo que se convencionou chamar de "ironia"<sup>63</sup>. Com isso, ele propõe que atopia, ou estranheza, seja usada para descrever o desconcertante fenômeno da filosofia de Sócrates. Schlosser ainda busca ver a filosofia de Sócrates como atópica através da ênfase às maneiras pelas quais essa filosofia escapou à descrição de seus colegas atenienses. A atopia, portanto, ganha definição em contraste com seus *topoi*, ligados a um dado lugar, localização ou contexto. Permanecendo ao nível dos próprios fenômenos - isto é, como Sócrates aparece dentro de uma dada situação - a atopia não implicaria em afirmações essenciais sobre a natureza, a intenção ou os motivos por trás dessa filosofia. Ao invés disso, ela simplesmente descreveria uma não convencionalidade no nível fenomenal.

Para Schlosser, o fato de Atenas ter executado Sócrates confirma as reações negativas de sua aparente estranheza. Segundo ele, “while Socrates admits how his philosophy appears strange, he also seeks to disabuse his audience of the discomfort the atopia of his practice might cause them. It would be a mistake to

<sup>62</sup> SCHLOSSER, 2014, p. 10.

<sup>63</sup> “Viewing Socrates' philosophy as a practice, however, points to a more specific and contextual articulation of what often goes by the name of "irony". Instead of "irony" this book proposes "atopia", or strangeness, for describing the perplexing phenomenon of Socrates' philosophy and for many of those instances conventionally labeled as "ironic"” (SCHLOSSER, 2014, p.12).

confuse this strangeness with malign intentions, Socrates implies; atopia is simply a consequence of philosophy".<sup>64</sup> E ele completa:

Atopia does not feel comfortable; people do not always enjoy the perplexity (aporia) that Socrates' questions often painfully induce: the bite of the gadfly stings, and the examination that alone makes life worth living can just as often make life unbearable. Socrates offends the politicians and poets by questioning their self-assured wisdom. The craftsmen, while having knowledge of things that Socrates lacks, also exaggerate their claims to wisdom, which Socrates scrutinizes. In all, despite his claims to be motivated by love of the polis and concern for its citizens, Socrates' philosophy repulses and angers more citizens than it attracts.<sup>65</sup>

Quanto à caracterização atópica de Sócrates por Alcibiades, Schlosser ainda ressalta o fato de que não somente Sócrates provoca estranhamento em seus interlocutores<sup>66</sup>, como também as imagens a ele associadas redundam no mesmo efeito, como a das bestas e do bestiário (sátiros, silenos, tavão, raia, serpente, etc...): "the unwanted atopia of philosophy spawns these unwanted and lowly images, separating its practitioners from normal political life."<sup>67</sup>

Já a análise de George Matias Almeida Júnior da atopia ocorrerá a partir do diálogo *Górgias*. O pesquisador brasileiro questionará o tradicional *tópos* hermenêutico da política platônica como sendo autoritária e utópica, focalizando, ao contrário, uma reflexão autônoma e aguda sobre o lugar do filósofo enquanto atopia ou um não-lugar. Para Almeida Júnior, a atopia do filósofo é seu *tópos* único e autêntico<sup>68</sup>, e a filosofia política de Platão deve ser entendida a partir desse oxímoro, levando em conta todo o seu caráter ambíguo e extraordinário. A

<sup>64</sup> SCHLOSSER, Op. Cit., p. 151.

<sup>65</sup> SCHLOSSER, Op. Cit., p. 155.

<sup>66</sup> Yet Alcibiades' descriptions, which Socrates does not interrupt, attest to the agitation that atopia captures. Socrates' disturbances are not merely theoretical, his provocations are not limited to intriguing questions. Rather, because philosophy comes instantiated in the life of the practitioner, because Socrates embodies his philosophy, it (and he) instigates physical, bodily distress. Alcibiades is actually disturbed – maddened, irritated to the point of insanity – by Socrates' philosophy. Perhaps Anytus, in Plato's *Meno*, was on his way to feeling the same. Meletus in Plato's *Apology* also does not seem far from such a state. SCHLOSSER, 2014, p. 151.

<sup>67</sup> SCHLOSSER, Op. Cit., p. 149-150.

<sup>68</sup> "O não-lugar é o solo no qual se situam aqueles que viram e ainda vêem nas práticas socráticas um modelo de comportamento filosófico a ser imitado e refletido, ou atacado e rejeitado, e também o espaço no qual os estudiosos de Platão permanecem, mesmo que sem total consciência dessa situação, na medida em que se voltam para explicar o pretenso 'sistema' de pensamento desse filósofo e investigar uma de suas aplicações mais notáveis, a tentativa de ordenar a pólis dele derivada. Pouco se nota a dimensão atópica dessas atitudes (isto é, as de Platão e as nossas), pois elas parecem nos colocar diante de uma abertura para o que há de mais extraordinário na prática filosófica." (ALMEIDA JÚNIOR, 2012, p. 20)

partir do *Górgias*, o “não-lugar” do filósofo na cidade será compreendido a partir de três eixos: na estranheza da relação de Sócrates com Górgias, na contradição da relação com Polo, e no deslocamento na relação com Cálicles.

Para Almeida Júnior, o *Górgias* revela a complexidade e o paradoxo inerentes ao lugar do filósofo na *pólis*. Para ele, tendo em vista que a atopia do diálogo pode, inclusive, nos levar a compreender e julgar de outras maneiras o lugar político do filósofo constituído nos outros diálogos. Pensando a partir do "oxímoro de Sócrates e da filosofia", Almeida Júnior estabelece que a estranheza, a contradição e o deslocamento como três aspectos centrais que nos guiam na atopia socrática como um "não-lugar" político.<sup>69</sup>

Platão estabeleceria no *Górgias* a relevância da chamada "questão da vida", funcionando esta como "pivô da atopia, e nos permite compreender aspectos chave da lógica de Sócrates, elucidando a significação da estranheza, da contradição e do deslocamento inerentes aos discursos e ações do filósofo, que constituem seu lugar político como um “não-lugar”.”<sup>70</sup> Platão ratifica a estranheza do filósofo, mas não a ponto de deslocar a vida filosófica para uma posição totalmente transcendente em relação ao corpo e à cidade, limites fundamentais da vida humana. O *Górgias* deixaria ver que a responsabilidade com a política ou com o cuidado da cidade é inerente ao poder da filosofia, "concebido como uma realidade e uma ação (*érgon*), que tem lugar na prática de vida daqueles que se dispõem a exercitá-la; é assim que o “não-lugar” vem a ser.”<sup>71</sup>

A atopia da obra não representa um fracasso ou colapso lógico ou de qualquer outro tipo, mas, pelo contrário, indica que o caráter extraordinário de tudo aquilo que é dito e feito no diálogo é típico da filosofia (socrática? platônica?), e faz parte de um estímulo orientado para a reflexão e ação sobre si e sobre os outros, devemos ressaltar. A atopia determina a situação de Sócrates no interior do diálogo, e de certo modo, assombra e cativa os estudiosos fora dele, de tal modo que a obra parece forçar seus leitores a tomar partido entre as exortações contrárias expostas no debate – em última instância, a obra visa a estranhar, a contraditar e a deslocar seu próprio leitor,

<sup>69</sup> “Através delas, tivemos a intenção de formular (e não resolver) o paradoxo e a tensão da filosofia política platônica, exemplarmente encenada no *Górgias*, captar o movimento e a singularidade inerentes à dimensão política da filosofia, mostrando como é possível e mesmo necessário a Platão construir esse espaço insólito, instável e dinâmico da política filosófica, sem apelarmos aos lugares-comuns do antiplatonismo e condenarmos o pensamento político de Platão ao imobilismo e à arbitrariedade do qual ele já foi acusado.” (ALMEIDA JÚNIOR, Op. Cit. p. 413.)

<sup>70</sup> Ibidem, p. 364.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 372.

forçando-o a um juízo crítico sobre as discussões da obra. Portanto, toda a atopia do *Górgias* é antes um sinal da riqueza do diálogo e um dos fatores de seu elusivo sucesso.<sup>72</sup>

Nesse sentido, Sócrates encarna a atopia que emana diretamente da própria filosofia, o grande objeto de seu amor. Eis a origem de toda sua estranheza, na qual o diálogo *Górgias* procura constituir e deslocar seus leitores para esse “não-lugar”. A atopia, portanto, afirma Almeida Júnior, “não é uma simples elisão da política, mas, de outro modo, a maneira de participação do filósofo nos negócios da cidade, no *tópos* político.”<sup>73</sup>

Gregory Vlastos, em seu célebre *Socrates ironist and moral philosopher* de 1991, inicia a introdução da obra com a seguinte sentença: “Socrates ‘strangeness’ is the keynote of Alcibiades speech about him in the *Symposium*.”<sup>74</sup>. Vlastos ainda afirma que o seu livro estava sendo escrito com a convicção desta estranheza socrática, destacando a força do termo “strangeness”, visto que o termo “picks it up at the lower end of its intensity range. At the higher end ‘outrageousness’ or even ‘absurdity’ would be required to match its force”<sup>75</sup>

No entanto, apesar dele seguir analisando diversos aspectos de Sócrates como sua ironia, o *elenchus* e a piedade, não haverá a retomada especificamente da questão da atopia, ou mesmo seu tangenciamento. Ele, inclusive, apenas citará o termo em uma nota, já no fim do livro, ao mencionar o termo “*átopa*” no *Górgias* 480e, em uma fala do personagem Pólo acerca do argumento socrático.

O que interessará realmente a Vlastos será a *eironeia* socrática, que ele define enquanto ironia complexa, que se efetiva, em linhas gerais, como sendo afirmações verdadeiras em um sentido, e falsas em outro. Sócrates altera o uso do termo *eironeía*, que outrora era negativo, para seu sentido positivo, como já encontrado posteriormente em Quintiliano e Cícero. Apesar de Sócrates jamais conceituar a *eironeía*, como o faz com tantos outros conceitos, ele será o responsável por essa alteração em sua prática filosófica radicalmente irônica.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> ALMEIDA JÚNIOR, Op. Cit. p. 380-381.

<sup>73</sup> ALMEIDA JÚNIOR, Op. Cit., p. 376.

<sup>74</sup> VLASTOS, 1991, p. 1.

<sup>75</sup> Idem.

<sup>76</sup> Para Vlastos, “he changes the word not by theorizing about it but by creating something new for it to mean: a new form of life realized in himself which was the very incarnation of *eironeía* in that second of its contemporary uses, as innocent of intentional deceit as is a child feigning that the play chips are money, as free from shamming as are honest games, though,

Para Vlastos, a imagem de Sócrates como um *eirōn* paradigmático afetou a conotação do termo para sempre. Vlastos dedicará uma parte de sua análise para a função da ironia no *Banquete*, em especial no discurso de Alcibíades. Ali pode perceber em ação a chamada “ironia complexa”, operada por Eros. Nesse sentido, Sócrates, ao dizer que ama Alcibíades, está, através desta ironia complexa, afirmando que ama e não ama ao mesmo tempo. Ele ama em um sentido, o erótico filosófico, ao passo que não ama no sentido pederástico: “their physical beauty gives special relish to his affectionate encounters with their mind”<sup>77</sup>. Como vemos, a concepção de Vlastos acerca da ironia socrática opera num sentido duplo, ambíguo e paradoxal, sendo, portanto, estranho e atópico, como o filósofo afirma na abertura de seu livro.

Encontramos também a questão da atopia socrática no pequeno artigo *On Socrates atopia* (2010) de Tormod Eide, filósofo norueguês. Para Eide, o substantivo atopia, mais raro em Platão que as formas adjetivas, ocorrendo apenas três vezes<sup>78</sup> fora do discurso de Alcibíades, significará neste contexto geral alguma coisa sempre ligada à irracionalidade, contradição ou incompreensibilidade. Já quanto à atopia ligada a Sócrates, ele a entenderá como parte de sua reputação, e segundo o relato do diálogo *Teeteto*<sup>79</sup>, o próprio Sócrates tinha consciência disso.

Já no *Banquete*, Eide afirmará que a atopia será a palavra-chave, bem como também afirmou Vlastos (1991), sendo ela o denominador comum para os diferentes aspectos do caráter de Sócrates. Eide também destaca a relação entre a atopia e a *aporía* em diversos outros textos platônicos<sup>80</sup>, e que no *Banquete* também se desenvolveria no discurso de Alcibíades (215a e 219e), a partir, principalmente, da relação que este estabelece entre Sócrates e os silenos. Eide, que compartilhará com Vlastos a ideia de que aqui reside uma definição socrática como sendo um mistério, entenderá a imagem dos sátiros pela via do

---

unlike games, serious in its mockery, dead earnest in its playfulness, a previously unknown, unimagined type of personality, so arresting to this contemporaries and so memorable for ever after, that the time would come, centuries after his death, when educated people would hardly be able to think of ironia without its bringing Socrates to mind.” (VLASTOS, Ibidem., p. 29)

<sup>77</sup> VLASTOS, Op. Cit, p. 41.

<sup>78</sup> *Fedro* 229e, 251d e *Carta VII* 352a.

<sup>79</sup> *Teeteto*, 149a

<sup>80</sup> *Teeteto* 149a, 158c e *República*, 524a-b.

contraditório. Então, por um lado, somos informados de que Sócrates é ferido pela beleza masculina, por outro, que ele é totalmente desdenhoso disso. Tal perspectiva atópica socrática leva seus interlocutores à aporia: “this casual connection between atopia and aporia shows that atopia is something more and different than that which strikes us as extraordinary or astonishing; it causes bewilderment and perplexity.”<sup>81</sup> Analisando a acusação de Alcibíades de *hybris* por parte de Sócrates, ao rejeitá-lo na cama, com a oposta narrativa admiradora do primeiro dos feitos do filósofo no campo de batalha – Eide entenderá a atopia socrática como sendo justamente o efeito aporético que o contraste das duas atitudes gera em Alcibíades: primeiro a rejeição e humilhação, em função do relato da noite frustrante com Sócrates, sendo seguida pelo comportamento ponderado e abnegado de Sócrates no campo de batalha, salvando Alcibíades e recusando a abandoná-lo ao léu ferido.

No artigo *Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon* de 1994, o francês François Makowski busca analisar a atopia socrática com base na relação do filósofo com a sua própria alma. Ao se questionar "Onde está Sócrates?", Makowski retoma a definição do diálogo *Alcibiades*, segundo a qual: "O homem é a sua alma" (*Alcibiades*, 130). E se Sócrates é, portanto, sua alma, resta saber qual é o lugar e o não-lugar desta. Makowski analisará a relação da alma com o corpo a partir de diálogos como *Fédon* e *Timeu*, apontando para o sentimento deslocado que o filósofo tem, uma vez que é uma alma presa em um corpo. Diferente do corpo do mundo, que habita na alma do mundo, segundo o *Timeu*, a alma do homem habita no corpo. A alma humana está no corpo, não o corpo na alma. O corpo do homem é o lugar, *tópos*, atual de sua alma. Agora, dado o princípio de que inclusão implica subordinação, a inclusão original da alma no corpo determina a subordinação original da alma ao corpo. Como para Platão, as perturbações sempre parecem ser um fenômeno que vem de fora para dentro, assim, o corpo humano é exposto aos caprichos do mundo exterior, que é exposto a doenças e velhice, que tem a sensação, que é corruptível e corrompido<sup>82</sup>. A

<sup>81</sup> EIDE, 2010, p. 64

<sup>82</sup> Diferente do corpo do mundo, que consiste na totalidade dos elementos, e que é, portanto, cercado por nada (exceto pela alma do mundo). Por isso ele não está sujeito a doenças e velhice.

alma humana sofre por causa de sua inclusão em um corpo, que é, ao mesmo tempo, a sua inclusão no mundo e sua exposição a elementos fora dele.

Comentando o *Fédon*<sup>83</sup>, e tendo como horizonte o movimento que a alma do filósofo realiza para se distanciar do corpo, Makowski afirma: “Le Phédon nous place avec Socrate dans l’atopie parce qu’il s’inscrit dans une problématique des contraires: du plaisir et de la peine, de la vie et de la mort, du philosophe et du non-philosophe, de l’âme et du corps.”<sup>84</sup> E por conta desta tensão, o movimento que o filósofo estabelece com sua alma se assemelha a uma viagem: “Socrate est atopique car il est en voyage. Il est en chemin, pourrait-on dire, il a quitté un lieu pour un autre, il a passé sa vie à quitter un lieu où il n’est déjà plus pour un autre où il n’est pas encore.”<sup>85</sup> O *Fédon* nos coloca um Sócrates em atopia porque é ele parte de uma dinâmica de opostos: prazer e dor, vida e morte, o filósofo e o não-filósofo, a alma e o corpo. Nesse sentido, Sócrates está num liame que liga estes opostos, e toda sua jornada no *Fédon* se caracterizaria como uma viagem através da jangada da filosofia. Makowski aponta para a perspectiva platônica que permite esse movimento/viagem:

C’est peu dire que l’on se trouve chez Platon devant une topologie des rapports de l’âme et du corps... comment être quelque part sans y être? Question déconcertante (atopique) de l’impossible et pourtant nécessaire atopie de l’âme du philosophe. Une partie de la réponse réside dans les moyens mis à la disposition de l’âme pour se concentrer en elle-même: il s’agit de la pensée et du dialogue.<sup>86</sup>

Para Makowski, embora “la topique platonicienne est pour le moins étrange”, a concentração da alma ela mesma em si mesma possibilita e instaura o estatuto da filosofia platônica. O que também a leva a duas aporias: a primeira é a sua própria concentração, e a segunda, seu movimento, de fazer morrer o corpo. Um movimento que gera a morte do corpo, e vice-versa: “L’apore mène à l’atopie, tout comme l’atopie mène à l’aporie. Est atopique celui qui part en voyage sur un chemin 'qui ne mène nulle part'.”<sup>87</sup>

<sup>83</sup> *Fédon*, 62d.

<sup>84</sup> MAKOWSKI, 1994, p. 137.

<sup>85</sup> Ibidem., p. 134.

<sup>86</sup> Ibidem., p. 135.

<sup>87</sup> Ibidem., p. 136-137.

Assim a atopicidade do filósofo se dá numa tensão entre dois contrários, entre duas espacialidades antitéticas: a *khóra* e o lugar das ideias. O filósofo opera sempre numa direção de aproximação de um e afastamento de outro, sendo, assim, atópico.

Socrate est atopique parce qu'il voyage entre deux contraires qu'il ne peut qu'approcher: Socrate s'approche d'un lieu, le lieu des idées, et s'éloigne d'une étendue matérielle, étant bien entendu que son âme ne peut pas plus s'abimer dans la chora qu'habiter le lieu des idées. De là vient le tourment du philosophe, de là vient que Socrate, dans le dialogues, est le plus souvent d'abord détourné, mis en mouvement, forcé ou parfois séduit par ses interlocuteurs. 88

Portanto, Sócrates é atópico pois que viaja entre dois opostos, a extensão material da *khóra*, bem como o lugar das ideias, o *tópos noetós*. Por essa razão, Sócrates é sempre colocado em movimento nos diálogos, constantemente se movendo. Assim, conclui Makowski que o mundo é para Platão uma parábola sedutora do inteligível, na qual o filósofo vagueia, viajando todo o tempo entre o espaço da *khóra* e o lugar suas ideias, sempre se aproximando de um ou se afastando do outro. “Le philosophe s'angoisse de son atopicité, et il est atopique parce qu'il est dans le monde, et qu'il ne peut en sortir”<sup>89</sup>.

Ruby Blondell (2006), que analisa o *Banquete* no texto “*Where is Socrates on the Ladder of Love?*”<sup>90</sup>, salienta a importância do termo *átomos* em todo o desenvolvimento do diálogo. Para ela, o *Banquete* abre já no prólogo uma jornada literal, sendo todo ele um texto desenrolado a partir da oportunidade de se procurar as ideias dos outros. Através da pergunta de Ágaton a respeito da localização de Sócrates, ela vê no diálogo a constante linguagem da viagem desde a primeira sentença, passando pela comparação de Sócrates a Odisseu, “o andarilho arquetípico”, até a última parte, quando as peregrinações intelectuais e físicas de Sócrates terminam em um ponto (temporário) de descanso.

O ponto principal da análise de Blondell será o *tópos* de Sócrates no processo de ascensão erótica narrado por Diotima. Blondell defende que o filósofo esteve no topo, quando da contemplação do oceano do belo, e não somente está

<sup>88</sup> Ibidem., p. 145.

<sup>89</sup> Ibidem., p. 152.

<sup>90</sup> Texto disponível online em: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6262.7-where-is-socrates-on-the-ladder-of-love-ruby-blondell>

ainda na busca por essa etapa final. E para corroborar esta tese, ela ressalta a afirmação de Sócrates conhecer as coisas do amor (*tá erotiká*<sup>91</sup> -177d) e o fato de ele se portar como um líder nestas coisas. O fato de ele desprezar as riquezas e a vida concupiscente, assim como sua resistência ao frio e a fome, contribuiriam também para essa perspectiva. "The emphasis on his endurance is particularly significant, in so far as the ladder metaphor implies struggle, as is his uniqueness, since it is clear that few—if any—have made it to the top." Blondell defende que Sócrates não deve ser somente identificado como o buscador *par excellence*, como também como aquele que desfrutou do seu objeto de desejo.

My point is thus not that Socrates should not be identified with Eros as the philosophical seeker—clearly he should—but that we should not limit ourselves to this identification or insist on disambiguating the mixed messages that Plato sends our way. As so often, Plato wants to have his cake and eat it, to situate Socrates as the philosophical seeker while simultaneously hinting that he is the wise man who has arrived.<sup>92</sup>

No entanto, o topo não é o único lugar de Sócrates, e a tentação de alocá-lo lá deve ser evitada, visto que é possível identificá-lo em cada um dos degraus da escada, sem prevalência de um sobre o outro, mas "is to be construed as shimmying up and down the ladder"<sup>93</sup>. Sócrates está em todos os lugares, e em nenhum, eis a essência de sua atopia.

Socrates is everywhere, and therefore nowhere. We cannot pin him down or plug him into an orderly sequence. Even when he temporarily seems to settle, it is hard to locate him securely on any one rung. If we turn our backs for a moment, what appears to be evidence for one level seems to turn into evidence for another. [134] He is atopos, 'placeless', a distinctive term used with special weight in the Symposium. Socrates' atopia—foreshadowed, as we saw, in the prologue—is, according to Alcibiades, his very essence: the thing that makes him who he (uniquely) is (221c–d; cf. Alcibiades I 106a). This mysteriousness is central to Socrates' allure as an object of desire, as Alcibiades, in his extravagant effort to solve that mystery, so clearly demonstrates.<sup>94</sup>

Para Ruby Blondell, Platão aproveita a configuração do simpósio, com sua característica dramatização de papéis, auto-paródia, narração de histórias e jogos,

<sup>91</sup> Segundo Blondell, esse conhecimento de "erótica" pode ser entendido de forma paradoxal como tanto um reconhecimento de que a condição humana sempre será a de permanecermos buscadores, ao mesmo tempo como equivalente ao "conhecimento único" da forma (210d), que só pode ser acessado por meio da constância na filosofia.

<sup>92</sup> BLONDELL, 2006.

<sup>93</sup> BLONDELL, 2006.

<sup>94</sup> Idem.

para apresentar Sócrates de muitas formas diferentes. Através de várias camadas de narração se dá um efeito caleidoscópico, o que contribui para que o mesmo possa ser visto, a partir de sua atopia, ocupando todos os passos da "escada do amor".

### 2.3.1. Síntese da atopia dos comentadores estudados

Após termos percorrido essa jornada em torno da análise feita por alguns dos poucos comentadores que se dedicaram a esmiuçar a atopia socrática, sendo ela o tema central da pesquisa ou mesmo uma questão periférica, é necessário agora concluirmos em que medida estas interpretações nos servem na análise da atopia socrática no *Banquete*.

Identificamos quatro sentidos ou campos analisados: 1) atopia espacial-geográfica, onde elencamos os trabalhos de Haddad e Helmer; 2) atopia política, onde se encontram também, além das pesquisas destes acima (visto que ambas se concluem como deslocamento para fins políticos), as pesquisas de Schlosser e Almeida Júnior; 3) atopia em torno da perplexidade socrática (*ironia* e *aporia*), onde enquadrados os trabalhos de Vlastos e Eide e 4) atopia metafísica, em destaque para Makowski e Blondell. Quanto à análise de Gonzalez, não a incluímos aqui, uma vez que ela é, justamente, a negação da atopia socrática, vista ali como sendo resultado apenas de uma idealização apaixonada e, portanto, ilusória.

Cabe ainda ressaltar que todas estas quatro abordagens elencadas acima se complementam no *Banquete*, sem que seja possível destacar apenas uma em detrimento de outra. Cada uma delas depende da outra para ser realizada. A atopia socrática é complexa e, portanto, requer também múltiplos pontos de vista, apesar de jamais ser totalmente apreendida ou enquadrada.

A respeito do primeiro sentido desenvolvido por Haddad e Helmer, entendemos que ele contribui de forma significativa para nossa tese, uma vez que ele assenta etimologicamente o conceito, dando-lhe seu relevo primevo, imediato e sempre no horizonte da atopia. Haddad, ao postular que Platão realiza no *Timeu* uma narração com vista à formação da memória do povo grego a respeito de uma

*politéia* ideal, está associando a atopia à utopia, o que nos parece rico, se pensarmos em Sócrates como sendo um exemplo *par excellence* a ser seguido. No entanto, como a atopia socrática é atópica, ela também será antimimética<sup>95</sup>, fazendo com que o filósofo seja um modelo utópico, ideal, distante, porém necessário a ser seguido, como o mesmo afirma constantemente em seu convite à filosofia protréptica. Esse caráter utópico da filosofia platônica evocado por Haddad não deve ser reduzido apenas à questão política espacial. A vida ideal passa por um *éthos* ideal, que, nas obras de Platão, é claramente a vida filosófica. O filósofo é o único que pode governar, mas não sem antes governar a si próprio. Uma possível utopia platônica, no sentido de um ideal inalcançável, porém necessário, em torno da vida filosófica socrática nos parece ser uma hipótese que se desdobra dessa tese, apesar de não a defendermos amplamente, por questões metodológicas. Seja como for, a atopia como sendo um deslocamento espacial, tal como propõe Haddad, com fins de ressignificação política, nos parece pertinente como sendo uma das camadas do projeto platônico, tal como aqui interpretado. Ressignificar lugares é também ressignificar pessoas, e vice-versa. E ademais, tendo em vista o entendimento de um grego clássico leitor de Platão de que sua vida é impossível de ser pensada desvinculada da *pólis*, nos parece difícil efetuar uma leitura da atopia socrática que não leve em consideração esta possibilidade hermenêutica.

Da mesma forma, consideramos a pesquisa de Helmer acerca do deslocamento que Platão efetua nos locais onde os diálogos ocorrem como de extrema relevância em nossa tese, uma vez que, se Sócrates é considerado *átotos*, Helmer nos convida a pensar em quem os interlocutores que assim o definem estão a pensar como sendo o *tópos*. Se Sócrates é sem-lugar, qual seria o lugar em que ele deveria estar, mas não está?

Helmer, portanto, integra o ser atópico de Sócrates com sua função questionadora espacial e política. A filosofia socrática, no entender de Platão, realizaria, então, uma subversão integral nos espaços públicos e privados em que ela é presente. Se não há um lugar para a filosofia, é premente que se desloque o

<sup>95</sup> Para mais ver análise de Blondell sobre a impossibilidade mimética de Sócrates em: BLONDELL, 2002.

local em que se está, gerando estranhamento e transformação, a partir dos meios que a filosofia propõe.

Quanto ao segundo grupo de interpretações acerca da atopia, que a entende enquanto uma dimensão política, entendemos que seja evidente que essa proposta interpretativa se adequa à nossa. Platão teria iniciado os seus escritos, que hoje nos chegaram, a partir de um evento político marcante, o da morte de Sócrates, que o teria impactado a ponto de ele ter escolhido o seu mestre como seu principal personagem. Mas o que nos parece mais relevante nesse aspecto, é o fato de que a atopia, nesse sentido, pode e deve ser entendida como a causa da morte de Sócrates. Se Sócrates é acusado de ser um corruptor da juventude, e no *Banquete* vemos Alcibíades, um jovem seguidor do filósofo que seria posteriormente execrado politicamente por maus feitos, acusando-o de ser *átomos*, logo, a conclusão que decorre disso é que a atopia socrática é o elo entre a corrupção dos jovens e a condenação socrática. Como veremos aqui, a atopia socrática tem como um dos seus eixos a questão discursiva da sua filosofia, e que será toda enredada na dialética, que, por sua vez, depende do postulado do não-saber socrático. Ora, este último tem como princípio o paradoxo de que o mais sábio é o que sabe que nada sabe. E Sócrates, ao encarnar essa prática, será constantemente acusado de ser um *ieron*, como veremos aqui mais à frente. E como postula Schlosser, a atopia foi incluída por muitos intérpretes de Platão dentro do escopo da ironia socrática. Nesse sentido, ao evocar o seu não-saber, Sócrates é acusado de ser um irônico, e, por tabela, um atópico. Essas são apenas algumas possíveis abordagens que relacionam a atopia socrática ao âmbito político, evocado por Schlosser e Almeida Júnior, e que aqui defenderemos como sendo um dos corolários da atopia desenvolvida no *Banquete*.

Quanto às interpretações de Vlastos e Eide, que chamamos acima de “em torno da perplexidade socrática”, também serão úteis para a nossa análise. De início podemos afirmar categoricamente que concordamos com a sentença inicial da obra de Vlastos, de que a estranheza de Sócrates é a palavra chave do discurso de Alcibíades no *Banquete*. Aliás, é esta a principal pista de que partimos para o desenvolvimento desta tese, e sem a qual todo o edifício aqui erigido pode ser avariado. Consideramos ser esta a principal herança de Vlastos para nossa

pesquisa, mas não a única. Seus estudos a respeito da ironia serão importantes quando analisarmos a *eironeía* no tomo da atopia discursiva. Ademais, sua interpretação de *eros* como sendo uma ironia complexa nos parece interessante, visto que alinha a ironia à atopia que também observaremos no *eros* de Diotima, como à frente elencaremos. Da mesma maneira a análise de Tormod Eide nos interessa, pois sua proposta de associar a atopia à *aporía* no discurso de Alcibiades nos parece significativa, uma vez que Alcibíades está repleto de perplexidade e desnorteamento na presença, na lembrança e ao tentar definir seu amado. Como postulamos há pouco, entendemos que a atopia socrática é intrinsecamente operada juntamente com a *aporía* que seus interlocutores denunciavam experienciar ao contato com o corpo de Sócrates, seu comportamento e suas palavras.

Por fim, é no último grupo, que denominamos de atopia metafísica, e no qual se encontram François Makowski e Ruby Blondell, que constatamos uma grande contribuição a nossa pesquisa. Apesar de Makowski analisar a atopia socrática com base em seu deslocamento psíquico em relação ao seu corpo, o que não está diretamente ligado ao nosso escopo de pesquisa - ele o fará com base numa interpretação mais ampla da filosofia platônica, que postula metafisicamente a experiência vital humana. Em outras palavras, Platão apresentaria, segundo essa interpretação, uma cosmologia e epistemologia com base num outro lugar, para o qual o filósofo desloca todo o seu olhar, sem que, no entanto, o mesmo tire os pés daquele lugar no qual ainda está. Sem cairmos na superficial análise dualista de dimensões imbricadas, entendemos que ao traçar a atopia do filósofo, Platão a realiza dentro de sua magna metafísica, com todas as suas implicações, matizes e aspectos. A atopia socrática não é uma clivagem deste projeto platônico, porém, como aqui buscaremos desenvolver, nos possibilita rever e ressignificar a sua rigidez e dinâmica. A atopia socrática, como aqui entendemos, é semelhante à que Ruby Blondell postula, a saber, Sócrates está em todos os degraus que a metafísica platônica pressupõe. Mas porque está em todos os lugares, não está em nenhum, e por essa razão é *átopos*, até que sua jornada aqui, enfim, se encerre. Nesse sentido, encontramos nesta última análise um grande ponto de convergência com aquela que desenvolveremos, visto que, se

Sócrates não tem lugar, ele está sempre em curso, é um nômade, que tem saudade de casa, como Odisseu, mas que entende a condição humana como sendo essa inevitável jornada que na jangada da vida fazemos, e que, assim, o filósofo é aquele que é *átomos* pois vive a vida em sua radicalidade filosófica..

## 2.4. A atopia no *corpus platonicum*

Antes que retornemos ao *Banquete*, o que faremos em breve, cabe ainda uma parada necessária a fim de que analisemos a incidência da atopia em outras obras platônicas, em especial, o *Fedro*, *Teeteto* e a *República*. E o faremos porque entendemos que nestes três diálogos a atopia retratada se relaciona com aquela que veremos em nosso diálogo central.

São muitas as ocorrências do termo *átomos* nos diálogos platônicos, seja em referência a Sócrates, à filosofia ou mesmo a situações corriqueiras e alheias ao filósofo e sua prática. No *Alcibíades I*, por exemplo, vemos a personagem homônima ao título da obra afirmar: “acho-te muito mais estranho (*atopóteros*) agora Sócrates, depois de começares a falar, do que antes, quando me seguias sem dizer palavra, apesar de não ser pequena a estranheza que durante esse tempo me causavas<sup>96</sup>.” Assim, a estranheza de Sócrates se intensifica quando ele fala, sendo suas palavras um elemento que compõe o seu quadro atópico, e agrega significados à sua estranha fisionomia e às suas estranhas atitudes. No mesmo diálogo também lemos: “pelos deuses Sócrates, já não sei o que falo; encontro-me numa situação esquisita (*atópos*); quando me interrogas, ora sou de uma opinião, ora de outra.”<sup>97</sup>. Aqui podemos observar o uso da atopia para demonstrar o estado em que o interlocutor, neste caso Alcibíades, se encontra ao dialogar com ele. Sócrates não somente é *átomos*, sem lugar, estranho, como causa também a estranheza em seus interlocutores, deslocando-os de seus “lugares”. Esse processo nos parece ser a tônica padrão da atopia socrática: ele é estranho, e portanto, causará uma reação igualmente estranha em seus interlocutores.

<sup>96</sup> “γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὖ φαίνη, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἶπον: καίτοι σφόδρα γε ἦσθ' ἰδεῖν καὶ τότε τοιοῦτος.” (*Alcibiades*, 106a)

<sup>97</sup> “ἀλλὰ μὰ τοὺς θεοὺς, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ἔγωγε οὐδ' ὅτι λέγω, ἀλλ' ἀτεχνῶς ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι: τοτὲ μὲν γάρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα.” (*Alcibiades*, 116e)

No *Górgias*, diálogo com trechos onde marcadamente se revela a atopia socrática, principalmente em seu recorte discursivo, Polo afirma, já em tom de crítica, que o que Sócrates fala é absurdo (*átapos*)<sup>98</sup> e, no mesmo diálogo Cálicles afirma: “Tu és absurdo (*átapos*) Sócrates! Simplesmente um orador público”<sup>99</sup>. No *Górgias* observamos, então, que a ação atópica de Sócrates ocorre na direção de sua prática discursiva, na qual, segundo Almeida Júnior, ele “a um só tempo conduz o *lógos* e define a própria noção de *dialégesthai*”<sup>100</sup>.

Descatamos também a atopia que ocorre no *Fédon*, diálogo no qual Platão apresenta radicalmente a relação de Sócrates com a morte e onde lemos ser *átapos* o filósofo querer morrer<sup>101</sup> e filosofar e ao mesmo tempo temer a morte. Ademais, a fala de Fédon a respeito de toda a narrativa é importante:

Para dizer a verdade, Equécrates, se muitas vezes admirei Sócrates, nunca, no entanto, o achei tão extraordinário (*átapos*) como nessa ocasião em que ali estive ao seu lado! Que um homem como ele tivesse recursos para responder, não será talvez de estranhar. Porém, o que sobremodo me encantou nele foi, em primeiro lugar, a atitude afável, compreensiva e interessada que manifestou ao acolher as objeções dos jovens; e, seguidamente, a penetração com que, apercebendo-se do mal-estar produzido em nós pelas palavras daqueles, nos soube encontrar remédio adequado. Foi como se, vencidos e postos em fuga, a sua voz nos exortasse de novo a regressar às fileiras, a fim de prosseguirmos em conjunto o exame do argumento.<sup>102</sup>

Como vemos, Platão utiliza o termo *átapos* e seus derivados em diversos diálogos<sup>103</sup>, seja para exprimir situações variadas cujo juízo seja considerado absurdo ou extraordinário, seja para definir a própria figura de Sócrates, como aqui analisamos. É importante notar que na maior parte das vezes Platão utiliza a função adjetiva do termo para tratar de questões alheias a Sócrates, como quando no diálogo *Crátilo* Hermógenes afirma que seu pedido seria absurdo<sup>104</sup> ou quando

<sup>98</sup> Cf. 473a e 480e

<sup>99</sup> “ὡς ἄτοπος εἶ, ὃ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος.” (*Górgias*, 494d)

<sup>100</sup> ALMEIDA JÚNIOR, 132

<sup>101</sup> *Fédon*, 62d, 64a.

<sup>102</sup> *Fédon*, 89a - trad. M. Teresa Schiappa

<sup>103</sup> “Platão utiliza os termos na *Carta VII* 352a4 (explicação da segunda viagem à Siracusa); *Fédon* 59a3 (*atopia* da mistura contraditória do prazer e da dor); *Fedro* 251d7-8 (a *atopia* do *páthos* na experiência erótica); *República VII* 515a1 (a *atopia* da famosa imagem da caverna e de seus prisioneiros), 524a7-b1 (*atopia* das sensações contraditórias que levam a alma a buscar a realidade inteligível); *Sofista* 240c3-4 (a *atopia* da imagem, situada entre o ser e o não-ser); *Timeu* 20d7 (*atopia* do mito sobre Atlântida), 48d5 (*atopia* do mito sobre a causa errante), etc.” (ALMEIDA JÚNIOR, 2012, p. 17)

<sup>104</sup> “O meu pedido seria absurdo, ó Sócrates, se, tendo rejeitado por completo a verdade de Protágoras, mostrasse interesse pelas coisas ditas nessa mesma Verdade, como se fossem dignas de valor”

no mesmo diálogo Sócrates afirma ser um absurdo (*átopon*) terem “lançado um r para dentro de *katóptron*”<sup>105</sup>. No *Teeteto* vemos um uso semelhante logo no prólogo: após Euclides dizer que ouviu elogios a Térpsion por causa da batalha, este responde: “Também não é nada de extraordinário (*átopon*)”.<sup>106</sup> Muitas são as ocorrências deste tipo na obra platônica. No entanto, as que nos interessam aqui são aquelas em referência a Sócrates, o que não significa necessariamente que elas se comportem com semânticas distintas em relação ao filósofo, o que, aliás, seria estranho. Notemos agora como se comporta a atopia socrática no *Teeteto*.

No *Teeteto* a atopia surge no contexto da explicação a respeito maiêutica e ela será anunciada pelo próprio Sócrates, quando este afirma de si mesmo: “não é isso que dizem de mim, pois não sabem, mas afirmam que sou muito esquisito (*átopos*) e causo perplexidade (*aporia*) aos homens. Também não ouviste isto?”<sup>107</sup>. A atopia de Sócrates é aqui empregada na relação com a metáfora do parir ideias em seus interlocutores, a maiêutica, ideia, aliás, que muito contribui para a perspectiva estranha do filósofo, uma vez que ele deve se envolver de tal forma com o indivíduo que está “grávido” do saber para poder, em seguida, realizar o parto deste conhecimento.<sup>108</sup>

Cabe ressaltar que a narrativa deste diálogo se desenvolve toda a partir da questão do conhecimento, visto que Sócrates afirma não saber defini-lo, como vemos: “É aqui precisamente que caio em dificuldades (*aporia*) e por mim não sou capaz de captar claramente o que na verdade é o saber”.<sup>109</sup> Segundo esta sentença, o filósofo se vê em *aporia* diante da definição do conhecimento, o que se coaduna com a sua célebre confissão de ignorância observada em diversos outros diálogos, em especial os considerados “socráticos”<sup>110</sup>. Como afirma Paulo

---

ἄτοπος μεντᾶν εἶη μου, ὃ Σώκρατες, ἡ δέησις, εἰ τὴν μὲν ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὅλως οὐκ ἀποδέχομαι, τὰ δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀληθείᾳ ῥηθέντα ἀγαπᾶν ὥς του ἄξια.

(*Crátilo*, 391c)

<sup>105</sup> “ἐπεὶ ἐν τῷ ‘κατόπτρῳ’ οὐ δοκεῖ σοι ἄτοπον εἶναι τὸ ἐμβεβληθῆναι τὸ ῥῶ” (*Crátilo*, 414c)

<sup>106</sup> “καὶ οὐδὲν γ’ ἄτοπον” (*Teeteto*, 142b)

<sup>107</sup> “οἱ δέ, ἅτε οὐκ εἰδότες, τοῦτο μὲν οὐ λέγουσι περὶ ἐμοῦ, ὅτι δὲ ἀτοπώτατός εἰμι καὶ ποιῶ τοὺς ἀνθρώπους ἀπορεῖν. ἢ καὶ τοῦτο ἀκήκοας;” (*Teeteto*, 149a)

<sup>108</sup> Apesar da maiêutica só aparecer literalmente no *Teeteto*, é possível reler diversos diálogos da obra platônica a partir do prisma da maiêutica. Para mais, ver SZLEZÁK, 2007, p. 274

<sup>109</sup> “τοῦτ’ αὐτὸ τοῖνυν ἐστὶν ὁ ἀπορῶ καὶ οὐ δύναμαι λαβεῖν ἱκανῶς παρ’ ἐμαυτῷ, ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν.” (*Teeteto*, 145e)

<sup>110</sup> Estes seriam os diálogos, segundo pensam alguns intérpretes da estilometria platônica defensores desta tese, nos quais Platão seria mais fiel aos ideais socráticos, sem, por exemplo, o incremento metafísico na alma e na chamada teoria das ideias. Fariam parte deste grupo

Butti de Lima: “já na apresentação da maiêutica, Sócrates conduz a própria excentricidade, o seu ser *atopótatos* para os outros, ao fato de não ser sábio.”<sup>111</sup> Segundo Lima, Platão apresenta uma clara oposição entre a figura do filósofo e a do sábio, esta última representada pelas ideias do sofista Protágoras, que ao contrário de Sócrates, é sábio, chamado, aliás, de sapientíssimo (*pássophos*).

Sócrates define sua própria prática filosófica através da imagem da maiêutica<sup>112</sup>, atividade que agrava sua estranheza e particularidade para quem está diante dele. Sócrates é um parteiro que coopera na parturição de ideias em homens; Sócrates tem a arte de gerar conhecimento sem ensinar nada, visto que é incapaz de produzir saberes. A marca da ignorância socrática surge aqui como uma clara distinção entre a sua ação e a dos demais sábios. Com isso, a figura do filósofo é marcada pela sua diferença e distância em relação à imagem tradicional do sábio e o seu pretensão saber. Sócrates é por excelência o não-sábio, que nada ensina, mas tão somente conduz a um parto na alma dos seus interlocutores. Esta é uma imagem claramente atípica para um homem ligado às práticas do conhecimento e do saber.

Na narrativa do *Teeteto*, a estranheza da filosofia avança na medida em que aqueles que se dedicam a ela têm de, eventualmente, comparecer a tribunais, apesar de não saberem lisonjear o júri nem adornar o discurso, tal como os sofistas o fazem. Com isso, eles se tornam ridículos, motivo de riso e troça, denotando aqui, provavelmente, uma digressão platônica que faz referência ao próprio julgamento de Sócrates e seu desfecho, relatado em sua *Apologia*. Aliás, neste diálogo observamos a estranheza socrática diante do tribunal logo em suas primeiras palavras, que a partir da ideia de estrangeiridade como estranheza, ele afirma estar ali pela primeira vez: “logo, a linguagem daqui me é simplesmente estranha (*xénos*)”<sup>113</sup>.

---

diálogos como *Apologia de Sócrates*, *Êutifron*, *Críton*, *Ion*, *Hípias Maior*, *Laques*, *Cármides* dentre outros. Estes diálogos socráticos antecederiam os chamados “médios”, dentre os quais, destacamos o *Banquete*, a *República*, *Fedro* e o *Fédon*. Gregory Vlastos (1969, 1991) é um dos grandes defensores da visão desenvolvimentista que estabelece uma divisão platônica, conforme descrita acima, enquanto Charles Kahn (1996, 2000) se posiciona contrário esta perspectiva. Para um bom resumo desta questão ver MATOSO, 2016.

<sup>111</sup> LIMA, 2002, p. 32

<sup>112</sup> *Teeteto*, (150c-151b).

<sup>113</sup> “ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως.” (*Apologia* 17d)

Voltando à questão da ruptura entre o filósofo e os que têm participação ativa na vida pública, isso será desenvolvido na mesma relação da distância que há entre ambos e o conhecimento, tema central do diálogo. A fim de aprofundar esta noção, Sócrates citará Píndaro, afirmando que o filósofo é aquele que viaja “‘nas profundezas da terra’, medindo a terra e as suas extensões, e observa os astros, ‘...sob o céu’, explorando, por todo o lado, toda a natureza, no todo de cada uma das coisas que são, nunca se rebaixando para aquilo que está perto”<sup>114</sup>. Na sequência, o filósofo ilustrará essa questão com a lenda a respeito de Tales de Mileto<sup>115</sup>, que querendo apenas conhecer as coisas do céu, não observa as que estão na terra, acabando por cair em um buraco, arrancando, assim, o riso de uma escrava Trácia. Segundo Sócrates, isto é o mesmo que ocorre com todos os que se dedicam à filosofia.

Esta imagem do filósofo marca de forma significativa a distância entre ele e os outros, a maioria (*hoí polloí*). Apenas o primeiro se interessa pelas coisas supremas, divinas e verdadeiras, enquanto os demais buscam somente as que não são desta forma. Esta oposição avançará de forma radical e polarizada. De um lado estão aqueles que, mesquinhos no que respeita à alma, são agressivos, mas, por sua vez, conhecedores das táticas de tribunais; de outro, aqueles que cresceram livres (*eleutería*), com tempo de sobra (*skholé*), mas que se atrapalhando nas situações concretas, não sabem fazer discursos lisonjeadores. Apenas estes últimos são os filósofos, que sabem “cantar corretamente a vida dos deuses e dos homens felizes”<sup>116</sup>. A conclusão socrática a esse respeito é extremamente significativa. Diante da afirmativa de Teodoro de que se Sócrates convencesse os demais destas verdades haveria mais paz e menos males (*kakós*), o filósofo afirma:

<sup>114</sup> “‘τὰς τε γὰρ ὑπένερθε’ καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, ‘οὐρανοῦ θ’ ὑπὲρ’ ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθιεῖσα.” (*Teeteto*, 173e-74a)

<sup>115</sup> Apesar de que há diversos outros relatos que contrariam esta anedota acerca da distração e alienação do milesiano. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, 1259a; PERINE, 2014, p. 38.

<sup>116</sup> *Teeteto*, 176a. “ὁρθῶς ὑμνῆσαι θεῶν τε καὶ ἀνδρῶν εὐδαιμόνων βίον ἀληθῆ”. Esta referência parece estranha se observada a obra platônica como um todo e sua crítica aos poetas na *República* (X, 607a). No entanto, se pensada a partir do *Fédon* (60c-61b), podemos ver uma demonstração do filósofo poeta.

Mas não é possível destruir os males, Teodoro – pois é preciso que haja sempre algo oposto do bem –, nem instalá-los entre os deuses, já que, por necessidade, pairam sobre a natureza humana e este lugar (*tópos*). Por isso é preciso tentar fugir de cá para lá, do modo mais rápido. E a fuga consiste em ser o mais possível semelhante a um deus, e ser semelhante a um deus é tornar-se justo e piedoso com inteligência. Mas, na verdade, meu caro, não é muito fácil convencer a maioria de que a razão pela qual dizem que se deve fugir da maldade e perseguir a virtude – para não parecer ser mau e parecer ser bom – é de que deve agir motivado pela virtude e contra a maldade e não pelo parecer: pois creio ser a isto que se chama tagarelice de velhas.<sup>117</sup>

A primeira questão que observamos na citação acima é a incidência dos “males” (*kaká*), que por necessidade (*anánke*) se alojam na natureza humana, e consequentemente, neste lugar (*tópos*) que nos encontramos. Há, então, que se fugir deste *tópos*, e não somente isto, mas o quanto antes. Eis uma tarefa urgente na vida filosófica. Fugir significa tornar-se semelhante a um deus; e tornar-se semelhante a um deus, por sua vez, é ser justo e piedoso com inteligência. Fica claro aqui a distância que o filósofo toma das questões vulgares da cidade, simbolizadas com a “maioria” (*hoí polloí*), que parece ser boa, virtuosa e motivada pela virtude, mas que se resume apenas à tagarelice de velhas. Quanto a esta imagem última, da tagarelice ou conto das velhas (*ho legómenos graoôn hýthlos*), Paulo Butti de Lima afirma que

A forma do conto evoca agora a distância do que é verdadeiro: a ética comum – da multidão, dos *polloí* – funda-se na aparência, em 'fazer ver' num determinado modo. Em contraposição a esta, Sócrates repropõe, com veemência, a verdade. Na distância do reconhecimento comum afirma-se a proximidade ao deus, ao qual se assemelha o homem justo. Diante da habilidade sofística, eis a verdadeira 'habilidade': o conhecimento da verdade e da virtude.<sup>118</sup>

Temos de um lado os filósofos, que ocupam um lugar justo, piedoso e verdadeiro, pois que se assemelham ao divino. De outro lado estão os sofistas, que aparentam ser bons, e por isso, recebem o reconhecimento da cidade. Enquanto os primeiros caem em poços e são ridicularizados, os demais são visto como úteis e, portanto, são preservados para a vida da cidade. Essa mesma polarização é

<sup>117</sup> “ἀλλ’ οὐτ’ ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ Θεόδωρε— ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη—οὐτ’ ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεῦγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. ἀλλὰ γάρ, ὦ ἄριστε, οὐ πάνυ τι ῥάδιον πείσαι ὥς ἄρα οὐχ ὧν ἕνεκα οἱ πολλοὶ φασι δεῖν πονηρίαν μὲν φεύγειν, ἀρετὴν δὲ διώκειν, τούτων χάριν τὸ μὲν ἐπιτηδεύτεον, τὸ δ’ οὐ, ἵνα δὴ μὴ κακὸς καὶ ἵνα ἀγαθὸς δοκῇ εἶναι: ταῦτα μὲν γάρ ἐστιν ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος, ὥς ἐμοὶ φαίνεται” (*Teeteto*, 176a-b)

<sup>118</sup> LIMA, 2002, p. 44

explicitada por Sócrates ao afirmar que: “No ser, há dois paradigmas, meu amigo. Por um lado, o divino, sumamente abençoado, por outro, o não divino, miserável em extrema.”<sup>119</sup> Do lado do paradigma divino e feliz estão os filósofos. Do outro, os que praticam a injustiça. Essa diferença é, portanto, ontológica e topológica. O *tópos* do filósofo se diferencia daquele da maioria: ele é divino e extremamente feliz, a despeito da vida política e cívica dos tribunais. Por essa razão, o filósofo será para os outros, e consequentemente para a cidade, *átomos*.

Observamos semelhante questão acerca da atopia socrática no diálogo *Fedro*. A atopia ocorre literalmente em quatro momentos no diálogo, sendo os três primeiros os que consideramos mais importantes, uma vez que dão o tom do diálogo, pois se encontram ainda no prólogo do mesmo.

O contexto é o seguinte: Sócrates está caminhando com o personagem Fedro para fora dos muros da cidade, quando é interrogado por este se acredita no mito do rapto de Oritia por Bóreas. O filósofo então responde: “Mas se eu não acreditasse, como os doutos, não seria um estranho (*átomos*)”<sup>120</sup>. Aliás, é de extrema relevância destacar que aqui é a única vez que Sócrates se autodefine enquanto atópico, contribuindo, assim, para a importância da frase e do texto em nossa pesquisa.

Podemos pensar na citação aos doutos (*sophói*) se referindo aos sofistas, admirados por Fedro, que, inclusive, carrega um discurso de um deles, Lísias. Os sofistas eram, em geral, “céticos” ou críticos aos mitos, reelaborando outras explicações lógico-científicas e Sócrates estaria aqui afirmando que em contraste a estes sábios de seu tempo, ele crê nos mitos<sup>121</sup>, e portanto, é um estranho, denotando talvez que ele seja um sábio de outro tipo, de outro *tópos*, ou de nenhum, mais precisamente. Ele não se enquadra no padrão esperado socialmente no que se refere aos sábios de seu tempo, em especial aos sofistas, aos quais não somente neste diálogo, mas em diversas outras obras de Platão, a filosofia socrática se opõe.<sup>122</sup> Na sequência desta fala, vemos a segunda ocorrência do

<sup>119</sup> “παδειγμάτων, ὃ φίλε, ἐν τῷ ὄντι ἐστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου” (*Teeteto*, 176e)

<sup>120</sup> “ἀλλ’ εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἶην” (229c)

<sup>121</sup> Ao que ele se refere enquanto um saber vulgar, *agroikos sophia*. Cf. *Fedro*, 229e

<sup>122</sup> Para mais ver recente publicação sobre o tema de COSTA & HADDAD & MORAES & AZEVEDO (ORG.), 2018 e MACCOY, 2010.

termo, ainda em continuidade à discussão anterior, mas agora se referindo aos seres mitológicos, que seriam *atopiai*, extravagantes e estranhos. Sócrates afirma:

Eu porém, Fedro, estimo que tais explicações têm o seu encanto, mas são próprias de quem é muito hábil, muito laborioso e não muito afortunado, por nada mais senão porque lhe será necessário, depois disso, corrigir a forma dos centauros, depois a da Quimera, e eis que irrompe uma multidão de tais Górgonas e Pégasos, uma quantidade e extravagância de outros seres impossíveis e monstruosas naturezas.<sup>123</sup>

Como podemos observar, Sócrates está afirmando que são estranhos (*atopiai*) estes seres mitológicos, como a Quimera, o centauro (animais meio homem e meio cavalo), os Pégasos e as Górgonas, estas últimas, figuras femininas que tinham serpentes ao invés de cabelos na cabeça, e segundo a tradição mitológica, petrificavam quem as encaravam. A primeira pergunta que surge nesta referência em ato contínuo à fala anterior na qual Sócrates se afirma *átomos*, é se ele não estaria aqui se comparando a estes seres mitológicos, uma vez que também vemos a adjetivação destes enquanto atópicos. Talvez contribua para esta comparação, em especial a dos centauros, a referência que é feita por Alcibíades a Sócrates no diálogo *Banquete*, quando o simposiasta compara o filósofo aos sátiros, seres também mitológicos que eram meio homens e meio bodes. Haveria aqui alguma relação que justifique nossa suspeita? Após responder que acreditava nestes relatos, Sócrates afirma na sequência desta fala que não tem a sabedoria deles pois ainda não é nem capaz de conhecer a si próprio, conforme a inscrição délfica o exortava. Mas o que poderia parecer ser um afastamento da questão dos seres mitológicos estranhos se mostra uma aproximação cabal para eles. Após ter se deixado livre do exame dos mitos, Sócrates afirma: “faço exame não deles, mas de mim mesmo, se acaso não sou um bicho (*theríon*) mais complicado e mais nebuloso que Tífon, ou se um animal (*zôon*) mais manso e simples, por natureza partilhando (*metéxo*) de não sei que divino e desanuviado (*átaphos*) destino<sup>124</sup>”.

<sup>123</sup> ἐγὼ δέ, ὦ Φαῖδρε, ἄλλως μὲν τὰ τοιαῦτα χαρίεντα ἡγοῦμαι, λίαν δὲ δεινοῦ καὶ ἐπιπόνου καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός, κατ’ ἄλλο μὲν οὐδέν, ὅτι δ’ αὐτῷ ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἱπποκενταύρων εἶδος ἐπανορθοῦσθαι, καὶ αὐθις τὸ τῆς Χιμαίρας, καὶ ἐπιρρεῖ δὲ ὄχλος τοιούτων Γοργόνων καὶ Πηγάσων καὶ ἄλλων ἀμηχάνων πλήθη τε καὶ ἀτοπίαι τερατολόγων τινῶν φύσεων (229d-e)

<sup>124</sup> τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἔασας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ’ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. (230a)

Esta relação que o filósofo estabelece entre si e os animais, nebulosos ou mansos, deixa claro que a referência aos seres mitológicos anterior não é desprezível, mas ao contrário, preliminar para o que vemos aqui. Além do mais, podemos dizer que antecipa, em certa medida, o que Sócrates apresentará mais à frente, no chamado mito da palinódia, quando afirmará que a alma humana é dividida em dois tipos de cavalo e um cocheiro (246a-b). Sócrates tanto não abre mão do mito, como aprofunda, do ponto de vista simbólico, a questão animal relacionada ao homem e, portanto, a si próprio.

O terceiro trecho no qual a atopia surge será o mais importante para nossa tese. Após Sócrates elogiar o belo plátano a que após caminharem chegam ele e Fedro, este lhe dirige as seguintes palavras:

Tu de fato, ó admirável (*thaumázie*), um tipo estranhíssimo (*atopótatós*) te revelas! Pois simplesmente, como dizes, a um estranho que se guia te assemelhas e não a um da terra; a tal ponto não saís da cidade, nem para uma viagem além da fronteira nem mesmo, parece, fora da muralha!<sup>125</sup>

A atitude socrática causa espanto (*thauma*) a Fedro. E a estranheza de Sócrates se dá de forma enfática, no superlativo, *atopótatós*, denotando a radicalidade de sua figura atópica e de seu efeito em Fedro. A causa desta estranheza se daria em função de Sócrates não sair da cidade. A sua resposta na sequência é que ele é um *philomátēs*, um amante do saber, e por essa razão, uma vez que seu amor ao saber é radical, o filósofo é um sujeito raro, e segundo ele, os campos e as árvores nada lhe ensinam, mas somente os homens da cidade.<sup>126</sup> Vimos antes que semelhante desinteresse também se deu com relação aos mitos, pois para ele, em lugar de investigar essas coisas, ele cuida apenas de se examinar<sup>127</sup>. Nesse sentido, a atopia socrática se dá em um distanciamento das questões de interesse geral, como a mitologia ou geografia. Termina assim o prólogo do diálogo, e Fedro, então, lê o discurso de Lísias, motivo que os levou até aquele local e ocasião.

<sup>125</sup> “σὺ δέ γε, ὦ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνη. ἀτεχνῶς γάρ, ὃ λέγεις, ξεναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ. ἔοικας: οὕτως ἐκ τοῦ ἄστεος οὐτ’ εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς, οὐτ’ ἐξω τεύχεος ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν ἐξίεναι.” (*Fedro*, 230c-d)

<sup>126</sup> *Fedro*, 230d

<sup>127</sup> *Fedro*, 230a

Já foi amplamente debatida a importância prólogo do *Fedro* no que tange a sua temática. E vemos nele a questão do deslocamento de forma nítida e constante. Afinal, o diálogo se inicia com a célebre pergunta de Sócrates: “Amigo Fedro, para onde vais e de onde vens?”<sup>128</sup>. A pergunta a respeito da localização pregressa de Fedro e acerca da sua direção futura parece nortear o tema do diálogo como um todo, sendo o prólogo uma preliminar importante ao que será debatido mais à frente, quanto ao lugar supraceleste. O diálogo *Fedro*, que tem diversos assuntos que poderiam ser disputados como os seus temas centrais (como retórica, amor, dialética, alma, loucura, iniciação, escrita, dentre outros)<sup>129</sup> - é um dos principais textos platônicos que tratam a respeito do chamado lugar supraceleste, *híperouránion tópon*, segundo palavras socráticas: região nunca “cantada por nenhum poeta cá de baixo”<sup>130</sup>. Sócrates detalhará minuciosamente este local, apontando para a tentativa de subida da alma a fim de contemplar as essências, mas que após trabalho insano, todas voltariam sem terem conseguido contemplar a realidade em sua totalidade e, uma vez afastadas dali, alimentam-se apenas com a opinião.<sup>131</sup>

No *Fedro*, o filósofo é aquele iniciado nos mistérios<sup>132</sup> e que é acometido da mania ao avistar a beleza terrena, que por sua vez, desperta a lembrança da verdadeira beleza lá de cima. Este indivíduo se torna então um apaixonado das coisas belas, não desejando nada mais que um retorno ao lugar supraceleste. Por

<sup>128</sup> “ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν;” (*Fedro*, 227a)

<sup>129</sup> Segundo Marcelo Perine, o famoso comentário de Hérmiades de Alexandria, do século IV, enumerava cinco subtítulos ao diálogo: “Sobre o amor, sobre a retórica, sobre a alma, sobre o bem e sobre o belo primeiro ou sobre o belo em geral” (PERINE, 2014, p. 78)

<sup>130</sup> *Fedro*, 247c

<sup>131</sup> *Fedro*, 248b.

A síntese desse processo é apresentada da seguinte maneira. “Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos ideia (*eidos*), isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade, desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser. Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, pois este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, pois o vulgo não percebe que ele é inspirado.” *Fedro*, 249b-d

<sup>132</sup> Quanto à questão dos mistérios e da mania, retomaremos este tópico em capítulos subsequentes, visto ser esta uma questão muito importante para a tese da atopia socrática no *Banquete*.

essa razão, é um sem lugar aqui embaixo, sendo sua condição de deslocado ao mesmo tempo um efeito do que contemplou e uma causa que o fará não esquecer dos mistérios sagrados contemplados naquela ocasião<sup>133</sup>. O filósofo é, portanto, *átomos*, pois seu lugar não é aqui. A pungente saudade do passado o faz desejar um retorno através da beleza, que o atrai de forma estética a partir da visão, mas que apenas aos iniciados se revela de maneira correta, sem se deixar levar como um animal dominado pelo prazer diante daquilo que seu desejo busca macular e engravidar. O processo, afirma Sócrates, se inicia em uma veneração do belo estético, e que em uma primeira medida, gerará no indivíduo calafrios, transpiração e um calor inusitado<sup>134</sup>. Aos poucos suas asas na alma são inflamadas e “tudo na alma é ebulição e efervescência, sentindo ela o mal-estar de quando apontam os dentes: sensação de gastura e irritação das gengivas”<sup>135</sup>. Mas ao se separar da beleza que lhe atrai, ele se vê diante de um estado estranho. Será aqui a quarta e última ocorrência literal da atopia no *Fedro*, onde Sócrates afirma que a alma se vê numa mistura de “dois sentimentos, ela inquieta-se com a estranheza do seu estado e, sem saída, se enfurece; e delirante nem de noite ela pode dormir nem durante o dia ficar onde está, e corre ansiada para onde pensa que verá o que tem a beleza”.<sup>136</sup>

Tal postura atópica do filósofo, em função de seu amor à beleza verdadeira, ocorre no *Fedro* de forma semelhante à que observamos no *Banquete*, como veremos nos capítulos subsequentes. Apenas de antemão, lembramos que Sócrates é chamado de *átomos* por Alcibíades, dentre outros motivos, por ter-lhe recusado na cama. A beleza do jovem rapaz era para Sócrates como bronze, se comparada à beleza dourada do belo em si<sup>137</sup>. Sócrates age estranhamente, de forma deslocada, como um louco, pois é um amante de uma beleza que está em outro lugar. Segundo Maria Angélica Fierro:

<sup>133</sup> *Fedro*, 250a

<sup>134</sup> *Fedro*, 251a

<sup>135</sup> ζεῖ οὖν ἐν τούτῳ ὅλη καὶ ἀνακηκίει, καὶ ὅπερ τὸ τῶν ὀδοντοφυούντων πάθος περὶ τοὺς ὀδόντας γίγνεται ὅταν ἄρτι φύωσιν. (*Fedro*, 251c)

<sup>136</sup> “ἐκ δὲ ἀμφοτέρων μεμειγμένων ἀδημονεῖ τε τῇ ἀτοπία τοῦ πάθους καὶ ἀποροῦσα λυττᾷ, καὶ ἐμμανῆς οὐσα οὔτε νυκτὸς δύναται καθεύδειν οὔτε μεθ’ ἡμέραν οὗ ἂν ἥ μένειν, θεῖ δὲ ποθοῦσα ὅπου ἂν οἴηται ὄψεσθαι τὸν ἔχοντα τὸ κάλλος” (*Fedro*, 251d-e)

<sup>137</sup> *Banquete*, 218e-219a

A atopia - “caráter atípico, estranho” - da experiência de enamorar-se, na medida que faz a alma recordar sua saudade da Beleza em si, a deixa em um estado de que não sabe como sair – *aporoûsa* -, de forma similar ao que tenta fazer Sócrates nos chamados diálogos iniciais ou aporéticos, através da refutação de seus interlocutores. Esta condição inquietante é, não obstante, em ambos os casos propícia para promover o surgimento do eros filosófico (...). Assim, uma das mensagens do *Fedro* é que o deslocamento para um “não-lugar” ou estado de atopia constitui um dos requisitos para que seja possível tanto o amor verdadeiro como a vida filosófica.<sup>138</sup>

A tese de Fierro (2015) em seu artigo *A-topologia en el Fedro de Platón: el hyperouránios tópos y el filósofo átopos* é de que o deslocamento do filósofo é uma recusa a um modo ordinário de ver o mundo, nos colocando em um incômodo permanente, tal como um enamorado. Tal lugar opera como se fosse um não-lugar, posto que é aporético, estranho e sempre em deslocamento. Sua constituição enquanto um amante da sabedoria coloca o filósofo na condição de um eterno peregrino em busca de uma explicação acabada do sentido total da existência humana e cósmica. Neste longo caminho onde o ponto de chegada se refaz continuamente a cada novo começo, diz Fierro, “é preciso permanentemente desacomodar-se, seria, portanto, a situação característica que nos coloca, ou melhor dito, nos des-loca, a escolha do modo de vida filosófico.”<sup>139</sup> Nesse sentido, o filósofo permanece localizado em um lugar atópico, e nunca se deixa permanecer confortavelmente no plano eidético<sup>140</sup>, forçando-se sempre a atualizar seu não-lugar através da dialética filosófica. Após estas análises, podemos perceber que a atopia no *Fedro* se dá através de quatro perspectivas que se entrelaçam e compõem assim a figura do filósofo. Na primeira, Sócrates se afirma enquanto *átopos*, em oposição aos demais sofistas, por, aparentemente, crer nos mitos. Na segundo, ele afirma serem os seres mitológicos *átopoi*, ao que ele examina para saber se não é como um destes. O que se pode concluir preliminarmente até aqui é que sendo verdadeira ou falsa esta última questão, Sócrates permanecerá estranho, pois sendo verdadeira a comparação, ele será estranho como os centauros, as Górgonas e os demais seres mitológicos; não sendo verdadeira, ele permanecerá *átopos* pois que antes já havia dito ser desta

<sup>138</sup> FIERRO, 2015, p. 84-85

<sup>139</sup> Ibidem, p. 90

<sup>140</sup> Cabe ressaltar que não trataremos aqui nesta pesquisa acerca do que se convencionou chamar de “teoria das ideias” enquanto um conjunto sistemático ou coerente. Trataremos apenas da dimensão inteligível em sua potência divina e relacionada ao verdadeiro saber, segundo Platão.

qualidade, visto crer nos mitos, diferentemente dos sofistas. Isso se confirma na terceira referência atópica do *Fedro*, quando Sócrates é considerado estranho, tal como um estrangeiro, por Fedro, já que jamais sai da cidade. Aliás, como vimos, aqui o filósofo é superlativamente considerado estranho. O que se coaduna com a quarta e última referência à atopia no diálogo, no relato acerca da alma que sente falta de sua morada original e que portanto, se percebe estranha, sem dormir de noite ou de dia, com saudades da beleza “lá de cima”.

Como vimos no *Teeteto*, o filósofo tenta uma fuga de cá para lá, denotando sua busca pelo lugar divino como sendo o lugar do filósofo por excelência. Esta mesma questão surge no *Fedro*, mas agora de forma mais nítida e radical, pois toda a narrativa gira em torno desta temática topológica. No *Fedro*, Platão acrescenta a questão do amor e da beleza como motores da ascensão filosófica, temas que serão extremamente caros e presentes na narrativa da *República* e do *Banquete*.

A narrativa atópica aparece na *República*, em especial entre os livros V e VII, quando da definição da natureza do filósofo, e será ilustrada de forma especial na chamada Alegoria da Caverna. Vejamos o primeiro desenvolvimento da questão para compreendermos melhor a natureza atópica do filósofo nesta obra como um todo.

Sócrates define assim no livro V o que seria o filósofo: “aquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar, a esse chamaremos filósofo.”<sup>141</sup> Ao que Gláucon responde: “Então vais ter muitos filósofos desses, e bem estranhos (*átopoi*)”<sup>142</sup>, denotando que a consideração acerca destes pelos não-filósofos enquanto seres enquadrados nesta categoria estranha também se dá nesta obra. A fala seguinte de Gláucon é importante, já que ele ainda comparará os filósofos aos amadores de espetáculos (*philothéámones*) e aos amadores de audições (*philékooi*), uma vez que todos esses também se dedicam de forma intensa ao estudo destas coisas. Sócrates, então, o refuta, afirmando que filósofos são os amadores, mas apenas “do

<sup>141</sup> “τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ’ ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον: ἢ γάρ;” *Rep.* 475c

<sup>142</sup> “πολλοὶ ἄρα καὶ ἄτοποι ἔσονται σοι τοιοῦτοι.” *Rep.* 475d

espetáculo da verdade”<sup>143</sup>, estabelecendo assim uma distinção entre os amadores de espetáculos comuns, que se encantam com as cores, formas e belas vozes, e os amadores do espetáculo da verdade, que são capazes de discernir e amar a natureza do belo em si. Estes que “são capazes de subir até o belo em si e de o contemplar na sua essência, acaso não serão muito raros?”<sup>144</sup>, questiona Sócrates, apontando mais uma vez para a raridade (*spánios*) do filósofo, aspecto que contribui para o quadro atópico do mesmo. Cabe observar que será o fato de subirem até o belo, para ali contemplarem o espetáculo, que fará do filósofo um sem-lugar. Os filósofos são definidos por sua atividade, que faz deles interessados por outro lugar, outro plano, outra dimensão, outro *tópos*. Portanto, aqui eles serão aqueles que “são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo (*katà tautà*), e que aqueles que o não são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos, qual das duas espécies é que deve ser o chefe da cidade?”<sup>145</sup> Essa busca pelo *katà tautà* se faz pois os filósofos são *erōsin* pela essência (*ousia*) na sua totalidade<sup>146</sup>, não querendo outra coisa senão esse saber, tornando-se assim estranhos e indiferentes às demais coisas. Platão faz, inclusive, Adimanto confirmar essa faceta do filósofo.<sup>147</sup>

A inutilidade do filósofo será na sequência ilustrada pela imagem da nau, na qual ele é representado como o piloto verdadeiro (*alethinós*) do navio que necessita se ocupar (*epiméleia*) com diversas questões técnicas, como as condições do tempo, dos astros do céu e dos ventos, mas sendo coagido constantemente pelos marinheiros a fazer as suas vontades, podendo inclusive ser

<sup>143</sup> “τοὺς τῆς ἀληθείας, ἣν δ’ ἐγώ, φιλοθεάμονας.” *Rep.* 475e

<sup>144</sup> “οἱ δὲ δὴ ἐπ’ αὐτὸ τὸ καλὸν δυνατοὶ ἰέναι τε καὶ ὄραν καθ’ αὐτὸ ἄρα οὐ σπάνιοι ἂν εἴεν;” *Rep.* 476b

<sup>145</sup> “ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτ’ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι, οἱ δὲ μὴ ἀλλ’ ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι, ποτέρους δὴ δεῖ πόλεως ἡγεμόνας εἶναι;” (*Rep.* 484b)

<sup>146</sup> “Relativamente à natureza dos filósofos, em que estão sempre apaixonados pelo saber que possa revelar-lhes algo daquela essência que existe sempre, e que não se desvirtua por acção da geração e da corrupção.”

“τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων περὶ ὁμολογήσθω ἡμῖν ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὁ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὐσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.” (*Rep.* 485a-b)

<sup>147</sup> “todos quanto se dedicaram à filosofia para se cultivarem, quando eram novos, e não a abandonaram, mas persistiram mais tempo nesse estudo, na maior parte dos casos se tornam bastante excêntricos (*allokótous*), para não dizer perversos, e aqueles que parecem mais equilibrados, mesmo assim se ressentem dessa aplicação que tanto elogia, tornando-se uns inúteis para a cidade.” *Rep.* 487c-d

morto, caso não ceda aos desejos dos demais homens. Aqui, duas questões nos parecem apontar evidentes aspectos que não estão no texto. A primeira é a observação do céu pelo piloto, tal como será apontado em outras duas imagens da *República*, na alegoria da caverna e do sol. Um segundo aspecto a se destacar será o desfecho do piloto, a morte, tal como ocorreu com Sócrates e na alegoria da caverna, será também evocada. Para os marinheiros, representantes do *demos*, o piloto será considerado inútil, assim como para os navegantes das embarcações aparelhadas, que o chamarão de contemplador dos astros (*meteoroskópos*), palrador (*adoléskes*), inútil (*askrestón*)<sup>148</sup>.<sup>149</sup> Segundo Sócrates, esse quadro se assemelha às relações das cidades com os filósofos, já que “são inúteis à maioria os melhores filósofos”.<sup>150</sup> Porém a inutilidade destes não é culpa deles, mas daqueles que não utilizam seus conhecimentos. Assim como não seria natural que o piloto pedisse aos marinheiros que sejam comandados por ele, os sábios também não vão às portas dos ricos, nem os médicos aos doentes, porém o contrário.

Sócrates, portanto, busca mostrar que a atopia da filosofia se dá a partir de sua inutilidade segundo o ponto de vista da multidão. A estranheza filosófica é uma questão de perspectiva. Segundo Sócrates: “é impossível que a multidão seja filósofo (...). Logo, é forçoso que os filósofos sejam criticados por ela.”<sup>151</sup> A conclusão socrática é que o filósofo é estranho pois, além de inútil, é, segundo a multidão (*polloí*), inusitado, raro, visto que nunca viram, nem ouviram aquilo que Sócrates tem dito acerca da verdadeira filosofia. A partir desse não-lugar que o filósofo ocupa, Platão acrescenta de forma imagética o que seria o algo como o lugar do filósofo a partir da Alegoria da Caverna.

Mas antes de nos dedicarmos efetivamente a ela, cabe ressaltar o que nos parece uma operação sutil e estratégica que Platão realiza no plano dramático da obra e que estabelece um jogo do não-lugar do filósofo com um eventual não-

<sup>148</sup> “μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστόν” (*Rep.*, 489a)

<sup>149</sup> Segundo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira a utilização do composto de origem grega *meteoroskhópos* faz referência a uma das críticas feitas a Sócrates na comédia *Nuvens* de Aristófanes. “Na sua base, deve estar a velha oposição entre a vida contemplativa e a ativa, cristalizada na anedota segundo a qual Tales caíra a um poço, porque, absorvido na contemplação dos astros, não reparara no que estava a seus pés.” (PEREIRA, 2014, p. 274). Veremos no terceiro capítulo, quando da atopia discursiva, novamente estes aspectos.

<sup>150</sup> “καὶ ὅτι τοίνυν τάληθῆ λέγεις, ὥς ἄχρηστοι τοῖς πολλοῖς οἱ ἐπιεικέστατοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ.” (*Rep.*, 489b)

<sup>151</sup> “φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἣν δ’ ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. (...) καὶ τοὺς φιλοσοφοῦντας ἄρα ἀνάγκη ψέγεσθαι ὑπ’ αὐτῶν.” (*Rep.*, 494a)

lugar da multidão. Sócrates pergunta, agora a Adimanto, a respeito da postura da maioria: “Que teriam, portanto, que discutir? Que os filósofos não são uns apaixonados do ser e da verdade”.<sup>152</sup> A resposta, que parece natural, para nosso argumento pode ser relevante: “Seria absurdo (“ἄτοπον μὲν τᾶν, ἔφη, εἶη.”)<sup>153</sup>. Adimanto está afirmando a estranheza dos *hoí polloí* caso dissessem que os filósofos não são amantes do ser e da verdade, condição essa que, por sua vez, rotula os filósofos de estranhos. Platão parece estar afirmando serem os filósofos *atopoi*, na medida em que os demais homens os consideram como amantes daquilo que é descrito enquanto a totalidade do ser, a essência, a verdade, o supremo bem. Ao mesmo tempo, parece estar também dizendo que os demais homens que afirmam outra coisa a respeito dos filósofos são estes, por sua vez, também *atopoi*. A estranheza de um é a sua condição de amante, enquanto a dos outros é recusarem esta natureza aos primeiros. Porém, não seriam também estranhos os demais homens no relato da caverna? Logo após uma primeira descrição resumida da alegoria feita por Sócrates no início do livro VII, Adimanto afirma sobre o relato: “Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas.”<sup>154</sup>. Ao que Sócrates emenda: “Semelhantes a nós”<sup>155</sup>. Os prisioneiros que veem apenas sombras e julgam que estas são a totalidade da realidade são tão estranhos como nós. Mas a estranheza destes é distinta da que o filósofo possui. Os prisioneiros são estranhos pelo fato de passarem a vida inteira crendo no que é apenas sombra, ilusão, simulacro. No entanto, estas coisas não são assim para eles. E a própria narrativa estabelece um jogo atópico no qual para cada pólo o outro é que lhe é estranho, atópico. Vejamos.

Num primeiro quadro, os prisioneiros estão todos num mesmo plano de visão e local. Esta condição se altera na medida em que um deles é levado a virar-se, e solto das cadeias, vai em direção à luz. Eis que é tomado de *aporia*, pois suporia que os objetos vistos outrora seriam mais reais do que os que vê agora. No processo de subida, ou seja, de mudança de local, *tópos*, o indivíduo sente dor e busca refúgio na escuridão, visto que a luz do sol não lhe era natural. A visão não

<sup>152</sup> “καὶ ἀληθείας ἐραστὰς εἶναι τοὺς φιλοσόφους,” *Rep.* 501d

<sup>153</sup> *Rep.* 501d

<sup>154</sup> “ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους,” *Rep.* 515a

<sup>155</sup> “ὁμοίους ἡμῖν” *Rep.* 515a

viria de repente (*exaíphnes*), mas apenas após um tempo de habituação no local para ver o mundo superior. Platão é cuidadoso ao narrar esse processo<sup>156</sup> em queo que está em jogo é um processo epistemológico no qual o indivíduo liberto da caverna se desloca gradualmente para cima, e lá chegando também vê os objetos de forma gradual, ao ponto de, enfim, ver as coisas em si, em especial o sol, que será posteriormente na obra definido enquanto o sumo bem, para além das ideias<sup>157</sup>. Neste local, o indivíduo estaria feliz com a mudança (*eudaimonízein tês metabolês*) e se lastimaria com a lembrança da primitiva morada. Platão prossegue na narrativa tópica, ao supor como se daria o processo de descida (*katabásis*) ao antigo lugar. E assim como na luz da subida a visão súbita não ocorreria, ao descer, os olhos também estariam impedidos de ver ao regressar subitamente (*exaíphnes*) da luz do sol. Isso indica que a dificuldade na visão ocorre tanto no processo em direção à luz para o que estava em trevas, como no sentido contrário, como já observamos acima. O homem que se dirige ao mundo superior não o vê subitamente, mas apenas após um processo gradual. Da mesma maneira, aquele que vem do mundo superior e se dirige ao inferior não o enxerga bem. A consequência do encontro com os prisioneiros na descida será o riso destes que julgam ter o homem na subida estragado a sua vista, ou mesmo a morte pelas mãos dos prisioneiros.

Cabe ressaltar que, segundo Andrea Nightingale, a figura do indivíduo que sobe para a região superior não seria exatamente a do filósofo, mas a de um *sophós* idealizado. Nightingale, na obra *Spectacles of truth in classic greek philosophy*, afirma que a jornada, que nenhum ser humano jamais completou, seria realizada, não de forma literal e realística, mas por um retrato idealizado. Segundo Nightingale, o filósofo ordinário nunca alcança o conhecimento permanente da região das formas e “Socrates himself more or less admits that his analogy sets forth an unrealizable ideal. In particular, he says the he 'hopes' that

<sup>156</sup> “Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia (...). Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer sítio, mas a ele mesmo (*autòn kata' auton*), no seu lugar.” (*Rep.* 516a-b)

<sup>157</sup> *Rep.* VI, 508b-509a

his story of the philosophic ascent is true, though this is only how it seems to him.”<sup>158</sup> Nesse sentido, o filósofo deve ir até a região metafísica diversas e repetidas vezes, e para Nightingale:

As a human being, he must journey again and again to the metaphysical region, each time gaining a partial view of the forms. And he must “return” each time to the terrestrial and human world, since he is an incarnate human being. In short, he must shuttle back and forth between two worlds in an ongoing endeavor to complete the Forms and to imitate and instantiate them on earth. The human philosopher can never become the idealized theoros depicted in the analogy; though he can, over a lifetime, make real progress in contemplating the forms, he will fall short of the complete wisdom and happiness achieved by the perfected philosopher. As I will suggest, the human philosopher dwells in a permanent condition of *aporia* and *atopia*, and never achieves the tranquility depicted in the myth. The Analogy of the Cave, then, tells a story of *philosophos* becoming a *sophos*; the human *philosophos*, we may infer, will have a rather different experience of theoretical activity.<sup>159</sup>

Para Nightingale, a atividade do filósofo humano na *República* se caracteriza pela *aporia* e *atopia*. Para ela, a narrativa da caverna, cuja topografia é apresentada de forma detalhada e imagética por Platão, implica o que chama de “Retórica do estranhamento”, na qual o filósofo está dizendo aos seus leitores que não sabem onde estão, deslocando e “portraying the familiar world as strange and the strange reality of the Forms as kindred to the human soul. By using this kind of rhetoric, Plato invites the reader to enter into the perspective of the philosophic theoros – to adopt the alterity of the theoric gaze”<sup>160</sup>. O filósofo que se afasta do mundo terrestre e da sociedade e em seguida retorna para ele entra em um estado de *aporia* e *atopia*, que fazem com que ele nunca esteja totalmente em casa, tornando-se um estranho em sua própria terra, como vimos mais acima na descrição do *Fedro*. Ademais, ainda segundo Nightingale, na jornada do *theoros* na Alegoria da Caverna, o filósofo se encontra impedido de olhar para o mundo humano enquanto está no processo de contemplação, já que o relato do diálogo afirma que o mesmo se encontra cego à escuridão enquanto está na luz, processo que também ocorre no caminho inverso<sup>161</sup>. Se o filósofo idealizado da alegoria se encontra cego durante o processo de subida, que dirá o filósofo ordinário, que terá

<sup>158</sup> NIGHTINGALE, 2004, p. 99.

<sup>159</sup> NIGHTINGALE, 2004, p. 99-100

<sup>160</sup> NIGHTINGALE, 2004, p. 96

<sup>161</sup> Cf. *Rep.* 515e-516a

seu estado de *aporia* e atopia radical. Se o filósofo idealizado escapa da *aporia*, apesar de se ver com ela já no início do processo<sup>162</sup>, o filósofo ordinário terá mais dificuldades quanto a este estado no processo de subida, conforme observamos no texto da *República*: “E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades (*aporein*) e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que o que agora lhe mostravam?”<sup>163</sup> A *aporia* seria, então, uma experiência de um profundo sentido daquele que está exilado: “*aporia* is depicted as (among other things) a state of homelessness”<sup>164</sup>. Uma vez que o filósofo ordinário jamais alcançará o conhecimento completo das formas, ele estará sempre na condição aporética, que Nightingale relaciona com o *eros* filosófico, que compele a alma a procurar de novo e de novo. Após este processo de procura, ou subida, o filósofo necessitará descer, retornando ao mundo precário. Mas ele retornará diferente, transformado pela visão e seu novo sistema de valores. A conclusão de Nightingale é que “when he returns to the human world, then, he is *atopos*, not fully at home: having seen truth and divinity, he has become a stranger to his own kind”<sup>165</sup>

Como vemos, se a interpretação de Nightingale fizer sentido, a atopia socrática na *República* se coaduna diretamente com a que vimos no *Teeteto* e no *Fedro*. Em todos os diálogos, observamos um desejo filosófico *por* um outro lugar, de forma que ao retornar deste, o filósofo se torna *átopos*, estranho, como um estrangeiro, que jamais será o mesmo após ter contemplado, mesmo parcialmente, a beleza do lugar supraceleste.

Enfim chegamos ao texto do *Banquete*, diálogo central em nossa tese. Até aqui, buscamos estabelecer, de forma panorâmica, a questão da atopia socrática ao longo da obra platônica, em especial no *Teeteto*, *Fedro* e *República*. No *Banquete*, diálogo no qual vemos a estranheza socrática percorrendo toda a narrativa, a atopia socrática se dá de forma mais radical, ao mesmo tempo em conexão com o que observamos nos outros diálogos referidos, mas também destacando aquilo que

<sup>162</sup> Cf. *Rep.* 515c

<sup>163</sup> *Rep.* 515d

<sup>164</sup> NIGHTINGALE, 2004, p. 106

<sup>165</sup> *Ibidem.*, p. 107.

Sócrates tem de estranho, principalmente pela relação erótica e dionisíaca que o diálogo apresenta.

Nesse sentido, observamos no *Banquete* uma ênfase na atopia mais direcionada e imagética, que se direciona ao perfil de Sócrates a partir de sua fisionomia, suas ações e seus discursos. Ela se apresenta nos movimentos de Sócrates, seu ser, andar, vestir e falar, de forma mais veemente do que estritamente em seus discursos, como pareceu ser a tônica do que até aqui vimos nos outros diálogos. Se no *Teeteto* a atopia se relaciona com a capacidade aporética do filósofo, visto que busca a fuga para o paradigma divino, no *Banquete* ela será acrescida dos efeitos coribânticos de suas palavras, ou sua *hybris* diante dos demais simposiastas e das convenções sociais. Se no *Fedro* e na *República* a atopia se dá mediante a busca do filósofo da região supraceleste, no *Banquete* será também a capacidade de Sócrates de não se embriagar, não sentir sono, cansaço ou mesmo desejos sexuais. Estas distinções não significam que haja uma clivagem ou ruptura do conceito como um todo, mas que temos no *Banquete* um retrato mais aprofundado da atopia socrática, que se desenvolve e se complementa com as demais aparições da ideia na obra platônica como um todo. Dito isto, entendemos que o *Banquete* seja a obra *par excellence* acerca da atopia socrática, em especial, por conta do discurso de Alcibíades sobre Sócrates, que num misto de apologia e acusação, tece a mais completa e atópica descrição sobre o filósofo.

## 2.5. A atopia no *Banquete*

Após analisarmos o uso da atopia na obra platônica em geral, bem como o sentido que alguns estudiosos deram a ela, cabe-nos agora afunilarmos nosso objeto, voltando, enfim, no texto do *Banquete* que apresentamos somente de forma introdutória. Neste diálogo platônico, como vimos e veremos mais detidamente, Sócrates é retratado como um filósofo atópico, sendo apenas possível se aproximar de sua natureza tendo como imagens o *Eros* de Diótima, bem como o universo dionisíaco, em especial, o dos seres mitológicos sátiros e silenos. A partir destes elementos, buscaremos pensar a atopia socrática com base

em um desdobramento desta noção em três recortes: o físico, o comportamental e o discursivo. Assim, pensaremos a atopia como um tripé cujos pontos de ancoragem são: a) o aspecto exterior/corporal do filósofo, b) o seu comportamento e c) as suas falas. A partir de agora, cabe explicar como detectamos esses três elementos no *Banquete*.

Observamos já uma espécie de introdução da atopia socrática logo no prólogo do *Banquete*, quando Aristodemo afirma surpreso a respeito de Sócrates “que o encontrara banhado e calçado com sandálias, o que poucas vezes fazia”<sup>166</sup>, demonstrando, conseqüentemente, que o filósofo não tinha o costume de tomar banhos e que andava descalço, atitudes estranhas dentro do contexto social grego. Mas aqui ainda não aparecerá o termo *átopos*, que terá no diálogo ocorrência explícita em três distintos momentos, todos em referência a Sócrates.

Na primeira ocorrência efetiva do termo, logo após o trecho citado acima, quando da fala de Aristodemo, é Ágaton quem o aponta explicitamente<sup>167</sup>. Já nas duas últimas citações, será a personagem Alcibíades quem as proferirá. Aliás, para Gregory Vlastos (1991)<sup>168</sup>, como já dissemos antes, a atopia será a palavra chave do discurso alcibidiano<sup>169</sup>, e, não à toa, será este o núcleo central de nossa análise, a saber, o discurso de Alcibíades.

Alcibíades investirá suas palavras na tentativa de apresentar um desconcertante perfil do filósofo, e dentre outras coisas, afirmará que Sócrates bebe sem se embriagar, fala ironicamente o contrário do que pensa, é um excêntrico, um insolente e alguém que tem o poder das palavras<sup>170</sup>. Buscaremos aqui analisar estas sentenças alcibidianas, a fim de estendermos os horizontes da atopia socrática. O sentido da presença deste simposiasta, bem como de suas palavras serão também objetos de nossa análise, visto que nos parece evidente a intenção de Platão em acrescentar à narrativa do diálogo o discurso do ébrio e ressentido Alcibíades: Sócrates era um homem complexo e apaixonante, também

<sup>166</sup> *Banquete*, 174a

<sup>167</sup> Já apresentamos de forma introdutória estas questões em páginas anteriores, mas aqui nos deteremos na sua análise de maneira pormenorizada.

<sup>168</sup> VLASTOS, 1991, p. 1

<sup>169</sup> Posição que Bury acompanha. Cf. BURY, 1909, p. 143

<sup>170</sup> *Banquete*, 214a, 214d, 215c

pensaria o escritor por detrás do texto. Vejamos em detalhes os três trechos em que se observa a atopia socrática explicitamente no *Banquete*.

Como já citamos acima, na primeira referência, ainda no início do diálogo, Ágaton, o anfitrião do banquete, declara a Aristodemo que o comportamento de Sócrates é *átupon*, quando este não aparece em sua casa para o jantar, mas ao contrário, permanece no pátio dos vizinhos absorto em pensamentos: “Estranho (*átopón*), o que me contas!”<sup>171</sup>. Como vemos, a atopia se refere qualitativamente ao comportamento de Sócrates relatado, por sua vez, por Aristodemo, que, curiosamente, entra no simpósio sem que tenha sido convidado pelo anfitrião. A atitude do filósofo, ao não entrar e permanecer inerte na porta, era inusitada demais para passar despercebida a Ágaton. Mesmo que aqui a referência à atopia não seja especificamente direcionada adjetivamente ao filósofo, e sim ao relato de Aristodemo, a sentença de Ágaton é claramente em associação à postura do mesmo. Mesmo que na sequência tenha sido dito que Sócrates já havia feito aquilo outras vezes, sua atitude desnorteia os que testemunham seus atos. Mais à frente veremos que Ágaton considerará o filósofo um *hybristés*, por essa e outras posturas do mesmo.

Na segunda referência, já no discurso final do diálogo, feito por Alcibiades, este afirma que em função de seu estado embriagado, bem como do perfil de Sócrates, ele correrá o risco de certa falta de memória, pois: “dada a sua excentricidade (*atopían*) e o estado em que me encontro, não será empresa fácil enumerá-las (as lembranças sobre Sócrates) de forma acessível e ordenada.”<sup>172</sup> Destacamos que na tradução de Maria Schiappa que utilizamos acima, o termo *atopian* é vertido por “excentricidade”, denotando a figura de Sócrates como alguém que desvia do centro. Já na tradução de José Cavalcanti do mesmo diálogo, é utilizado o termo “singularidade”, caracterizando que Sócrates é único, incomparável, ideia que retornará posteriormente no discurso de Alcibiades. Fica claro, então, a partir do labor dos tradutores, o desconforto do simposiasta em relação à estranheza de Sócrates, sendo esta, juntamente com a embriaguez, obstáculos que dificultam o discurso. Outro termo utilizado na fala alcibiadiana

<sup>171</sup> “ἄτοπόν γ’, ἔφη, λέγεις.” (*Banquete*, 175a)

<sup>172</sup> “ψεύσομαι. ἐὰν μέντοι ἀναμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσης: οὐ γάρ τι ῥᾶδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ’ ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι.” (*Banquete*, 215a)

para expressar sua condição diante do filósofo é o de espanto (*thaumásēs*), efeito que, como veremos à frente, será comum aos que se deparam com Sócrates, e consequentemente, com a filosofia platônica ela mesma, como suspeitamos aqui em linhas gerais.

Na terceira e última ocorrência explícita à atopia socrática no diálogo *Banquete*, Alcibiades afirma: “Mas no que entende com a originalidade (*atopian*) deste homem, tanto dele como de suas palavras, por mais que procure, ninguém encontrará nem de longe quem se lhe assemelhe.”<sup>173</sup> Em nome da verdade, Alcibiades dirá que Sócrates é praticamente incomparável. Sobre o filósofo, ele ainda afirmará, no mesmo trecho, que “por mais que alguém procure, não encontra de certeza, nem entre os antigos nem os de agora, uma imagem sequer aproximada, a não ser talvez nos tais silenos e sátiros.”<sup>174</sup> De forma imagética, e em função da dificuldade em definir Sócrates, Alcibiades encontrará apenas nos silenos e sátiros, figuras mitológicas do círculo dionisiaco, um possível paralelo com o filósofo. Tal esforço alcibidiano demonstra o seu estado de perplexidade diante de Sócrates, uma vez que o contato com ele produz em si uma *aporia*, um *thauma*. Sócrates não tem paralelo possível, e para Alcibiades, dentre o universo humano, “nem entre os antigos nem entre os modernos é possível encontrar alguém a quem ele se assemelhe!”<sup>175</sup>. Se o grande herói Aquiles tem Brásidas como semelhante, e o também grandioso político Péricles tem Nestor e Antenor, Sócrates não tem quem se lhe assemelhe, a não ser, talvez, os sátiros e silenos. Mas o que exatamente esta comparação quer dizer?

O que podemos verificar, a partir destas sentenças, logo de início é que Sócrates é tido como *átōpos* por seu comportamento social inusitado, como vemos na interjeição feita por Ágaton na primeira referência ainda no início do *Banquete*. Já a partir da fala de Alcibiades, observamos também que a atopia de Sócrates é a única pista para a difícil definição de seu perfil, o que parece até incoerente. A única definição de Sócrates é que ele é, justamente, indefinível. Alcibiades

<sup>173</sup> “καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ’ ἂν τις ἀπεικάζοι: οἷος δὲ οὗτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ’ ἐγγὺς ἂν εὖροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροισι, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.” (*Banquete*, 221d)

<sup>174</sup> *Banquete*, 221d

<sup>175</sup> *Banquete*, 221c

apresentará ao longo de seu discurso diversos motivos, como veremos, para esta sentença desconcertante a respeito de seu amante, ficando marcada a sua dificuldade em encontrar palavras que denotem quem afinal era Sócrates, “tanto dele como em suas palavras”. Como vimos, ele encontrará apenas nos sátiros e silenos uma possibilidade de paralelo, já que Sócrates: (a) era fisicamente semelhante a eles; (b) era-lhes semelhante também por sua *hybris* comportamental; e (c) por conta da *dynamis* de seus discursos, que operam como as flautas dos sátiros(215a-d176). Assim, ele assemelha Sócrates somente a estes seres mitológicos. Sintetizando, Sócrates é semelhante aos sátiros e silenos pois:(a) era fisicamente semelhante às estátuas dos silenos que ficavam nas praças; (b) agia como um sátiro despudorado, sendo, inclusive, acusado de *hybris*; (c) Seus discursos continham um poder, tal como aqueles oriundos das flautas dos sátiros, dos transe báquicos e dos coribantes.

Portanto, tanto o aspecto (a), como o (b) e o (c), são ditos explicitamente no discurso de Alcibíades em relação aos sátiros e silenos. Destacamos também que em todos estes três aspectos, será preciso acrescentar o referencial dado por Diotima de Eros, sem o qual não se pode perceber com profundidade a atopia filosófica de Sócrates. Será a partir da narrativa da ambiguidade do dáimon feita pela sacerdotisa e recontada pelo filósofo que poderemos ver que o ponto (a) se coaduna ao fato de Eros ser também filho da penúria, não sendo, portanto, belo. Já na questão (b), quanto às atitudes estranhas de Sócrates, será de fundamental apoio a explicação quanto ao ímpeto erótico relatado na chamada “escada de Diotima”. Por fim, no último aspecto (c), que acreditamos ser o mais problemático quanto à relação com os sátiros e silenos, buscaremos cotejar todo a

<sup>176</sup> Este é o trecho que melhor resume essa relação socrática: “Para elogiar Sócrates, meus senhores, vou recorrer a uma imagem que ele decerto tomará como caricatura; mas o fato é que minha comparação nada tem de risível; só visa à verdade. O que eu digo é que ele se parece com esses silenos expostos nas oficinas de escultores, que o artista representa com uma gaita ou uma flauta que, ao serem destampados, deixam ver no bojo várias estátuas da divindade. Digo mais: assemelhaste também ao sátiro Mársias. Que pelo aspecto exterior (*eídos hómoios*) te pareces com eles, é o que não poderás contestar; mas que em tudo o mais és igualzinho aos sátiros, ouve agora o seguinte: és ou não um zombador (*hybristès*) de marca? Se não o confessares, aduzirei testemunhas. E não serás também flautista? Sim, muito mais maravilhoso do que o outro, porque aquele precisava de um instrumento para encantar os homens com o poder (*dynámei*) do seu sopro, como até hoje alcançam o mesmo efeito os que tocam suas melodias (...) Só diferes pelo fato de alcançares esse mesmo efeito sem recorrerres a instrumentos, apenas com palavras (*lógois*) desacompanhadas de música.” (*Banquete*, 215a-d)

dimensão misteriosa que envolve a narrativa socrática sobre Eros com o universo dionisíaco como um todo, expandindo, assim, a função e o lugar do deus do vinho e da loucura no diálogo, uma vez que as palavras de Sócrates são como as flautas de Mársias.

Seguiremos estas três pistas a fim de entender melhor o sentido das palavras do simposiasta, buscando sugerir que a característica atópica socrática no *Banquete* segue essas três direções: Sócrates é *átomos* fisicamente, comportamentalmente e discursivamente, eis o ponto de partida de nossa tese. Com base na análise destes três eixos poderemos desenvolver melhor o procedimento platônico que dá vida a seu personagem principal.

No entanto, antes de analisarmos o discurso de Alcibíades, no qual encontramos o maior e melhor retrato sobre a atopia socrática no *Banquete*, será necessário entendermos melhor quem foi Alcibíades e qual é o lugar desta personagem na obra platônica em questão. Por ser uma figura histórica, analisaremos brevemente sua vida, a fim de que através deste retrato entendamos a profundidade de suas palavras no diálogo *Banquete* e o sentido que Platão buscou ao enunciá-las através de seu simposiasta derradeiro entre os demais deste diálogo.

## 2.6. O estranho Alcibíades

Para além de uma personagem importante nas obras platônicas, Alcibíades foi também um grande político grego. Ele, que viveu na chamada era de ouro ateniense sob a liderança de Péricles, tinha a reputação ligada a sua beleza, riqueza, status familiar e inteligência, componentes que se coadunavam ao seu charme e carisma. Segundo Plutarco: "em relação a sua beleza, talvez nada seja preciso dizer, exceto que floresceu em cada fase da sua existência: ao longo da infância, da juventude, da sua vida de homem feito, conferindo-lhe um aspecto encantador e agradável<sup>177</sup>. No entanto, a sua grande marca se daria em seu fracasso político, visto ter sido Alcibíades considerado responsável pela traição de

<sup>177</sup> PLUTARCO, *Vidas Paralelas*, 1.4

Atenas a favor de Esparta, em 421 a.C., segundo Tucídides<sup>178</sup>, e pela expedição fracassada à Sicília, em 413 a.C., segundo Plutarco.<sup>179</sup> Um bom resumo da vida de Alcibíades é fornecido por Jacqueline de Romilly em sua obra de título homônimo ao político:

A vida de Alcibíades é uma sucessão de aventuras e de peripécias mirabolantes. Esse jovem, que era pupilo de Péricles e com quem Sócrates dialogava, participou ativamente de toda a vida política do final do século V a.C.. Movido pela ambição e dotado de raros talentos, comandou a política de Atenas, depois a de Esparta e, finalmente, a dos sátrapas persas. Passou por altos e baixos dignos de uma tragédia grega: exercendo um poder absoluto em Atenas, logo se viu obrigado a fugir da cidade, que o condenou à morte; anos depois, retornou como salvador, cercado de todas as honras, para tomar de novo o caminho do exílio, e acabar assassinado, por motivos políticos, numa aldeia do interior da Frígia. Ele nos conduz de uma cidade a outra, da Sicília à Lídia, de um projeto a outro, enquanto seus amores e insolências lhe perseguem a carreira com um perfume constante de escândalo.<sup>180</sup>

Podemos observar acima a importância de Alcibíades na história e política ateniense do período clássico e que, assim, sua constante presença na obra platônica não deve passar despercebida. É necessário também destacar que Platão desenvolve bem, através da figura dramática de Alcibíades<sup>181</sup>, a sua ambição política. No diálogo *Alcibíades I*<sup>182</sup>, por exemplo, há uma forte exortação socrática para que a personagem homônima ao título da obra cuide primeiro de si, a fim de que possa, então, cuidar da cidade.<sup>183</sup> Sócrates afirma: “Logo, ninguém poderá ser

<sup>178</sup> TUCÍDIDES, *História da guerra do Peloponeso*, VI, 88

<sup>179</sup> PLUTARCO, *Vidas Paralelas*, 17, 5.

<sup>180</sup> ROMILLY, 1996, p. 9

<sup>181</sup> Alcibíades está presente em diversos diálogos platônicos. Segundo Jacqueline de Romilly, “O primeiro *Alcibíades* começa por uma declaração de Sócrates que se diz o primeiro a tê-lo amado (*erastés*) e o único a permanecer-lhe fiel. As primeiras palavras do *Protágoras* são uma apóstrofe a Sócrates: ‘ - De onde vens Sócrates. Garanto que estava perseguindo o belo Alcibíades’. No *Górgias*, Sócrates confessará que tem dois amores: Alcibíades, filho de Clínias, e a filosofia.” (ROMILLY, 1996, p. 46-46)

<sup>182</sup> O *Alcibíades I* é questionado por alguns comentadores de Platão como não sendo realmente de autoria platônica. Scheleimacher, Brunschwig e outros negam sua autenticidade. Thomas Robinson também afirma que o estilo não é platônico, nem mesmo a adulação realizado por Sócrates seria típica dele. Cf. ROBINSON, 2007. Já Vitor Goldschmidt afirma que “estamos convencidos de que o diálogo só pode Platão por autor”. Cf. GOLDSCHMIDT, 2002, p. 302.

<sup>183</sup> É no diálogo platônico *Alcibíades* que encontramos um destaque maior do conceito de cuidado de si. Alcibíades, belo e jovem aristocrata com privilégios que o colocam acima dos outros, é assediado por muitos enamorados, mas em função de sua arrogância a todos dispensa, restando apenas Sócrates. Nesse cenário é que surge a questão do cuidado de si nesse diálogo, tendo a necessidade de cuidar de si relação direta ao contexto do indivíduo que deseja exercer o poder político sobre os outros. O cuidado de si também se dará como desdobramento do conhecer-se a si-mesmo: “É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo” (*Alcibíades*, 130e). Para Sócrates, não

feliz, se não for sábio e bom (...). As cidades, portanto, para serem felizes, não necessitam nem de muros, nem de trirremes, nem de estaleiros, Alcibíades, nem de população e tamanho, mas de virtude.”<sup>184</sup>. O filósofo ainda dirá para Alcibíades que “não é a tirania o desejável, nem para ti, nem para a cidade, se almejais ser felizes, porém a virtude”.<sup>185</sup>. Nesta obra, é possível observar a constante admoestação socrática para o futuro governante a fim de que busque antes a virtude, *areté*, do que o poder absoluto e a tirania. Apesar da aparente concordância de Alcibíades no fim deste diálogo, afirmando que “a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça”<sup>186</sup>, sabemos que seu desdobramento político foi outro. Como aponta Jacqueline de Romilly, acerca do fracasso político do discípulo de Sócrates, o diálogo platônico *Alcibíades I* pretende deixar claro em suas linhas que “o ensinamento de Sócrates não foi de forma alguma responsável por isso, pois Alcibíades não se deixou pautar por ele. Pretende também mostrar que esse rapaz brilhante poderia ter tomado outro rumo, poderia ter escutado melhor o mestre, ter-se refreado, refletido...”<sup>187</sup>.

Como dissemos, o *Banquete* também se enquadra nessa problemática, dando pistas quanto à isenção socrática a respeito dos rumos que a vida do político e ex-discípulo tomou. Alcibíades não seguiu as orientações socráticas, e, portanto, o filósofo não seria responsável por sua corrupção. Isso poderia ser confirmado quando Alcibíades afirma no *Banquete*, a respeito de Sócrates, ter plena consciência “de não poder declarar-lhe não ser possível fazer o que me manda, porque, desde o momento em que me afasto dele, sinto-me novamente

---

cuida de si quem cuida dos negócios, da fortuna ou do que lhe pertence. E como o corpo é algo que pertence ao homem não sendo o próprio, já que “quem cuida do corpo, não cuida de si mesmo, mas apenas do que lhe pertence” (131b), só resta concluir que quem cuida de si cuida da sua própria alma (132c). Sócrates aconselha o jovem Alcibíades a antes do cuidado de qualquer outra coisa, cuidar de si mesmo. No entanto, para cuidar de si próprio, ele tem primeiro que se conhecer, saber o que é, portanto, conhecer a sua alma. Conhecer a sua alma, que é ele próprio, não é tarefa fácil, mas o texto se encerra com Alcibíades a comprometer-se entusiasmamente a dedicar-se, dali em diante, a cuidar de si.

<sup>184</sup> “οὐκ ἄρα οἶόν τε, ἐὰν μὴ τις σώφρων καὶ ἀγαθὸς ᾖ, εὐδαίμονα εἶναι. (...) οὐκ ἄρα τειχῶν οὐδὲ τριήρων οὐδὲ νεωρίων δεόνται αἱ πόλεις, ὧς Ἀλκιβιάδης, εἰ μέλλουσιν εὐδαιμονήσῃν, οὐδὲ πλήθους οὐδὲ μεγέθους ἀνευ ἀρετῆς.” (*Alcibíades*, 134a-b)

<sup>185</sup> “οὐκ ἄρα τυραννίδα χρὴ, ὧς ἄριστε Ἀλκιβιάδης, παρασκευάζεσθαι οὐθ’ αὐτῷ οὔτε τῇ πόλει, εἰ μέλλετε εὐδαιμονεῖν, ἀλλ’ ἀρετὴν.” (*Alcibíades*, 135b)

<sup>186</sup> “ἀλλὰ οὕτως ἔχει, καὶ ἄρξομαί γε ἐντεῦθεν τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλεσθαι.” (*Alcibíades*, 135e)

<sup>187</sup> ROMILLY, 1996, p. 57

dominado pela paixão da popularidade. Por isso, para evitá-lo, fujo sempre que o vejo e envergonho-me de minhas confissões anteriores.”<sup>188</sup>.

Gabriele Cornelli é um dos que defendem que a presença de Alcibiades no diálogo se dá nessa direção, a de uma absolvição de Sócrates acerca de sua vida política, visto ter sido o político um dos responsáveis pelas derrotas que Atenas sofreu na expedição à Sicília. Por detrás dessa questão estaria a acusação feita a Sócrates de que ele corromperia os jovens, dentre eles, obviamente, Alcibiades.<sup>189</sup> Para Cornelli, o fato de que Sócrates precisava ser, de certa forma, defendido de Alcibiades é confirmado no *Alcibiades I*, pois o *dáimon* impedia o filósofo de falar com ele<sup>190</sup>. Com isso, o discurso de Alcibiades no *Banquete* deve ser entendido como um apologia da *paidéia* socrática, que não teria tido sucesso com o político, isentando assim o filósofo das fracassadas atitudes políticas de seu ex-discípulo. Platão estaria fazendo uma forte defesa de seu mestre, e as palavras alcibiadianas “nenhum de vocês o conhece”<sup>191</sup> seriam, de certa forma, palavras do próprio Platão para a Atenas que condenou Sócrates equivocadamente. Cornelli, citando Giorgini, conclui que “sin sombra de duda, la figura de Alcibiades representó la derrota más grande, tanto de la educación ateniense como de la pedagogía socrática”<sup>192</sup>.

Observamos, no entanto, que esta leitura acerca da presença de Alcibiades no diálogo, que se apoia especialmente na intenção platônica de defender seu mestre, pode acabar por destacar em sua perspectiva a noção de que as palavras alcibiadianas importariam menos em seu conteúdo acerca de Sócrates do que pelo fato de que, através delas, fica testemunhado o fracasso na sua prática educativa

<sup>188</sup> “ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι. σύνοιδα γὰρ ἑμavτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ἃ οὗτος κελεύει, ἐπειδὴν δὲ ἀπέλθω, ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν. δραπετεύω οὖν αὐτὸν καὶ φεύγω, καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογημένα” (*Banquete*, 216b)

<sup>189</sup> Segundo ele, “Platón, al ver que no estaba en condiciones de negar este vínculo profundo entre Sócrates y Alcibiades, utilizó una habilísima construcción dramática con la intención de efectuar una intervención política sobre la memoria de esta relación. A saber, reescribir la historia, elaborando así otra apología de Sócrates, con el propósito de liberarlo de una acusación más precisa que debía pesar de manera especial sobre Platón y sobre la memoria de Sócrates: la de haber sido éste el amante/mentor de Alcibiades (intentando traducir el amplio léxico relacionado con erastes/eromenos).” (CORNELLI, 2015, p. 13)

<sup>190</sup> *Alcibiades*, 130a

<sup>191</sup> *Banquete*, 215c-d

<sup>192</sup> GIORGINI Apud Cornelli, 2015, p. 14

com o político. A presença do amante de Sócrates ao fim do diálogo seria restrita ao sentido de que suas palavras confirmam a distância dele da filosofia e, assim, preferiu se opôr ao discurso socrático e demonstrar o contrário do que este último defendeu e ensinou.

Em outra direção segue a interpretação de Nietzsche, que defendeu no artigo “*Acerca da relação do discurso de Alcibiades com os outros discursos do Banquete platônico*”, escrito 1864, que:

Aqui, deve-se observar que, com a entrada de Alcibiades, acontece uma reviravolta no tom; é uma ousada manobra artística, que no momento em que o discurso de Sócrates conduziu os ouvintes como se estivessem no alto mar do belo, um grupo de embriagados e exaltados invade e, contudo, não destrua o efeito do discurso de Sócrates, mas o intensifique. O discurso de Alcibiades é obra de Eros, assim como o de Sócrates.<sup>193</sup>

Segundo o filósofo alemão, a oposição entre Sócrates e Alcibiades se relaciona com a dupla natureza demoníaca do próprio Eros, o intermediário entre deuses e homens, entre espiritual e sensível. Nesse sentido, “por meio da entrada de Alcibiades o próprio diálogo se ilumina com a mais bela modulação, com cada oscilação entre tons contrapostos, que se pode encontrar até em trechos específicos e que se aplicam à própria linguagem.”<sup>194</sup>. Para Nietzsche, o discurso de Alcibiades estabelece um deslocamento do apolíneo para o dionisíaco, tendo este último primazia na fala do simposiasta ébrio. Se tanto Sócrates como Alcibiades são amantes do belo originário, existe, porém, uma diferença de natureza entre eles: “um, de todo modo, é moralmente sublime, assim como o outro fracassou moralmente; um, é fisicamente belo assim como o outro é feio, um é sóbrio e senhor de si, como o outro é bêbado e nervoso.”<sup>195</sup>. Aqui, mesmo que a perspectiva nietzschiana aponte para uma mesma oposição entre os discursos de Sócrates e de Alcibiades, como notou Cornelli, cabe destacar que a diferença entre ambas as visões interpretativas do texto se dá na direção de que o discurso alcibidiano é, para o filósofo alemão, também obra de um Eros, como se fossem ambos os discursos uma exemplificação paródica do Eros ele mesmo.

<sup>193</sup> NIETZSCHE, 2012, p. 185

<sup>194</sup> Ibidem, p. 185.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 185.

Ademais, como observamos, segundo Nietzsche a presença de Alcibíades no diálogo contribuiu mais do que para simplesmente justificar a isenção socrática dos comportamentos políticos de seu discípulo. Para o filósofo alemão, mesmo a despeito das diferenças entre ambos os personagens, a presença de Alcibíades complementa a função do Eros, permitindo assim que seja exemplificada a totalidade desta divindade.<sup>196</sup>

Seja a narrativa alcibidiana uma contribuição ao discurso socrático, seja um afastamento, defendemos aqui a importância de sua presença para além de uma simples desresponsabilização de Sócrates sobre a vida política de Alcibíades. Não que esta questão não esteja em jogo, aliás, seria extremamente difícil defender esta posição com os indícios claros em toda a obra platônica acerca da apologia de Sócrates como um todo. Entendemos, no entanto, que a figura de Alcibíades tem uma relevância especial no imaginário grego da época de Platão, contribuindo assim também para a definição atópica de Sócrates. Se o filósofo é *átomos*, sem lugar, estranho, também o é Alcibíades. Evidentemente por razões distintas, Sócrates é o filósofo estranho, único, assim como Alcibíades é o político estranho, que poderia ter sido maior, dada sua beleza, inteligência e coragem. Como defendeu Romilly: “Alcibíades constituiu um caso único e extraordinário: é também um exemplo típico que pode servir, a todo instante, de poderosa lição”<sup>197</sup>

Um dos temas possíveis e potentes a serem estabelecidos a partir do discurso de Alcibíades em relação à figura socrática se dá na questão da *hybris*, que veremos mais detidamente à frente. Segundo Alcibíades, Sócrates é um *hybristês*. No entanto, esta é também uma das alcunhas do político ateniense, como veremos. Nos parece, então, que Platão ao delinear a figura de seu mestre a partir da fala alcibidiana, está realizando um jogo de máscaras e inversões, de

<sup>196</sup> Franco Ferrari apresenta uma perspectiva semelhante a esta, porém apontando e intensificando a diferença entre ambos os discursos. “A última parte do *Banquete*, com os discursos de Diotima e Alcibíades, pode também ser lida como o confronto entre duas tentativas de paideia, uma, a de Diotima dirigida a Sócrates, coroada de sucesso, a outra, a de Sócrates dirigida a Alcibíades, marcada pelo fracasso. Sócrates está envolvido em ambos os processos: no primeiro como discípulo, no segundo como mestre. A educação nos mistérios de amor descrita por Diotima, mesmo começando por formas de Eros potencialmente de caráter simétrico e recíproco, culmina numa relação assimétrica, a do iniciado com o belo em si. Vice-versa, o Eros desejado por Alcibíades mostra-se um Eros recíproco (semelhante àquele descrito no mito de Aristófanes), precisamente porque é incapaz de elevar-se acima da esfera individual e particular.” FERRARI, 2012, p. 70

<sup>197</sup> ROMILLY, 1996, p. 11

forma que Sócrates é como um espelho oposto do político ateniense, sendo assim, necessário entender quem fora este último para melhor perceber quem é Sócrates. Postulamos que o discurso de Alcibíades é a síntese mais potente no que tange à atopia socrática, sendo, portanto, um grande e complexo labirinto de referências e imagens acerca do filósofo.

A entrada de Alcibíades no diálogo é inusitada. Ela ocorre imediatamente após o discurso de Sócrates, que fora elogiado por todos, exceto Aristófanes, que reclamou de algo dito pelo filósofo que, segundo ele, lhe faria menção. Mas antes que o comediógrafo pudesse dizer algo, de súbito (*exaíphnes*<sup>198</sup>) entra pela porta Alcibíades, juntamente com um bando de ébrios, com grande algazarra e barulho, evocando o nome de Ágaton, o anfitrião. Suas primeiras palavras dão conta de que ele desejava entrar para saudar e coroar Ágaton por sua vitória e cingir a fronte do mais sábio e mais belo dos homens<sup>199</sup>. É digno de nota ressaltar que a entrada de Alcibíades no diálogo representa a chegada da música através da flautista, como também do vinho, ambos elementos rejeitados no início do diálogo, através de pedido de Eríximaco<sup>200</sup>.

Mas não somente a entrada de Alcibíades no simpósio é inusitada, como também o seu discurso. Vemos na fala do novo simposiasta que ele é aquele que falará a verdade, talvez por ser o único sujeito ao legítimo *in vino veritas*. Alcibíades é também o único que não ouviu os discursos anteriores, em especial, o socrático, que desloca a questão de *Eros* para a busca do incorpóreo essencial e divino. Outro aspecto inusitado do discurso alcibidiano será o objeto de seu

<sup>198</sup> Uma importante questão ainda aparece na fala alcibidiana acima, será a incidência do termo *exaíphnes* novamente, como já havia feito quando da entrada de Alcibíades no simpósio. Alcibíades entra de súbito no simpósio, assim como de súbito percebe seu mestre. Como vimos no capítulo anterior, no discurso de Diótima este termo também será utilizado para definir a visão da beleza em si, ao fim da escada erótica. Com isso, podemos associar Alcibíades, Sócrates e o belo em si como tendo todos eles uma súbita aparição. Neste caso, Alcibíades representando Dioniso, o deus escorregadio e das máscaras, e Sócrates como Eros, como também veremos melhor nos capítulos subsequentes. Portanto, Platão já desenvolve aqui uma relação entre Dioniso, Eros e a beleza em si (a dimensão divina e verdadeira) ao associar os três ao súbito da entrada de Alcibíades, da visão de Sócrates e da contemplação do belo em si.

<sup>199</sup> *Banquete*, 213a.

<sup>200</sup> O pedido do médico simposiasta é que eles evitem os excessos e bebam apenas por passatempo. 175e-176e. Quanto à flautista, esta foi despedida: “ela que toque para si mesma, ou, se o preferir, lá dentro para as mulheres, porque hoje nos distrairemos com discursos.” (τὸ μετὰ τοῦτο εἰσηγοῦμαι τὴν μὲν ἄρτι εἰσελθοῦσαν αὐλητρίδα χαίρειν ἔαν, αὐλοῦσαν ἑαυτῇ ἢ ἂν βούληται ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἔνδον, ἡμᾶς δὲ διὰ λόγων ἀλλήλοις συνεῖναι τὸ τήμερον:) *Banquete*, 176e.

*encomium*. Não *Eros*, mas Sócrates. Sobre este, contribuiu para a estranheza desse discurso o fato de que ele parece ser tanto acusativo como elogiador, sendo possível ver ambos os aspectos no mesmo. Portanto, é, no mínimo, estranho para o espírito festivo da noite tal postura. Com isso, a presença de Alcibíades é a mais atópica no diálogo, já que não tem comparação em relação aos demais participantes e discursos.

A estrutura do discurso de Alcibíades se organiza da seguinte maneira: 1) Entrada na casa de Ágaton e súbito reconhecimento de Sócrates (212c-213e); 2) Convite e aceitação para que todos bebam (214a-214e); 3) Início do discurso sobre Sócrates; Sócrates semelhantes ao sileno, aos sátiros e *hybristés* (215a-217a); 4) Narrativa do fracasso amoroso entre Sócrates e Alcibíades (217b-219e); 5) Narrativa da expedição a Potidéia: Sócrates resistente, forte e controlado (219e-221c); 6) Conclusão – Sócrates é *átapos* e incomparável (221d-222c).

Após entrar, Alcibíades é conduzido pelos companheiros, visto que seu estado não lhe permitia caminhar sozinho. Em seguida, ele sentou-se entre Ágaton e Sócrates, como que já incorporando a presença de Dioniso convocada no início do diálogo como sendo aquele que julgaria quem fez o melhor discurso.<sup>201</sup> Depois de perguntar quem iria beber juntamente com eles, o reconhecimento de Alcibíades de que Sócrates, seu amado, estava ali também presente ocorre de maneira assaz emblemática. “E enquanto se volta avista Sócrates, e mal o viu recua em sobressalto e exclama: ‘Por Hércules! Isso aqui que é? Tu, ó Sócrates? Espreitando-me de novo aí te deitaste, de súbito (*exaíphnes*) aparecendo assim como era teu costume, onde eu menos esperava que haverias de estar?’”<sup>202</sup> Assim, após o amante reconhecer e estranhar a presença de Sócrates no lugar, como que constatando sua não adequação àquele meio e local, este fato contribui para a problemática em torno do não-lugar socrático. O espanto alcibidiano se coaduna

<sup>201</sup> Alcibíades representa, antes, o Dioniso da comédia que o tragédia, como aponta Stanley Rosen, lembrando da presença do deus na peça *As rãs*, na qual ele vai até o Hades para julgar um concurso de sabedoria entre Ésquilo e Eurípides, dando na ocasião a coroa para o primeiro, ao invés do mais jovem e inovador. Segundo Rosen, “Alcibiades, although he praises Agathon as wisest before seeing Socrates, retracts the award immediately after; once again the innovator must yield to old-fashioned virtue” (ROSEN, 1987, p. 286), demonstrando, assim, a vitória socrática mediante a aprovação de Dioniso, representado pela figura de Alcibíades.

<sup>202</sup> “ἀλλὰ τίς ἡμῖν ὁδε τρίτος συμπότης; καὶ ἅμα μεταστρεφόμενον αὐτὸν ὁρᾶν τὸν Σωκράτη, ἰδόντα δὲ ἀναπηδῆσαι καὶ εἰπεῖν ὃ Ἡράκλεις, τουτὶ τί ἦν; Σωκράτης οὗτος; ἐλλοχῶν αὖ με ἐνταῦθα κατέκεισο, ὥσπερ εἰώθεις ἐξαίφνης ἀναφαίνεσθαι ὅπου ἐγὼ ὦμην ἥκιστα σε ἔσεσθαι. καὶ νῦν τί ἦκεις; καὶ τί αὖ ἐνταῦθα κατεκλίνης;” (*Banquete*, 213b-c)

com aquele sentido por todo o que se depara com Sócrates, e que será na sequência tematizado pelo próprio simposiasta ébrio, ao retratar a atopia de seu amado. Segundo Hunter:

Alcibiades' performance for the invited guests is thematized by Plato as a playful and rather naughty satyr drama; tragedians entered three tragedies and a final satyr play in the great Dionysiac contests, and the satyr play often reflects upon the tragedies which have preceded from an oblique, and very Dionysiac, angle. Alcibiades, stories of whose "satyric" fondness for wine and komastic adventure fill the anecdotal tradition, the very antithesis—one might have thought—of a female seer who can control and even laugh at Socrates, turns the sober world of Agathon's symposium upside down: now it is *erômenoi*, not their lovers, who get insanely jealous (213c-d); it is they who are enslaved to their teachers ((215e, 216b, 219e), and so on); and it is sexual abstinence which is characterized as outrage (*hybris*, 219c. Alcibiades will, however, align himself with Socrates in telling only "the truth" (214a).<sup>203</sup>

Portanto, segundo Hunter, a presença do vinho, a entrada de Alcibíades com uma espécie de *komos* e a inversão de posições socialmente estabelecidas comporão o drama satírico alcibidiano. Mas efetivamente em que medida o discurso de Alcibíades pode ser enquadrado como sendo um drama satírico? Será apenas pelo fato de este gênero literário ter sido mencionado pelo próprio Sócrates ao fim do discurso de Alcibíades, quando diz: "compreendemos perfeitamente teus silenos e teu drama satírico (*satyrikón soy drama*)"<sup>204</sup>? Buscaremos responder essas questões ao longo da tese, uma vez que ao discursar acerca de Sócrates, o que esmiuçaremos nos próximos capítulos, Alcibíades o fará, a nosso ver, aos moldes de um drama satírico.

<sup>203</sup> HUNTER, 2004, p. 113

<sup>204</sup> "ἀλλ' οὐκ ἔλαθες, ἀλλὰ τὸ σατυρικὸν σου δρᾶμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν κατὰδηλον ἐγένετο." *Banquete*, 222d

### 3. A ATOPIA FÍSICA

*Tudo o que é profundo ama a máscara.*

*(Nietzsche)*

O primeiro eixo de nossa pesquisa, conforme enunciamos no capítulo anterior, será a atopia física de Sócrates no *Banquete*, em especial a narrada a partir do discurso de Alcibíades. Partindo da relação apresentada no diálogo entre Sócrates, Eros e Dioniso, buscaremos aqui analisar esta conexão pelo viés físico e seus desdobramentos que aparecem no texto platônico. Quanto à relação de Sócrates com Eros, destacamos o caráter híbrido que o *dáimon* tem no relato de Diotima, já que longe de ser belo<sup>205</sup> (o que não significa ser feio), é semelhante a Sócrates. Quanto à relação física entre Sócrates e Dioniso, esta se dá na comparação com os sátiros e silenos e os corolários que desta se desdobram, bem como no caráter mascarado do deus e do filósofo.

Em suma, Sócrates seria não belo no seu exterior, como as estátuas dos silenos, mas interiormente apresentaria uma beleza divina. Mas tal como Eros, Sócrates não é nem belo, e nem feio, mas um intermediário. Portanto, se na comparação a Eros, o filósofo é um composto de beleza e feiura e na comparação aos sátiros e silenos, seres do círculo dionisíaco, ele é um ser híbrido, anômalo, composto, então, concluímos que a figura de Sócrates é erótica e dionisíaca, sendo ambas figuras elementares na composição de sua atopia física.

#### 3.1. O corpo de Sócrates na tradição

Ao longo da tradição Sócrates sempre foi definido como não dotado de beleza. Como afirmou Nietzsche já no século XIX, “é significativo que Sócrates tenha sido o primeiro grande heleno feio.”<sup>206</sup>. Começando por Platão, seu grande discípulo, observamos em alguns diálogos o registro da estranheza ou fealdade corpórea de Sócrates.

<sup>205</sup> “καὶ πολλοῦ δεῖ ἀπαλός τε καὶ καλός” (*Banquete*, 203c)

<sup>206</sup> NIETZSCHE, 2005, p. 87.

Por exemplo, no *Alcibíades I*, como vimos, lemos a confissão da personagem que dá título à obra destacando a atopia física do filósofo: “acho-te muito mais estranho (*atopóteros*) agora Sócrates, depois de começares a falar, do que antes, quando me seguias sem dizer palavra, apesar de não ser pequena a estranheza que durante esse tempo me causavas”.<sup>207</sup> Sócrates, mesmo sem dizer uma palavra, já gera a sensação de estranheza em seus interlocutores. Aqui, no entanto, este efeito estético do corpo de Sócrates ainda não é ajuizado negativamente, nem associado especificamente a questão física ou à feiúra. Porém, dá a entender, na verdade, que essa estranheza é não só comportamental ou discursiva, como também física, gerando uma espécie de mistério e perplexidade em quem a contempla, como experienciou Alcibíades. Aqui fica evidente que a estranheza de Sócrates começa em sua aparência, para em seguida se confirmar em suas práticas e discursos.

Observamos movimento semelhante no *Banquete* platônico, que tem o principal relato acerca da estranheza física de Sócrates, como já enunciado. Porém, antes requer destaque outra atopia sinalizada neste texto. Nos referimos à paralisia de Sócrates, seja a do relato do início do diálogo, através de Aristodemo, seja a do final, quando Alcibíades narra a expedição de Potidéia. Aliás, nesta última, Sócrates é estranho por superar a todos na sua capacidade de não sentir fadigas (*ponoi*); de resistir à fome (*asístéo*) e à embriaguez (*metúo*); e de mesmo nos rigores do inverno fazer maravilhas (*deinoi gar autóti keimones - thaumásia ergátzeto tá te álla*.<sup>208</sup>). Em matéria de resistência, afirma Alcibiades, ninguém se compara a Sócrates, que tem um corpo admirável (*thauмасία*). Mais uma vez observamos que o corpo de Sócrates é retratado sem o juízo negativo, ao contrário, é aqui descrito como sendo uma maravilha.

Na literatura grega observamos o registro dessa característica socrática, como vemos na célebre comédia *As Nuvens* de Aristófanes, constatamos um movimento diferente, uma vez que Sócrates é descrito ali, pejorativamente, como um homem pálido (*ochriôntas*) e um maltrapilho de pés descalços. A personagem Fidípides se refere aos filósofos, nos quais Sócrates está incluído, como

<sup>207</sup> “γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὖ φαίνη, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἶπες: καίτοι σφόδρα γε ἤσθ' ἰδεῖν καὶ τότε τοιοῦτος.” (*Alcibiades*, 106a)

<sup>208</sup> “δεινοὶ γὰρ αὐτόθι χειμῶνες—θαυμάσια ἡργάζετο τὰ τε ἄλλα” *Banquete*, 220a

“brancosos”, e afirma que não aceitaria entrar no Pensatório, a escola socrática, pois não teria coragem de aparecer com a cara pálida diante dos demais cavaleiros. Com este retrato, Aristófanes parece parodiar a figura do filósofo numa exagerada caricatura, como aquele indivíduo enclausurado, estranho à vida na *pólis*. O que, diga-se de passagem, nos soa curioso, uma vez que o Sócrates platônico, ao contrário do que afirma Aristófanes, vivia constantemente na ágora a filosofar em público, e não recluso em locais alheios ao sol, como a imagem aristofânica parece sugerir com sua cara pálida. Ainda sobre esta comédia aristofânica, os discípulos de Sócrates eram associados a um *theríon*<sup>209</sup>, termo utilizados para criaturas bestiais, tais como eram identificados os sátiros, imagem que será utilizada tanto no *Banquete* platônico, no elogio/acusação de Alcibíades a Sócrates, como no *Banquete* de Xenofonte. Neste último texto, aliás, Critóbulo afirma a respeito de Sócrates, "que fosse o mais feio de todos os silenos que aparecem nos dramas satíricos."<sup>210</sup> Na sequência, Xenofonte, enquanto narrador, corrobora: "Sócrates, de fato, parecia-se com eles"<sup>211</sup>. Sócrates responderia a esta acusação afirmando que tem uma beleza superior à de Critóbulo: "Eu, segundo teu discurso, tenho a boca mais feia que a do asno. E não consideras isto um sinal de que sou mais belo que tu, eu, que sou mais parecido que tu aos Silenos, a quem as Náiades, que são deuses, conceberam?"<sup>212</sup>

Outro autor da antiguidade, embora mais tardio que os citados acima, que destacará a fealdade ou a atopia física socrática será Diógenes Laércio, que afirmava que, apesar de não ser belo, Sócrates dedicava-se aos exercícios físicos e se mantinha em boa forma. Segundo Diógenes Laércio, ele, inclusive, costumava dançar, considerando que esse exercício ajudava a manter o corpo são.<sup>213</sup> Ele ainda aconselharia os jovens a se olharem constantemente no espelho, a fim de que assim os belos ajam conforme sua beleza e os feios escondam seus defeitos graças à educação<sup>214</sup>.

<sup>209</sup> ARISTÓFANES, *As Nuvens*, 184.

<sup>210</sup> XENOFONTE, *Banquete*, IV, 19

<sup>211</sup> Idem.

<sup>212</sup> Ibidem., V, 7

<sup>213</sup> LAÉRCIO, 2008, 5, 32.

<sup>214</sup> Ibidem, 5, 33.

Ideia semelhante encontramos em uma história contada por Cícero<sup>215</sup>, e que constaria no texto perdido de Fédon de Elis, na qual levaram certa vez até Sócrates um fisionomista profissional chamado Zópiro, um estrangeiro que estava de passagem por Atenas. Ele, então, a partir da fisionomia de Sócrates o diagnosticou como estúpido e inclinado a excessos. Num fragmento do eventual diálogo atribuído a Fédon, lê-se: “Quando em seguida seus alunos ameaçaram o homem para vingar-se da ofensa ao mestre, Sócrates disse: ‘Acalmai-vos, meus amigos; eu de fato sou assim, mas me mantenho sob controle.’”<sup>216</sup>. Sócrates, nesse fragmento, assumiria sua feiúra exterior e concorda que naturalmente seria dado aos excessos, mas, no entanto, ele lutaria para deles se afastar. Aqui o filósofo, então, se autodepreciaria e se autoelogiaria ao mesmo tempo, uma vez que assume sua condição, uma espécie de inferioridade natural, mas, em sua defesa, alega se esforçar para superar essa situação através da filosofia. Este relato do fisionomista Zópiro gerou uma série de debates e elucubrações ao longo da tradição platônica, formando, assim, uma perspectiva negativa acerca da fisionomia de Sócrates que seria corroborada pelo próprio filósofo, ideia que não encontramos no *corpus platonicum*, ou seja, não haveria um assentimento ou confissão negativa de Sócrates acerca do seu próprio corpo, o que nos soa estranho. Cabe ainda ressaltar que este relato apontaria para um aspecto do Sócrates histórico que não nos interessa tratar aqui. Se Sócrates foi realmente um homem cuja natureza se diferencia de sua prática, apesar de considerarmos esta uma temática interessante de pesquisa, não nos parece ser exatamente o ponto de vista platônico acerca de sua personagem principal. O Sócrates platônico parece se utilizar de sua natureza física como ponto de partida de sua própria filosofia, uma vez que esta atopia perpassa todo o seu sistema filosófico, com um viés pedagógico e protéptico: Sócrates é *átapos* naturalmente, e isto não é uma questão a ser superada, mas, ao contrário, é a essência de sua própria filosofia como um todo, conforme buscaremos ao longo desta tese desenvolver. A aparência de Sócrates não é apenas um aspecto do qual se deva fugir, mas ao contrário, é um convite à perplexidade que enceta a filosofia, uma vez que o corpo de Sócrates atua em consonância a sua ironia, posto que é uma máscara que aparenta esconder algo. Essa suspeita

<sup>215</sup> CÍCERO, *Tusculanas* IV-V.

<sup>216</sup> Apud MARTENS, p. 46

alcibidiana, de que o seu corpo engana quanto a seu interior atua de forma pedagógica, sendo este relato um testemunho de quanto o composto socrático é uno, integrado e atópico. E se Sócrates decepçiona o interlocutor ao ser interiormente distinto do que o seu exterior aparenta, ele o faz intencionalmente. Não que o filósofo se torne voluntariamente grotesco ou que adorne sua feiúra, mas que ele utiliza desta característica para atrair o interlocutor a outras estranhezas que compõem o complexo atópico do filósofo.

Retornando à discussão dos relatos acerca da fisionomia socrática, cabe ressaltar que essa questão, enquanto uma expressão moral, tem a sua importância da Antiguidade até o renascimento<sup>217</sup>. Galeno creditaria a Hipócrates a fundação dessa arte<sup>218</sup>, o que parece se confirmar com as diversas ocorrências de análises fisionômicas nos textos hipocráticos<sup>219</sup>. Antístenes teria, inclusive, segundo Diógenes Laércio<sup>220</sup>, escrito um texto sobre a fisionomia dos sofistas, o *Περὶ τῶν σοφιστῶν φυσιογνωμονικός*, que, diga-se de passagem, seria o primeiro texto exclusivamente filosófico do mundo antigo acerca dessa arte<sup>221</sup>, apesar de Porfírio afirmar que Pitágoras também faria análises fisionômicas<sup>222</sup>, mas sem que houvesse textos a respeito. Aristóteles também chegou a dissertar brevemente acerca da fisionomia própria dos escravos no texto da *Política*<sup>223</sup>.

### 3.1.1. A iconografia socrática

Temos a notícia de apenas duas imagens de Sócrates feitas durante sua vida e que, apesar de não terem sobrevivido, sabemos que eram caricaturas no formato das máscaras da comédia que os atores usavam para encenar as comédias *As Nuvens* de Aristófanes e *Konnos*, de Ameipsias, que teriam ambas o filósofo como um dos personagens principais<sup>224</sup>. A iconografia é uma das importantes fontes para a questão da fisionomia socrática, sendo o filósofo uma das figuras

<sup>217</sup> Cf. FORSTER, 1893; EVANS, 1969; GLEASON, 1995.

<sup>218</sup> *Anim. mor. Corp. temp.* 4:797-8

<sup>219</sup> Cf. *Epidemics*, 2.5.1; 16, 23, 2.6.1.

<sup>220</sup> LAÉRCIO, 2008, 6, 16.

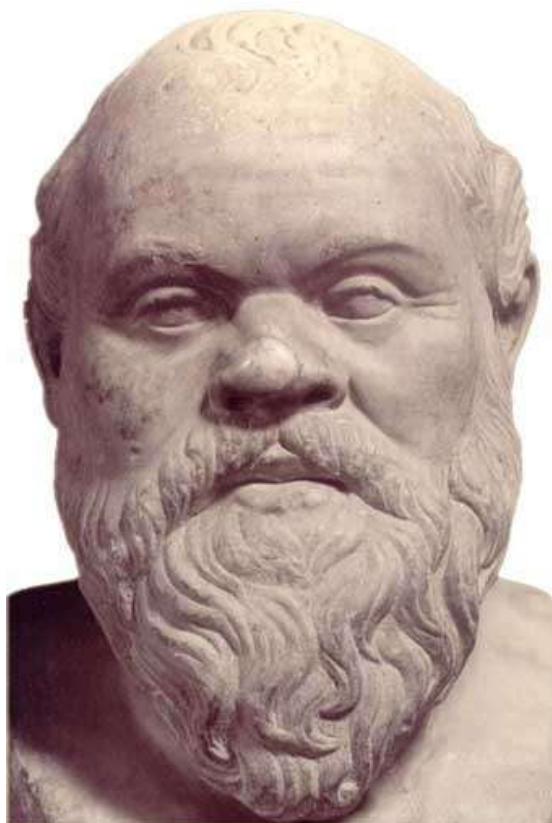
<sup>221</sup> Nos intriga saber se o discípulo de Sócrates Antístenes teria dito neste tratado algo acerca da fisionomia de seu mestre e qual seria o conteúdo desta análise.

<sup>222</sup> PORFÍRIO, *Vida de Pitágoras*, I3.

<sup>223</sup> *Política* 1254b

<sup>224</sup> Para mais informações, cf. LAPATIN, 2006.

históricas mais representadas da Antiguidade até o renascimento. A grande quantidade não indica, entretanto, que a questão estava resolvida. Muito pelo contrário, uma vez que esta apresenta problemas quanto a sua unidade. Inserimos abaixo a lista de figuras, indicadas com a numeração de 1 a 15<sup>225</sup>, que serão referenciadas ao longo do texto.



(Fig. 1)

---

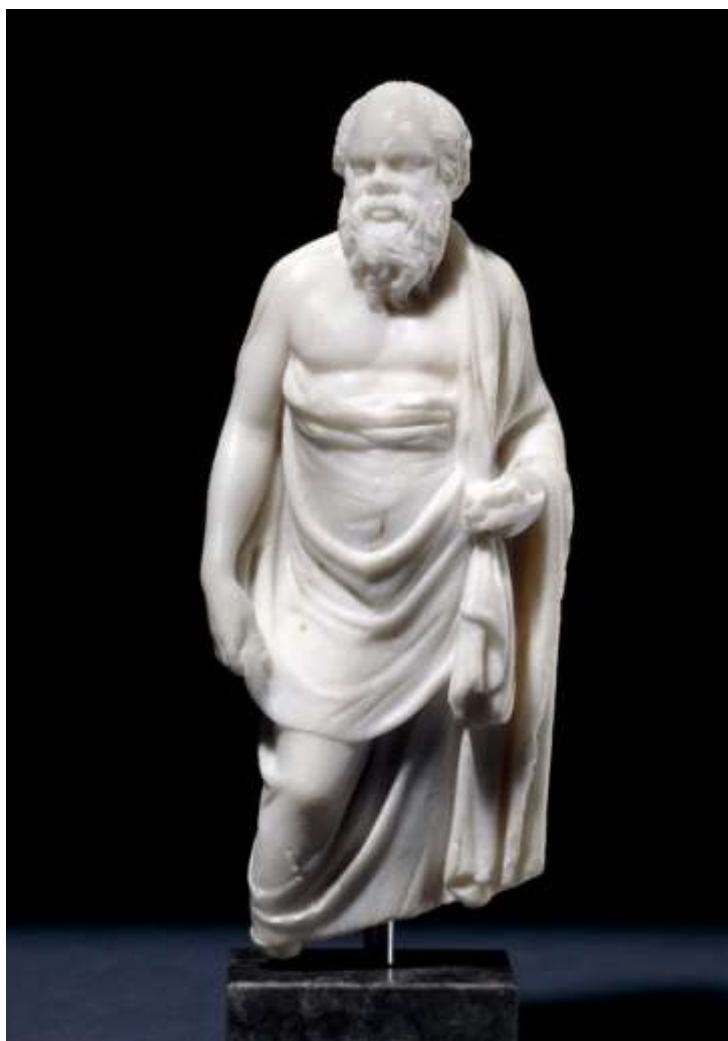
<sup>225</sup> Imagens retiradas da internet.



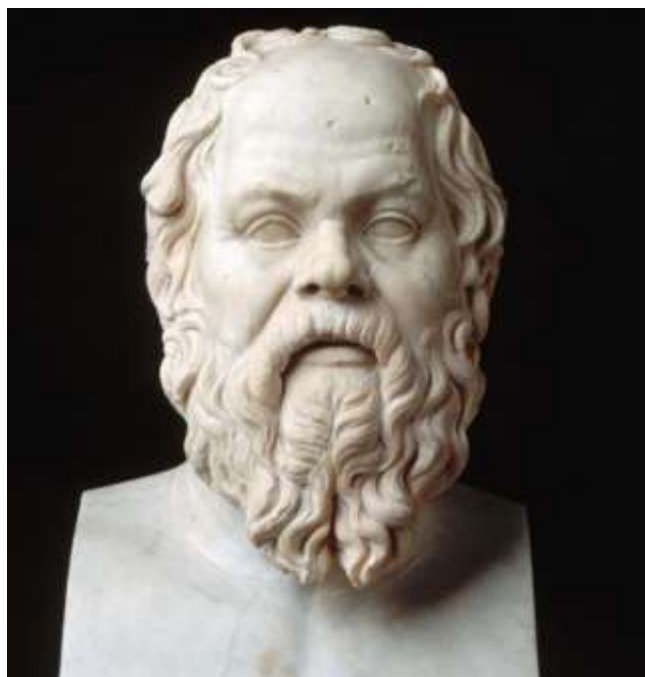
(Fig. 2)



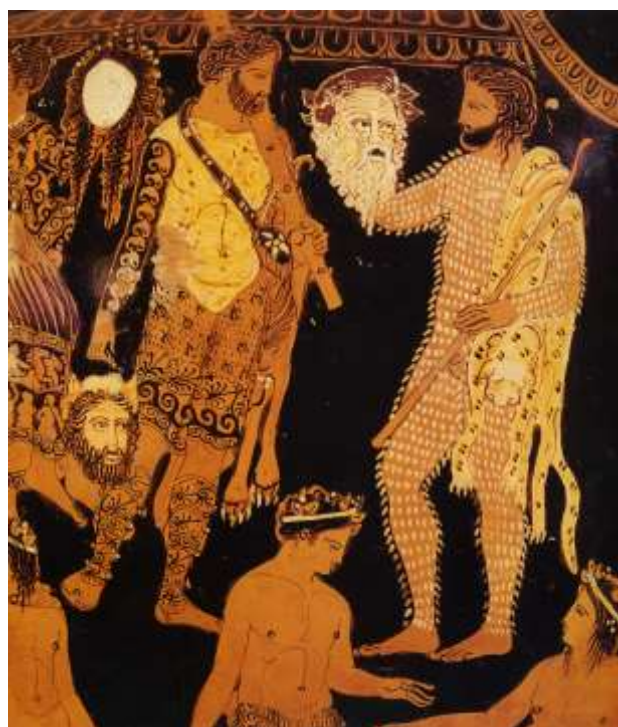
(Fig. 3)



(Fig. 4)



(Fig. 5)



(Fig. 6)



(Fig. 7)



(Fig. 8)



(Fig. 9)



(Fig. 10)



(Fig. 11)



(Fig. 12)



(Fig. 13)



(Fig. 14)



(Fig. 15)

A estátua mais antiga que sobreviveu de Sócrates (Fig. 1)<sup>226</sup>, que está no Museo Archeologico Nazionale, seria uma cópia romana de outra feita entre 390 e 370 a.C. de uma outra estátua de bronze perdida. Nela se observa o nariz achatado e o cabelo fino e baixo, tal como a imagem dos silenos (Fig.2)<sup>227</sup>.

Esta semelhança física entre Sócrates e os silenos, cujas imagens remontam a uma mesma estátua perdida, seria ressaltada em uma terceira imagem (Fig. 3)<sup>228</sup> do século I a.C., na qual o filósofo está diante de Diotima, numa referência ao trecho narrado no diálogo *Banquete* de Platão.

Na estátua da Figura 4<sup>229</sup> feita provavelmente em 318 a.C. por Lisipo, o escultor favorito de Alexandre, o Grande, os especialistas observam um mitigamento da fealdade de Sócrates, como as características satíricas sugerem, talvez em um processo de domesticação e adequação de sua fisionomia à

<sup>226</sup> Cópia romana de um original grego de 380 a.C. Que está em Nápoles, no Museu Nacional.

<sup>227</sup> Sileno em uma moeda de prata, achada na Sicília, provavelmente de 410 a.C.. Se encontra em Berlim, no Staatliche Münzsammlung.

<sup>228</sup> Socrates e Diotima de bronze, do primeiro século a.C. Se encontra em Nápoles, Museu Arqueológico Nacional.

<sup>229</sup> Cópia helenística provavelmente de 320 a.C. que se encontra em Londres, no Museu Britânico.

*kalokagathia*<sup>230</sup>. Segundo Paul Zanker, na obra *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity* de 1995, na qual ele investiga a imagem do intelectual na antiguidade, é possível que essa nova estátua de Sócrates tenha sido criada como parte do programa de renovação de Licurgo de Atenas. Diferentemente da semelhante ao Sileno, logo após a morte do filósofo, esta estátua teria sido encomendada pela Assembléia popular e erguida em um prédio público. Ao observarmos atentamente as duas estátuas (fig. 1 e 4). Zanker destaca a mudança que houve com a colocação apropriada da vestimenta e um belo padrão de dobras são uma manifestação externa da "ordem interior" esperada do bom cidadão. No vocabulário pictórico, tais traços tornam-se símbolos de valor moral e, na estátua de Sócrates, essa conotação é particularmente enfatizada pelo gesto semelhante de ambas as mãos. O filósofo aqui não se assemelha mais ao sileno, mas com seu corpo bem proporcionado, essencialmente não é diferente dos cidadãos atenienses. Assim, o corpo de Sócrates é desprovido de qualquer vestígio da famosa fealdade que seus amigos ocasionalmente evocavam, com sua barriga gorda, suas pernas curtas e seu andar bamboleante. Para Zanker o processo de embelezamento e de assimilação à norma feito por Lísipo forjou um Sócrates que não é mais uma figura *antiestablishment* marginalizada, ou o professor de sabedoria com a face de um sileno, mas simplesmente um bom cidadão ateniense<sup>231</sup>. Uma estátua já elaborada a partir deste esforço domesticador feita, provavelmente, do mesmo original da fig. 4 de Lísipo, pode ser observada na figura abaixo (fig. 5)<sup>232</sup>, porém com uma leve distinção das imagens ligadas aos sátiros (fig. 6)<sup>233</sup>

<sup>230</sup> A partir do início do século XX, convencionou-se tratar das estátuas de Sócrates como sendo do tipo A, as primeiras que guardariam um sentido mais satírico, e as do tipo B. Alguns ainda estabelecem um tipo C, mas que seria apenas uma variante do tipo A. Um bom resumo da questão foi feito por Lapatin, 2006, p. 111-112.

<sup>231</sup> ZANKER, p. 61-62.

<sup>232</sup> Estátua de Sócrates do tipo B e que se encontra atualmente no em Paris, no Museu do Louvre.

<sup>233</sup> Imagem de ator segurando uma máscara de um drama satírico, provavelmente do século IV a.C. Esta imagem se encontra no Museu Arqueológico de Nápoles.

Há que se notar que este processo gradual e sutil de domesticação da imagem de Sócrates apontado por Zanker afasta a imagem do filósofo do grotesco que se observa no universo dos silenos, como observamos nas figuras de vasos do séc. IV a.C., (fig. 7<sup>234</sup> e 8<sup>235</sup>).

Na primeira imagem (fig. 7), Dionísio, que cavalga de lado nas costas de uma pantera, usa uma túnica, uma faixa na cabeça e tem uma coroa de hera em uma das mãos e uma máscara de tragédia e uma vara em outra. O velho Sileno dança atrás dele batendo em um tímpano (um tipo de tambor ou pandeiro) e carregando uma segunda máscara de tragédia. Uma flautista Mênade e um Satiriscus (menino Sátiro) lideram a procissão. Já na segunda (fig. 8), Dionísio e uma Mênade montam em um vagão guiado pelo Sileno. O deus usa uma tiara atada com hera e segura um tirso (cajado com ponta de pinha) e um prato de frutas. A mênade toca uma flauta e um pássaro, talvez uma pomba, senta-se no colo dela. O Sileno aqui é retratado como um homem cômico e velho, com nariz arrebitado e orelhas bestiais, coberto por um pêlo macio e branco. Ele usa uma faixa de cabeça, manto de pele de cervo ou leopardo e um par de sapatos. Uma característica comum a todos são os olhos grandes, que em contraste com os demais seres nas imagens, se mostram mais proeminentes.

No entanto, é possível notar que nestas figuras o Sileno não apresenta traços marcadamente semelhantes aos sátiros tal como observamos no Sileno da figura (fig. 9<sup>236</sup>) abaixo, cuja fealdade e estranheza parece mais evidente. Como se observa, este Sileno senta-se em um grande odre tocando uma flauta dupla. Nas primeiras imagens a flauta é tocada por Mênades. Ele aqui é retratado como um homem não magro, com a careca e orelhas pontudas mais acentuadas, tal como os sátiros. Observa-se também uma cauda de um rabo (o que também ocorre na figura 7) e um tímpano (um tipo de tambor ou pandeiro) atrás dele. Assim, identificamos nesta última figura do Sileno uma maior semelhança aos sátiros que

<sup>234</sup> Imagem em vaso do início do século IV a.C. que se encontra em Paris, no Museu do Louvre.

<sup>235</sup> Imagem em vaso do século IV a.C. que se encontra em Nova Iorque, no Metropolitan Museum of Art.

<sup>236</sup> Fragmento de vaso do fim do século IV a.C. que se encontra no J. Paul Getty Museum, Malibu.

as anteriores. Nos vasos antigos os sátiros têm, assim como este sileno, o nariz arrebitado, os olhos esbugalhados e uma cauda, conforme observamos nas imagens abaixo (fig.10<sup>237</sup>, 11<sup>238</sup> e 12<sup>239</sup>, respectivamente), todas dos séculos V e IV a.C.

Na figura 10, um sátiro, que está em cima de uma ânfora de vinho, tem as características habituais da sua espécie: um nariz arrebitado, um rabo de cavalo, orelhas pontudas, cabeça careca e membro ereto. Ele ainda usa uma coroa de hera. Na figura 11, vemos um sátiro invadindo uma ninfa adormecida. Ele também tem orelhas arrebitadas, um nariz grande, um membro ereto, veste um manto de pele de veado e segura um pedaço de madeira. Na figura 12, o sátiro que abraça uma mênade que segura um tirso tem as mesmas características que os outros das figuras anteriores.

Assim, observamos pela iconografia dos sátiros, que eles eram representados em geral como tendo um corpo esbelto, orelhas pontudas, nariz arrebitado (achatado com a ponta para cima), olhos grandes, um rabo de cavalo, cabeça careca e um membro ereto. Já os silenos, à exceção do membro ereto e do corpo esbelto, poderiam ser representados pelas mesmas características que os sátiros, acrescidas do excesso de pelo e barba branca e do corpo não esbelto.

Será na união destes elementos silênicos e satíricos que será delineada a imagem de Sócrates na história. Se Platão deixa entrever no *Banquete*, como vimos, e também no *Alcibiades* como veremos, a estranheza física de Sócrates, será apenas no *Teeteto* que ele deixará evidente quais traços do filósofo são distintos: seu nariz chato<sup>240</sup> (*simóteta*) e os olhos saltados (*éxo ton ommáton*)<sup>241</sup>. No entanto, será a afirmação acerca da semelhança de Sócrates com os silenos e os sátiros no *Banquete* platônico, e confirmada no *Banquete* de Xenofonte, a

<sup>237</sup> Imagem atribuída a Onésimo do início do século V a.C. que se encontra em Boston, no Museum of Fine Arts.

<sup>238</sup> Imagem do início do século IV a.C. Que se encontra em Nova Iorque, no Metropolitan Museum of Art.

<sup>239</sup> Imagem atribuída a Makron do início do século IV a.C. que se encontra em Nova Iorque, no Metropolitan Museum of Art.

<sup>240</sup> Mclean (2002, p. 88) cita um estudo em que o autor, Martin Bernal, sugere que as características faciais de Sócrates apontariam para uma descendência africana, tomando como paradigma um fragmento de Xenófanes (fr. 16 DK), no qual este filósofo afirma que nariz arrebitado e pele escura são características etíopes. Cf. BERNAL, Martin. *Academic Questions*. Summer, 1994, p. 6-7.

<sup>241</sup> *Teeteto*, 143e.

principal causa que fundamentará a imagem dele ao longo da história. Ressaltamos ainda que apesar do esforço domesticador da imagem do filósofo conforme citamos acima, a história legou a imagem de Sócrates de forma ambígua, sendo ele retratado tanto em sua proximidade à imagem estranha dos sátiros e silenos, conforme observamos na figura 13<sup>242</sup>, seja de forma distinta, conforme apontam as figuras seguintes (fig. 14<sup>243</sup> e 15)<sup>244</sup>, que representam Sócrates com uma fisionomia bem distinta das primeiras imagens que o retratavam.

Ainda quanto à iconografia socrática, Zanker, destacando os ideais de *kalokagathia* dos gregos, com a correspondente ideologia de virtude ligada à perfeição física - afirma que havia uma certa antipatia geral aristocrática que atingiu a nova geração de gigantes intelectuais da Atenas de Péricles, para a qual Aristófanes poderia desenhar para suas caricaturas. Nesse sentido, Zanker suspeita que essa antipatia desemboca na crítica à filosofia e ao exercício intelectual, como não sendo dignos de pessoas boas e íntegras, tornando-os estranhos e objetos do ridículo. Assim, a aparência socrática se tornou um foco de atenção por conta de uma ação ofensiva contra certas atividades intelectuais. O Sócrates histórico, de certa forma a fonte de todos os demais que surgiram, dentre eles o platônico, a partir das fontes antigas, deve ter sido incrivelmente feio, assim, "in flouting the High Classical standard of beauty so blatantly, this face must have disturbed Socrates' contemporaries no less than his penetrating questions."<sup>245</sup> Ele afirma ainda que a comparação de Sócrates com silenos, sátiros e Mársias no *Banquete* provavelmente se originou anteriormente de seus inimigos e detratores. A decisão de adaptar a comparação com Sileno para uma estátua apontaria para uma interpretação positiva desta comparação, tal como se encontra no discurso de Alcibiades no *Banquete* de Platão. Zanker desconfia que talvez o próprio Sócrates já tenha preparado o terreno para essa nova interpretação aceitando a comparação

<sup>242</sup> Sócrates buscando Alcibiades dos braços de seus amantes. De Lorenzo Bartolini, escultor italiano neoclássico que viveu de 1777 a 1850. Se encontra em Bremen, Kunsthalle, Inv. No. 640-1981 / 6, emprestado pela República Federal da Alemanha.

<sup>243</sup> Quadro "*Death of Socrates*" de Jacques-Louis David, de 1787. Se encontra em Nova Iorque, no Metropolitan Museum of Art.

<sup>244</sup> Quadro "*Socrates e Alcibiades*" de Christoffer Wilhelm Eckersberg, 1813–16. Se encontra em Copenhagen, no Thorwaldsen Museum.

<sup>245</sup> ZANKER, 1996, p. 32.

com sua característica ironia. Nesse sentido, acompanhando a tese de Zanker, podemos verificar que a imagem de Sócrates na antiguidade deve ser compreendida a partir de um movimento de posituação, empreendido, talvez, pelo próprio filósofo, ou, quiçá, por Platão. Mas qual seria o objetivo e o sentido desta representação do filósofo, em especial, por Platão?

Kenneth Lapatin em *Picturing Socrates* (2006) afirma que, em geral, a imagem de Sócrates na antiguidade estava associada à de um homem sábio. Apesar de sua figura estar ligada a questões burlescas e de paródia, e de estas estarem, de certa forma, sempre presentes no caso socrático, estes aspectos serão mais acentuados apenas no período romano medieval e renascentista. Segundo Lapatin, "Socrates in antiquity was presented primarily as a culture hero."<sup>246</sup>

Um bom apanhado da iconografia socrática na antiguidade e sua recepção na idade média e renascença foi realizado por Daniel Mclean em sua tese de doutoramento *Refiguring Socrates: comedy and corporeality in the socratic tradition* (2002) e no artigo *The Socratic corpus: Socrates and physiognomy* (2007). Segundo ele, a imagem de Sócrates ficou marcada pela referência de Zófiro, na qual o filósofo teria se esforçado para não sucumbir a sua fealdade no campo moral, como vimos. Mclean cita uma sátira de Ateneu, sobre a pergunta ao oráculo de Delfos acerca de Sócrates, imaginando parodicamente alguém questionando: "Existe alguém com um nariz mais torto do que Sócrates?"<sup>247</sup>; outro autor destacado por Mclean será o cínico Luciano, que nos *Diálogos dos Mortos*<sup>248</sup>, apresenta Menipo surpreso ao descobrir que a careca característica de Sócrates e o nariz arrebitado, achatado e com a ponta para cima, pelo qual ele se destacava na vida, não servem mais para distingui-lo entre os crânios nus dos mortos. Nesse levantamento histórico, Mclean afirma que Porfírio, o historiador, repara e destaca os traços socráticos em seus textos, mas que foi deixada ao autor cristão do quinto século, Cassiano, a tarefa de detalhar a lascívia de Sócrates em sua fisionomia. Surpreendentemente, sua avaliação contundente não se centra no

<sup>246</sup> LAPATIN, 2006, P. 122. Para ele: The multiplicity of these images and the varied uses to which they are put reflect the great influence of the philosopher and his continued versatility, despite the paradox of his ultimate inscrutability, for like his philosophy, Socrates' image seems capable of meaning all things to all people. There may be ample evidence for Socrates' appearance, but the truths that lie behind the representations remain elusive. (Ibidem, p. 151)

<sup>247</sup> *Dephn* 5.219a

<sup>248</sup> 6.4-6

nariz de Sócrates, mas na característica física em que os fisionomistas antigos encontraram virtudes redentoras: seus olhos. Cassiano<sup>249</sup> afirma que um fisionomista não especificado teria declarado que Sócrates exibia "os olhos de um pederasta" (*ommata paiderastou*); para o cristão Cassiano, por mais nobremente que os antigos filósofos ostensivamente se comportassem, eles não tinham essa "pureza mental e pureza completa e contínua do corpo 'que é o dever próprio de um cristão incorporar'". Mclean ainda cita a tradição de diversos autores da renascença que herdaram essa perspectiva fisionômica socrática, para quem este traço não buscava difamá-lo, mas sim demonstrar sua incrível continência.

Como vemos, esse esforço inventivo em tentar capturar a figura física de Sócrates opera com um reforço de sua atopia física, que intriga e instiga todos os que se deparam com ela, de forma que se fez necessária uma narrativa elucidativa acerca deste aspecto socrático, a fim de que se entendesse o tamanho do problema acerca de quem afinal foi Sócrates.

### 3.1.2. A fisionomia do Sócrates platônico

Se Platão deixa claro a fealdade socrática em ao menos em dois diálogos - no *Banquete*, ao compará-lo aos silenos e sátiros, e no *Teeteto*, literalmente -, nos parece evidente que este aspecto também despertou nele algum questionamento e estranhamento. Platão, naturalmente, como um homem do seu tempo, herda os preconceitos fisionômicos de sua sociedade. Como um aristocrata que era, seria estranho se ele não tivesse o mesmo ideal aristocrático tradicional da beleza de seus pares. Um exemplo desse pensamento se observa na boca do seu próprio Sócrates, que declara no célebre diálogo *República* que “quando se der a ocorrência de belos traços da alma que correspondam e se harmonizem com um exterior impecável, por participarem do mesmo modelo fundamental, não constituirá isso o mais belo espetáculo para quem tiver olhos de ver?”<sup>250</sup>. Nos parece evidente que a questão do belo para Platão era de extrema relevância, e que, assim, a fealdade socrática deve ter operado nele também um estado de perplexidade com que ele teve que se haver e dar conta em seus textos. Platão

<sup>249</sup> *Conferências*, 13.5.

<sup>250</sup> *República*, 402d.

deixa entrever na reação de suas personagens o quanto seu mestre era uma fonte inesgotável de maravilhamento.<sup>251</sup> Se Sócrates fosse apenas mais um grego fora dos padrões estéticos, ele não teria despertado tamanha admiração e maravilhamento. Mas justamente por ser como era no âmbito físico, tendo seu *ethos* distinto e belo, é que ele causava estranhamento em quem com ele se deparava. O registro iconográfico nos permite considerar que, ao ressaltar seus traços físicos, a figura de Sócrates fica marcada para os seus contemporâneos como justamente esse homem atópico, inusitado ao mesmo tempo que maravilhoso e admirável. Aliás, quanto ao motivo pelo qual a imagem da fealdade de Sócrates - que o comparava aos seguidores semi-humanos de Dionísio conhecidos por seus modos indecentes e bêbados -, ter sido registrada pela arte numa época onde todos os desvios do corpo ideal eram eliminados – Zanker afirma que a comparação de Sócrates com os silenos vai além da questão estética, uma vez que ao ser comparado a uma criatura mitológica, ele é apresentado como um ser humano extraordinário, transcendendo as normas convencionais. Outro motivo seria o fato de que o velho Sileno, diferentemente do resto de sua raça, era considerado o repositório da sabedoria e da bondade antigas, aparecendo na mitologia como o professor de crianças divinas e heróicas. Zanker conclui que a conotação de sábio professor era, portanto, óbvia para o retrato de Sócrates-Sileno<sup>252</sup>

<sup>251</sup> Como afirma Daniel Mclean: “The problem of Socrates’ appearance must have challenged him in a particularly powerful way. Plato confronted it by offering an alternative account of Socrates, in which the coarse appearance both of Socrates’ body and his speech are used to model and comment upon the programmatic atopia (‘strangeness’, the property of being ‘out of place’) of philosophy and the philosopher.” (MCLEAN, 2007, p. 76)

<sup>252</sup> “But the Silenus analogy does more than just pay homage to Socrates as the remarkable teacher; it presents a challenge as well. The deliberate visualization of ugliness represented, in the Athens of the early fourth century, a clash with the standards of *kalokagathia*. That is, a portrait like this questioned one of the fundamental values of the Classical polis. If the man whom the god at Delphi proclaimed the wisest of all could be ugly as Silenus and still a good, upstanding citizen, then this must imply that the statue’s patron was casting doubt on that very system of values. We have to look at this statue of Socrates, with its fat belly and Silenus face, against the background of a city filled with perfectly proportioned and idealized human figures in marble and bronze embodying virtue and moral authority. The discussion there revolves around the contrast between interior and exterior. between appearance and reality. Socrates himself, it is suggested, is like a figure of a flute-playing Silenus (evidently a familiar object, perhaps of wood), which, when you open it, contains a divine image (Symp. 215B). True philosophy recognizes the “seemingness” of the external and leads instead to the perception of actual being. Socrates’ body may be seen as an exemplar of these precepts, for the seemingly

Portanto, segundo Zanker, a figura de Sócrates choca os padrões de beleza e de virtude de seu tempo, mas opera assim como um questionamento desse sistema de valores. Além disso, a questão parece apontar para o contraste entre o interior e o exterior, no qual o primeiro parecer ter a primazia, mas só pode ser entendido se unido à estranheza do segundo. Cabe ressaltar que a questão da fealdade é apenas um dos paradoxos de Sócrates. Se no *Fédon* platônico há um elogio a ele como sendo o homem “entre todos os que nos foi dado conhecer, era o melhor (*aríston*) e também o mais sábio (*phronimotáton*) e justo (*dikaiotáton*).”<sup>253</sup>, Sócrates parecia ser uma contradição aos preconceitos sociais que vinculavam a beleza física ao valor ético através do princípio da *kalokagathia*. E apesar do termo *kalós* representar o belo físico, observamos nos gregos diversos julgamentos a partir deste adjetivo para também representar questões morais, complexificando mais ainda o conceito.<sup>254</sup>

No diálogo *Teeteto*, onde encontramos também uma das fontes quanto à fealdade socrática no *corpus platonicum*, lemos logo nas primeiras palavras da personagem Teodoro, que fala a respeito de Teeteto a Sócrates, o seguinte:

Efetivamente, Sócrates, vale tanto a pena eu falar como ouvires a respeito de um adolescente que descobri entre vossos concidadãos. Se se tratasse de um belo rapaz, teria medo de manifestar-me, para não pensarem que eu o fazia como apaixonado. Porém a verdade - sem querer ofender-te - é que ele não é nada belo; parece-se contigo em ter o nariz chato e os olhos saltados, aliás, em grau menos acentuado.<sup>255</sup>

Dessa forma, o relato do *Teeteto* afirma que Sócrates tinha o nariz chato (*simóteta*) e os olhos saltados (*éxo ton ommáton*), como já dito aqui antes.

---

ugly form conceals the most perfect soul. This idea implies that the entire value system of Athenian society is built upon mere appearance and deception, misled by its fixation on the external form of the body.” (ZANKER, Op. cit., p. 38)

<sup>253</sup> *Fédon*, 118a.

<sup>254</sup> Como afirma Charles Kahn: “The adjectives *agathos* and *kalos* often entail one another, but they are never exactly equivalent. Hence the common greek phrase for a gentleman or a fine person, *kalos kagathos*, is not a tautology. In classical usage *kalos* has a wide range of meanings, and much of this does overlap with uses of *agat/hos*. But there are two respects in which *kalos* is distinctive: it signifies physical beauty, on the one hand, and moral-social approval on the other. Hence *kalos*, but not *agathos*, can often be translated as “beautiful”, and in other circumstances as ‘admirable’ or ‘honorable’.” (KAHN, 1998, p. 267)

<sup>255</sup> “καὶ μὲν, ὦ Σώκράτης, ἐμοὶ τε εἰπεῖν καὶ σοὶ ἀκοῦσαι πάντῃ ἄξιον οἷά μοι τῶν πολιτῶν μεираκίῳ ἐντετύχηκα. καὶ εἰ μὲν ἦν καλός, ἐφοβούμην ἂν σφόδρα λέγειν, μὴ καὶ τῷ δόξῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ εἶναι. νῦν δέ—καὶ μή μοι ἄχθου—οὐκ ἔστι καλός, προσέεικε δὲ σοὶ τήν τε σιμότητα καὶ τὸ ἔξω τῶν ὀμμάτων: ἦττον δὲ ἢ σὺ ταῦτ’ ἔχει.” *Teeteto*, 143e

Sócrates, na sequência desta fala, não condena de imediato Teodoro, mas ao contrário, parece confirmar assentindo à sentença. No entanto, as palavras dele em seguida levantam dúvida quanto à capacidade de Teodoro em avaliar esteticamente a beleza de outrem.<sup>256</sup> Este prólogo dará o tom do diálogo, que se seguirá na análise do conhecimento, da *epistême*, com a conclusão de que o saber não se resume à percepção. Segundo Sócrates, Teodoro não entende de pintura, e portanto, das questões estéticas. Mas por entender de astronomia, cálculo e música, temas da educação (da alma), deve-se dar ouvidos, não ao dito dele a respeito da semelhança entre Sócrates e Teeteto, mas apenas ao seu elogio ao jovem matemático. Mais à frente, vemos no diálogo que a beleza que mais importará para Sócrates será outra, como quando afirma: “Tu és belo, Teeteto, e não feio, como dizia Teodoro, pois aquele que fala bem é belo e bom.”<sup>257</sup> Com isso, o *Teeteto* faz ver a clássica relação platônica da inferioridade do sensível com relação às questões da alma, apesar do diálogo se calar a respeito da chamada teoria das formas, onde geralmente esta divisão ocorre com mais frequência, como nos diálogos *República*, *Fédon*, *Fedro* e *Banquete*. Aqui a tradicional *kalokagathia* platônica, que aponta para a virtude filosófica como ideal de vida a ser buscado, indica que a beleza que mais interessa a Sócrates será a da alma<sup>258</sup>,

<sup>256</sup> **Sócrates** - Isso mesmo, Teeteto, para que eu próprio me contemple e veja como tenho o rosto. Diz Teodoro que é parecido com o teu. Porém, se cada um de nós tivesse uma lira e ele declarasse que ambas estavam com igual afinação, dar-lhe-íamos crédito de imediato, ou primeiro procuraríamos certificar-nos se ele entende de Música, para falar com autoridade?

**Teeteto** - Sim, primeiro nos certificaríamos disso. **Sócrates** - E uma vez confirmada sua competência, aceitaríamos de pronto o que dissesse; em caso contrário, não. **Teeteto** - Isso mesmo. **Sócrates** - E agora, segundo penso, se nos interessa de algum modo tal aparência, precisaremos decidir se ele entende de Pintura e, conseqüentemente, se pode opinar nessa matéria. **Teeteto** - É também o que eu penso. **Sócrates** - Porventura Teodoro é pintor? **Teeteto** - Que eu saiba, não. **Sócrates** - Nem entende de Geometria? **Teeteto** - Entende, e muito, Sócrates. **Sócrates** - Entenderá, também, de Astronomia, Cálculo, Música e o mais que se refere à Educação? **Teeteto** - Acho que sim. **Sócrates** - Logo, quando ele disse que fisicamente nós temos um quê de aparência, ou seja isso à guisa de reparo ou como elogio, não devemos atribuir maior importância a suas palavras. **Teeteto** - Talvez não. (*Teeteto*, 144d-145a).

<sup>257</sup> *Teeteto*, 185e

<sup>258</sup> Muitas são as obras platônicas que apontam para essa definição. Na *República* 402d, Sócrates afirma: “‘Quando se der a ocorrência de belos traços da alma que correspondam e se harmonizem com um exterior impecável, por participarem do mesmo modelo fundamental, não constituirá isso o mais belo espetáculo para quem tiver olhos para ver?’. Em *Cármides* 154d-e, num diálogo com Querefonte acerca da beleza do jovem Cármides, há o seguinte diálogo: “‘Que tal achas o rapaz, Sócrates? Não tem um belo rosto?’ ‘Admirável’, respondi. ‘No entanto, replicou, se ele quisesse despir-se, não darias nada por suas feições, tão perfeito é de formas.’ Os demais concordaram nesse ponto com Querefonte. ‘Héracles!’, exclamei; ‘será, de fato, irresistível se, afora tudo isso, possuir uma pequenina qualidade.’. ‘Qual é?’, perguntou

seja a de quem contempla, seja a do que é contemplado, como no caso da ascensão da escada erótica de Diotima, que retomaremos mais à frente. Aqui teremos uma apresentação central da personagem Sócrates acerca de sua visão sobre a *kalokagathia*, demonstrando a primazia do falar bem (*kalos légon kalós te kai agathós*) à fisionomia.

No *Teeteto*, a discussão que se desenvolve logo no início se dá na busca pelo entendimento do funcionamento da *aísthesis*. Sócrates busca refutar a proposição de Teeteto de que conhecimento é *aísthesis*, na relação de atrito entre o sentido e o objeto sensível.<sup>259</sup> Para Fernando Muniz (2012), a singularidade no processo sensório se relaciona com a da escalada de Diotima no *Banquete*. Sendo o primeiro degrau a descoberta do belo como um "amor intenso por um só corpo", cabe ao filósofo perceber o mascaramento da deficiência do sensível, e somente quando o apetite erótico for levado para o verdadeiro objeto, capaz de fornecer a verdadeira saciedade, “é que a deficiência intrínseca ao sensível irá mostrar-se. Aqui reencontramos a ambivalência dessa experiência intensa e singular: por um lado o grau mais baixo da hierarquia da erótica; por outro, o elemento propulsor da escalada filosófica.”<sup>260</sup> Tal ambiguidade da experiência da beleza singular, que pode tanto levar à passagem da singularidade para a universalidade como também levar o sujeito ao hedonismo desregrado, é, de certa forma, problematizada no *Teeteto*, mas seu cerne também podemos encontrar já no *Banquete*.

No entanto, apesar de Platão parecer postular a inferioridade do sensível e do físico nesse processo filosófico, nos parece que ele também deixa clara a inexorabilidade desta última dimensão, de forma que não há filosofia sem uma participação desta e nesta. O Sócrates verdadeiro não é apenas o Sócrates interior, o da alma, ao menos partindo do que o *Banquete* nos indica, como também é ele o

---

Crítias. 'Se for, também, de alma bem formada' – lhe respondi, 'como é de esperar que seja, Crítias, por pertencer esse moço à tua família.'. 'Sem dúvida', me falou; 'e também de alma bela e boa.'. 'E por que, então não lhe despimos a alma, para contemplá-la, antes de lhe vermos as formas? Na idade em que está, decerto gostará de conversar.'"

<sup>259</sup> Como afirma o filósofo Fernando Muniz: “O que importa aqui é anotar que a *aísthesis*, tomada nela mesma, tem como medida a individualidade incomensurável da experiência – que, como Sócrates reconhece no *Teeteto*, é a coisa mais difícil de ser refutada (179c). A *aísthesis*, segundo o *Teeteto*, caracteriza-se pela privacidade, singularidade, a infalibilidade; implica a perspectiva e torna relacionais todas as “propriedades objetivas”. (MUNIZ, 2012, p. 264)

<sup>260</sup> Ibidem., p. 265-266.

filho de Sofronisco, esposo de Xantipa, que vive na *ágora*, com seus olhos esbugalhados e seu nariz arrebitado, ou seja, um homem de “carne de osso”, que toma banho e se calça para ir à casa de um homem belo. Se a identificação mais real do homem consigo próprio se dá a partir da alma, dimensão inteligível, isso não significa dizer que o corpo não tenha o seu lugar nesse processo. Seria equivocado aqui equiparar alma e corpo na filosofia platônica como um todo, uma vez que Platão parece deixar claro que a primeira tem superioridade ontológica ao segundo, bem como o inteligível ao sensível. Entretanto, em nenhum local Platão parece afirmar a exclusividade de um sem o outro enquanto se está nesse plano da vida, sendo possível apenas um afastamento, uma separação, *khorismós*, da alma ao corpo, como observamos constantemente no *Fédon* e no *Fedro*. A totalidade da existência segundo Platão pressupõe corpo e alma, sensível e inteligível, interior e exterior, num jogo relacional que estabelece uma hierarquia ontológica, porém jamais estática, atuando e se localizando o filósofo em todas as instâncias do real. Não fosse assim, Platão não teria dado tanto destaque à questão estética da fisionomia de Sócrates, assim como sua constante perseguição ao belo físico dos jovens rapazes, que atua como um ponto de partida, ao qual sempre se volta no fazer filosófico<sup>261</sup>. Nos parece, então, que a atopia socrática é assim considerada por aqueles que se deparam com o filósofo, pois uma vez que ele está sempre com um “pé” no sensível e outro no inteligível, tanto é um corpo chocante, como uma alma considerada divina, como se estivesse no meio, como um intermediário entre esses pólos, estando ora num caminho da singularidade à universalidade, ora da universalidade para a singularidade. Sócrates está em todos os lugares, e por isso, é um sem lugar.

O que queremos postular desde já é que a atopia física socrática só pode ser entendida se percebermos que ela não é apenas uma armadilha, senão a própria condição da vida, e conseqüentemente, da filosofia de Sócrates, que não é apenas o belo interior, como também o feio exterior. Sócrates não busca apenas o belo inteligível, como também o belo sensível (independente de quem seja condição hierárquica e processual de quem aqui), estando sempre a procurar os jovens

<sup>261</sup> Para ver a função do corpo e seu papel no processo filosófico, ver DECOTELLI, 2005.

belos<sup>262</sup>. A atopia socrática é assim complexa, pois não se dá apenas enquanto um enigma a ser descoberto, e a partir do qual tudo se simplifica e se resolve ao se afastar do estético. Sócrates não é aquele que está por detrás da máscara, senão também a própria máscara, que torna perplexo e maravilhado todo aquele que se deixa ser penetrado por essa estranha e atópica imagem do filósofo.

### 3.1.3. As estátuas de Sócrates

No *Banquete* de Platão, a atopia quanto à fisionomia de Sócrates surge e tem o seu núcleo na comparação feita por Alcibíades com as estátuas, *agálmata*, dos silenos. Essas estátuas, que não eram atraentes no seu exterior, tal como os silenos, escondiam imagens de deuses no interior. Alcibíades afirma que Sócrates era semelhante a elas, e que dentro dele, ao abrir-se, se achavam imagens belas e divinas. Segue abaixo o discurso de Alcibíades sobre este aspecto socrático:

Para elogiar Sócrates, meus senhores, vou recorrer a uma imagem que ele decerto tomará como caricatura; mas o fato é que minha comparação nada tem de risível; só visa à verdade. O que eu digo é que ele se parece com esses silenos expostos nas oficinas de escultores, que o artista representa com uma gaita ou uma flauta que, ao serem destampados, deixam ver no bojo várias estátuas da divindade.<sup>263</sup>

Acima, a comparação feita por Alcibíades, que abre o seu elogio ao filósofo, destaca a semelhança física socrática com as estátuas (*agálmata*) dos silenos, cujo valor estaria no seu bojo, contendo outras estátuas menores de divindades. Este *eikónon*, que corria o risco de ser interpretado como uma caricatura, e portanto risível, é a imagem do filósofo na cidade, que Platão parece confirmar em diversos outros diálogos, como vimos no capítulo anterior. A caricatura da filosofia atua mais do que apenas como um devaneio ou uma brincadeira. Para Platão, a filosofia socrática encarna, a partir da própria caricatura, o seu não-lugar, a sua verdade, num jogo que ora mostra e ora esconde

<sup>262</sup> *Banquete*, 216d.

<sup>263</sup> “Σωκράτη δ’ ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὃ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι’ εἰκόνων. οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιότερα, ἔσται δ’ ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμογλυφεῖοις καθημένοις, οὓσιν αἱ ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν.” (*Banquete*, 215a-b)

sua interioridade divina e atópica. Sobre essa interioridade, Alcibíades complementarà na sequência com as seguintes palavras:

Tal é o seu hábito externo, exatamente como o sileno esculpido. Porém por dentro, quando o abrimos, fazeis ideia, senhores comensais, de como está cheio de sabedoria? (...) Passa a vida a brincar com os homens, fingindo-se ignorante; mas quando fica sério e se deixa abrir, não sei de alguém que já houvesse percebido as belas imagens contidas no seu bojo. Eu, porém, certa vez as surpreendi, e me pareceram tão luzidas e divinas e de tão fascinante beleza, que acreditei poder fazer daí por diante tudo o que Sócrates me mandasse.<sup>264</sup>

As estátuas que Alcibíades evoca operam como um jogo de brincadeira e seriedade, de fealdade silênica e fascinante beleza divina. Nesse relato com contornos mágicos, o efeito imediato é violento: Alcibíades obedecerá tudo o que seu mestre mandar. Apesar de ressaltar o fato de que Sócrates passa a vida a brincar com os homens ao fingir-se ignorante, Alcibíades o admira e lhe oferece sua atenção e devoção. Cabe ressaltar que a primeira afirmação a respeito das *agálmata*, em 215a, parece dizer respeito à própria estátua dos silenos. No entanto, já na segunda referência, em 216e-217a, elas, as *agálmata*, estão dentro do sileno esculpido: "não sei se alguém já houvesse percebido as belas imagens contidas no seu bojo". Na terceira e última referência, elas se tornam imagens de virtude, e se relacionam aos argumentos de Sócrates:

Mas se alguém os apanhar entreabertos e penetrar no seu interior, descobrirá de imediato que são esses os únicos discursos de conteúdo sério, os mais divinos e ricos em imagens de virtude (*agálmata/aretas*) e os que visam a fim de maior alcance, ou melhor: a tudo o que precisa ter em mira quem desejar tornar-se bom e nobre (*kaló kagathó*).<sup>265</sup>

Segundo C. D. C. Reeve (2017), as *agálmata* internas de Sócrates não são reais, mas fantasias de Alcibíades. Ele se baseia na confissão de ignorância socrática da *Apologia*, a partir da qual se pode, em consonância com outras

<sup>264</sup> “τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός: ἐνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὃ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης; εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἑώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλματα: ἀλλ’ ἐγὼ ἤδη ποτ’ εἶδον, καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχυν ὅτι κελεύει Σωκράτης.” (*Banquete*, 216c-217a)

<sup>265</sup> “πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγέλασειεν. διοιγομένους δὲ ἰδὼν ἂν τις καὶ ἐντὸς αὐτῶν γιγνόμενος πρῶτον μὲν νοῦν ἔχοντας ἐνδον μόνους εὐρήσει τῶν λόγων, ἔπειτα θειοτάτους καὶ πλεῖστα ἀγάλματ’ ἀρετῆς ἐν αὐτοῖς ἔχοντας καὶ ἐπὶ πλεῖστον τείνοντας, μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῶ καγαθῶ ἔσεσθαι.” (*Banquete*, 222a)

ocorrências na obra platônica, considerar que Sócrates não tem um conteúdo virtuoso dentro de si que se possa ver e, assim, adquirir a virtude filosófica. Segundo Reeve “we will not find the forms in Socrates, only the emptinesses, the agalmata, that are the desires for them. Yet it is these, paradoxically, and not the forms themselves, that are, to use Giovanni Verga’s description of his ideal novel, ‘throbbing with life’.”<sup>266</sup>. Alcibíades é tomado por seu desejo, que latejava por encontrar a verdade que revelaria e “resolveria” Sócrates.

Assim, a expectativa de Alcibíades era de que o corpo de Sócrates lhe daria a virtude filosófica, como ele atesta: “Nada para mim é tão importante como cuidar, com o maior empenho, do meu aperfeiçoamento, sendo certo que nesse particular ninguém me poderá ser mais útil que tu. Por isso, teria mais motivo de envergonhar-me diante dos sábios se não me entregasse a um homem como tu.”<sup>267</sup>. Provavelmente, Alcibíades tinha a mesma expectativa que havia em Ágaton, quando no início do *Banquete*<sup>268</sup> pede para que o filósofo sente-se perto dele, a fim de que o seu conhecimento se transfira a ele, como um líquido de um recipiente a outro.

No entanto, Alcibíades está enganado. E até mesmo sua confissão de que viu o interior de Sócrates, como vimos acima através de Reeve, poderia ser fantasiosa, ainda mais se tivermos como parâmetro o trecho da *Apologia*, onde Sócrates teria afirmado: “e se alguém afirma que aprendeu comigo ou me ouviu alguma coisa em particular diferente do que disse a todos os outros, podeis estar certos de que não fala a verdade.”<sup>269</sup> Mas, então, o que Alcibíades teria visto no “interior” de Sócrates? Há algo a ser visto dentro do filósofo que representa melhor sua natureza do que aquilo que ele apresenta exteriormente através de seu corpo, atos e palavras?

Segundo o relato de Alcibíades é nítido que para ele a relação de Sócrates com os *agálmata* dos silenos se porta como uma máscara, uma aparência que

<sup>266</sup> REEVE, 2017, p. 20.

<sup>267</sup> “ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι πρεσβύτερον τοῦ ὧς ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ. ἐγὼ δὲ τοιοῦτῳ ἀνδρὶ πολὺ μᾶλλον ἂν μὴ χαριζόμενος αἰσχυνοίμην τοὺς φρονίμους, ἢ χαριζόμενος τοῦς τε πολλοὺς καὶ ἄφρονας.” (*Banquete*, 218d).

<sup>268</sup> 175d-e

<sup>269</sup> “εἰ δὲ τίς φησι παρ’ ἐμοῦ πόποτε τι μαθεῖν ἢ ἀκοῦσαι ἰδίᾳ ὅτι μὴ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, εὗ ἴστε ὅτι οὐκ ἀληθῆ λέγει.” (*Apologia*, 33b).

esconde outra coisa. “A aparência quase monstruosa, feia, bufona, impudente, é apenas uma fachada e uma máscara”<sup>270</sup>, como defende Pierre Hadot. O rosto de Sócrates transmite uma mensagem, e ao que nos parece, a associação que Alcibíades estabelece, aponta para a suspeita de que sua pessoa real se distingue do que sua aparência expressa. Ele afirma “o que vocês veem não é senão o invólucro de que se rodeia, tal como o sileno esculpido. Mas uma vez aberto, imaginam, caros convivas, até que ponto seu exterior transborda temperança? (*sophrosýne*)”<sup>271</sup>. Segundo estas palavras, Sócrates não corresponde a seu exterior, uma vez que no interior transborda *sophrosýne*, a mesma que Alcibíades afirma ter visto em Sócrates após a fatídica noite da rejeição, relatada ao fim de seu discurso. Sobre este aspecto, da *sophrosýne*, trataremos no próximo capítulo, quando falarmos da atopia comportamental.

É muito provável que Alcibíades aqui esteja se referindo ao famoso método socrático da *eironeia*, (que também veremos mais detalhadamente à frente) uma vez que em seguida ele afirma que Sócrates “passa o tempo todo a brincar com as pessoas e a fingir de ignorante. Mas se acontece estar sério e abrir-se...”<sup>272</sup>. Assim, a *eironeia* para Alcibíades seria como um fingimento, e atuaria também fisicamente tal como uma máscara que Sócrates utilizaria para ludibriar seus interlocutores<sup>273</sup>. Esta famosa máscara socrática atua de modo a confundir quem com ela se depara. Nesse sentido, fica claro que uma questão importante da atopia física socrática reside no que ela esconde, e como esse jogo de simulação revela algo que Alcibíades julga ser belo e divino. No entanto, se Reeve, que afirma que a visão de Alcibíades do interior de Sócrates era uma fantasia, estiver correto, suas palavras acerca dessa suposta visão também seriam equivocadas. Assim, nesta perspectiva, não haveria nada de divino em Sócrates, apenas um interior oco e ilusório. Todavia, a resposta para o interior socrático estaria naquilo que Alcibíades afirmará na última citação mencionada acima, quando ele associa

<sup>270</sup> HADOT, Op. Cit., p. 10

<sup>271</sup> “σφόδρα γε. τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμένος σίληνός· ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὃ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης;” (*Banquete*, 216d).

<sup>272</sup> *Banquete*, 216e.

<sup>273</sup> Como aponta Hadot: “Sócrates triunfou mesmo tão perfeitamente nesta dissimulação que se mascarou definitivamente para a história. Nada escreveu, contentou-se em dialogar, e todos os testemunhos que possuímos sobre ele o ocultam mais do que o revelam a nós, precisamente porque Sócrates sempre serviu de máscara àqueles que falaram dele.” (HADOT, Op. Cit., p. 10)

as imagens interiores de Sócrates a seus discursos: “Mas se alguém os apanhar entreabertos e penetrar no seu interior, descobrirá de imediato que são esses os discursos (*lógoi*) mais divinos e ricos em imagens de virtude (*agálmata'retes*).”<sup>274</sup> Portanto, o que Alcibíades viu no interior de Sócrates foram suas palavras, seus *logói*, que visam, continua Alcibíades, “a tudo o que precisa ter em mira quem deseja tornar-se bom e nobre (*kaló kagathó*)”<sup>275</sup>. Alcibíades viu no interior de Sócrates não somente aquilo que ele imputa ao filósofo como sendo sua beleza, mas também o que torna belo àqueles que a contemplam, apontando, assim, para uma transcendência pedagógica do âmbito estético. São as palavras de Sócrates que o tornam belo, e seu interior está repleto delas, como analisaremos mais à frente. Sócrates é uma palavra ambulante, que ironicamente, atrai, convence, emociona e transforma seus interlocutores pelo poder destes *sokratikoi logói*. Aqui, podemos concluir que a atopia física de Sócrates se conecta diretamente com a sua atopia discursiva. Sócrates é um todo atópico, e cada faceta de sua atopia é ao mesmo tempo todas e nenhuma. Assim o filósofo entorpece, encanta e espanta seus interlocutores, alunos e amantes.

Portanto, as estátuas dos silenos as quais Sócrates é associado seriam neste uma espécie de máscara que esconde aquilo que ele realmente é, mas que no fundo são apenas vazias e ocas, o que complexifica ainda mais a figura do filósofo, tida, por isso, enquanto atópica. Na busca por elucidar quem é Sócrates, Alcibíades agrava a situação, apresentando este quadro do filósofo que atuaria como uma máscara, que ao esconder aquilo que realmente é, revela sua face real. Sócrates é não o que ele esconde, mas a própria atitude de se esconder. Sócrates não é o que se descobre em seu fundo, mas o próprio jogo, a própria máscara que ora atua numa direção, ora em outra.

Isso nos leva não só a imagem dos sátiros e silenos, como também a relação de Sócrates com as figuras de Eros e de Dioniso. Se Sócrates é semelhante aos sátiros, figuras híbridas, meio homens e meio animais, será ele também, na comparação com o *daímon* Eros de Diotima, um ser híbrido, semi-divino, intermediário, habitando o universo dos deuses e dos homens.

<sup>274</sup> *Banquete*, 222a

<sup>275</sup> “μᾶλλον δὲ ἐπὶ πᾶν ὅσον προσήκει σκοπεῖν τῷ μέλλοντι καλῶ καὶ γαθῶ ἔσεσθαι.” *Banquete*, 222a.

Assim, a imagem de Sócrates nos remete tanto a figura dos sátiros e silenos, e com isso ao deus Dioniso que, dentre muitos dos seus epítetos, pode ser chamado de “o deus das máscaras”, como também a Eros, que será apresentado por Diotima como um deus filósofo, em nítida referência a Sócrates. De antemão, afirmamos que Eros e Dioniso são, no *Banquete* de Platão, faces da mesma moeda, sendo esta última Sócrates, que tem nestes deuses máscaras de sua essência atópica.

### 3.2. Sócrates e Eros

Eros é o grande homenageado do *Banquete*. Os seis simposiastas lhe conferem um elogio, sugerido por Erixímaco, e Sócrates, o sexto a falar, afirma de pronto não entender de nada mais, senão das coisas do amor (*tà erotiká*). O último a discursar, Alcibíades, não estava inscrito, uma vez que o ébrio chega de súbito à ocasião e improvisa o seu elogio, não a Eros, mas a Sócrates, corroborando a sua personificação de Eros feita anteriormente por Diotima. Os discursos a respeito de Eros, feitos pelos simposiastas anteriores a Sócrates, operam como um preâmbulo do que o filósofo afirmará através de Diotima. O Eros socrático será apresentado com diversas referências às teses anteriores, de forma que Platão apresenta seu ângulo filosófico como uma espécie de arremate das teses do seu tempo. Assim, cada um dos discursos desenvolve para a economia do diálogo um todo, de forma que o *Banquete* não é apenas um texto erístico ou agônico, mas, ao contrário, os discursos se relacionam, se apresentam como camadas daquilo que terá o seu ápice na fala de Diotima, esta, diferenciada, pois é restrita aos iniciados, categoria suprema da qual os filósofos, de forma metafórica, fazem parte.<sup>276</sup>

E se Platão parece destacar esta fala final como sendo não apenas suplementar, mas superior às demais, tendo esta perspectiva um caráter que elimina os discursos anteriores, nos parece que o discurso de Diotima resolve essa falsa questão. Assim como o filósofo está em cada um dos degraus da escada

<sup>276</sup> Além disto, o discurso de Diotima será inusitado dentro do *tópos* do diálogo, uma vez que é feito por uma mulher, e como apontou Catherine Osborne (2002), o *Banquete* está «artisticamente construído sobre a tensão entre as convenções do discurso tradicional do amor e o não convencionalismo de Sócrates» OSBORNE, 2002, p. 54.

erótica<sup>277</sup>, tendo cada fala específica o seu lugar na gradação filosófica, a serviço da dialética e do *lógos* erótico, que é universal - cada um destes discursos atua numa progressão em direção à verdade, como na escada, sendo cada posição uma espécie de retomada da anterior e prenúncio da próxima, consistindo Eros nesse intermediário que opera todo o movimento na longa e progressiva jornada do *lógos* universal. Como afirma José Cavalcante, em sua tradução do diálogo, “nessa progressiva sucessão de verosimilhanças que culmina na síntese final do discurso de Sócrates [...] cada peça oratória (atua) como um elo de uma cadeia que termina na solução platônica do elogio ao Amor”<sup>278</sup>. Cabe ressaltar que trataremos mais detidamente esta questão aqui introduzida em um capítulo específico ao estatuto da atopia discursiva de Sócrates, onde retomaremos e aprofundaremos esta problemática, relacionando-a ao motor erótico do discurso socrático.

### 3.2.1. Diotima

O Eros de Diotima será um deus atópico. Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia, era uma estrangeira (*xéne*), provavelmente inventada por Platão<sup>279</sup>. A origem de seu nome guardaria uma referência a Dion de Siracusa<sup>280</sup> ou a mesmo a Sócrates, o “honrado dos deuses”.<sup>281</sup> Seja como for, personagem fictícia ou não, ela foi apresentada como sendo uma sacerdotisa dos mistérios, e com base nessa perspectiva é que fará o seu discurso acerca do que seja o amor (*tís estin*), como se manifesta (*poiós tis*) e suas obras (*tà érga*).

<sup>277</sup> Como defende Blondell, 2006, conforme citado no capítulo anterior.

<sup>278</sup> CAVALCANTE, 2016, p. 204.

<sup>279</sup> Segundo Dover, “Diotima” é um nome de mulher autêntico da Grécia (e “Diotimo” um nome masculino muito comum). Exceto o *Banquete*, não conhecemos nenhuma outra fonte que fale a respeito de uma mulher de Mantineia, especialista em assuntos religiosos, chamada Diotima, e de qualquer maneira é pouco provável que qualquer pessoa tenha ensinado a Sócrates uma doutrina que, segundo Aristóteles, era especificamente platônica – e não socrática. O motivo que levou Platão a colocar esta exposição sobre eros na boca de uma mulher não é muito claro. Talvez ele desejasse dissipar qualquer dúvida acerca do desinteresse da explicação da *paidierastia* contida neste discurso, ao contrário de seu elogio no discurso de Pausânias (DOVER, 2007, nota 11, p. 223).

<sup>280</sup> Ver MACEDO, 2003, p. 66 e 67

<sup>281</sup> Ver SCHULER, 1992, p. 77.

Segundo Diotima, Eros é filho do deus Poros, filho de Métis, e que personificava o Recurso - com Penia, uma entidade cuja natureza divina não está clara na narrativa, senão que estava na porta da festa a mendigar, impulsionada por sua carência de recursos, sua aporia. Esta, se aproveitando da embriaguez de Poros, se deita com ele e assim concebe Eros. Mas por ser filho de Poros, o deus do Expediente, e de Penia, a Pobreza, tem características, ao mesmo tempo, de ambos. Assim, o Eros de Diotima é sempre pobre e longe de ser belo. Por ser filho da Pobreza é seco/áspero (*aukmerós*), vive descalço (*anypódetos*) e sem casa (*aóikos*)<sup>282</sup>. Por outro lado, por ser também filho de Poros, tem suas qualidades em sua natureza. Estas, que se referem mais a aspectos que se relacionam ao comportamento e aos discursos de Eros do que a sua fisionomia, veremos com acuidade nos próximos capítulos, bem como sua manifestação e suas obras.

Para Diotima, Eros não é belo nem bom, o que não significa que seja feio (*aischròs*<sup>283</sup>) ou mau (*kakós*). Ele é um intermediário (*metaxú*), um *daímon*, entre essas duas naturezas. Segundo a sacerdotisa, ele está entre esses dois extremos<sup>284</sup>, bem como entre a sabedoria e a ignorância, e o divino e o humano: “Ele é um grande demônio (*daímon megas*), Sócrates; e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário (*metaxú*) entre os deuses e os mortais”<sup>285</sup>. Eros, portanto, não é um *mégas theós*<sup>286</sup> como apresentado anteriormente por Ágaton, mas um *daímon mégas*, um intermediário que não está nem em um extremo, nem em outro, mas

<sup>282</sup> *Banquete*, 203d.

<sup>283</sup> Cabe ressaltar que o termo *aischròs*, em seu estado adjetivo ou verbal, tem vinte e quatro ocorrências no *Banquete*, seja através dos discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco e Sócrates (Diotima). Apenas Ágaton e Aristófanes não o utilizam em seus discursos. Na tradução que utilizamos de Carlos Alberto Nunes, ele foi traduzido por feio nove vezes (181a, 183d, 184e, 186c, 201a, 202b, 206c-d, 209b), por vergonhoso outras nove (178d-e, 182a, 182c, 182e, 184a, 184e, 186c, 194c), e uma vez por condenável (178e), censurável (180e, 182b), desonra (184c), indecoroso (185a) e mau (186d - *aischron érota*). Com isso, podemos concluir que o sentido estético se mescla ao moral. O que só confirma o sentido da *kalokagathia* enquanto princípio estético-moral.

<sup>284</sup> Bom (*agathós*) e mau (*kakós*) (201E), belo (*kalós*) e feio (*aiskhrós*) (201E), sabedoria (*sophón*) e ignorância (*amathía*) (202A), ciência (*epistème*) e ignorância (*amathía*) (202A), entendimento (*phrónesis*) e ignorância (*amathía*) (202A), mortal (*theós*) e imortal (*thnetós*) (202E), Recurso (*Póros*) e Penúria (*Penía*) (203B).

<sup>285</sup> “δαίμων μέγας, ὃ Σώκράτης· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.” (*Banquete*, 202d-e)

<sup>286</sup> *Banquete*, 202b

naquilo que se coloca entre ambos, preenchendo esse intervalo, permitindo que “o Todo se ligue a si mesmo”<sup>287</sup>.

Esse caráter daimônico de Eros é uma novidade na imagem do deus no diálogo, visto não ter sido assim apresentado por nenhum outro simposiasta. Estando num nível entre os deuses e os homens, Eros tem o papel de articular a totalidade dos seres, fazendo com que esta natureza apresente um caráter híbrido, e por vezes, contraditório e ambíguo, visto ser ora oriundo de um plano, ora de outro. Este problema de, digamos, perspectiva, opera no Eros de Diotima uma imagem complexa. Diferente dos deuses, que têm uma natureza estática e estável, Eros tem uma essência dupla, que só pode ser definida de forma momentânea, sempre efêmera, que ora se apresenta com relação ao universo do divino, ora com do humano. Como aponta Cavalcante, “Por trás dessas imagens não temos dificuldade em reconhecer, harmonizadas numa estruturação do universo, duas concepções antagônicas da realidade: a de estabilidade absoluta do ser universal, de Parmênides, e a da instabilidade radical dos seres, de Heráclito.”<sup>288</sup> Assim, conclui Cavalcante:

Atuando na parte inferior do universo, sendo o amor dos belos seres, a variedade e a instabilidade destes ameaçam dissimular sua fisionomia de ser intermediário e confundi-la com a dos mortais. Ora, é entre estes que Platão reconhece a instabilidade heraclitiana, inteiramente fora de qualquer possibilidade de conhecimento. [...] Desse modo, a fisionomia do *daímon*, ameaçada há pouco de se dispersar e se diluir na profusão das coisas belas, ilumina-se ao reflexo das ideias do belo e do bom, a ponto de mostrar traços e aspectos que fora dessa luz não deixavam ver sua afinidade com os que comumente lhe reconhecemos.<sup>289</sup>

Portanto, Diotima está ciente de que é preciso dar conta do mundo dos mortais em seu fluxo perpétuo, e que a partir dessa instabilidade Eros será a busca pela continuidade, pela fixação, pela unidade com o Belo, no “desejo de possuir sempre o bem”<sup>290</sup>. Será na vontade natural de procriar, na parturição do belo, que Diotima estabelecerá o lugar da perpétua ação de Eros no homem, ligando-o, assim, ao mundo divino. Esta geração espiritual é associada àquela física, pois “tudo o que é feio está em discordância com o divino, ao passo que o belo está em

<sup>287</sup> “ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι.” (*Banquete*, 202e)

<sup>288</sup> CAVALCANTE, 2016, p. 230.

<sup>289</sup> Ibidem., p. 230-231.

<sup>290</sup> “ὁ ἔρως τοῦ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ.” (*Banquete*, 206a)

consonância com ele. Logo, a Beleza é a parteira da geração.”<sup>291</sup> Assim como o corpo deseja o belo, a alma também o faz, tendo esta, no entanto, a potência real da estabilidade essencial que o mundo divino tem, sendo a imortalidade esta busca pela supressão da precariedade humana. Aquela contemplação das realidades supracelestes do *Fedro*<sup>292</sup>, ou mesmo o contato imediato apresentado no *Fédon*<sup>293</sup>, serão aqui no *Banquete* associados diretamente ao processo de geração que a natureza mortal procura, a fim de superar a perda incessante de seus elementos constituintes<sup>294</sup>. Assim, no relato de Diotima acerca de Eros, vemos que a sua natureza se difere daquilo que ele busca, ou seja, o belo (*kalón*), delicado (*abron*), perfeito (*téleon*) e bem-aventurado (*makaristón*). Por isso não pode ser um grande deus, mas apenas um grande *daímon*, que liga e une o todo, as esferas da realidade que contêm os mortais e os imortais.

Aqui, ainda cabe pontuar um aspecto que consideramos relevante na figura de Eros enquanto *daímon*, que é o fato de que o homem versado nas coisas do amor (*tà erotiká*) torna-se também ele um *daimónios anér*. A questão que se desdobra é saber em que medida esse homem demoníaco é divino ou que parte dele assim será definida. Sendo a alma o princípio no homem que lhe confere a identidade<sup>295</sup>, podemos concluir que sua alma é demoníaca, tendo esta algo de divino em sua essência? Ou Eros age no homem de forma externa, como um *páthos* eventual na alma? E como dar conta também da natureza erótica do corpo no diálogo?

Juliano P. Caram, em *Platão contra o amor platônico* (2018), afirma que Eros é um *daímon* que se manifesta como uma afecção tanto no corpo quanto na alma. Para ele “Eros afeta aquilo que é propriamente divino no homem, a saber, sua alma. Entretanto essa afecção nunca se dá de forma imediata, mas é medida pela ação do corpo”<sup>296</sup>. Assim, o desejo que é a origem e o fundamento do amor é despertado pela beleza sensível, sendo “o amor que impulsiona tanto o corpo

<sup>291</sup> *Banquete*, 206d.

<sup>292</sup> *Fedro*, 246a-250d.

<sup>293</sup> *Fédon*, 65d

<sup>294</sup> *Banquete*, 207d.

<sup>295</sup> Como se pode observar ao longo dos diálogos platônicos, em especial no *Alcibiades I* (130c).

<sup>296</sup> CARAM, 2018, p. 85.

como a alma”<sup>297</sup>. A essência de Eros seria fazer com que nossa natureza mortal busque a imortalidade através da geração. Não haveria, então, uma ação de Eros psíquica sem antes ter sido corpórea, sendo ele, portanto, um fenômeno psicofísico. Caram conclui que o amor, “como *daímon*, revela-se como uma *dynamis* que possibilita a geração tanto no corpo como na alma e que, assim, torna possível aos seres mortais atingir de certo modo a imortalidade. Eros é *daímon* e, como tal, manifesta-se como uma potência geradora do corpo e da alma.”<sup>298</sup>

Nesse sentido, o discurso de Diotima apresenta uma narrativa profunda acerca da condição humana e suas inexoráveis vicissitudes, tendo como horizonte diante de si o universo divino, que se conserva e se mantém o mesmo, e que agora, através do intermediário Eros, pode o corpo, pela parturição física, participar da imortalidade (*athanasías metéxei*)<sup>299</sup>. Assim, pela participação, o corpo pode vislumbrar e se relacionar com o mundo divino e a ordem do ser, e mesmo que em menor grau, essa presença-ausência que Eros personifica liga o todo a ele mesmo, sendo o sensível um degrau inferior na hierarquia do mundo, mas que relaciona, ontologicamente, o devir às realidades absolutas e imutáveis. Este caráter da participação que Eros realiza atua como um elemento central em sua natureza atópica, visto atuar em uma dupla direção, nunca estando totalmente em um lugar ou em outro. E Eros operando no homem traz essa dimensão estranha de mal-estar, como afirma Platão no diálogo *Fedro*.<sup>300</sup> Esta natureza de Eros se dá por conta de sua gênese, como aponta Stanley Rosen.

As an intermediate entity, Eros must be of indeterminate shape. It can bind together the whole, ideas and instances, because it is neither the one nor the other, not a self-identical unity. The problem in understanding the account of Eros so far is to reconcile the terms 'between' and 'filled up with' the divine and human, with the negativity or indeterminacy of desire. If Eros were filled with both in the sense of being 'half of each', it would decompose into two irreconcilable parts. The reconciliation is possible if we identify the daimonic with the tendency of genesis to be continuously other than it is. The formal or invisible element in genesis is the reflection of the domain of ousia; but that in which it is reflected lacks the capacity of continuity or coherence.<sup>301</sup>

<sup>297</sup> Idem.

<sup>298</sup> Ibidem., p. 86.

<sup>299</sup> *Banquete*, 208b

<sup>300</sup> *Fedro*, 251c

<sup>301</sup> ROSEN, 1987, p. 228

Em suma, Eros um “nem-nem”, uma entidade intermediária, um *átopos*, como Sócrates. E como pontuou Rosen, na sua busca pela completude através da comunhão com a *ousia* divina, o filósofo, caso a realizasse, cessaria de existir, sendo um com o Ser. Assim, afirma Rosen: “Wholeness for a man would be a total vision of the ideas. In the activity of such vision, however, the self would not be cognizant of itself. Thus man is perpetually intermediate between two species of nothingness: the death of the body and the perfection of the psyche.”<sup>302</sup>. Assim, a metáfora espacial e hierárquica do intermediário é superada pela compreensão eidética de Eros como uma espécie de “nem-nem”: Eros não é a superação da necessidade, nem a falta de consciência da necessidade, mas a consciência da necessidade, o conhecimento da ignorância. Quando Poros e Penia se unem em Eros, o resultado dessa união não os torna um todo simbiótico do qual eles são os fragmentos. Eros, e consequentemente, a filosofia, são a constante perplexidade que se dá pela união de Póros e Penia, esta sendo o oposto de Póros, uma espécie de *Aporia*<sup>303</sup>, cada qual um todo que não se mistura nem no produto de sua geração, e que se mantém integralmente cindido pela natureza originária.<sup>304</sup> Portanto, Eros está sempre a meio caminho, num não-lugar, sempre a perder o que conquista, pois como seu pai, é amigo da sabedoria (*philosophon*), tal qual Sócrates, aquele *átopos*. Diotima ainda será questionada pelo filósofo a respeito de quem são os que se ocupam da filosofia, já que não são nem os sábios, que já a possuem, nem os ignorantes, que não sentem a sua falta. A resposta, lapidar, e que até uma criança saberia responder: “são os que se encontram entre uns e outros... (*óti oí metaxú touíton amphrotéron*)”<sup>305</sup>, estando Eros incluído nestes. Sócrates, como Eros, está entre uns e outros, sempre a vagar, sem um lugar, sem uma definição, sem um rosto.

<sup>302</sup> Ibidem., p. 229.

<sup>303</sup> O próprio Platão é quem estabelece essa aliteração com o termo Poros e *aporía*: “ή οὖν Πενία ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὐτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεται” (*Banquete*, 203b)

<sup>304</sup> “Por natureza, nem é mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quando tudo lhe ocorre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna. O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância.” (*Banquete*, 203e)

<sup>305</sup> *Banquete*, 204b.

Cabe ainda destacar o importante papel do corpo nesse processo erótico. Eros atua no todo humano e não somente na alma. Sem o corpo e sua consequente incompletude, por conta de sua mortalidade inexorável, não haveria Eros. Assim, o corpo de Sócrates é uma metáfora radical do Eros filosófico: Sócrates é ao mesmo tempo amante e amado, o desejo e o desejado, o mortal rumo ao imortal, a condição humana em forma de alegoria ambulante.

### 3.2.2. Sócrates e seu corpo erótico

A descrição física de Eros se desenvolve a partir da mistura entre extremos que descrevemos acima, o que faz com que ele seja esse ser atópico, visto ora estar em um pólo, ora em outro. É ponto pacífico entre os intérpretes que a narrativa acerca de Eros é, como apontado anteriormente, uma referência a Sócrates. Ainda mais quando cotejado com o discurso de Alcibíades, que ao destacar a atopia socrática, corroborará esta perspectiva. Assim como Eros, Sócrates está sempre descalço<sup>306</sup>, com a exceção deste diálogo, no qual ele afirma ter se calçado pois “Para visitar um rapaz belo, tenho que me fazer belo”<sup>307</sup>. Eros também é um *aoikos*, sem casa, assim como Sócrates, que apesar de ter uma casa, Platão jamais o retrata em sua própria casa em seus diálogos, estando ele sempre na *pólis*, ou na casa de outrem. É curioso notar que as últimas palavras do *Banquete*, no qual o filósofo passa a noite inteira fora de casa, são as seguintes: “Chegado ao Liceu, tomou banho e, como de costume, passou lá o dia inteiro nas suas ocupações habituais, só à tarde indo para casa (*oíkoι*), a fim de descansar”<sup>308</sup>. Sócrates vai para casa apenas no apagar das luzes, quando se encerram suas ocupações habituais. A casa de Sócrates não é o seu lugar. A casa de Sócrates é um não-lugar estranho nos textos platônicos e que só aparece quando estes se encerram.

Ademais, o Sócrates platônico pode ser associado ao Eros que vive sempre dormindo ao ar livre, como o relato de Alcibíades da expedição militar na Potidéia

<sup>306</sup> *Banquete*, 173b; *Fedro* 229a

<sup>307</sup> 174a.

<sup>308</sup> “καὶ ἐλθόντα εἰς Λύκειον, ἀπονιψάμενον, ὥσπερ ἄλλοτε τὴν ἄλλην ἡμέραν διατρίβειν, καὶ οὕτω διατρίψαντα εἰς ἐσπέραν οἶκοι ἀναπαύεσθαι.” (*Banquete*, 223d)

atesta, quando o filósofo passou a noite toda fora a meditar (*phrontízon*), e sendo observado pelos demais soldados que trouxeram seus leitos para fora a fim de conferir sua prática, ele lá ficou até o raiar da aurora<sup>309</sup>. Entendemos aqui o caráter metafórico que a associação entre Eros e Sócrates, quanto a dormirem ao ar livre, estabelece. No entanto, não nos parece desprezível a relação que Platão indica na descrição de Eros em comparação a estas práticas de Sócrates justamente neste diálogo. O mesmo afirmamos acerca da imagem de Eros como aquele só dorme sem agasalho é também possível de ser aproximada a Sócrates. No relato de Alcibíades sobre a sua resistência ao frio, ele afirma que Sócrates saiu num inverno rigoroso apenas com seu manto (*himation*), sem agasalhos e descalço (220b). Outro relato alcibidiano que pode aproximar Sócrates ao Eros descoberto será aquele da fatídica noite frustrada, pois apesar de Alcibíades ter atirado sobre Sócrates o seu manto (*himation*), nada aconteceu.<sup>310</sup>

Já a respeito da imagem de Eros como aquele que está sempre às portas (*thúrais*) e nos caminhos (*hodoís*), o relato inicial de Aristodemo, quando Sócrates permanece ensimesmado no caminho (*noun katà tèn hodòn*), no pórtico (*prothúro*) do vizinho estacado, parece fazer referência a esta característica do *daímon*, ainda mais quando este ato era, segundo Aristodemo, um *éthos* socrático<sup>311</sup>. Cabe ainda ressaltar que esta faceta de Eros é oriunda de sua mãe, já que no mito relatado por Diotima, Penia mendigando se colocou perto da porta (*perí tàs thúras*) do banquete, antes de, enfim, se deitar com Póros<sup>312</sup>.

No entanto, será quanto ao lugar de intermediário (*metaxú*), que vimos acima, que Eros e Sócrates serão mais precisamente conectados. Esse “lugar” de Eros, enquanto intermediário, o faz sempre estar em movimento, oscilando entre o que é do seu pai e o que é de sua mãe, entre o divino e o humano, entre a beleza e a fealdade. Eros é a união dos contrários que sintetiza o pensamento platônico que, enquanto funda uma ontologia aparentemente dualista da realidade, também aponta para a busca e o radical desejo de sua ruptura, gerada pelo ímpeto de se unir ao que é belo, através da ascensão ao ser. Pela sua natureza híbrida, Eros

---

<sup>309</sup> 220c-d.

<sup>310</sup> 219b-c.

<sup>311</sup> 174e-175b.

<sup>312</sup> 203b

pode transitar constantemente entre os polos opostos da realidade, de forma que aquele que com ele se envolve, também se vê diante da inexorável atopia da condição humana, que tem no desejo da imortalidade sua principal característica. Conforme atesta Rosen:

The ultimate purpose of the dialogues is to present man's complex fate in terms of philosophy's inference from its own incompleteness. The dialogues are the counterpart to the just city of the Republic: the wishes of those who love wisdom. A wish has something in common with a game or a daydream, to use the phrases which Socrates frequently applies to his own words. But the dreams of philosophers are dreamt while they are fully awake.<sup>313</sup>

O desejo de completude evocado pela personagem Aristófanes em seu discurso no *Banquete* é transformado por Sócrates em uma nostalgia do absoluto<sup>314</sup>, uma falta que se faz presente na busca, uma presença da falta que marca a incompletude que nos leva adiante a filosofar, a ser como Sócrates, estranho e sem lugar. Eros é filósofo, visto que ambos têm essa dupla natureza, de transitarem entre os opostos da realidade. Assim como Eros, o filósofo é desprovido de sabedoria, sendo sua condição o não-saber, mas que aspira constantemente por seu contrário, visto ser um enamorado do saber. Diotima ainda estabelece uma associação do desejo de belo com o desejo de bem: “O amor, em resumo (...), é o desejo de possuir sempre o bem (*agathòn*).”<sup>315</sup> O belo e o bem são o objeto do desejo de quem é possuído por Eros, que também gera neste o desejo procriar. Só se gera no belo, no feio não é possível, afirma a sacerdotisa, visto que o feio está em discordância com o divino. No entanto, mais à frente, Diotima desloca o objeto de Eros do belo para a imortalidade (*athanasías*), a posse perpétua do bem: “a natureza mortal procura, tanto quanto possível, ser eterna e imortal. Ora, a geração é o único meio para atingir esse fim, com deixar sempre um ser novo no lugar do velho.”<sup>316</sup> O desejo humano mais essencial é a imortalidade, que, no entanto, ocorre numa participação (*metéxei*) com o mortal, com o corpo, gerado pela memória que luta contra o esquecimento:

<sup>313</sup> ROSEN, p. 201.

<sup>314</sup> REALE, 2007, p. 227

<sup>315</sup> *Banquete*, 206a.

<sup>316</sup> *Banquete*, 207d.

O que denominamos estudo pressupõe que o conhecimento nos abandona; esquecer é precisamente isto: perder o conhecimento adquirido, vindo a ser a reflexão a criação de uma nova lembrança em substituição da que nos deixou, o que faz durar o conhecimento e dá a impressão de que é sempre o mesmo. É desse modo que tudo o que é mortal se conserva, não porque se mantenha sempre o mesmo, como se dá com as coisas divinas, mas pelo fato de retirar-se o que envelhece e deixar no seu lugar algo mais novo, como se fosse o mesmo. É por esse motivo, Sócrates, continuou, que participa da imortalidade o que é mortal, o corpo e tudo mais.<sup>317</sup>

Assim, como já destacamos acima, o corpo participa da imortalidade através do processo filosófico, que é a geração na alma, a despeito daqueles que geram apenas no corpo. Ter a força fecundante mais ativa na alma faz com que seja gerada sabedoria (*phronesis*) e virtude (*areté*), de forma a procurar por toda a parte o belo para nele procriar, o que jamais poderia dar-se na fealdade. “Essa a razão de deleitar-se muito mais com os corpos belos do que com os feios, por querer procriar; e se coincide encontrar uma alma bela, generosa e bem-nascida, alegra-se sobremodo com essa dupla natureza, ao do corpo e a da alma.”<sup>318</sup> Aqueles que se dão à glória da imortalidade, como fizeram Alceste ou Aquiles, passando por incríveis fadigas e sacrificando a própria vida, o fizeram apenas pela fama gloriosa de seus méritos, pois não há quem não ame a imortalidade<sup>319</sup>. Portanto, segundo Diotima, o desejo da imortalidade gera a produção carnal de filhos ou aqueles mais preferíveis, os atos gloriosos, como fizeram Homero, Hesíodo e outros grandes poetas, bem como Sólon, com suas leis.

Entretanto, Diotima avança naquilo que é o coração de seu discurso, ao apresentar o último degrau dos mistérios do amor, a célebre escada erótica. No próximo capítulo analisaremos mais detidamente esta narrativa, mas aqui destacamos o início desse processo, que se dá na procura de belos corpos desde a infância. O que leva a gerar na alma é iniciado antes no físico, do sensível, do amor a corpos belos. Do amor de um corpo belo à compreensão de que a beleza de

<sup>317</sup> “ὁ γὰρ καλεῖται μελετᾶν, ὡς ἐξιούσης ἐστὶ τῆς ἐπιστήμης: λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος, μελέτη δὲ πάλιν καινὴν ἐμποιοῦσα ἀντὶ τῆς ἀπιούσης μνήμην σφάζει τὴν ἐπιστήμην, ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι. τοῦτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σφάζεται, οὐ τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ ἀεὶ εἶναι ὥσπερ τὸ θεῖον, ἀλλὰ τῷ τὸ ἀπὸν καὶ παλαιούμενον ἕτερον νέον ἐγκαταλείπειν οἶον αὐτὸ ἦν. ταύτῃ τῇ μηχανῇ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τᾶλλα πάντα” (*Banquete*, 208a-b)

<sup>318</sup> “τίκτειν τε καὶ γεννᾶν ἤδη ἐπιθυμῇ, ζητεῖ δὴ οἶμαι καὶ οὗτος περιῶν τὸ καλὸν ἐν ᾧ ἂν γεννήσειεν: ἐν τῷ γὰρ αἰσχροῦ οὐδέποτε γεννήσει. τά τε οὖν σώματα τὰ καλὰ μᾶλλον ἢ τὰ αἰσχρὰ ἀσπάζεται ἅτε κυῶν, καὶ ἂν ἐντύχη ψυχῇ καλῇ καὶ γενναίᾳ καὶ εὐφρεῖ” (*Banquete*, 209b)

<sup>319</sup> *Banquete*, 208b

um corpo é irmã da beleza de outros, fazendo com que este amante passe a desprezar a violência que o amor de apenas um corpo gera. O corpóreo tem o seu lugar no processo filosófico, que mesmo sendo inferior aos demais degraus da ascensão erótica, é fundamental para o alcance destes. Sendo Eros híbrido, não pode apenas estar no topo da escalada. Eros permanece constantemente em todos os degraus, como fazia Sócrates, que estava sempre à caça de jovens belos. A beleza corpórea opera como uma ignição para a contemplação do belo em si mesmo. É um caminho a cujo início se volta sempre, pois quem parte da “orientação firme no amor dos jovens, e começa a perceber aquela beleza, é certeza encontrar-se perto da meta ambicionada”<sup>320</sup> A visão que o último degrau propicia é súbita, *exaíphnes*, de forma que ali não se pode permanecer. Mas afirma a estrangeira - *xéne*, e que portanto fala também de um outro lugar - que em nenhum outro lugar vale a pena viver, senão na contemplação da beleza em si mesma (*eíper pon állothi biotòn anthrópon, theoméno autò tò kalón*). Portanto, o único lugar em que se vale viver é súbito, efêmero, um relance, mas que a despeito dessa fugacidade, por ele vale a pena até passar fome e sede, assim como ficam aqueles que são arrebatados (*ekpíplexai*) pelos belos meninos e adolescentes. Aqui vemos mais uma expressão da atopia do filósofo erótico, visto que seu lugar preferido é fugaz, o que faz com que ele, apesar de estar sempre com essa meta ambicionada, pouco a realiza, se levamos em consideração o tempo em que cada degrau necessita para ser ultrapassado. Por isso o filósofo é *átopos*, pois ao estar em cada um dos degraus da ascensão filosófica, parece já estar em outro ou em todos, ao mesmo tempo, e, conseqüentemente, parecer não estando em nenhum. É esta a visão que Alcibiades tem de Sócrates. Alguém que não é aquele que ele vê, mas outro, em outro lugar, dentro, escondido, em descompasso com o tempo e o espaço presente.

### 3.3. Sócrates e Dioniso

Se Sócrates se assemelha fisicamente, como vimos, em diversos pontos a Eros, e sendo esta semelhança um corolário de sua atopia, o mesmo podemos

<sup>320</sup> “ὅταν δὴ τις ἀπὸ τῶνδε διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν ἐπανιῶν ἐκεῖνο τὸ καλὸν ἄρχηται καθορᾶν, σχεδὸν ἂν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους.” (*Banquete*, 211b).

afirmar acerca da relação entre o filósofo e o deus Dioniso. No *Banquete*, Sócrates tem seu perfil descrito por Alcibíades num retrato que ficou marcado para a posteridade. Ao adentrar no simpósio de forma súbita e embriagada, o discípulo de Sócrates revelará, segundo sua perspectiva, a real face de seu mestre, ou, como o mesmo afirma, a verdade<sup>321</sup>. Com isso, Platão encerra o diálogo com a verdade do vinho, uma verdade revelada apenas aos iniciados, que é dita somente entre quatro paredes, "o que revela Dioniso"<sup>322</sup>, como aponta Fernando Santoro.

Dioniso no *Banquete* seria ao mesmo tempo a máscara alcibíadiana – que, por sua vez, revela o que está por detrás da máscara socrática, ao passo que é também uma espécie de máscara socrática dada pelo amado/amante, ao compará-lo aos sátiros e silenos, como vimos. Assim, Dioniso é encarnado tanto por Alcibíades, como se encarna em Sócrates, num grande baile de máscaras que se sobrepõem dramaticamente ao longo do desenrolar do diálogo<sup>323</sup>.

Ressaltamos que é possível observar ao longo de todo o *Banquete* a presença especial de Dioniso. Para além do pano de fundo da narrativa, a comemoração da vitória de Ágaton no concurso de tragédias, que tem Dioniso como grande homenageado, observamos também que Ágaton, já no início da narrativa, afirma que o deus julgará qual discurso, o dele ou o de Sócrates<sup>324</sup>, será vitorioso, sendo que “todo o simpósio é uma celebração a Dioniso”<sup>325</sup>.

Para Fernando Santoro, Platão se aproxima da seara dionisíaca não só pela questão das máscaras implícitas neste diálogo, mas também pela valorização do

<sup>321</sup> *Banquete*, 213a

<sup>322</sup> SANTORO, 2013, p.16.

<sup>323</sup> Platão no *Banquete* mascara seu principal personagem por meio de outros personagens (Diotima e Alcibíades), formando assim camadas de mediação narrativas. Aliás, no *Banquete*, diálogo extremamente rico, do ponto de vista literário e dramático, observamos que a sua própria composição inicial já é exposta por graus narrativos. Platão é o narrador maior, que por sua vez narra Apolodoro contando a alguém o que teria contado outrora a Gláucon, e tal acontecimento teria sido, por sua vez, contado antes para Apolodoro por Aristodemo. Tal rede de intermediações constitui uma tripla camada temporal, em que três pessoas teriam ouvido a história e a reproduzem, apontando para o que no diálogo será um tema caro, a saber, “a relação entre realidade e arte mimética, entre o fato e sua descrição ficcional e entre verdade e aparência.” (PINHEIRO, 2011, p.). Pode-se perceber também neste diálogo que seus personagens representam máscaras de Eros a partir de determinados nichos sociais, como, por exemplo, Erixímaco representa a medicina, Ágaton a tragédia e Aristófanes a comédia. Sócrates é a máscara da filosofia, com sua estranheza e peculiaridade social. Como aponta Reale, o *Banquete* é um “complexo e belíssimo jogo de máscaras.” (REALE Apud MACEDO, 2003, p.)

<sup>324</sup> *Banquete*, 175e

<sup>325</sup> SANTORO, Op. cit., p.2.

transe e do delírio, como citado no diálogo *Fedro*, e pelo interesse ético e político do vinho<sup>326</sup>, com demonstrado tanto no *Banquete*, como nas *Leis*. No entanto, entendemos que a presença dionisíaca<sup>327</sup> é marcada de forma mais contundente com a entrada de Alcibíades em cena, que surge coroado com uma espessa coroa de hera<sup>328</sup>. A hera era um símbolo de Dioniso, e durante os cortejos das bacantes, eram levadas coroas de hera, além de tirsos enlaçados por folhagens, taças e cachos de uvas<sup>329</sup>.

A figura de Dioniso será, então, melhor associada a Sócrates pela relação que Alcibíades estabelece entre o filósofo e os sátiros e silenos. Porém, para além desta, vemos que há em nosso filósofo semelhanças com o deus grego no que se refere à atopia de ambos, ou seja, a estranheza e excentricidade que o comportamento deles evidencia. Se a atuação da atopia socrática já foi desenvolvida até aqui, ainda que preliminarmente, é preciso ainda demonstrar a dionisíaca. A respeito do deus Dioniso, o helenista Jean-Pierre Vernant afirma que

Seu papel não é confirmar e reforçar, sacralizando-a, a ordem humana e social. Dioniso questiona essa ordem; ele a faz despedaçar-se ao revelar, por sua presença, outro aspecto do sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante. Único deus grego dotado de poder de *maya*, de magia, ele está além de todas as formas, escapa a todas as definições, reveste todos os aspectos sem se deixar encerrar em nenhum.<sup>330</sup>

Como aponta Vernant, Dioniso é o deus grego que escapa a todas as definições, sendo portanto inclassificável, estranho e desconcertante. Segundo a tradição, Dioniso é também o deus que morre. A cada ano ele seria submetido a uma morte ritual, na qual ele renasceria em seguida. Nesse sentido ele seria um deus instável, errante, sem lugar de culto fixo, “um deus de lugar nenhum e de

<sup>326</sup> Apesar de no início do diálogo os participantes acordarem não se entregarem ao vinho de forma deliberada (176a-b), apontando para a uma clivagem de Dioniso no todo da trama, observamos que tal intento não se efetivou, uma vez que ao fim do diálogo todos estavam sob os efeitos do vinho.

<sup>327</sup> Martha Nussbaum destaca que Dioniso é o deus tanto da tragédia como da comédia, o que pode indicar que o discurso de Alcibíades é tanto trágico como cômico, “trágico em sua descrição da frustração e em seu presságio da ruína, cômico no deliberado humor voltado a si mesmo do contador de histórias, que expõe sua vaidade e suas ilusões com deleite aristofânico” (2009, p. 170). Essa relação se ligaria, inclusive, ao que Sócrates argumentaria ao fim do diálogo, de que tragédia e comédia podem ser obra de um único homem.

<sup>328</sup> *Banquete*, 212e. Para ver a relação entre a hera e Dioniso, ver DOVER, 2013, p. 160.

<sup>329</sup> COMMELIN, 1997, p.67.

<sup>330</sup> VERNANT, 2006, p. 77.

todo lugar”<sup>331</sup>. Ele, que era geralmente considerado estrangeiro, visto que fora criado em outras terras, nunca conseguiu se firmar em um local fixo. Marcel Detienne afirma que “Dioniso organiza o espaço em função de sua atividade ambulatória. É encontrado por toda parte, em nenhum lugar está em casa. Nem mesmo em um antro ou em um esconderijo na montanha, menos ainda à entrada de um santuário ou à luz de um templo urbano”.<sup>332</sup> Vernant acompanhará essa visão, ao sentenciar que “quanto a Dioniso, não é possível enquadrá-lo numa definição. Está ao mesmo tempo em todas e em nenhuma, presente e ausente ao mesmo tempo.”<sup>333</sup> Assim, Dioniso é um deus escorregadio<sup>334</sup>, que surge e desaparece subitamente, e “cuja força natural irrompe de repente e que permanece incompreensível, rebelde a qualquer classificação”<sup>335</sup>. Muitos são os seus epítetos, como acontecia a diversos outros deuses gregos, sendo, no entanto, esta uma marca distintiva do deus de muitas faces. Dioniso é o deus do teatro, e por conseguinte, também o deus das máscaras, que representa, assim, sua insígnia, que, ao passo que esconde, também revela, fazendo deste deus o mais enigmático e desconhecido de todos os grandes do panteão grego. Desta feita, o caráter inclassificável de Dioniso parece ser potente demais para passar despercebido em nossa análise a respeito da atopia socrática no *Banquete*<sup>336</sup>, uma vez que este diálogo tem diversos elementos que remontam a este deus. Tendo, então, como pano de fundo o universo dionisíaco que se descortina nas entrelinhas do diálogo, será através da imagem dos sátiros e silenos apresentada por Alcibíades que

<sup>331</sup> VERNANT, 2000, p. 144.

<sup>332</sup> DETIENNE, 1988, p. 14-15

<sup>333</sup> VERNANT, Op. Cit., p. 145

<sup>334</sup> “como Dioniso está ligado ao elemento úmido, por ser uma divindade da vegetação, supunha-se que ele houvesse chegado a Atenas vindo do mar. É, por esse motivo, que integrava o cortejo uma embarcação, que deslizava sobre quatro rodas de uma carroça, puxada por dois sátiros. Na embarcação via-se o deus do êxtase, empunhando uma videira, ladeado por dois sátiros nus, tocando flauta. Um touro, destinado ao sacrifício, acompanhava o barulhento cortejo, cujos componentes, provavelmente disfarçados de sátiros e usando máscara, cantavam e dançavam ao som da flauta.” (BRANDÃO, 1996, P. 136)

<sup>335</sup> DETIENNE, 1988, p. 95.

<sup>336</sup> No entanto, como vemos, parece que a relação do filósofo vai além desta comparação. No *Fédon*, Platão fará Sócrates dizer: “Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: ‘muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos os verdadeiros inspirados’” (69c); a seguir Sócrates afirmará que os verdadeiros inspirados são aqueles que se ocupam da filosofia. A filosofia é como uma iniciação, que purifica a alma do homem. No *Fedro* também observamos o elogio à iniciação, quando, por exemplo, lemos que “Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios” (249c-d).

especificamente a relação entre o deus e Sócrates se alinhará. Os sátiros e silenos operarão como uma máscara dionisíaca de Sócrates no *Banquete* de Platão.

### 3.3.1. As máscaras de Dioniso

Se Eros é um *daímon* híbrido e duplo, Dioniso é um deus de muitas faces e de muitos nomes. É o Iaco, o deus das procissões, do grande grito “*Iakkhé*”. É também o deus brômio, do agito, estremecimento, dos estados de transe e dos rituais estridentes. Porém, o seu epíteto mais célebre é o do deus zagreu, o “grande caçador noturno”, o deus da noite. Os múltiplos aspectos de Dioniso podem ser entendidos como um aglomerado de características polares e fronteiriças, sendo ele ao mesmo tempo o deus masculino e feminino, o próximo e o distante, grego e bárbaro, civilizado e selvagem, urbano e rural, jovem e velho, da vida e da morte. Como ele opera sempre nos polos e fronteiras, ora sendo um, ora outro, podemos associar essa capacidade com o teatro.

Esse conjunto de perspectivas e definições constituem aquilo que podemos chamar de máscara dionisíaca. Ela opera, numa primeira instância, em seu caráter estrangeiro, e como afirma Detienne, “Dioniso se apresenta sempre sob a máscara do estrangeiro. É o deus que vem de fora. Ele vem de outro lugar.”<sup>337</sup>. No entanto, será a condição de mascarado que justamente conferirá sua identidade própria, pois é a “máscara que lhe confere sua identidade figurativa, Dioniso afirma sua natureza epifânica de deus que não para de oscilar entre presença e ausência”<sup>338</sup>. Essa condição mascarada do deus o faz inacessível, misterioso, ao mesmo tempo um deus próximo e distante, “aquele que não se pode captar, que não se pode enquadrar”<sup>339</sup>. Dioniso é o deus que apenas se pode classificar atrelado a uma máscara, que esconde ao se revelar, e revela ao se esconder. Assim, Dioniso é acima de tudo o “deus-máscara”<sup>340</sup>.

<sup>337</sup> DETIENNE, 1988, p. 19

<sup>338</sup> Ibidem., p. 23

<sup>339</sup> VERNANT, 2000, p. 145

<sup>340</sup> VERNANT, 2011, p. 174

As máscaras o associarão, obviamente, ao teatro. Este, ao que tudo indica, nasce a partir de rituais dionisíacos<sup>341</sup>, tem como uma das vertentes a tragédia, sendo esta caracterizada por Aristóteles como uma mímese<sup>342</sup>, uma imitação de ações. Através do uso das máscaras, o ator, o *hypocrités*, encarna um papel que não é o dele próprio e, uma vez estando possuído pelo deus, através do *enthusiásmos*, pode ser outro, se metamorfosear numa personagem qualquer. Como aponta Vernant, "o teatro é, no mundo grego, uma forma de se tornar o outro"<sup>343</sup>. O "deus-máscara" opera no teatro, guardadas as suas devidas proporções, algo semelhante ao que também realiza em seus ritos, fazendo o bacante "tornar-se outro, oscilando no olhar do deus, ou assemelhar-se a ele por contágio mimético, esse é o objetivo do dionisismo, que coloca o homem em contato imediato com a alteridade do divino."<sup>344</sup> O iniciado pode se mascarar, dançar e devanear como o deus<sup>345</sup>, e num jogo de ilusões, atenuar as fronteiras entre o real e o imaginário, o humano e o divino.

No caso das *Bacantes* de Eurípides, observamos a personagem Dioniso ser para Penteu apenas um estrangeiro, chefe das bacantes. Mas à medida que se dá essa perspectiva, o espectador/leitor da obra euripidiana sabe que aquela personagem é o próprio deus. Esse jogo ambíguo de máscaras é estabelecido num

<sup>341</sup> Quanto à origem do teatro grego não a sabemos exatamente. Uma das hipóteses mais aceitas é a de que este se dá em torno dos cultos a Dioniso, em especial, pelo elemento satírico. Por conta da vindima, a cada ano era celebrada em toda a Ática a festa do vinho novo. Nela, seus participantes se embriagavam e começavam a cantar e dançar freneticamente. Junito Brandão aponta que estes se disfarçavam em sátiros, concebidos na imaginação popular como homens bodes, originando assim o termo tragédia, "tragoidía", junção de "trágos", bode, com "oide", canto (BRANDÃO, 1985, p. 10). Há, no entanto, aqueles que entendem a origem do termo tragédia em função do sacrifício de um bode a Dioniso, o bode sagrado, que era o próprio deus. O ditirambo, estilo intimamente ligado a Dioniso, foi uma espécie de antecedente do teatro. Nele, o coro declamava os feitos de Dioniso, dentre outros deuses e heróis. Acompanhado de um sacrifício, e segundo Trabulsi, o "teatro grego é o resultado final da passagem de um ritual espetacular para um espetáculo ritual". (2004, p. 141). Segundo historiadores, há uma transição do ditirambo para a forma mais dramatizada, tendo, inclusive, como desdobramento social disto, a ascendência do dionisismo na religião cívica oficial. (FINLEY, 1963, p. 86). Segundo Jacqueline de Romilly, a tragédia nascerá entre 536 e 533 a.C., quando Téspis encenou para a Grande Dionísia Urbana. (ROMILLY, 1984, 15-16).

<sup>342</sup> "É pois a tragédia a mímese de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, com cada uma das espécies de ornamento distintamente distribuídas em suas partes; mímese que se efetua por meio de ações dramatizadas e não por meio de uma narração, e que, em função da compaixão e do pavor, realiza a catarse de tais emoções." (Aristóteles, *Poética*, 1449b)

<sup>343</sup> VERNANT, 2002, p. 354

<sup>344</sup> VERNANT, 2011, p. 176

<sup>345</sup> BURKERT (1993, 327) afirma que em Naxos foram encontradas duas máscaras do deus feitas de madeira e que indicam este expediente.

processo de dissimulação e simulação. Para Penteu, o estrangeiro se dissimula quanto a sua divindade. Para o espectador, o deus simula apenas um estrangeiro. Por detrás dessa *mise-en-scène* “tudo se passa como se, durante todo o espetáculo, ao mesmo tempo que aparece no palco, ao lado das outras personagens do drama, Dioniso agisse num outro plano, nos bastidores, para atar os fios da intriga e maquinar seu desfecho”<sup>346</sup>, como destaca Vernant. O jogo de máscaras torna a ação dionisíaca na peça única, inusitada e singular. O espectador tem a revelação antes do desfecho trágico, como se observa sabe na fala do estrangeiro que se referindo ao coro diz: “Mulheres, o homem caiu na rede!”<sup>347</sup> Com isso, as máscaras de Dioniso são sua evidência maior. Sua insígnia e presença se dão através de sua ação dissimulada. Cabe ressaltar que a máscara (*prosópon*) que o personagem Dioniso utiliza é inusitada como o deus, já que é uma máscara sorridente, diferente das normas da máscara trágica. Segundo Vernant, não há máscaras sorridentes no teatro, apenas nos cultos. Para o helenista, “isto faz com que se estabeleça um jogo contínuo entre o Dioniso do culto e o Dioniso personagem de teatro”<sup>348</sup> Ainda sobre a relação entre o teatro e o culto<sup>349</sup>, mesmo que esta ainda seja repleta de problemas e questões<sup>350</sup>, no que tange a sua natureza, ela nos possibilita, especialmente neste aspecto das máscaras<sup>351</sup>, uma

<sup>346</sup> VERNANT, 2011, p. 336

<sup>347</sup> Vai ao encontro das Bacantes, onde pagará a pena com a morte...e agora vou, e, depois de pegar no adereço com que partirá para o Hades, degolado pelas mãos maternas, ajustá-lo-ei a Penteu. Reconhecerá então Díónisos, filho de Zeus, dotado de essência divina, para os homens o mais temível, mas também o mais doce.” (EURÍPEDES, *As Bacantes*, 848-860)

<sup>348</sup> VERNANT, 2009, p. 350

<sup>349</sup> Ainda que Aristóteles desvincule (ou ao menos oculte) a relação do teatro com o culto a Dioniso e seus efeitos, não podemos ignorar o fato de que os espetáculos se realizavam durante as festas ao deus, entre, ou durante, ritos e procissões. Isso estabelece uma associação que, no mínimo, nos faz sugerir que há entre o teatro e o culto, ao menos em seus efeitos, mais semelhanças do que diferenças. “Ora, as representações (teatrais) estavam inseridas nas suas festas (Dioniso). Por outro lado, o edifício do teatro comportava um templo com a imagem do deus. No centro da orchestra havia a *thumelê*, altar de pedra, e nos degraus reservados ao público havia um lugar esculpido em pedra que era reservado ao sacerdote de Dioniso. É em parte este patrocínio que vai garantir a Dioniso um lugar de destaque na religião da época helenística” (TRABULSI, 2004, P. 144)

<sup>350</sup> Para essa relação entre o teatro e o culto, ver VERNANT, 2011, p. 335-360; LESKY, A., 1996, p. 68

<sup>351</sup> Segundo Lesky, as máscaras da tragédia e da comédia têm suas raízes totalmente implantadas no domínio cultural, remontando assim às mais antigas concepções. Para corroborar esse fato, Lesky lembra de que no século VII d.C. houve uma decisão no Sínodo cristão de Trullo na qual se proibia aos sacerdotes o uso das máscaras cômicas, satíricas e trágicas e também a invocação de Dioniso ao se pisar em uvas (LESKY, 1996, p. 60)

potente associação, pois através dela se observa a instauração do fictício<sup>352</sup>, ao passo que estabelece a dimensão da alteridade como sendo o lugar, por excelência, do deus. A respeito desta alteridade, Vernant afirma que Dioniso opera:

abolindo as proibições, confundindo as categorias, desintegrando os quadros sociais, Dioniso insere no coração da vida humana uma alteridade tão completa que pode tanto lançar seus inimigos ao horror, ao caos, à morte, como faria Gorgó, quanto elevar seus fiéis a um estado de êxtase, de completa e feliz comunhão com o divino<sup>353</sup>

Portanto para Vernant, Dioniso possibilita a experiência da alteridade absoluta, no monstruoso, no caos e no horror, e como Penteu, o civilizado e seguro de si, que morreu pois “não soube reconhecer o lugar do outro”<sup>354</sup>, o deus violará todo aquele que “se recusa a reconhecer o outro e abrir-lhe espaço, (se tornando) esse próprio grupo monstruosamente outro”<sup>355</sup>

No delírio e no entusiasmo, a criatura humana desempenha o papel de deus e este, dentro do fiel, o de homem. De um a outro, as fronteiras embaralham-se bruscamente ou desaparecem, numa proximidade em que o homem se vê como que desterrado de sua existência cotidiana, de sua vida corriqueira, desprendido de si mesmo, transportado para um longínquo alhures.<sup>356</sup>

Com isso, vemos que a potência de Dioniso, seja no teatro, seja no culto, opera uma transformação social, sempre em nome de um contato com o divino. Com isso, a potência de estranheza de Dioniso ameaça o equilíbrio da cidade que não acolha o deus e o reconheça como seu, conforme observamos em *As Bacantes*, de Eurípedes. A sentença de Cadmo é sintomática, ao concluir a tragédia que se abateu não só sobre sua família como também na cidade, após Agave, sua filha, estando possesa, dilacerar o filho Penteu. Este desfecho se dá

<sup>352</sup> Trabuși defende que para associarmos o deus do esquecimento, da embriaguez e alienação ao da tragédia é necessário ter em mente que o teatro funda a consciência da ficção. “Dioniso confunde sempre as fronteiras, mistura a ilusão e o real, faz surgir aqui o alhures. Eu diria que não apenas Dioniso e o teatro misturam os limites entre a ilusão e o real, mas que a cidade se projeta (e se discute) num mundo de heróis (e por vezes de deuses), e escapa, de certa forma, aos limites da humanidade. Ainda que o tema seja o mais das vezes o 'épico', há uma espécie de comunhão com um outro mundo, uma alienação em um universo que os ultrapassa que se desenvolve, como se, para bem se conhecer, fosse preciso que os homens se desprendessem de si mesmos um momento. A mania precede a *sophrosyne*, o eu mesmo não existiria sem o outro” (2004, p. 145).

<sup>353</sup> VERNANT, 2011, p. 178

<sup>354</sup> VERNANT, 2000, p. 160

<sup>355</sup> Ibidem., p. 161

<sup>356</sup> VERNANT, 2012, p. 78

pois Penteu, rei de Tebas, não aceita o culto no qual “toda a cidade se encontrava possessa”<sup>357</sup>, e assim, por sua atitude, Dioniso acusa a *pólis* como um todo por não prestar culto a ele. Cadmo, então, afirmará, em um simbólico lamento, que Dioniso assim castigou a todos na cidade de Tebas “por não prestardes culto ao deus. Por isso ele nos envolveu todos numa só acusação, a vós e a Penteu, donde resultou a ruína da minha casa e minha, já que, privado da descendência masculina, vejo agora o fruto do teu ventre, ó desgraçada, perecer de forma mais afrontosa e vil”<sup>358</sup>

Observamos que para além desse desdobramento dionisíaco em Sócrates através da ambígua figura do sátiro e do herói, presente nos dramas satíricos, há também outros potentes aspectos de comparação entre o filósofo e o universo dionisíaco. Por exemplo, o aspecto da mistura de fronteiras numa alteridade absoluta que Dioniso estabelece, podemos encontrar em Sócrates, no seu caráter híbrido e duplo, tal como ilustrado pelo Eros de Diotima, e encarnado pelo filósofo em sua fisionomia, práticas e discursos. Sócrates é um híbrido entre o ridículo e o sério, o feio e o belo, uma espécie de anomalia que se agrega à amálgama metafórica que busca dar conta de quem é ele.

No discurso de Alcibíades a respeito de Sócrates no *Banquete* vemos o simposiasta em dificuldades para definir a natureza de seu mestre, razão pela qual ele falará através de uma imagem (*eikónon*), a saber, da estátua dos silenos, bem como do sátiro Mársias. Para entendermos melhor a comparação de Sócrates a estes seres mitológicos, segue abaixo a listagem de suas ocorrências no *Banquete*. Elas ocorrem durante três momentos do discurso de Alcibíades, marcando a força dessa imagem durante a tentativa do simposiasta de definir o filósofo. Seguem as três aparições (215a-b; 216c-d; 221d):

Para elogiar Sócrates, meus senhores, vou recorrer a uma imagem que ele decerto tomará como caricatura; mas o fato é que minha comparação nada tem de risível; só visa a verdade. O que eu digo é que ele se parece com esses silenos expostos nas oficinas dos escultores, que o artista representa com uma gaita ou uma flauta e que, ao

<sup>357</sup> EURÍPEDES, *As Bacantes*, 1295

<sup>358</sup> EURÍPEDES, *As Bacantes*, 1305

serem destampados, deixam ver no bojo várias estátuas de divindade. Digo mais: assemelhas-te também ao sátiro Mársias.<sup>359</sup>

Como vemos, Alcibíades comparará Sócrates com os silenos e com o sátiro Mársias. Nesta primeira ocorrência estão em questão apenas os aspectos físicos. Um pouco mais à frente, na segunda ocorrência, Alcibíades reforçará a comparação, mas apresentando uma outra faceta que Sócrates compartilha com estes.

De uma coisa podeis estar certo: é que nenhum de vós o conhece; e já que comecei, vou revelar-vos quem ele é. Bem vedes como Sócrates tem a paixão dos belos adolescentes e como fica fora de si na presença deles, sem deixar de rondá-los o dia todo. Por outro lado, ignora tudo e nada sabe; pelo menos, é como se apresenta. Neste ponto, não é igualzinho aos silenos?<sup>360</sup>

Aqui, Sócrates é um mistério, desconhecido por todos os presentes. Ele é um ninguém, como Odisseu no *Ciclope* de Eurípides, conforme veremos. Uma segunda característica que aqui surge é a paixão de Sócrates pelos belos jovens. Sócrates é um *erotikos*, tal como os sátiros e silenos, que são representados na iconografia com seus falos eretos. Um último aspecto acima destacado será a ironia socrática, que simula não saber e dissimula tudo o que sabe. A última ocorrência comparativa entre Sócrates e os sátiros e silenos, e que conterà nominalmente o termo grego *atopía*, será no findar do seu discurso, onde ele retoma a comparação.

Mas no que entende com a originalidade (*atopían*) deste homem, tanto dele como de suas palavras, por mais que se procure, ninguém encontrará nem de longe quem se lhe assemelhe, ou seja entre os varões de agora ou entre os do passado, a menos que o comparemos, como o fiz, com os silenos e sátiros, ele e seus discursos<sup>361</sup>.

<sup>359</sup> “Σωκράτη δ’ ἐγὼ ἐπαινέειν, ὃ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι’ εἰκόνων. οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιότερα, ἔσται δ’ ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις τοῖς ἐν τοῖς ἐρμολυφείοις καθημένοις, οὓσιν αὖ ἐργάζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν. καὶ φημὶ αὐτὸ εἰκέναι αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ.” (215 a-b)

<sup>360</sup> “εὖ γὰρ ἴστε ὅτι οὐδεὶς ὑμῶν τοῦτον γινώσκει: ἀλλὰ ἐγὼ δηλώσω, ἐπεὶ περ ἠρξάμην. ὁρᾶτε γὰρ ὅτι Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν καὶ “ἀεὶ περὶ τούτους ἐστὶ καὶ ἐκπέπληκται, καὶ αὐτὸς ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν. ὥς τὸ σχῆμα αὐτοῦ τοῦτο οὐ σιληνώδες;” (216c-d).

<sup>361</sup> “οἷος δὲ οὗτος γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ’ ἐγγὺς ἂν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζει τις αὐτόν, ἄνθρωπον μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.” (221d)

Alcibíades acrescentará, na primeira comparação, a imagem das estátuas dos silenos à figura do sátiro Mársias, conhecido por sua *hybris* ao ter desafiado Apolo em um concurso de música<sup>362</sup>. Sócrates é como um sátiro não só fisicamente, mas também em seu comportamento e em seu discurso, como veremos nos capítulos seguintes. Assim, a relação do filósofo com estes seres mitológicos, que surge como uma tentativa de definí-lo por Alcibíades, é uma chave no entendimento da atopia socrática. Assim, antes de avançarmos na análise estrita da comparação entre Sócrates e os sátiros e silenos, o que faremos em toda esta tese, diga-se de passagem – vejamos quem eram estes seres mitológicos a quem Alcibíades estabelece uma correspondência com o seu amado.

### 3.3.2. Sátiros e Silenos

Nas *Bacantes* de Eurípides, a figura de Dioniso se instaura como um elemento de transformação social, que através de sua ação mascarada, confunde, instiga e convence Penteu a ir ao encontro de seu séquito com as mônades. Entretanto, no *Banquete*, vemos em destaque uma outra figura deste grupo e que será associada a Sócrates, os sátiros e silenos. Segundo Pierre Hadot, “os silenos e sátiros eram na representação popular demônios híbridos, metade animais, metade humanos, que formavam o cortejo de Dionísio”<sup>363</sup>. O Sileno era na mitologia grega descrito acompanhado geralmente de sátiros<sup>364</sup>, e era também, por vezes, como um outro nome para estes, bem como aquele que educou Dioniso na infância. No drama satírico *Cíclope*, também do autor Eurípides, o mesmo das *Bacantes*, o Sileno aparece como o mais velho dos sátiros<sup>365</sup>. As tradições sobre a origem deste ser variam bastante. Era também considerado filho de Pã ou de

<sup>362</sup> Haveria aqui alguma referência implícita a uma oposição de Sócrates, o novo Mársias, a Apolo? Seria Sócrates o filósofo que desafia a divindade com sua filosofia repleta de uma *hybris* filosófica? No próximo capítulo analisaremos melhor estas questões.

<sup>363</sup> HADOT, 2012, p. 9

<sup>364</sup> Aqui não faremos uma separação entre a figura dos sátiros e dos silenos, visto que no *Banquete* também não nos parece haver tal distinção no discurso alcibidiano. Sempre que estivermos tratando de um, também nos referiremos ao outro.

<sup>365</sup> EURÍPIDES, *O cíclope*, 100-105.

Hermes. Segundo Pierre Grimal, Sileno era o nome genérico dos sátiros envelhecidos. Quanto a sua fisionomia, era muito feio, com nariz adunco, lábios grossos e olhar taurino. Assim Grimal afirma que "tinha um ventre enorme e representavam-no habitualmente montado num burro, no dorso do qual, muitas vezes, se aguentava com grande dificuldade de tal modo estava embriagado."<sup>366</sup> A respeito dos sátiros, estes que também eram por vezes chamados de silenos, formavam o cortejo de Dioniso. Suas representações variavam, sendo por vezes retratada sua parte inferior como a de um cavalo ou como a de um bode. Já a parte superior era sempre a de um homem. Eram representados também pelo membro viril ereto e de proporções sobre-humanas. Grimal aponta para o fato de que com o passar do tempo, "vai-se atenuando, nas representações, o caráter bestial do seu aspecto."<sup>367</sup> Seus membros inferiores tornam-se humanos, permanecendo apenas a cauda. Segundo Estrabão, em sua *Geografia*, os sátiros eram considerados *daímones*: "like the accounts of the Satyroi (*Satyrs*), Silenoi (*Silens*), Bakkhai (*Bacchae*), and Tityroi (*Tityri*); the Kouretes (*Curetes*) . . . are called Daimones or ministers of gods."<sup>368</sup> Sobre este aspecto daimônico dos sátiros, falaremos mais à frente.

Como vimos no “discurso” de Diotima, Sócrates é tanto o *phaulos aner*, feio, resistente e descalço, desejoso da beleza que lhe falta, como é o *spoudaios aner*, um educador que sabe o que é necessário para remediar as ciências<sup>369</sup>, e por isso lindo e surpreendente<sup>370</sup>. Essa natureza ambígua que media entre uma feiúra e ignorância humildes, e uma beleza divina e sábia, faz a comparação com os sátiros e silenos mais apropriada, e liga o Eros de Diotima aos sátiros e silenos de Alcibíades, sendo ambos imagens que buscam dar conta da atopia de Sócrates. Como Seaford explica, "o sátiro é uma criatura ambígua, mais grosseira do que o homem e, de alguma forma, mais sábia, combinando o mal, a sabedoria e a animalidade com a divindade"<sup>371</sup>. Em uma primeira instância, a comparação de Sócrates com os sátiros e silenos se remeteria apenas aos aspectos físicos de

<sup>366</sup> GRIMAL, 2005, p. 418.

<sup>367</sup> Ibidem, p. 413.

<sup>368</sup> “περὶ Σατύρων καὶ Σεληνῶν καὶ Βακχῶν καὶ Τιτύρων λόγῳ: τοιοῦτους γὰρ τινὰς δαίμονας ἢ προπόλους θεῶν” (ESTRABÃO, *Geography*, 10.3.7.)

<sup>369</sup> *Banquete*, 222a

<sup>370</sup> Ibidem, 216e

<sup>371</sup> SEAFORD, 1984, p. 6-7

Sócrates, com seus olhos salientes, nariz achatado e lábios grossos. Mas como podemos observar na citação acima, há mais elementos em comum entre o filósofo e os sátiros e os silenos que a questão da fisionomia destes. Ainda no campo da natureza, destacamos que assim como estes seres mitológicos eram definidos na figura do *daímon*<sup>372</sup>, Sócrates é também considerado um ser demoníaco, como vimos acima na análise do discurso de Diotima.

Os silenos foram também representados na poesia. Na tragédia *Os Farejadores (Ikhneútai)* de Sófocles, peça cuja integridade textual não nos foi concedida, o sileno tenta rastrear e encontrar as vacas raptadas do deus Apolo. Para tanto, ganhará como recompensa uma coroa dourada e a liberdade. Os sátiros que auxiliam o sileno nesta empreitada, por fim descobrem ser Hermes o ladrão das vacas, e assim recebem a sua prometida recompensa. Como aponta Martens, remontando a uma comparação entre o sileno nesta tragédia e Sócrates na *Apologia* de Platão, “assim como o escarnecido sileno na peça de Sófocles, na *Apologia* de Platão Sócrates também está a serviço do deus Apolo e à procura de sabedoria para conquistar uma vida boa, que vale a pena ser vivida.”<sup>373</sup>. Segundo Martens, esta alusão à peça sofocliana no texto platônico era provavelmente bastante clara. Uma outra obra importante da antiguidade e que guarda memória dos silenos é o *Cíclope* de Eurípides, na qual estes eram ardilosos retóricos que convenciam o Cíclope com seus ardis.

### 3.3.3. O Cíclope de Eurípides

Ambientado na caverna do gigante Polifemo, este drama é uma referência ao relato do canto IX da *Odisséia*<sup>374</sup>, quando das aventuras de Odisseu na caverna

<sup>372</sup> Nietzsche também assim os define, quando no *Nascimento da Tragédia* conta a história do rei Midas e o sileno. “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o daímon calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” *O nascimento da tragédia*, §3.

<sup>373</sup> MARTENS, 2013, p. 40.

<sup>374</sup> HOMERO, *Odisséia*, 106-542

do Ciclope. Eurípides acrescenta os sátiros e seu pai Sileno na narrativa, prisioneiros do gigante e que participam ativamente na ação do drama. O texto do *Cíclope* se inicia com um discurso de Sileno a Dioniso, o Brômio<sup>375</sup>, culpabilizando-o pelo seu aprisionamento e dos sátiros na caverna, uma vez que ao ali chegarem estavam à procura do deus, após o episódio em que Hera teria lançado contra ele piratas etruscos. Ao serem aprisionados por um dos ciclopes, não mais saíram, e agora afirmavam: “somos escravos em sua gruta. Aquele, a quem servimos, chama-se Polifemo. E, em vez de evoés, nas festas de Baco, apascentamos os rebanhos de um ímpio Ciclope.”<sup>376</sup> Odisseu surge no drama após sua embarcação ter sido lançada na costa da ilha do Polifemo. O herói traz consigo um jarro de vinho, o licor de Dioniso, e com este busca uma troca por alimentos com o Sileno. No entanto, eis que surge o ciclope, que decide devorar os estrangeiros, até porque segundo o Sileno, têm uma carne saborosíssima<sup>377</sup>. A postura do ciclope é típica de um sátiro, tal como Mársias, e tudo o que deseja é agradar o maior dos deuses: seu estômago: “Na realidade, ter o que comer e beber diariamente este é o Zeus para as pessoas sensatas e mais, não se aborrecer com coisa alguma. No que se referem àqueles que fizeram leis para embelezar a vida humana, que se danem. Por isso, não deixarei de me satisfazer – vou te devorar!”<sup>378</sup>.

Ao longo da narrativa, observamos a ação de Odisseu a fim de enganar o Polifemo, em parceria com o Sileno e os sátiros, estes últimos personificados pelo corifeu. Ao ser questionado por este se Odisseu iria, ao fim, precipitar o ciclope do alto dos rochedos, o herói responde: “Nada disso, quero agir pela astúcia (*prothymia*).”. Ao que o corifeu retruca: “Não é de hoje que ouço falar em tua sagacidade (*sophón*).”<sup>379</sup> Isso ocorre após Polifemo, tendo já devorado dois estrangeiros, ter sido persuadido pela astúcia de Odisseu a tomar o vinho: “Ocorreu-me então a ideia divina... Enchi o copo com o licor de Marão e dei-lhe a

<sup>375</sup> O nome de Dioniso na peça são vários: Brômio (v. 1, 63, 99, 112, 123, 620), Baco (v. 9, 38, 73, 143, 156, 429, 446, 454, 519, 521, 575, 709), Iaco (v. 69) e Dioniso (v. 139, 204, 415, 590). Cabe destacar que *O Cíclope* não só inicia com Dioniso, como termina: “E nós, compartilhando a nau de Odisseu, serviremos doravante a Baco.” (710).

<sup>376</sup> EURÍPIDES, *O ciclope*, 24-27

<sup>377</sup> Ibidem, 127

<sup>378</sup> Ibidem, 335-340

<sup>379</sup> EURÍPIDES, *O Cíclope*, 449-450

beber, acrescentando: ó Ciclope, filho do deus do mar, vê o que a Grécia extrai da videira, esta bebida celestial, que faz Dioniso sorrir.”<sup>380</sup>. Odisseu conta ao chefe dos sátiros seu plano para libertá-los da escravidão do gigante, cegando-o enquanto dorme. A alegria dos sátiros é expressa pelo coro em um hino a Dioniso: “Feliz o que grita evoé e, sob o efeito do líquido querido das uvas, se entrega às orgias; feliz o que aperta um amigo em seus braços e sobre as almofadas, com os cabelos impregnados de óleo perfumado, espreme a beleza em flor de uma lânguida cortesã, dizendo: quem me abrirá a porta?”<sup>381</sup>. A narrativa é aqui sutilmente invadida por elementos dionisíacos, uma vez que o ciclope está ébrio e desejoso de festejar. O gigante parece se tornar um sátiro excitado. Outra transformação<sup>382</sup> presente nos personagens desta obra parece ocorrer com os sátiros que se transmutam para sua própria condição original, eventualmente esquecida ou recalcada na escravidão.

O diálogo entre Odisseu e o Ciclope apresenta uma nítida defesa de Dioniso por parte do herói, enquanto o monstro busca refutá-lo. Segundo Odisseu, Dioniso é o deus mais poderoso para cativar a vida humana e que não prejudica a nenhum dos mortais, numa alusão ao poder do vinho, que personifica o deus. Quando Ciclope indaga: “Como pode um deus aceitar, feliz, que lhe deem por residência um odre?”, Odisseu lhe responde: “Onde o colocam, aí se acomoda”<sup>383</sup>. Dioniso, o deus cujo lugar é relativo e transitório, tem no vinho o seu lugar e age com seu poder, ao passo que Ciclope se entrega ao poder do néctar do deus: “Como é difícil sair das ondas! Que prazer delicioso! Parece que o céu está girando, confundindo-se com a terra.”<sup>384</sup>. Odisseu, que o serve, também se

<sup>380</sup> Ibidem, 410-415

<sup>381</sup> Ibidem, 494-503

<sup>382</sup> Como veremos à frente, uma das principais marcas do dionisismo será a experiência de uma transformação do iniciado em outro. A esse respeito, Vernant afirma: “O teatro é, no mundo grego, uma forma de se tornar outro. Aliás, não é só o teatro, há também o menadismo e tudo o que Dioniso representa para os homens: o *‘kômos’* (cortejo mascarado), o banquete, a alegria do festim, a embriaguez, o travestimento, tudo o que faz com que os machos da cidade grega, sem se bestializar completamente, sem deixarem de ser totalmente eles mesmos, possam experimentar algo que difere do cotidiano, das normas. Quando vestem a fantasia – vestido de mulher, de bárbaro ou de Dioniso –, as fronteiras que pareciam tão firmemente estabelecidas entre o homem e a mulher, o grego e o bárbaro, o deus, o homem e o animal, se embaralham, tudo muda. Dioniso é o deus que, num dado momento, faz tudo passar para outra dimensão, e é isso o que o teatro realiza no centro da cidade grega

<sup>383</sup> *O Ciclope*, 525-527

<sup>384</sup> Ibidem, 577-580

confunde a Dioniso, e esta relação se realiza de forma magistral quando o herói responde ao gigante como ele deseja ser chamado: “Ninguém (*outís*)”. Odisseu é um ninguém posto que é como Dioniso, não só ardiloso e astuto, tal como o Dioniso das *Bacantes* do próprio Eurípides - mas também por ser este deus sem lugar, um inclassificável, um mascarado, um ninguém. A narrativa ainda apresenta um potente diálogo entre o Ciclope, já cego, e o líder dos sátiros sobre esta indeterminação:

Ciclope: Ninguém me destruiu.  
 Corifeu: Bem, então ninguém te fez mal.  
 Ciclope: Ninguém me cegou.  
 Corifeu: Nesse caso, não estás cego.  
 Ciclope: Sim, a não ser que estejas também cego.  
 Corifeu: E como ninguém poderia te cegar.  
 Ciclope: Zombas de mim. Onde está este Ninguém?  
 Corifeu: Em parte alguma, Ciclope.<sup>385</sup>

Ao fim da narrativa, o herói se apresentará com seu verdadeiro nome, “aquele que recebi de meu pai, que me chamou de Odisseu”<sup>386</sup>, ao passo que Dioniso também se apresenta, uma vez que os sátiros bradam encerrando o drama: “e nós, compartilhando a nau de Odisseu, serviremos doravante a Baco.”<sup>387</sup> Se os sátiros e o Sileno estavam distantes de Dioniso enquanto prisioneiros na caverna do Polifemo, graças a Odisseu compartilharão da sua deliciosa presença, que se materializa no vinho e nas orgias, graças ao Ninguém estrangeiro que é astuto e ardiloso como o deus a quem se dedica o teatro.

### 3.3.4. O drama satírico de Alcibíades

*O Ciclope* de Eurípides é o único drama satírico que chegou até nós integralmente, apesar de sabermos da existência de centenas de outras obras escritas neste gênero. O drama satírico seria uma quarta peça da trilogia trágica, e

<sup>385</sup> **Κύκλωψ:** Οὔτις μ' ἀπώλεσ'. **Χορός:** οὐκ ἄρ' οὐδεὶς <σ'> ἡδίκηει. **Κύκλωψ:** Οὔτις με τυφλοῖ βλέφαρον. **Χορός:** οὐκ ἄρ' εἶ τυφλός. **Κύκλωψ:** †ὡς δὴ σύ†. **Χορός:** καὶ πῶς σ' οὔτις ἄν θείη τυφλόν; **Κύκλωψ:** σκώπτεις. ὃ δ' Οὔτις ποῦ 'στιν; **Χορός:** οὐδαμοῦ, Κύκλωψ. (*O Ciclope*, 672-677)

<sup>386</sup> *O Ciclope*, 691. No texto da *Odisséia* tal relato ocorre da seguinte maneira: “Ninguém me denomino. Minha mãe, meu pai, sócios, não há quem não me chame de ninguém.” (*Odisséia*, 366-367)

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 710.

suas características seriam compostas, em geral, por um quadro mitológico, um tratamento burlesco e a presença de sátiros.<sup>388</sup> Segundo Pierre Grimal, o drama satírico era uma "espécie de tragédia burlesca, em que o coro é formado por sátiros, companheiros de Dioniso ao serviço deste deus."<sup>389</sup> Brandão acrescenta que "burlesco e cômico, o drama satírico era marcado pela presença do coro de sátiros e de seu pai Sileno, que com seus falos eretos e seus vícios, divertiam o público, e garantiam o 'desfecho feliz'."<sup>390</sup> Seu objetivo será um alívio cômico<sup>391</sup>, um relaxamento mental, desfazendo a "impressão de tristeza ou de angústia deixada pelas tragédias"<sup>392</sup>

Quanto ao seu viés cômico e satírico, cabe ressaltar que este gênero une, através do mito, heróis e sátiros, como defende Adrados: "são muitos os elementos formais que são comuns [entre a comédia e a tragédia], muitas também as diferenças da ação, inclusive do caráter do protagonista, o herói. E há um gênero de transição, o drama satírico, em que se colocam juntamente heróis e sátiros"<sup>393</sup>. Segundo Seidensticker explica, "The satyrs' thirst and their insatiable sexual appetite are recurrent topoi, as are swindles, ruses, and tricks, inventions and transformations, and the birth and upbringing of gods and heroes."<sup>394</sup> Desta feita, este gênero une de forma híbrida o nobre do herói e o baixo do sátiro.<sup>395</sup>

<sup>388</sup> Cf. BRANDÃO, 2012, p. 10. "Acredita-se que o drama satírico surgiu no século VI a.C., os fragmentos mais tardios que já foram encontrados pertencem ao século III a.C. e ainda há registros de competições no século II a.C., o que nos permite concluir que ele durou até pelo menos essa época. Porém a fase mais importante do gênero foi o século V a.C., quando os dramas satíricos passaram a ter o formato que conhecemos hoje e eram apresentados nas Grandes Dionísias, festivais em honra a Dioniso que aconteciam em Atenas, na época que, para nós, hoje, seria equivalente ao fim do mês de março e início de abril". Ibidem.,

<sup>389</sup> GRIMAL, 2002, p. 26

<sup>390</sup> BRANDÃO, 2012, p. 11

<sup>391</sup> Brandão questiona este sentido, trazendo as perspectivas de Seidensticker e Seaford: "A evidência existente da teoria antiga (...) concorda na definição do objetivo do drama satírico como entretenimento (*delectatio*, *diachysis*) e relaxamento (*relaxatio*). A crítica moderna desde A. W. Schlegel (1966, 128-29 [1826]) também tem enfatizado que a libertação e o relaxamento emocional resultam do desfecho alegre e tem considerado o alívio cômico como a função mais importante do drama satírico dentro da tetralogia (SEIDENSTICKER, Apud BRANDÃO, 2012, p. 12).; "De fato não existe nenhuma evidência de que a plateia era, ou esperava ser, afetada pelo drama satírico dessa forma. É uma inferência plausível da natureza das peças. Mas não pode constituir uma resposta satisfatória ao porquê de os tragediógrafos escreverem dramas satíricos" (SEAFORD Apud BRANDÃO, 2012, p. 12)

<sup>392</sup> GRIMAL, Op. Cit., p. 31

<sup>393</sup> ADRADOS, 1983, p. 14.

<sup>394</sup> SEIDENSTICKER, 2005, p. 45

<sup>395</sup> Segundo Seidensticker, "Against the tragic world with its eternal laws and strict ethical code, satyr-play juxtaposes its own vision of a brighter and less demanding life. It gives us phusis

Tendo em vista que Sócrates afirma ter feito Alcibíades um drama satírico (*satyrikón soy drama toyto kaî silenikòn*)<sup>396</sup>, e se nos perguntamos acima em que medida podemos efetivamente caracterizar o seu discurso (ou mesmo o *Banquete* como um todo) como sendo uma expressão semelhante a este gênero literário, cabe antes de nos aproximarmos da resposta dessa questão, analisarmos o drama de Eurípides tendo como paralelo o platônico, para, a partir desta conexão, entendermos melhor a fala de Alcibíades no *Banquete*. Um primeiro traço marcante no discurso de Alcibíades será o seu tom risível. Para além da sua embriaguez, elemento claramente cômico em uma cena teatral, destacamos no próprio discurso do simposiasta a questão do cômico como recurso dramático. Logo no início de sua fala, antes mesmo que avistasse Sócrates, ele afirma: “podeis rir o quanto quiseres, pois de minha parte sei que só digo a verdade.”<sup>397</sup> Uma fala semelhante, associando o risível com a verdade<sup>398</sup>, será reproduzida novamente no início de seu discurso<sup>399</sup>, denotando que o tom da fala seria incrível, a ponto de ser sujeito à risadas. Não à toa, é o que ocorre ao fim do encômio alcibidiano: “Quando Alcibíades terminou de falar, todos riram de sua franqueza (*parresía*), por parecer que ele ainda era apaixonado de Sócrates.”<sup>400</sup>. A narrativa acerca da rejeição socrática de Alcibíades na cama poderia facilmente ser enquadrada em uma peça cômica, como as de Aristófanes, ou como no caso, num drama satírico.

Quanto ao conteúdo do discurso, podemos destacar sua relação com o gênero do drama satírico pela presença dos sátiros e silenos, como vimos no *Cíclope*. Ao que parece, todos os dramas satíricos continham a presença destes seres mitológicos, talvez como homenagem, tardia, a Dioniso, feita pelos

---

(nature) in place of nomos (culture), and the ethics of the countryside against the ethics of the polis (Lasserre 1973, Lissarrague 1990). This philosophy is presented in the framework of stories that lead from slavery to freedom, stories in which the hero – either by superior force or by his own wits – conquers and destroys the ogre. The hero’s victory is the victory of life over death. (Ibidem, p. 48.)

<sup>396</sup> *Banquete*, 222c.

<sup>397</sup> *Banquete*, 213a

<sup>398</sup> Este parece ser um tópos comum nos discursos gregos, visto que Sócrates faz o mesmo comentário na *Apologia* 20d: “Alguns de vós achareis, talvez, que estou gracejando, mas não tendes dúvida: eu vos contarei toda a verdade.”

“καὶ ἴσως μὲν δόξω τισὶν ὑμῶν παίζειν: εὖ μέντοι ἴστε, πᾶσαν ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν ἐρῶ.”

<sup>399</sup> *Banquete*, 215a.

<sup>400</sup> “εἰπόντος δὲ ταῦτα τοῦ Ἀλκιβιάδου γέλωτα γενέσθαι ἐπὶ τῇ παρρησίᾳ αὐτοῦ, ὅτι ἐδόκει ἔτι ἐρωτικῶς ἔχειν τοῦ Σωκράτους.” *Banquete*, 222c.

festivais<sup>401</sup>. No entanto, especificamente sobre o caso do drama completo que nos restou de Eurípides, podemos observar que um dos temas presentes é o da escravidão<sup>402</sup> que no *Cíclope* se coaduna, ainda de que de forma metafórica, com o da narrativa alcibidiana do *Banquete* de Platão, na qual o ex-discípulo de Sócrates afirma, em dois momentos de seu discurso, sua condição de escravo<sup>403</sup>. A primeira ocorre ainda no início do diálogo, quando o simposiasta afirma: “Sempre que eu ouvia Péricles ou qualquer outro orador famoso, achava que falavam muito bem, porém não sentia nada disto nem ficava com a alma perturbada ou revoltada, ao pensamento da minha condição de escravo (*andrapododos*).”<sup>404</sup>. Já a segunda ocorre no fim do seu discurso, ao afirmar que “fiquei desorientado (*aporéo*), porém tão preso a este homem como um escravo (*katadedouleménos*), sem poder fugir do seu círculo de influência”<sup>405</sup>.

Ainda na relação entre os aspectos do texto euripidiano com o platônico destacamos a identificação (ou não identificação) de Odisseu como “Ninguém”<sup>406</sup>

<sup>401</sup> Ver nota 841.

<sup>402</sup> Ele afirma ainda que “Against the tragic world with its eternal laws and strict ethical code, satyr-play juxtaposes its own vision of a brighter and less demanding life. It gives us physis (nature) in place of nomos (culture), and the ethics of the countryside against the ethics of the polis (Lasserre 1973, Lissarrague 1990). This philosophy is presented in the framework of stories that lead from slavery to freedom, stories in which the hero – either by superior force or by his own wits – conquers and destroys the ogre. The hero’s victory is the victory of life over death. (Ibidem, p. 48)

<sup>403</sup> A condição de servidão, seja a material dos sátiros, seja a metafórica de Alcibíades, coopera para a ideia de que eles estejam deslocados, sem-lugar. A escravidão é uma espécie de atopia, na medida em que aquele lugar no qual se está não é o que se deseja, de forma que este estado é sempre estranho. Assim, tanto a atopia escrava que vemos no drama satírico como a de Alcibíades enfatiza a dualidade, a ambiguidade e o hibridismo, temas dionisíacos por excelência, como vimos.

<sup>404</sup> “Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγούμεν λέγειν, τοιοῦτον δ’ οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ’ ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ’ ἡγανάκτει ὡς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου” (*Banquete*, 215e)

<sup>405</sup> “ἡπόρουν δὴ, καταδεδουλωμένος τε ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐδεὶς ὑπ’ οὐδενὸς ἄλλου περιῆα.” *Banquete*, 219e

<sup>406</sup> Cabe ressaltar que o texto euripidiano se baseia na Odisséia de Homero, e que, portanto, diversos elementos se encontram presentes em ambos, como neste caso da resposta de Odisseu ao Polífemo quanto a sua pessoa, o que ao longo da épica homérica tem o seu significado de forma mais ampla. Para mais informações quanto a esta questão no texto de Homero, ver PODLECKI, 1961, que associa o *outís* à *metis*: “This ambiguity cannot have been a happy accident, devised in the heart of a bardic recital and promptly forgotten, for it recurs in Book 20, lines 19-21, where metis is even more ambiguous. Odysseus has by then returned to Ithaca; he finds the serving-girls’ insolent laughter intolerable and consoles himself, ‘Endure, my heart: another more shameful thing did you once endure on that day when Cyclops unrestrained in daring ate my might comrades. You took courage, when Metis led you out of the cave...’ The primary reference is to Odysseus’ wily trick, but the Metis-Outis theme is echoed as well. PODLECKI, 1961, p. 130.

(ou *tis*), que também atua num viés atópico, uma vez que opera um deslocamento identitário ao personagem que profere tal sentença. Odisseu se utilizará de sua *métis* irônica ao enganar o Ciclope, que não sabe afinal com quem dialoga, sendo a indefinição nominal de Odisseu uma metáfora de sua ação e de sua natureza: Odisseu, que sob o horizonte da *Odisséia* homérica, é um ninguém longe de casa, sem um lugar, um *átapos*, tal como o Sócrates de Platão.

Desta feita, o drama satírico alcibidiano no *Banquete* se relaciona com o *Ciclope* de Eurípides, tendo como fio condutor de ambos a atopia do mundo dionisíaco. Segundo Brandão:

Esse deslocamento espacial é mesmo fundamental, inclusive para diferenciar o drama satírico dos outros gêneros dramáticos. A fuga à realidade ainda influencia a plateia e a ajuda a entrar em contato com a divindade, justamente a que não pertencia a nenhum ambiente específico. Dioniso, deus ctônico e estrangeiro, que não se adaptava ao Olimpo nem a nenhuma outra parte, principalmente a pólis será sem dúvida o regente desse concerto/concerto. O drama satírico, que é um gênero que resgata o deus que é marginal a qualquer recinto, só pode se passar em “lugar nenhum”, um lugar inexistente, mas que pode ser imaginado.<sup>407</sup>

No caso do *Ciclope*, de Eurípides, ainda observamos que esse deslocamento encontra uma outra ruptura quanto ao cenário do drama em comparação aos outros gêneros teatrais, já que, segundo comentadores<sup>408</sup>, a *scaena satyric* era dominada por árvores, cavernas, montanhas, muito distinto dos palácios e cidades das tragédias e comédias.<sup>409</sup> Com isso, o drama satírico é o gênero atópico literalmente, visto que se diferencia espacialmente dos demais, ao passo que instaura uma dimensão outra, distinta, e semelhante apenas ao espaço do divino, em especial, de Dioniso.<sup>410</sup>

<sup>407</sup> BRANDÃO, 2012, p. 33

<sup>408</sup> VITRUVIUS Apud SEIDENSTICKER, 2005, p. 45

<sup>409</sup> “The clash between the two disparate worlds of satyr-play is visually highlighted by masks and costumes. The standard dress of the satyrs and their old father Silenus is known from many vase-paintings (Krumeich 1999, 53–55): whereas Silenus was fully covered by a costume of white-tufted fur (the *mallo^tos chito^ñ*), the satyrs were bearded and snub-nosed, slightly balding, with the slim pointed ears associated with horses, mules, or donkeys. They cavorted around the *orchestra* barefoot, naked except for a small loincloth to which was attached an abundant horsetail and a large erect phallus. In contrast, the other characters wore the long, richly embroidered robes of tragedy.” (SEIDENSTICKER, 2005, p. 45)

<sup>410</sup> Como ressalta Lessa: “Podemos ainda enumerar como elementos peculiares ao espaço habitado por Polifemo e que geram estranhamentos por parte da cultura helênica os seguintes: o desconhecimento e a inacessibilidade do espaço (113-114); a ausência de um plano urbano. Não há muralhas e nem fortificações de cidades, só promontórios vazios de homens (115-116);

Assim, o discurso de Alcibíades sendo uma espécie de drama satírico, contribui para a figura do filósofo tendo sua natureza sério-cômica<sup>411</sup>. Com isso a mistura de injúria e louvor a Sócrates neste discurso tem relação direta com a questão dos sátiros, que eram meio animais, meio divinos, representando tanto a humanidade, como a divindade da vida filosófica. O filósofo seria um intermediário<sup>412</sup> complexo do humano e do divino, tal como o Eros de Diótima. Mas o drama de Eurípides ainda estabelece uma outra potente relação com o texto de Platão. Se Sócrates é neste último comparado aos sátiros, e sendo o discurso de Alcibíades uma espécie de drama satírico, podemos concluir que Sócrates não é somente equiparado a estes seres bestiais e grotescos, mas também como ao herói, tal como Odisseu, que usa sua astúcia e retórica para persuadir, um sofista, como Eros (ou como Sócrates?).

Em suma, pudemos observar neste capítulo acerca da atopia física de Sócrates que seu corpo, que participa de sua filosofia, é um corpo ao mesmo

---

a escassez e estranheza dos habitantes (116-118); a diferente organização social e política (119-120); hábitos alimentares diferentes (121-124); desconhecimento de festas e danças de convívio coletivo (124); desconhecimento das relações de hospitalidade (125-128); e predileção pela caça e a não prática da agricultura (121-122, 130).” (LESSA, 2018, p. 49-50)

<sup>411</sup> Sheffield argumenta, então, que na medida em que Sócrates é uma mistura dos *phaulos* e da *spoudaios*, ele é um tema adequado para a comédia e a tragédia. “Alguém pode resistir à idéia de que a exposição da deficiência é cômica, mas é uma característica de muitos dos chamados diálogos elênticos. No *Cármides*, por exemplo, em resposta à aporia sobre a natureza da temperança, Sócrates diz que a investigação expôs a definição que apresentaram anteriormente à inutilidade e ao fazê-lo, zombou da verdade (has made fun of the truth) (175d-e). Em resposta à aporia sobre a definição de coragem no *Laques*, Sócrates sugere que eles busquem o melhor professor possível "e se alguém ri de nós porque achamos que vale a pena passar nosso tempo na escola em nossa época, eu acho que nós devemos confrontá-lo com a seguinte frase: "A modéstia não é um bom amigo para um homem carente" (201a-b). No *Lísias*, quando o inquérito atinge a aporia, Sócrates diz que "nos fizemos tolos de nós mesmos" (223a), uma vez que eles não conseguiram descobrir o que é um amigo quando são amigos um do outro.” (SHEFFIELD, 2006, p. 198-199)

<sup>412</sup> Mclean (2002) cita um fragmento cômico da velha comédia no qual estaria escrito: "*Keitai d' ho tlémon tò stóma parestramménos, hó tón dímorphon Sokráten apólese.*". Tal fragmento, que apontaria para a atopia do filósofo, seria extremamente obscuro e, citando Buhler, "hardly any proverb in more difficult to comprehend" (BUHLER Apud MCLEAN, 2002, p. 47) e para o qual Edmonds sugere que o texto se refira à analogia do Sileno no *Banquete*. Para Mclean, tal perspectiva diamórfica de Sócrates seria corroborada no *Fedro*, quando da oração a Pã (279b-c), deus de dupla natureza e filho de Hermes, como dito por Platão no *Crátilo* (408b-d). Assim para Mclean: "His double nature is manifest physically, in his dual and incongruous body: the upper part smooth, hairless, and directed toward the divine, the lower part rough and goatlike, tending toward the earth; and these two physical halves demonstrate the duality of logos, the true and the false. It is entirely appropriate that Socrates, whose inner beauty and outward appearance were in such striking disharmony, call upon the truly dimorphos Pan to establish a relationship of philia between his two halves, that they exist in mutual concord." (MCLEAN, 2002, p. 49-50)

tempo, de forma erótica, bestial, de sátiro, feio, cômico, estranho, como também heróico, maravilhoso, admirável, sério, trágico, resistente e capaz de superar qualquer adversidade. Eis a atopia física de Sócrates no drama satírico de Alcibíades: Sócrates é incomparável, nem mesmo o grande Odisseu pode lhe ser comparado, apesar de ser o filósofo um herói<sup>413</sup>. Mas cômico, como um sileno ou um sátiro, ele é um Ninguém, sem definição, sem rosto e sem lugar: um *átomos*.

---

<sup>413</sup> Veremos no próximo capítulo os elementos que compõem a figura heróica de Sócrates, partindo de sua associação com o daímon, tal como os heróis hesiódicos. Ainda estabeleceremos a relação de Sócrates como um herói para Alcibíades o salvando na batalha.

## 4. A ATOPIA COMPORTAMENTAL

*“só o incompleto pode levar-nos adiante” (Novalis)*

*“Por que honras, sagrado Sócrates,*

*“Sempre esse jovem? Não conheces nada maior?*

*“Por que o fitam com amor,*

*“como aos deuses, os teus olhos?”*

*Aquele que pensou o mais fundo ama o mais [vivaz,*

*Aquele que encarou o mundo entende a [juventude altiva*

*E enfim frequentemente os sábios*

*curvam-se aos belos.*

*(Holderlin)*

Vimos no capítulo anterior o funcionamento da atopia de Sócrates a partir de sua fisionomia, com ênfase à relação que há entre o filósofo e os deuses Eros e Dioniso. Sócrates é estranho até mesmo sem dizer ou agir, sendo seu corpo uma peça importante de sua atopia, que introduz sua complexidade e natureza. Pudemos ver também que o corpo de Sócrates, indicado na imagem das estátuas de silenos como o sendo o seu exterior, não sendo este inferior ao seu interior, como parece indicar Alcibíades nesta metáfora. Sócrates é tanto o de dentro como o de fora, sendo, aliás, esta a maior definição a atopia que há nessa relação. É porque o filósofo parece ora uma coisa, ora outra que é considerado atópico, sendo esta consideração adequada à realidade. Portanto, Sócrates tem um corpo atópico que atua como uma máscara dionisíaca, como um híbrido erótico entre o sério e o cômico, entre o belo e o feio. Partindo desse ponto, analisaremos agora a atopia comportamental do filósofo, que alinhada à física, que vimos, e à discursiva, que ainda veremos, formam o tripé do caráter inclassificável de Sócrates.

Entendemos que o comportamento de Sócrates pode ser percebido enquanto estranho para os parâmetros de seus concidadãos, gerando uma reação de espanto (*tháuma*) naqueles que se deparam com as práticas do filósofo que, no *Banquete*, age estranhamente desde o início do diálogo, antes mesmo de entrar na casa de Ágaton. Sócrates, que sempre andava descalço e sem banho, estava “ainda fresco do banho e com umas luxuosas sandálias nos pés, coisa que nele era

rara.”<sup>414</sup>, pois, segundo o próprio, teria se ataviado para aparecer belo na casa de um homem belo. O jeito de se vestir de Sócrates é distinto dos demais, e mesmo assim, ele age estranho até quando esperam dele sua sempre surpreendente atitude estranha. Sócrates é *átomos* mesmo quando se está na expectativa de sua típica ação atópica. Ainda neste tomo do diálogo, observamos nele o relato na paralisia do filósofo, e que será destacada como sendo mais uma de suas atitudes atópicas.

Partindo do discurso de Alcibíades, nossa principal fonte, observamos que a atopia comportamental de Sócrates é marcada pela ênfase no espanto deste último simposiasta em relação a seu amado. Se alinharmos a relação que há entre Sócrates e o Eros de Diotima, como parece sugerir Platão no *Banquete*, podemos destacar que, em síntese, Sócrates é estranho do ponto de vista de seu *éthos*, pois se comporta eroticamente, estando o filósofo sempre em busca daquilo que lhe falta, sempre a caminho, agindo assim como um *hybristés* em nome de seu objeto de desejo. Pelo fato de ser semelhante a Eros, é um conquistador também distinto, perdendo tudo aquilo que conquista. Esse caráter erótico do filósofo, no entanto, faz com que ele resista aos impulsos eróticos do seu corpo, visto que se a eles sucumbir, seria como trocar ouro por bronze, uma troca desigual<sup>415</sup>. Assim, paradoxalmente, com relação a este aspecto, Sócrates age de forma erótica para o seu objeto de desejo maior, desprezando a erótica dos corpos como fim em si mesmas. Nesse sentido, Sócrates age com sua típica e incrível *sophrosýne*, a ponto de gerar em quem com ele se depara uma estranha mistura de sensações, um misto de admiração e repulsa, pois o filósofo age tanto com *hýbris* em uma direção, como com *sophrosýne* em outra. Portanto, partindo desses tópicos acima citados, buscaremos desenvolver aqui neste capítulo a análise do comportamento atópico de Sócrates, que atua através de camadas interpoladas, como as máscaras do sátiro, do herói e do *daímon*, tal como observado no relato de Alcibíades. Para

---

414

*Banquete*, 174a.

<sup>415</sup> Referência a passagem da *Ilíada*, VI, 236. Enganado por Zeus, Gláucon troca suas armas de ouro pelas de bronze de Diomedes.

este, aliás, muitos outros fatos, além dos listados por ele, poderiam ser lembrados num elogio a Sócrates, sendo “todos admiráveis (*thaumásia*).”<sup>416</sup>.

#### 4.1. A atopia comportamental na perspectiva imagético-mitológica

De antemão, cabe em uma análise do comportamento de Sócrates ressaltar que no *Banquete* ele é associado, metaforicamente, a uma série de seres mitológicos. Para além dos já citados sátiros e silenos, seres centrais na atopia socrática, Sócrates é também relacionado no *Banquete* ao universo dos heróis, das bestas, das sereias, dos animais (serpente), de Eros, de Dioniso e dos *daímones*. Assim, Platão parece salientar a dificuldade em enquadrar Sócrates no mundo dos homens, o que, diga-se de passagem, ele também tentará ao citar Péricles, Antenor, Brásidas e Aquiles - legando de forma mais ampla ao âmbito mitológico esta tarefa. Sócrates é incomparável, quiçá possa ser comparado no máximo ao universo dos seres mitológicos, expressando, assim, que a atopia socrática deve ser entendida também em uma perspectiva imagético-mitológica.

##### 4.1.1. Os diferentes daímones do *Banquete*

Nesta ótica, a figura dos *daímones*, enquanto seres intermediários entre a esfera divina e a humana, nos parecem centrais, visto: (1) ser possível compará-los à descrição de Eros, que é literalmente apresentado por Diotima como um *daímon*, e não como um deus, conforme o fizeram os demais simposiastas do diálogo em seus encômios anteriores ao de Sócrates; (2) pelo fato de que, segundo Alcibíades, ele, o filósofo, age como uma espécie de *daímon*, por ser semelhante aos sátiros e silenos, seres híbridos, meio animais e meio humanos, e que também podem ser enquadrados nesta tradição mitológica grega dos seres semi-divinos, dentre os quais estão os *daímones*; (3) Sócrates é também como um *daímon* pois é em sua atopia um ser dionisíaco, sendo Dioniso o deus demônio que encarna os distintos universos dos deuses e dos homens, a mortalidade e a imortalidade, atuando sempre nas fronteiras do simbólico universo dos seres. Ainda acerca do

<sup>416</sup>

*Banquete*, 221c.

discurso alcibidiano sobre Sócrates, podemos inferir, por fim, que o filósofo atua enquanto um *daímon* também por (4) ser apresentado com os contornos heroicos, sendo, entretanto, importante ressaltar que os heróis são figuras que integravam o mesmo universo mitológico no qual estão inseridos os sátiros.

Cabe ainda ressaltar que os *daímones* são seres amplamente citados na literatura grega. Segundo Chaintraine, os *daímones* enquanto potências divinas, em geral, não eram nominadas ou não se deixavam reconhecer<sup>417</sup>. Semelhante ideia aponta Burkert, que destaca o fato de que em Homero, os *daímones* eram não uma classe determinada e inferior de deuses, como parece ocorrer em Platão<sup>418</sup>, mas sim um modo peculiar de agir destes: “Todo deus pode atuar como um *daímon*. Nem em toda a ação pode ser descoberto o deus por ela responsável. *Daímon* é o rosto oculto da ação divina.”<sup>419</sup> Assim, a partir destes testemunhos, decorre que a noção de *daímon* no pensamento antigo grego era por demais variada. Em Hesíodo, uma das primeiras referências aos *daímones* na literatura grega, eles são entidades nas quais os homens da raça de ouro e de prata se convertem após a morte, e seriam os únicos sobreviventes das quatro primeiras raças, sendo eles responsáveis e guardiões dos homens mortais<sup>420</sup>.

#### 4.1.1.1. O eros-daímon

Como o sentido da noção de *daímon* na Grécia antiga é assaz amplo<sup>421</sup>, entendemos que cabe limitarmo-nos ao seu significado dado no *Banquete* de Platão, de serem seres intermediários, visto também que o próprio filósofo tem noções variadas deste ser divino ao longo de suas obras. Possivelmente, por conta deste aspecto irreconhecível e oculto da ação divina, que age sempre nos liames do desconhecido e do secreto, é que se instaurará no imaginário grego esse caráter

<sup>417</sup> CHAINTRAINE, 1968, p. 246.

<sup>418</sup> "Ao mesmo tempo é sabido que o conceito de demônio enquanto ser divino inferior, de caráter particularmente perigoso e maligno, partiu de Platão e de seu discípulo Xenócrates"(BURKERT, 1993, p. 353). Em *Epínomis*, (984e, 985a-b) estabelece uma hierarquia de divindades, e situa os *daímones* em segundo lugar entre os deuses visíveis. Aos *daímones* deve-se honrar com preces em agradecimento a sua função benéfica de mensageiros.

<sup>419</sup> BURKERT, 1993, p. 353.

<sup>420</sup> HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 120-122. Cf. BRANDÃO, 1986, p. 169.

<sup>421</sup> Também o é em Platão, que utiliza o mesmo conceito para tratar do *daímon* de Sócrates (Apologia 20c-21d, 31c-d) ou mesmo dos *daímones* das almas na *República* (620d, 641c) e no *Fédon* (107 c-d, 108 a-b, 113d).

dos *daímones*, enquanto seres intermediários entre os homens e os deuses. Mas seja como for, tal dificuldade em se definir a ação destes seres se ajusta também à atopia socrática, que entende o filósofo como igualmente irreconhecível e inclassificável, posto que é como Eros, o *daímon* intermediário entre os homens e os deuses. Assim, a correlação de Sócrates com o Eros-*daímon* ultrapassa o comportamento de ambos, visto que a própria natureza deles se faz complexa e atópica.

Eros, segundo Diotima, é um *daímon*, pois apesar de que todos o considerarem enquanto um *theòs*, deuses belos e felizes (*eudaímonas einai kai kaloýs*), ele é, na verdade, um ser carente de coisas belas e boas, e, portanto, as deseja (*epithymein*) a fim de dar conta dessa falta. Por essa razão, ele não poderia ser um dos deuses, senão apenas um *daímon*, porém um *daímon mégas*, e como “tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais.”<sup>422</sup> E se, como vimos no capítulo anterior, Sócrates é associado no *Banquete* ao *daímon* Eros, podemos concluir que ele, o filósofo, se comporta também como sendo um intermediário<sup>423</sup> entre os deuses e os mortais. Mas o que em Sócrates seria realmente relacionado a Eros? Seria o seu corpo? Apenas a sua alma? Ou o composto todo do homem Sócrates?

Nos parece que o *Banquete* destaca a alma como sendo o centro do filosofar socrático, mas conforme vimos no capítulo anterior, Eros afeta tanto corpo como a alma. Sendo assim, aquilo que Eros ativa no corpo, será reverberado na alma filosófica, aquela que pode ascender nos graus da contemplação do belo. Eros é, então, uma potência direcionada ao belo em si, atuando como um intermediário no composto homem como um todo. Partindo do *Banquete*<sup>424</sup>, só podemos concluir que Eros age tanto no corpo como na alma, despertando a partir do belo corpóreo o desejo de contemplar o *autò tò kalón*. Eros se comporta como um elo entre o corpo e a alma, dando a potência necessária para que o homem possa ascender aos mais altos graus da contemplação erótica. Desta feita, o eros-

<sup>422</sup> *Banquete*, 202d-e

<sup>423</sup> Para uma análise acerca da figura do *metaxý* no *Banquete*, para quem o Eros *daímon* tem (como afirma Robin) uma natureza sintética, ver FIERRO, 2007.

<sup>424</sup> Digo pois se adentrarmos na discussão do *thymós* da *República*, com a tripartição da alma, ou mesmo no conflito ostensivo entre corpo e alma no *Fédon*, teríamos que problematizar mais essa questão. Sobre a discussão a respeito da psicologia do *Banquete*, cf. FRERÈ, 1981 e PRADEAU, 2008.

*daímon* é um intermediário que atua não só no corpo como na alma, mas que o realiza em conjunto com corpo e alma, o que nos faz concluir em decorrência direta disto que Eros também une o irracional do corpo com o racional da alma. Eros é o desejo de corpo e alma, demasiadamente humano: o impulso natural de se ligar o mundo dos homens e dos deuses.

#### 4.1.1.2. Os sátiros-*daímon*

O caráter intermediário dos *daímones* também se pode verificar na correspondência entre Sócrates e os sátiros e silenos, seres híbridos que se encontram entre dois mundos, o humano e o animal. É comum a noção de que eles também agiam como *daímones*, como atesta Friedrich Nietzsche em sua célebre obra *O nascimento da Tragédia*.<sup>425</sup> Destacamos na narrativa nietzschiana o fato de que o Sileno, enquanto *daímon*, é “obstinado e imóvel”, aspectos que veremos como também distintivos de Sócrates. O Sileno, como Sócrates, é incapturável, sendo forçado constantemente por outros a dizer ou se mover. Frisbee Sheffield também ressalta esse papel dos sátiros enquanto entidades demoníacas, também citando o episódio do Rei Midas.

The satyrs, half-human and half-animal in appearance, manifested a bestial nature, but, on the other hand, they had a privileged relationship with the divine which showed itself in the divine insights which Midas sought, for example, by catching a Silen in his garden. Silenus, according to some stories, was, in fact, the pedagogue of Dionysus, as Socrates was to this ‘Dionysus’ character, Alcibiades. The semi-divine Marsyas was associated with the wisdom and sexual abstinence<sup>426</sup> which are central to Socrates’ portrayal here (cf. 222a1–6, 219c–d).<sup>32</sup> The satyrs themselves were demonic beings and the intimate companions of gods. Since Socrates manifests a similarly ambiguous position in between the lowly and the divine, the satyrs are appropriate models for comparison (221d5).<sup>427</sup>

<sup>425</sup> “Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o *daímon* calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer.” (NIEZSTCHE, *O nascimento da tragédia*, §3)

<sup>426</sup> Segundo Diodoro Siciliano afirmou no séc. I a.C. em sua *Biblioteca Histórica* que Mársias jamais se deitou com nenhuma mulher em sua vida. (Diod. Sic. 3.58.3)

<sup>427</sup> SHEFFIELD, 2006, p. 197.

Assim, os sátiros são seres demoníacos que vivem na companhia dos deuses, em especial, Dioniso. E estes serão comparados a Sócrates, que também será, por sua vez, comparado ao *daímon* Eros, como vimos. Salientamos também o fato de que o Sileno, o pedagogo de Dioniso, é para Alcibíades semelhante ao seu pedagogo Sócrates, sendo ambos, por serem dionisíacos, seres que atuam entre fronteiras. E se Dioniso é o deus entres fronteiras por excelência, Sócrates também pode ser visto em sua atopia como um homem entre fronteiras. Se Dioniso é um deus homem e mulher, adulto e criança, masculino e feminino, sério e ridículo, mortal e imortal, Sócrates também é o homem que se traveste de mulher, como através de Diotima no *Banquete*. Sócrates também é o adulto que se comporta como uma criança, como seus discursos ridículos aparentam ou mesmo com sua *adoleskia*, bem como é o sério e ridículo, uma espécie de sátiro herói (ou herói sátiro) dos dramas satíricos. Por fim, Sócrates é o mortal que busca a imortalidade através da geração do belo na alma, como atesta Diotima. E se Dioniso, o deus marginal no panteão dos grandes deuses gregos, foi recebido com relutância e desconfiança, como atestam os chamados “mitos de resistência” - isto só confirma, dentre outras questões, a condição demoníaca deste deus e daqueles que a ele se associam em seu círculo.

#### 4.1.1.3. Dioniso, o neodaímon

Nas *Bacantes* de Eurípides, obra de central relevância no entendimento da perspectiva acerca de Dioniso no período clássico, podemos observar uma narrativa que se enquadra naquilo que se entende como um mito de resistência. Eurípides deixa entrever em sua tragédia que o culto a Dioniso, esse neodaímon, não teria sido bem-vindo em algumas cidades como a Tebas de Penteu, contribuindo, assim, com sua obra para o grupo de mitos de resistência, dentre os quais destacamos também o das filhas dos reis Minias e do rei Proitos (ou Preto) e o de Licurgo.<sup>428</sup> Todos esses mitos de resistência parecem girar em torno de

<sup>428</sup> Na narrativa de Minias, rei de Orcomeno na Beócia, vemos suas filhas se recusando a participar do rito dionisíaco, em função de desejarem se casar (ou permanecerem casadas, como outra versão sugere (KERENYI, 1995, p. 261). Mas Dioniso as tira de suas tecelagens e elas são,

uma recusa ao dionisismo, e consequentemente do próprio deus, em especial por conta de seus aspectos questionadores da ordem, da hierarquia, e, por que não, da religião cívica? Seja como for, na Grécia clássica, Dioniso gradualmente se estabelece definitivamente no panteão grego e no imaginário heleno como um todo, como defendem historiadores contemporâneos<sup>429</sup>, cumprindo, assim, a profecia de Tirésias “como ele será grande através da Hélade”<sup>430</sup>.

Cabe destacar que como pano de fundo a estes mitos de resistência, podemos identificar uma relação de poder, na direção da ameaça de perdê-lo por parte dos seus detentores. José Antonio Dabdad Trabulsi (2004), em sua obra *“Dionisismo, poder e sociedade – na Grécia até o fim da época clássica”* analisa a relação do dionisismo com o poder em geral, e afirma que o culto a Dioniso estabelece uma subversão com sua inversão social, uma vez que ameaça o poder e a tradição.<sup>431</sup> Para Trabulsi, estes mitos contribuíram para a criação de um horizonte ameaçador, do ponto de vista da dominação aristocrática, já que denunciavam um risco de dissolução familiar pelo seu próprio interior, como observa-se no texto de Eurípedes. Através de uma série de oposições entre

---

então, acometidas da loucura bacante. Fato semelhante ocorre com as Proitidas, filhas de Proitos, rei de Argos. Após suas filhas serem acometidas da loucura de Dioniso, Proitos se recusa a dar uma parte de seu reino ao irmão Melampo, que teria o remédio para o mal. Ao ver que a loucura se alastrava para outras mulheres, fazendo com que estas abandonassem suas casas e afazeres domésticos, Proitos cede a Melampo, e este liberta as proitidas da possessão. Também podemos observar uma outra narrativa que comporia um mito de resistência a Dioniso no texto homérico, onde, aliás, diga-se de passagem, há pouquíssimas referências ao deus (talvez demonstrando sua pouca adesão na Ática arcaica). No canto VI do texto da *Ilíada* consta a história de Licurgo, o repelidor de lobos, que “escorraçou as amas do delirante Dioniso da sagrada montanha de Nise; e todas elas deixaram cair no chão as varas de condão, golpeadas pelo carnicheiro Licurgo com o acicate das vacas. Mas Dioniso fugiu espantado e mergulhou nas ondas do mar.” (HOMERO, *Ilíada*, VI, 130-140 (Trad. Frederico Lourenço).

<sup>429</sup> Capitaneados pelo pensamento de Nietzsche, a partir de sua tese na obra *“Nascimento da tragédia”* de 1872, na qual o filósofo estabelece uma oposição entre Dioniso e Apolo, para quem: “Até agora examinamos o apolíneo e o seu oposto, o dionisíaco, como poderes artísticos que, sem a mediação do artista humano, irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta: por um lado, o mundo figural do sonho, cuja perfeição independe de qualquer conexão com a atitude intelectual ou a educação do indivíduo, por outro, como realidade inebriante que novamente não leva em conta o indivíduo, mas procura inclusive destruí-lo e libertá-lo por meio de um sentimento místico de unidade” (NIETZSCHE, 2007, p. 29).

<sup>430</sup> EURÍPIDES, *As bacantes*, 305-310 (Trad. de Trajano Vieira).

<sup>431</sup> “estes mitos conservavam uma grande carga de ameaça para a polis enquanto conjunto coerente. Abandonar o lar (casa do pai ou do marido), deixar de lado as tarefas domésticas, e de forma mais ampla abandonar a cidade, espaço civilizado, pela montanha, preferir a mania ao casamento, isso tudo significa questionar o estatuto de mulher, mas também, através disso, a começar a ameaçar a cidade por sua reprodução.” (TRABULSI, 2004, p. 178)

cidade/montanha, grego/bárbaro, homem/mulher, *sophrosyne/mania*, poder divino/poder político, a tragédia se desenvolve no movimento destes polos, tendo sempre Dioniso no meio, se movendo entre eles, como um questionador da ordem estabelecida, operando assim a inversão. Se o deus é que era afeminado, será, no entanto, Penteu que se vestirá de mulher. Se Penteu está a caçar as mônades, serão elas, em contrapartida, que o caçarão. Se, por sua vez, são as mônades que estão loucas, possuídas pela *mania*, será Penteu o tido como louco por Tirésias: “Desgraçado! Sequer da própria fala te assenhoras. Amalucou de vez o já demente.”<sup>432</sup> Dioniso é o deus que inverte e confunde a loucura e a razão, como defende Eurípedes: “Fala o ciente aos inscientes (*sophronon* ou *sóphrosin*): não me prendam!”<sup>433</sup>. Através dessa inversão, Dioniso estremecerá as estruturas sociais, ameaçando o poder instituído, abalando a ordem. Seu culto será um perigo para as hierarquias que constituem a sociedade, e, provavelmente, por essa razão, houve tanta resistência à chegada desse deus estrangeiro na Ática.

Nesse sentido, fica evidente que a questão dionisíaca é uma ameaça em múltiplos aspectos, visto ser Dioniso um deus que abole as diferenças sociais, como destacamos acima. E como núcleo desse processo está uma certa libertação dos papéis sociais da mulher, que sai da tecelagem e dos afazeres domésticos para desfrutar das delícias de Dioniso. O menadismo é uma expressão legítima das mulheres, que independente de suas classes sociais, como a mãe de Penteu, ou as filhas de Proitos e Mínias, se permitem serem bacantes, e assim, perderem suas identidades sociais, se unindo ao deus e seu êxtase. A mania dionisíaca também apaga a diferença entre homens e animais, como poderemos observar no rito selvagem da omofagia.

Todo este conglomerado atípico em torno da figura de Dioniso contribui para a sua caracterização associada a dos daímones, como observa-se logo na abertura das *Bacantes*, quando o próprio deus faz sua apresentação: “Na Grécia, por aqui me introduzi. Fundei meu rito em coros dançarinos: um deus demônio

<sup>432</sup> EURÍPIDES, *As Bacantes*, 355-360

<sup>433</sup> EURÍPIDES, *As Bacantes*, 504.

(*daímon*), ao homem manifesto.”<sup>434</sup> Penteu, o rei enfurecido pela chegada do novo deus, também considera Dioniso, seja ele quem for, um *daímon*:

Durante a minha ausência desta terra, pude escutar notícias más da *pólis*: nossas mulheres abandonam lares, fingindo-se inspiradas por Baco. Entram em plumbéos montes, coreografam danças; pelo neodaímon (*neostí daímona*), por Dioniso – seja ele quem for! –, transbordam as crateras no *thíaso*.<sup>435</sup>

Cadmo, o avô de Penteu e de Dioniso, filho de Sêmele, também afirma essa relação demoníaca de Dioniso: “Persuadiste-o, Tirésias. Entre nós infiltraste o neodaímon (*daímon*).”<sup>436</sup> Mais adiante no texto, o coro afirmará: “Ouviste o que Penteu vociferou? Ouviste-o, impuro, bramir contra brômio Semélio, *daímon* primaz entre os Celícolas.”<sup>437</sup> Assim, Dioniso é o numinoso, o *daímon* que tem muitas formas, como se encerra a tragédia: “Muitas formas revestem deuses-demos (*daimoníon*). Muito cumprem à contra-espera os numes (*theoí*). Não vigora o previsto. O poro do imprevisto o deus o encontra. Este ato assim conclui.”<sup>438</sup> Como Trajano Vieira destaca ao comentar este último ato da tragédia:

O que o público presencia é uma epifania, cuja tensão nasce do fato de Dioniso conter em si o seu contrário. O teatro é a epifania do encontro e sobreposição dos opostos. Por esse motivo, a noção de jogo parece ser tão importante na peça. Nota-se que, no epílogo, registram-se dois aspectos fundamentais da manifestação divina, multiplicidade e imprevisibilidade.<sup>439</sup>

Assim, o Dioniso, segundo Vieira, é aquele que representa a complexa tensão de contrários do comportamento humano com seu extremo universo agônico, que contempla o positivo de um lado, pela lucidez intelectual e a tranquilidade existencial e o negativo do outro, que apresenta o descontrole verbal e o crime institucional. Dioniso é o deus de múltiplas formas (*morphai*), que é ao mesmo tempo mortal e imortal, e que encarna radicalmente o humano, como

<sup>434</sup> “ἐς τήνδε πρῶτον ἦλθον Ἑλλήνων πόλιν, τὰ κεῖ χορεύσας καὶ καταστήσας ἐμὰς τελετάς, ἵν’ εἶην ἐμφανὲς δαίμων βροτοῖς.” (*As Bacantes*, 20-22)

<sup>435</sup> “τὸν νεωστὶ δαίμονα Διόνυσον, ὅστις ἔστι, τιμώσας χοροῖς: πλήρεις δὲ θιάσοις ἐν μέσοισιν ἐστάναι κρατῆρας” (*As Bacantes*, 215-222)

<sup>436</sup> “σὺ ταῦτ’ ἐπεισας, Τειρεσία: τόνδ’ αὖ θέλεις τὸν δαίμον’ ἀνθρώποισιν ἐσφέρων νέον” (*As Bacantes*, 255-256)

<sup>437</sup> “τάδε Πενθέως αἰεῖς; αἰεῖς οὐχ ὅσιαν ὕβριν ἐς τὸν Βρόμιον, τὸν Σεμέλας, τὸν παρὰ καλλιστεφάνοις εὐφροσύναις δαίμονα πρῶτον μακάρων;” (*As Bacantes*, 373-378)

<sup>438</sup> πολλὰ μορφαὶ τῶν δαιμονίων, πολλὰ δ’ ἀέπτως κραινοῦσι θεοί: καὶ τὰ δοκηθέντ’ οὐκ ἐτελέσθη,

τῶν δ’ ἀδοκίτων πόρον ἦρε θεός. τοιόνδ’ ἀπέβη τόδε πράγμα.” (*As Bacantes*, 1388-1392)

<sup>439</sup> VIEIRA, 2010, p. 42-43.

vemos no início da tragédia: “Por isso, num mortal me transfiguro, a forma antiga em natureza humana (*eis andrós phýsin*).” Dioniso é o outro (*hétera*), o imprevisível, que representa na mitologia como um todo, o horizonte paralógico<sup>440</sup>

Somadas todas as considerações, o que se conclui é aquilo que já inferimos antes, que Dioniso é um deus cuja imagem pairou sob a perspectiva da estranheza, uma vez que ele é uma divindade que escapa a todas as definições. Segundo Trabulsi, há um problema em torno da tradição interpretativa de extremos a respeito do dionisismo, no que ele chamou de “dupla armadilha, do preconceito ou do *encomium*”<sup>441</sup>. Para o historiador do dionisismo, este movimento não ocorreu nos mesmos moldes de uma religião popular, visto que isso suporia um conteúdo fixo, quando ele, ao contrário, não parou de se transformar. No entanto, afirma Trabulsi, que “em certo momento, ele funcionou como uma religião popular. Em cada momento da história grega este conjunto de crenças e práticas que chamamos de dionisismo desempenhou um papel específico, mudando com a sociedade.”<sup>442</sup>

A despeito de toda essa problemática em torno da narrativa da figura de Dioniso, o que há de consenso (se é que há algum) a esse respeito já favorece a nossa proposta, uma vez que na multiplicidade e diversidade de teses, todas apontam para o caráter atópico do deus-*daímon*. A peculiaridade dionisíaca já se inicia em seu próprio mito de nascimento<sup>443</sup>. Tendo como pai o deus Zeus, que engravidara sua mãe, a humana Sêmele, Dioniso seria, por essas razões, um semideus. No entanto, algo alterará essa condição. Sêmele, grávida de Dioniso, uma vez influenciada pelos conselhos da enciumada Hera, teria pedido para que Zeus se mostrasse em sua plenitude divina. Ao realizar o pedido da amada, o deus acaba fulminando-a por conta de seu esplendor, e, enquanto Sêmele queima, ele

<sup>440</sup> Como dito no texto: “Dirás ‘és meu amigo mais querido!’, quando as vês a pensar à contralógica (*parà lógon*) (*As Bacantes*, 939-940.)

<sup>441</sup> Cf. TRABULSI, 2004, p. 14. Há aqueles que trataram o dionisismo como doença, uma epidemia patológica do êxtase, como Rohde e Jeanmaire, e os “apóstolos do dionisismo”, como Nietzsche, com sua polarização com o apolíneo, Kerényi, que busca apresentar o deus como um arquétipo para a nossa própria vida e W. Otto, o mais “apologeta” dos defensores do dionisismo, segundo Trabulsi

<sup>442</sup> TRABULSI, 2004, p. 18

<sup>443</sup> Aliás, como lembra Kerényi, há duas narrativas. “(...) Num grupo de histórias que lhe dizem respeito, ele nasceu – como também nasceu Hércules, filho de Alcmena - de mãe mortal. Em outras histórias, considerado filho de Perséfone. Dioniso recebeu o sobrenome Ctônio, 'o subterrâneo'” (KERÉNYI, 2002, p. 193)

tira a tempo o feto de seis meses de seu ventre, instalando-o em sua coxa, que se transforma, então, em um útero. Com isso, Dioniso será o “nascido-duas-vezes”, pois foi gerado tanto em sua mãe, como, posteriormente, em seu pai. Sendo assim, ele será um bebê único, pois “escapa às normas divinas, já que é ao mesmo tempo filho de uma mortal e filho de Zeus em todo o seu esplendor.”<sup>444</sup>. O menino crescerá escondido de Hera, junto às ninfas e aos sátiros no monte Nisa. Lá, vivendo entre frondosa vegetação, teria, inclusive, produzido pela primeira vez o vinho, ao espremer a uva e ao oferecê-la aos demais de sua corte, tendo estes logo entrado em transe, através de danças frenéticas ao som de címbalos<sup>445</sup>. Como vemos, esta narrativa aponta para um nascimento inusitado, fazendo de Dioniso um deus de natureza ambígua, visto ser filho de um deus com uma mortal. No entanto, o fato de ter sido gestado tanto em sua mãe como em seu pai, torna-o ao mesmo tempo um ser de duplo nascimento e natureza, corroborando sua ambiguidade ontológica. Para além desta, ressaltamos também o fato de ter sido criado em terras distantes, nos “campos dos Lídios e dos Frígios”<sup>446</sup>, tendo alcançado as planuras persas, a Arábia e a Ásia toda<sup>447</sup>, conforme testemunha Eurípedes nas *Bacantes*.

Desta feita, constatamos que, assim como o Eros platônico, conforme narrado por Diotima, Dioniso é também uma figura demoníaca, mesmo que esta categoria seja mais ampla do que aquela apresentada por Platão no *Banquete*. Assim, a associação de Sócrates com o universo dionisíaco perfaz o perfil do filósofo semelhante a um *daímon*. Essa correspondência Sócrates-Eros-Dioniso como espécies de *daímones* se dá como uma constatação de que os traços comportamentais destes não são reconhecidos facilmente, posto que eles atuam na fronteira entre mundos distintos, como o dos deuses e dos homens, dos mortais e dos imortais. Ainda que Dioniso aja na direção da dissolução das fronteiras, seu terreno de ação é extensivo às extremidades do universo, de forma que ele realiza uma operação de união e convergência, tal como os *daímones*, sendo todos estes,

<sup>444</sup> VERNANT, 2000, p. 151

<sup>445</sup> BRANDÃO, 1987, p. 123

<sup>446</sup> EURÍPEDES, *As Bacantes*, 10-15

<sup>447</sup> A expressão “Ásia toda” deve se referir as cidades que se situam em torno do mar salgado, conforme aponta a sequência do trecho “a próspera Arábia, a Ásia toda que jaz ao longo do salgado mar, com suas cidades de belas torres a abarrotar de Helenos misturados com bárbaros...” (*As Bacantes*, 15)

assim, intermediários que ligam o todo, e, portanto, são constantemente móveis e deslocados, *átopoi*. Mas cabe destacar ainda que a partir destas analogias, Platão deixa entrever uma outra potente figura do universo da mitologia que podemos associar ao comportamento de Sócrates, e que também participa do maravilhoso universo dos *daímones*, a saber, os heróis.

#### 4.1.1.4. Os daímones heróis

Na mitologia grega era comum a noção de que a morte do herói o tornava um intermediário entre os homens e os deuses<sup>448</sup>, tal como são os *daímones*. Platão, por exemplo, na *República*, afirma que os heróis passariam a ser na morte como *daímones*<sup>449</sup>. Assim, o herói se aproxima desta espécie também semidivina<sup>450</sup>, que tinha como tarefa chegar à unidade através multiplicidade, e vice-versa. A esse respeito, Junito Brandão afirma que

Desse modo, a morte do herói transforma-o em *daímon*, num intermediário entre os homens e os deuses, num escudo poderoso que protege a pólis contra invasões inimigas, pestes, epidemias e todos os flagelos. Partícipe de uma "imortalidade" de cunho espiritual, garante a perenidade de seu nome, tornando-se, destarte, um arquétipo, um modelo exemplar para quantos 'se esforçam por superar a condição efêmera do mortal e sobreviver na memória dos homens'. Na realidade, a grande tarefa desse *dáimon* é chegar à unidade na multiplicidade. Sua morte é a *anagnórisis*, o conhecer-se por inteiro. Com ela se fecha o *uróboro*. Sua vitória final, seu triunfo derradeiro desencadeiam e liberam novamente o fluir da vida no corpo do mundo. Em síntese, o herói é o umbigo do mundo, através do qual irrompem as energias que alimentam o cosmo.<sup>451</sup>

<sup>448</sup> Segundo Junito Brandão, "O herói é aquele que se exaure na sua missão, vive para a sua causa. Como seres que não são deuses nem humanos, são intermediários entre o mundo da consciência e o inconsciente. São "*daímones*", são o traço-de-união entre o mundo dos homens e o mundo divino." (BRANDÃO, 1987, p. 10)

<sup>449</sup> "Como a demônios, a cidade instituirá em sua memória monumentos e sacrifícios públicos, no caso de o confirmar o oráculo pítico, ou, quando não, como as almas bem-aventuradas e divinas." (*Rep.* 540b-c)

<sup>450</sup> Segundo Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, "Depois que ocultou esta raça debaixo da terra, de novo, outra quarta, sobre a terra multinutriz Zeus Cronida fez, mais justa e mais nobre, raça divina de homens heróis. São chamados semideuses (*hemíttheoi*). Precederam a nossa na terra sem fim." (*Trabalhos e os dias*, 155-162). As funções e natureza dos daímones são confusas na Grécia arcaica e clássica. Segundo Burkert, "Daímon é um poder oculto, uma força que leva o homem a fazer algo, mas para o qual não pode ser nomeada a origem. (...). Todo o deus pode atuar como daímon. Nem toda ação pode ser descoberto o deus por ela responsável. Daímon é o rosto oculto da ação divina." (BURKERT, 1993, p. 353)

<sup>451</sup> BRANDÃO, 1987, p. 64.

Brandão é categórico em unir o herói ao universo dos *daímones*, posto que ambos operam como intermediários, levando ao que ele chama de “chegar à unidade na multiplicidade”. Partindo dessa atividade demoníaca conceituada por Brandão, é possível associá-la àquela que Diotima apresenta através de Eros e segundo a qual: “Quem parte da multiplicidade cá de baixo, sob a orientação firme do amor aos jovens, e começa a perceber aquela beleza, é certeza de encontrar a meta ambicionada”<sup>452</sup>. A escada erótica, assim, é um caminho do particular ao universal, da multiplicidade à unidade, sendo a atividade do amante erótica e heroica. Eros atua como um elo, um umbigo no e do processo geracional.

Voltando à questão dos *daímones*, é interessante notar que Platão, no *Crátilo*, ao analisar as categorias dos deuses, demônios e heróis, aponta uma relação etimológica entre Eros e os heróis, como vemos abaixo:

Sócrates - Isso, precisamente, segundo minha maneira de pensar, é o que ele julgava que se passava com os demônios, por serem sensatos, isto é, daímones. Daí tê-los designado dessa maneira, sendo certo que o vocábulo já ocorre em nossa língua primitiva. Assim, tanto ele como muitos outros poetas têm razão de dizer que quando falece um homem de bem, alcança entre os mortos grandes honrarias e consideração, e se torna demônio, nome derivado da sabedoria que lhes é própria. É também o que eu admito: que todo homem de bem, ou vivo ou morto, é bem aventurado, sendo, por isso, com justo título, chamado demônio.

Hermógenes - Sobre esse ponto, Sócrates, creio estar de inteiro acordo contigo. E herói, que significa?

Sócrates - Não é difícil compreender; com pequena modificação, está o nome a indicar que herói vem de Eros, amor.

Hermógenes - Como assim?

Sócrates - Não sabes que os heróis são semideuses?

Hermógenes - Como não?

Sócrates - Todos nasceram ou do amor de um deus a uma mulher mortal, ou do de uma deusa a um homem. Para te convenceres disso, baste considerares a expressão na antiga linguagem da Ática; aí verificarás que de Eros provém os heróis, tendo havido apenas uma pequena modificação do nome. Ou Herói quer dizer isso mesmo, ou está a indicar que seus possuidores eram sábios e também hábeis retóricos e dialéticos, sempre dispostos a formular perguntas (*erôtan*), pois *eirein* significa falar.<sup>453</sup>

Sócrates ressalta que os termos *héros*, *éros* e significam, respectivamente, "herói" e "Eros", e não apenas por razões etimológicas se relacionam, visto que os heróis teriam nascido de um amor erótico entre mortais e imortais, fazendo como que, assim, o termo herói traga em si a história dessa origem erótica. Os heróis do *Crátilo* são semideuses, tal como o Eros do *Banquete*, sendo tanto uns quanto o

<sup>452</sup>

*Banquete*, 211a.

<sup>453</sup>

*Crátilo* 398b-d

outras entidades que atuam como semideuses intermediários, *daímones*. Assim, segundo Platão, Eros, é quem liga os mortais com os imortais, é também partícipe do nascimento dos heróis. Não há a categoria do herói sem Eros.

Retornando ao *Banquete*, nota-se que Platão, ao tangenciar no perfil atópico de Sócrates também a figura do herói, como veremos na sequência, agrega-o, assim, indiretamente, a sua condição de *daímon*. O que será reforçado ao compará-lo também a Eros, como vimos no capítulo anterior, tendo este, por sua vez, sido rebaixado no discurso de Diotima da condição de deus para a de *daímon*, num processo de desdivinização dele e consequente divinização de Sócrates. Alcibíades afirmará, inclusive, ser Sócrates um homem *daimoníon hos alethós kai thaumastó*,<sup>454</sup> de forma que a definição demoníaca do filósofo no *Banquete* parece evidente, seja pela sua relação com o perfil do Eros de Diotima, seja textualmente pelo que foi expresso por Alcibíades. Em suma, podemos concluir, então, que a partir da relação intrínseca entre Eros e os filósofos, são demoníacos e intermediários, pois eles são

os que se encontram entre uns e outros, estando Eros incluído nesse número. A sabedoria é o que há de mais belo. Ora, sendo Eros amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes. A razão desse fato, vamos encontrá-la na sua origem: ele descende um pai sábio e rico em expedientes, e de uma mãe nada inteligente e de acanhados recursos. Essa, meu caro Sócrates, é a natureza de tal demônio.<sup>455</sup>

Sócrates é como Eros: um *metaxú* entre uns e outros, pois age constantemente como o *daímon*. Ele é o herói que se converte em uma espécie de *daímon* ainda em vida, e que assim, pode deixar perplexo quem com ele se depara pelas ruas de Atenas. Ele, que caminha para a morte no fim do *Fédon* da mesma maneira como quem vai para casa após uma noite de festa, como no encerramento do *Banquete*, fascinava seus discípulos, se tornando um novo ideal heroico aos jovens que se apaixonavam por este erótico. Sócrates é o paradoxo que vive morto e morre vivo. Essa aproximação do filósofo ao herói é mais um indício de que a

<sup>454</sup> *Banquete*, 219c.

<sup>455</sup> “ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν ἂν εἴη καὶ ὁ Ἔρως. ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς. αἰτία δὲ αὐτῷ καὶ τούτων ἡ γένεσις: πατρὸς μὲν γὰρ σοφοῦ ἐστὶ καὶ εὐπόρου, μητρὸς δὲ οὐ σοφῆς καὶ ἀπόρου. ἡ μὲν οὖν φύσις τοῦ δαίμονος, ὃ φίλε Σώκρατες, αὕτη.” (*Banquete*, 204b)

sua figura é envolta de toda uma aura fantástica e incomparável. Mas, ao passo que é nobre como um herói, Sócrates é baixo como um sátiro. Eis a grande atopia socrática, onde se encontram e se confundem a beleza e a feiura, a sabedoria e a ignorância, o alto e o baixo, o imortal e o mortal, o divino e o humano, o humano e o animal, o herói e o sátiro: Sócrates é *átomos* porque é como Eros e Dioniso, um desejo enlouquecido que funda a filosofia platônica. Ademais, Sócrates é *daímon*, posto que comporta tanto a figura do herói como a do sátiro, e que, por conta dessa sua dupla natureza, leva seus interlocutores à aporia: Sócrates é um enigma a ser decifrado.

#### 4.1.2. Sócrates, o herói e o sátiro

Encerramos o capítulo anterior, da atopia física, analisando a questão do drama satírico e suas relações com o discurso de Alcibíades, sendo a própria personagem Sócrates quem dirá que a fala de seu ex-amante é como um drama satírico de silenos<sup>456</sup>. Um importante aspecto presente nos dramas satíricos, como vimos, será a união do cômico dos sátiros com o ambiente sério dos heróis. No texto de Eurípides que analisamos, pudemos observar, dentre muitas ocorrências no enredo, a comicidade dos sátiros. Por exemplo, quando tentam pastorear as ovelhas ou mesmo quando necessitam fazer silêncio para não despertarem o Ciclope.<sup>457</sup> No entanto, também vemos como a protagonista da obra, o herói Odisseu, salva não só a si próprio, como também seus marinheiros e os sátiros, estes outrora prisioneiros do Polifemo. E se sabemos que é possível, a partir do *Banquete*, associar Sócrates a um sátiro, como vimos ostensivamente nos capítulos anteriores, onde, então, residiria a figura do herói no diálogo mencionado acima? Seria Sócrates ao mesmo tempo, em sua verve atópica, um sátiro e um herói?

Se Platão no discurso de Alcibíades nos faz ver claramente o lado cômico e satírico de Sócrates, ele também destaca o caráter heroico e maravilhoso do filósofo. Prova disso se dá nas narrativas das expedições militares em que ambos serviram juntos, ocasiões em que, narra o ex-discípulo, além de não sentir frio,

<sup>456</sup> *Banquete*, 222d

<sup>457</sup> *O ciclope*, 625-630.

fadiga ou fome, e de ficar horas meditando no sol, Sócrates também era capaz de maravilhosas atitudes heroicas.

Se quiserdes, vejamo-lo nos combates... Neste particular, também, seremos justos. Na batalha em que os comandantes me concederam a láurea da coragem, a este homem e a mais ninguém devi minha salvação. Ferido como me achava, não quis abandonar-me e me levou, com minhas armas, para lugar seguro. Do meu lado, Sócrates, insisti com os generais para que te conferissem o prêmio. Não tenho medo de que sobre isso me censures ou digas que é mentira. Porém os estrategos, levando em conta minha posição e desejando mesmo distinguir-me, tu te mostraste mais empenhado do que eles para que o prêmio me fosse conferido. Precisaríeis, também, senhores, ter visto Sócrates quando o exército foi obrigado a retirar-se de Délio. Não sei como viemos a ficar juntos: eu, a cavalo, e ele, a pé, com todo o equipamento dos hoplitas. Retirava-se, assim, juntamente com Laques, quando o exército já se havia dispersado. Encontrando-os por acaso, logo os reconheci e disse que não desanimassem, pois não os abandonaria. Nessa ocasião, pude observar Sócrates muito melhor do que em Potideia. Por estar a cavalo, sentia-me seguro. Para começar, quanto ao sangue-frio, quão grande era a sua superioridade sobre Laques! Depois, Aristófanes, verifiquei que tanto lá como aqui ele avançava conforme o descreveste: o olhar soberbo e a revirar os olhos. Observava calmamente à direita e à esquerda amigos e inimigos, deixando a todos manifesto, até de longe, que se alguém atacasse este homem, ele saberia defender-se. Por isso mesmo retirou-se sem ser molestado, ele e seu acompanhante. Raramente são atacados nas retiradas os soldados com semelhante disposição; o inimigo só persegue os que fogem em debandada.<sup>458</sup>

O trecho acima deixa evidente que Sócrates é, para Alcibíades, fascinante também em sua superioridade e originalidade. Seu corpo não é apenas feio, como também o é, em outra perspectiva, maravilhoso. Se o papel do corpo, nos discursos anteriores ao de Alcibíades cumpre uma importante função, a comparação que este faz a respeito do físico de Sócrates com o dos sátiros e silenos também deve assim ser entendida e levada em consideração, como o fizemos no capítulo anterior. Também percebemos no trecho acima a coragem destacada de Sócrates como sendo semelhante à de um herói, porém superior à de Laques, o grande estratega militar, citado no diálogo homônimo de Platão, inclusive. E se o relato deixa ainda alguma dúvida sobre a perspectiva heroica de Sócrates para Alcibíades, o que este afirma na sequência parece encerrar a questão.

Muitos outros fatos ainda poderiam ser lembrados neste elogio de Sócrates, e todos admiráveis; mas em muitas atividades talvez se pudesse dizer a mesma coisa de

outras pessoas; todavia, o não parecer-se com ninguém, nem entre os antigos nem entre os modernos, eis o que é verdadeiramente de espantar! Por exemplo: o que foi Aquiles no passado poderia encontrar paralelo em Brásidas e mais alguns, do mesmo modo que Péricles poderá ser comparado a Nestor e a Antenor. Há outros vultos exornados de idênticas qualidades, sendo possível, em todos esses casos, estabelecer confronto. Mas, no que entende com a originalidade deste homem, tanto dele como de suas palavras, por mais que procure, ninguém encontrará nem de longe quem se lhe assemelhe, ou seja entre os varões de agora ou entre os do passado, a menos que o comparemos, como o fiz, com os silenos e os sátiros, ele e seus discursos.<sup>459</sup>

Conforme vemos, Sócrates em seu comportamento não pode sequer ser comparado com os heróis Aquiles e Brásidas<sup>460</sup>. Nem mesmo com os grande políticos Péricles e Antenor em seus discursos, o que analisaremos no próximo capítulo. Os grandes referenciais heroicos e de honra gregos têm comparativos, podendo ser equiparado a outros que ocupam um lugar social semelhante. No entanto, Sócrates é dentre os mortais e humanos, como um herói solitário, único e incomparável. Não há um herói como Sócrates, sendo sua originalidade, “tanto dele como de suas palavras”. No entanto, ao tratar do caráter heroico de Sócrates, soa estranho o fato de que ele insere aqui novamente os silenos e sátiros, que, a princípio, não possuem o mesmo status que os heróis, apesar de habitarem o mesmo universo mitológico, como vemos nos dramas satíricos.

#### 4.1.2.1. A morte heroica

Sócrates é o herói que é morto por tentar salvar homens do risco da vida não examinada, tal como Platão parece indicar na *Apologia*. Por exemplo, ao mencionar Teseu no início do *Fédon*, numa clara alusão ao seu mestre que ali na ocasião pagava o preço de tentar salvar homens e suas almas através da

<sup>459</sup> Ibidem., 221c-d

<sup>460</sup> Comandante espartano, filho de Télis e que morreu em combate durante a Guerra do Peloponeso. Segundo Tucídides, "Ele era um homem reputado em Esparta por sua energia em tudo o que fazia (...), mostrando-se justo e moderado em seu trato com as várias cidades.(...) Na parte final da sua guerra, (...), foram os méritos e o tato evidenciados por Brásidas nas circunstâncias presentes (...) os fatores que mais contribuíram para inspirar aos aliados dos atenienses um sentimento favorável aos lacedemônios. Com efeito, como ele foi o primeiro lacedemônio a ganhar fora de seu território a reputação de homem bom sob todos os aspectos, deixou atrás de si uma expectativa confiante no sentido de que os outros lacedemônios também seriam iguais a ele." TUCÍDIDES, 1987, p. 264-265

filosofia<sup>461</sup>. Ao citar Teseu e o salvamento dos quatorze das mãos de Minotauro, não à toa o mesmo número de presentes no diálogo, Platão estaria destacando que Sócrates salva e purifica,<sup>462</sup> como fez o filho de Egeu com Atenas. Sócrates é um herói que, como os demais heróis, não necessita da chegada da morte para poder realizarem aquilo que farão, após uma vida heroica, deles *hemítheoi* e *daímones* na morte. Sócrates é um intermediário em vida, pois é o filósofo por excelência, que atua diariamente na radicalidade da filosofia que, enquanto um treino para a morte, eleva a alma a contemplar nas alturas a verdade divina. Ao ampliarmos essa análise para outras obras platônicas, vemos que a figura de Sócrates associada à dos heróis é bem presente. Nos mitos escatológicos do *Górgias*, bem como no *Fédon*, este já mencionado acima, por exemplo - vemos o destino do filósofo, o homem virtuoso, sendo o mesmo que o dos heróis, ou seja, a Ilha dos Bem-aventurados. Já na *Apologia*, o próprio filósofo afirma que sua condenação deveria ser receber um prêmio e ser alimentado no Pritaneu<sup>463</sup>, como ocorria aos heróis atenienses, ao invés da condenação à morte. Aliás, a relação de Sócrates com os heróis atravessa diretamente a questão da morte, seja como já citado acima, quanto ao destino final no *post-mortem*, seja pelo fato deles não temerem

<sup>461</sup> Destacamos que *Fédon* desde o início apresenta as noções de salvação (*soteria*) e purificação (*kátharsis*) em suas linhas. No prólogo (58a-c) do diálogo, entre os personagens Fédon e Equécrates, a purificação inserida já no contexto inicial da prisão de Sócrates, e indiretamente também a questão da salvação. Sócrates precisou aguardar por sua execução naquele local por um período maior que o normal (e com isso, inclusive, possibilitando a oportunidade do diálogo que, caso contrário, aparentemente não se daria). Tal espera se deu em função de um período de purificação que a cidade de Atenas passava todos os anos e durante o qual não se poderia executar ninguém por crime público. Essa purificação era oriunda do Mito de Teseu, e segundo este, Teseu certa vez teria salvo quatorze jovens de serem mortos por Minotauro, matando a fera e salvando a si e aos outros. Em função desta ação heróica, anualmente uma embarcação era enviada a Delos, como pagamento de uma promessa a Apolo. A presença do mito de Teseu abrindo o diálogo implica, para nós, na ocorrência dos dois conceitos fundamentais para nossa pesquisa, a saber, a centralidade da noção de purificação (*kátharsis*) e de salvação (*soteria*) no *Fédon*. Se Teseu salvou com sua coragem os seus companheiros da morte, Sócrates, o novo herói, pode fazer o mesmo através da filosofia. Tal qual a purificação a que Atenas se presta durante a homenagem, analogamente, o homem também a necessitará para a sua salvação. Não consideramos ocasional tal evento no diálogo, tendo em vista a mente brilhante de Platão e suas construções sempre bem elaboradas e planejadas. A purificação será a separação da alma com o corpo, sendo esta separação nada mais que um jogo relacional, no qual a alma se educa para lidar com o corpo. Tal educação da alma é para o filósofo como um afastamento, o máximo possível (*hóti málista*), do corpo para que possa efetivar a sua purificação. A necessidade do corpo para a alma deixa subentendido o caráter metafórico desta separação, que só será efetiva na morte, talvez sendo melhor a palavra diferenciação da alma e do corpo, do que efetivamente separação.

<sup>462</sup> A purificação remeteria no diálogo ao processo em homenagem ao ato de Teseu, e que Atenas vivia exatamente enquanto Sócrates estava preso, o que possibilitou, assim, a prorrogação da sentença do filósofo, bem como, a ocorrência do narrado no diálogo *Fédon*.

<sup>463</sup> *Apologia*, 36d-37a

em vida. Na *Apologia*<sup>464</sup>, diálogo marcado pela radicalidade filosófica de Sócrates sobre sua missão e seus desdobramentos políticos, vemos o filósofo se comparando justamente a Aquiles, visto que este não se preocuparia com a morte<sup>465</sup>, mas com a honra do guerreiro<sup>466</sup>. No entanto, apesar de não temer a morte como Aquiles, Sócrates afirma não temê-la não em função de uma coragem heroica específica, mas por conta de sua convicção filosófica de que não está cometendo injustiça, tema desenvolvido longamente no diálogo *Górgias*, e portanto, sendo, assim, justo mesmo diante da iminência da morte<sup>467</sup>. Cabe ressaltar que apesar de tanto Sócrates como Aquiles não temerem a morte, as posturas de ambos diante dela pode ser entendidas como distintas também em outro aspecto, a saber, a perspectiva antitrágica de um e trágica de outro, respectivamente. A morte antitrágica de Sócrates seria uma antítese à de Aquiles na *Ilíada*, pois, apesar de esta obra de Homero não figurar exatamente no gênero trágico, é possível perceber nela uma perspectiva trágica em alguns de seus personagens<sup>468</sup>. Esta distinção entre a coragem socrática e a aquiliana marca o

<sup>464</sup> Na *Apologia*, observamos a figura de Sócrates como herói atravessar toda a narrativa, como em 20a, quando ele se compara a Hércules em seus trabalhos, ou em 30e-31a quando ele se afirma como incomparável. Para mais cf. BUARQUE, 2017.

<sup>465</sup> Ibidem., 28b-d

<sup>466</sup> Como atesta Luisa Buarque: “Na fala de Sócrates, portanto, Aquiles permanece sendo o modelo de conduta que tradicionalmente costuma ser. Na circunstância precisa em que é representado descurando a morte, ele está mais do que autorizado a desempenhar esse papel exemplar. Esse é, sem dúvida, o ponto crucial da comparação; atestam-no termos tais como *kataphronéo* (desprezar, menosprezar, desdenhar) e *oligoréo* (não estimar, diminuir, negligenciar) presentes na passagem. O que Sócrates visa ressaltar é a capacidade do guerreiro de não deixar o medo da morte falar mais alto do que o medo da própria covardia.” BUARQUE, 2017, p. 58.

<sup>467</sup> Daniel R. Lopes se questiona: “Mas como a personagem Sócrates se constrói como um herói antitrágico no *Górgias*, em oposição à perspectiva de Cálicles e, por conseguinte, à do senso comum? A diferença em relação ao herói trágico reside, sobretudo, na forma como Sócrates se comporta perante a morte vaticinada por Cálicles, fundamentada na compreensão, diferente da de seu interlocutor, do que é o bem e o mal para o homem. Sócrates já havia demonstrado a Polo que cometer injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que sofrê-la, e que o segundo maior mal é cometer injustiça, na medida em que o maior mal é cometê-la mas não pagar a justa pena (479c-d). Essas convicções morais que Sócrates estipula como verdade moral, ancorada no fato de jamais terem sido refutadas por qualquer interlocutor que pensasse o contrário (527b-c), redimensiona, portanto, o que é verdadeiramente o bem e o mal: o “infortúnio” do homem não é a morte em si, por mais ignominiosa que ela possa ser (como seria a de Sócrates, segundo o vaticínio de Cálicles), mas a vida vivida de forma injusta; nesse sentido, a preocupação precípua do homem, se ele pretende ser feliz, não é viver o quanto mais e buscar todos os meios possíveis para garantir uma vida longa e independente da justiça (essa seria uma das “pseudoutilidades” da retórica adulatora, e, em específico, da retórica judiciária, cf. 511d-513c) mas viver, o tempo que for, de forma justa.” (LOPES, 2014, p. 100).

<sup>468</sup> Sobre este aspecto, Luisa Buarque sintetiza: “Claro que não faz sentido dizer que Homero fez da cena de Aquiles algo que sequer existia – um drama trágico. O que faz sentido, considerando que a poesia épica é mãe da trágica, é afirmar que os elementos trágicos estão

lugar da filosofia platônica em oposição ao espírito da poesia épica, e talvez, até da trágica. Ao contrário da perspectiva trágica, há um riso socrático no tribunal, que se recusa a participar totalmente da retórica forense em nome da manutenção de sua vida, visto que viver de forma injusta não vale absolvição. Como afirma Fernando Santoro: “Sócrates é um bufão que escarnece dos seus acusadores e suas acusações, mas pelo tom irônico do seu discurso, escarnece muitas vezes também de todo o tribunal e de sua sentença.”<sup>469</sup>. Sócrates não negocia sua pena, aliás, ri de seus acusadores ao propor ser premiado no Pritaneu como os demais homens reputados de glórias, categoria em que ele parece naturalmente se incluir. Eis a radicalidade da atopia socrática, do heroísmo desse maravilhoso homem que ao rir da morte, convida outros homens à erótica e heroica vida filosófica.

E se tal postura filosófica se deve à crença radical de que é melhor sofrer a injustiça do que cometê-la, o que se daria caso ele sucumbisse à tentação de recuar em sua missão, logo Sócrates não age injustamente, mesmo que a manutenção de sua vida dependa disso. A esse respeito, é digno de destaque a conclusão a que chega Luisa Buarque:

A invulnerabilidade com que Platão presenteia Sócrates é ainda mais forte do que a do escudo com que Hefesto presenteia Aquiles. E faz da potencial tragédia socrática uma quase-comédia, pelo menos em certas partes da sua narrativa: mesmo tendo sido condenado à morte, Sócrates é capaz de zombar de seus juízes e de provocá-los, e isso precisamente para selar seu discurso – que defende que a injustiça é mais perigosa do que a morte – com a maior das coerências. Ao fim e ao cabo, ninguém foi capaz de levá-lo a agir mal e por isso Sócrates pode regozijar-se e até rir.<sup>470</sup>

---

contidos nos poemas homéricos e se explicitam em momentos tais como o descrito acima. Aquiles na *Ilíada* decerto não é um herói trágico, por definição; porém, suas atitudes estão longe de ser antitrágicas. Como vimos, ele grita, chora, bate no peito, se suja de terra, rola pelo chão, arranca os cabelos, a ponto de seu amigo temer que o herói se suicide. Essa postura, entretanto, está demasiado próxima da postura dos suplicantes nos tribunais que, por desespero, são capazes de tudo para evitar a condenação e recorrem muito especialmente ao sentimento de piedade que eventualmente se apodera dos juízes. Por conseguinte, todo o tema da recusa da súplica que Sócrates tantas vezes aborda na *Apologia* pode ser lido à luz dessa observação. E parece ser também essa recusa que dá um certo tom de antitragédia forense ao texto platônico, delineando as escolhas literárias do autor ao tratar uma ocasião que representa um risco de morte de maneira deliberadamente deflacionária: menos grave, menos solene e menos trágica do que a tradição – inclusive a épica, se me for permitida uma metonímia anacrônica – costuma fazer. Sócrates, assim como os heróis épicos e trágicos, está à mercê de forças que não pode controlar, está sujeito às vicissitudes da vida e, sobretudo, à injustiça alheia. Todavia, ao contrário dos heróis, mantém-se invulnerável em sua verdadeira autonomia, precisamente porque observa a justiça ao agir.” (BUARQUE, 2018, p. 32)

<sup>469</sup> SANTORO, 2005, p. 3.

<sup>470</sup> BUARQUE, 2018, p. 32-33.

Sócrates é *átopos*, sem comparação, pois busca a justiça para além do senso comum, mesmo que isso o leve à morte. E se aqui ele é ridicularizado por defender tais argumentos, como o adverte Cálicles no *Górgias*<sup>471</sup>, sob a pena de ser vulnerável à morte, ele inverte a ridicularização a partir do seu prisma filosófico. O risco de morte é uma pena inevitável a quem busca a vida justa e examinada. Aliás, segundo Sócrates, a vida sem exame nem sequer vale a pena ser vivida, mas tão somente saber “se suas ações são justas ou injustas, se seus gestos são próprios de um homem bom ou mau”<sup>472</sup>. É justamente essa a vitória heroica do Sócrates de Platão, e como afirma Buarque, ele se reafirma como Sócrates na *Apologia* “porque Platão o delineia como um Aquiles que pode até ter falhado em retornar vivo de Troia, mas que, sem dúvida, teve sucesso não somente em vingar Pátroclo, mas, sobretudo, em desprezar (*kataphronéo*) e apequenar (*oligoréo*) a morte por meio dessa vingança.”<sup>473</sup>. Portanto, Sócrates “toma Aquiles como exemplo inicial do desprezo pela morte e leva esse desprezo ainda além”<sup>474</sup>. Nesse sentido, o heroísmo do Sócrates platônico está para além da figura do herói, ampliando-a e estabelecendo entre ela e o filósofo uma relação, mesmo que de distinção, com a sua perspectiva sobre a morte de ambos, como afirmamos. É interessante salientar ainda a figura heroica do filósofo elaborada no *Fédon*, cuja dramaticidade da iminência da morte ressalta e radicaliza este aspecto. Sócrates ali é o verdadeiro filósofo, que não somente não teme a morte, mas ao contrário, a deseja. Assim, o absurdo da filosofia, e consequentemente do não-lugar do filósofo, se apresenta em níveis radicais, que extrapolam o senso comum e o âmbito do humano, tornando o paradigma do filósofo tão grandioso e maravilhoso como o do herói: impossível de alcançá-lo para quem não se dedica à filosofia tal

<sup>471</sup> “Aliás, caro Sócrates – e não te irrites comigo, pois falar-te-ei com benevolência – não te parece vergonhoso esse comportamento que, julgo eu, tu possuis e todos os outros que se mantêm engajados na filosofia por longo tempo? Pois se hoje alguém te capturasse, ou qualquer outro homem da tua estirpe, e te encarcerasse sob a alegação de que cometeste injustiça, ainda que não a tenhas cometido, sabes que não terias o que fazer contigo mesmo, mas ficarias turvado e boquiaberto sem ter o que dizer; quando chegasses ao tribunal, diante de um acusador extremamente mísero e desprezível, tu morrerias, caso ele quisesse te estipular a pena de morte (*Górgias*, 486 a-b). ”

<sup>472</sup> *Apologia* 28d

<sup>473</sup> BUARQUE, 2017, p. 59

<sup>474</sup> *Ibidem*., p. 61,

como as bacantes se dedicam a Dioniso<sup>475</sup>. Sócrates se exercita, *meléte*, na morte como os guerreiros se exercitam na arte da guerra, e por essa razão, a filosofia é um exercício para a morte, sendo, portanto, ridículo para quem se exercitou durante toda uma vida fraquejar na hora em que a guerra começa, quando seu desejo enfim se aproxima de seu objeto de uma vida inteira<sup>476</sup>. Essa radicalidade é o único lugar possível a Sócrates, posto que é ali o *tópos* da filosofia. Não cabe fugir para outro lugar, como sugeriram a ele no *Críton*<sup>477</sup>. Sócrates é um *átapos* pois seu lugar, a filosofia, não tem outro *tópos* que senão nela própria.

#### 4.1.2.2 O *complexio oppositorum* do herói

Ainda sobre a categoria dos heróis, em consonância com a dos *daímones*, é possível ver que o caráter complexo e atópico do filósofo também o associa ao *complexio oppositorum* do herói, conforme citado por Junito Brandão, para quem

O herói é, pois, o que é: uma *complexio oppositorum*. E assim sendo, talvez se pudesse encerrar o presente capítulo com uma outra ‘conjugação dos opostos’: se um lado a ‘idealização é um apotropismo secreto, porque se idealiza, quando se quer conjurar um perigo’, de outro, não se pode abandonar por completo a ‘idealização heróica’, porque “quando o homem perde a capacidade de idealizar, sobrevém fatalmente a morte do mundo heróico”, um mundo que faz falta, porquanto ‘uma das grandes crises do mundo moderno é a esterilização da imaginação’.<sup>478</sup>

Ao destacar o arquétipo do herói, com sua polivalência de traços e características, fazendo dele este *complexio oppositorum*, Brandão defende que ele se torna, assim, resplandecente e tenebroso, bom e mau, benfeitor e flagelo, portanto, objeto do maravilhamento e da imaginação de quem o admira, uma vez

<sup>475</sup> *Fédon*, 69c.

<sup>476</sup> A esse respeito, é interessante o comentário de Nietzsche: “Mas o fato de ter sido pronunciada contra ele a sentença de morte, e não apenas a de banimento, parece algo que o próprio Sócrates levou a cabo, com plena lucidez e sem qualquer temor da morte: ele caminhou para a morte com aquela calma com que, na descrição de Platão, deixa o simpósio como o último dos bebedores a fazê-lo, nos primeiros albos da manhã, a fim de começar um novo dia; enquanto atrás dele, nos bancos ou no chão, jazem seus adormecidos comensais a sonhar com Sócrates, o verdadeiro erótico. O Sócrates moribundo tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda fervorosa entrega de sua alma apaixonada.” (NIETZSCHE, 2007, p. 83.)

<sup>477</sup> *Críton*, 52b.

<sup>478</sup> BRANDÃO, 1987, p. 71

que é ele, como também defendeu outrora Joseph Campbell, “o herói de mil faces”<sup>479</sup>. Assim Brandão continua seu questionamento:

em que consistiria, afinal, a tão decantada e comprovada ambivalência heroica? O herói acumula, como fartamente se mostrou, atributos contraditórios. De natureza excepcional, ambivalente, não raro aberrante e monstruosa, o herói se revela resplandecente e tenebroso, simultaneamente bom e mau, benfeitor e flagelo. Dominado por uma *hýbris* incoercível, sua “*démese*”, seu descomedimento não conhece fronteiras nem limites. [...] Ora, atitudes tão antagônicas demandam forçosamente uma explicação, que não parece muito difícil. Dotado de *timé* e *areté*, mais perto dos deuses que dos homens, o herói está sempre numa situação limite e a *areté*, a excelência leva-o facilmente a transgredir os limites impostos pelo *métron*, suscitando-lhe o orgulho desmedido e a insolência (*hýbris*).<sup>480</sup>

Para Brandão, o herói, na citação acima, sendo este tanto o épico como o trágico<sup>481</sup>, tem atributos contraditórios, tal como vemos em Sócrates, atuando ambos a transgredir os limites, próximos da *hýbris* incoercível. No entanto, como atesta a personagem Alcibíades do *Banquete* platônico, Sócrates é um herói atópico, diferente até mesmo de Aquiles e Brásidas, tendo estes, como todo herói, a função de manter uma ordem social, visto que “esses *hemíttheoi*, esses *semideuses*, mais próximos dos deuses que dos homens, esses indispensáveis intermediários entre os mortais e os imortais, tiveram também por função, mantendo o *status quo*, apregoar a imortalidade de seus ‘pais’”<sup>482</sup>, como afirma Brandão. Assim, diferente destes, que serviam à manutenção da organização e da ordem social, Sócrates seria uma espécie de herói extraordinário, que contesta e subverte a ordem social, tal como vimos em Dioniso.

Este caráter complexo do Sócrates herói retratado no drama satírico que Alcibíades apresenta no *Banquete* é agregado ao aspecto cômico, atópico, que, como vimos, ri da morte, do júri, subvertendo os padrões sociais e zombando daqueles que temem estarem sujeitos ao ridículo desta contestação. Este é o tipo de herói que Platão apresenta através de sua personagem no *Banquete*,<sup>483</sup> que

<sup>479</sup> CAMPBELL, 1997.

<sup>480</sup> BRANDÃO, 1987, p. 66.

<sup>481</sup> Não nos deteremos aqui na figura do herói apenas em um contexto dramático, uma vez que buscamos delinear este arquétipo grego de forma geral, de modo que nos interessam os heróis tanto do contexto épico, trágico, bem como do cômico do drama satírico.

<sup>482</sup> BRANDÃO, 1987, p. 69.

<sup>483</sup> Cabe ressaltar que a ausência atualmente de outros dramas satíricos, cujo conteúdo acerca de peripécias heróicas se delineava com tons cômicos, nos impossibilita, infelizmente, de avançar no sentido desse herói cômico que Sócrates parece representar no *Banquete*.

também é associado, aos sátiros. No entanto, esta união de Sócrates com os sátiros e com os heróis não encerra simplesmente o problema da atopia socrática, mas nos insere dentro dela própria, a fim de testemunharmos aquilo que Alcibiades viu nas *agálmata* de Sócrates: uma composição de exterior e interior, a partir da qual se percebem maravilhosas imagens divinas.

Assim, Sócrates é tanto como um sátiro como um herói. Sócrates é, seja quem ele for, como um herói cômico, uma improvável união do Sileno com Odisseu do drama satírico, que, pela performance dionisíaca da filosofia socrática, dissipa as diferenças, unindo os contrários outrora inconciliáveis. Portanto, tanto o corpo como o comportamento de Sócrates se revelam ao mesmo tempo por meio de aspectos satíricos e heroicos, tal como defende Sonja Madeleine Tanner:

If the body's role in eros is significant, the physical aspect of Alcibiades comparison of Socrates to a satyr must be too. Alcibiades also offers an image that answers the question posed at the beginning of the book as to what sort of hero Socrates is. Socrates is a satyr - a comical, incommensurable, epitome of the erotic and Dionysian spirit. The embodiment of the beast-human-divine complex, Socrates is a comical hero.<sup>484</sup>

Como vemos, Tanner defende que a comparação platônica de Sócrates com os sátiros sugere uma afinidade da filosofia com o mundo instintivo e do contraditório dionisíaco. Sócrates é como uma complexa besta humana divina, um herói cômico. Assim, a possível relação entre comédia e tragédia que o diálogo enseja em seu fim, e que não estaria ali de forma despretensiosa ou alheia à discussão central do diálogo, seria também ela uma clara aproximação com a tradição trágica de Ésquilo (ou de Ágaton) com a cômica de Aristófanes. Nesse sentido, ao representar Sócrates como um sátiro e, ao mesmo tempo, um herói, Platão o retrata especificamente enquanto um herói cômico, um ser com ares míticos, mas que como os sátiros, é uma figura complexa, sendo ao mesmo tempo cômica e também trágica, visto que são brutos, mas sábios, bestiais, mas divinos, trágicos, mas cômicos. Tanner conclui que no *Banquete* “Socrates is presented as a mythical and comical beast to whom we can compare ourselves, asking whether we are as courageous, as *sophron*, as complex, or perhaps even, as mischievous, as he is. We are invited, in other words, to discover ourselves in and through

---

<sup>484</sup>

TANNER, 2017, p. 144.

Sócrates.<sup>485</sup> Deste modo, a função da comparação alcibidiana entre Sócrates, os sátiros e os silenos parece ter o seu lugar não somente em um plano metafórico, na tentativa de revelar o irrevelável de Sócrates, mas também atuaria em uma dimensão dramática e protréptica, apontando tanto para o caráter da própria obra em questão como do projeto pedagógico e político de Platão como um todo. Como vimos no primeiro capítulo, Sócrates questiona no *Fedro* se ele é ou não uma besta tenebrosa, posto que “faço exame não deles, mas de mim mesmo, se acaso não sou um bicho (*theríon*) mais complicado e mais nebuloso que Tífon, ou se um animal (*zôon*) mais manso e simples, por natureza partilhando (*metéxo*) de não sei que divino e desanuviado (*átyphos*) destino<sup>486</sup>”.

Sócrates, assim, realiza em sua filosofia uma auto-investigação profunda e radical, na qual ele pretende, através da filosofia, saber quem realmente é o homem, entendendo que esse processo redundará na conclusão acerca da porção de animalidade e de divindade dos homens. E justamente nessa investigação irrompe e se entremostra a atopia socrática, marcada por ser uma observação da prática filosófica em seu “vai e vem” erótico às extremidades deste percurso.

#### 4.1.2.3. Sócrates em seu comportamento sério-cômico

Outrossim, o discurso de Alcibiades, além de ser apresentado como uma espécie de drama satírico, apresenta o *Eros* filosófico, personificado em Sócrates, em uma exploração também satírica, uma vez que o próprio filósofo erótico tem uma natureza sério-cômica. Isto ocorre pois, se os filósofos são aqueles que, segundo a erótica diotimiana, estão entre falta e a posse, a ignorância e sabedoria, o mortal e o divino, então, poderíamos depreender desse esquema de opostos intermediados por Eros outros extremos, como também o *phaulos* e o *spoudaion*. Com isso, se justifica o uso do gênero do drama satírico na economia do diálogo, que, combinando o cômico e o trágico na apresentação da humanidade e divindade da vida filosófica, agrega contornos dramáticos à atopia socrática e

<sup>485</sup> Ibidem., p. 147.

<sup>486</sup> τοῦτο ἔστι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὁ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ’ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον. (230a)

expressa uma tentativa de apresentação da amplitude do complexo *éthos* do filósofo.

O fato de que as palavras finais do diálogo sejam empregadas no convencimento de Ágaton e Aristófanes de que um homem é habilidoso para escrever tanto tragédia como comédia<sup>487</sup>, corroboraram esta intenção. Uma vez sendo parte da natureza de *Eros* estar entre o humano e o divino, depreende-se que o *spoudaion*, que é um assunto da épica e da tragédia, e o *phaulon*, da comédia, também atuam unidos pelo elo do elã erótico, que une o Todo nele mesmo. Acrescentamos que o *Eros* filosófico que une o *spoudain* e o *phaulon* também perfaz no filósofo a sua atopia quando da caricatura do sátiro e do sileno, que são seres tanto do cômico, com, por exemplo, dentre outros motivos, seus falos sempre eretos e sua embriaguez constante – como do trágico, como observamos acima no relato do Rei Midas com o Sileno ou como no mito de Mársias, citado indiretamente no *Banquete*, em referência a Sócrates. Em perspectiva, essas analogias se tornam, então, altamente relevantes no entendimento da atopia filosófica socrática, que obedece às leis somente desse complexo *Eros* que combina aleatoriamente os elementos cômicos e épico-trágicos, satíricos e heroicos, respectivamente. Em suma, podemos concluir que enquanto um sátiro, Sócrates é um cômico, ao passo que enquanto é um herói, ele se liga tanto ao campo do cômico, como nos dramas satíricos, quanto ao universo do épico-trágico, mesmo que neste caso, para subvertê-lo.

Portanto, observamos que esse atravessamento das questões do herói e dos sátiros como sendo um aspecto épico/trágico/*spoudaion* e cômico/*phaulon* do filósofo no discurso de Alcibíades parece ser complexificado por Platão em seu teatro de máscaras que é o diálogo *Banquete*. Ao buscar retratar sua personagem principal, e por conseguinte, sua ambiguidade comportamental, Platão não somente a apresenta enquanto um extenso vulto de características, que se apresentam ora em um extremo, ora em outro, mas o faz de forma que a figura do filósofo se apresente em um emaranhado feixe de aspectos contrários. Neste sentido, enquanto um personagem atópico, Sócrates não é um conjunto de extremos simples, que se alternam e que se operam de formas antagônicas, mas,

---

<sup>487</sup>

*Banquete*, 223d

ao contrário, é um complexo labirinto de atitudes e traços, que se apresentam por meio de camadas imperceptíveis e simultâneas. Assim, a figura do sátiro que contemplaria, a princípio, o campo do *phaulon*, também opera o cômico, bem como as esferas opostas do humano e do animal, do racional e do irracional. Ao mesmo tempo, a figura do herói, outrora associada ao *spoudaion*, contém não só os traços do trágico, como também abrange o cômico, como nos dramas satíricos. Acrescenta-se a isso o fato de que o herói é também um intermediário entre o humano e o divino. Esse mosaico de personificações que são relacionadas a Sócrates atua, no fim das contas, como uma sobreposição de máscaras, em que, na medida em que uma é retirada, a outra se encontra logo abaixo dela. Como Dioniso, Sócrates permanece sendo ocultado e, seja(m) ele(s) quem for(em), suas múltiplas formas e manifestações são as suas únicas identidades. Portanto, é necessário, na tentativa de definir o filósofo, aproximá-lo desse universo mitológico dos *daímones*, sátiros, silenos, bestas, monstros, Eros e heróis, sabendo, ainda sim, que a real figura de Sócrates permanece oculta e zomba de nossa pretensão de enquadrá-lo entre as bordas do humano, demasiadamente humano.

Sócrates é o herói-sátiro de ambivalentes e opostos traços, mas que atuam em nome de um ideal supremo e revelado secretamente aos iniciados, como aquele que Diotima revela e a filosofia desvela em sua atopia caleidoscópica. Sócrates revela em seu olhar apaixonado pelo belo a sua ação heroica suprema, que partindo do particular rumo ao universal, à unidade que sua fértil e excitada mente mais deseja: ligar, como Eros, o Todo nele mesmo, homens e deuses, mortais e imortais.

#### **4.2. A atopia comportamental em perspectiva espacial-topológica**

Após analisarmos a ação atópica socrática ligada ao campo mitológico, como um esforço, insuficiente, em definir o filósofo através destas imagens maravilhosas, caminhemos agora para a análise de um aspecto assaz atópico no comportamento do filósofo e que atua no que chamamos de campo espacial-topológico. Sócrates é *átomos* visto que ou se move de forma estranha, ou fica

estacado por horas a fio, sem que seja capaz, inclusive, de dar um motivo desta atitude.

#### 4.2.1. Sócrates, o absorto

Uma das ações socráticas mais enigmáticas e atópicas que é relatada nos textos platônicos se encontra exatamente no *Banquete*, e suas ocorrências serão citadas tanto no início como no fim do diálogo. No prólogo, quando, geralmente, o texto apresenta uma maior ênfase dramática, ou seja, quando as ações são mais significativas que os discursos que virão, a estranheza comportamental socrática é notada de forma literal e veemente. Sócrates e Aristodemo se encaminham para a casa de Ágaton, mas o primeiro se embrenha em uma questão reflexiva. Absorto em pensamentos, o filósofo pede que Aristodemo vá à frente, enquanto ele permanece em seu recolhimento. A fala de Ágaton, que já analisamos anteriormente, é enfática: “Que absurdo!” (*átopón gé*).<sup>488</sup> Sócrates age ao contrário do que se deveria agir, ou ao menos do que Ágaton espera que ele agisse. Aristodemo, aquele que imita seu mestre até em seu andar descalço<sup>489</sup>, não o fez naquele momento. Ao contrário, ele, que não fora convidado pelo anfitrião para o banquete, entra deixando só aquele que o convidou. O penetra, que não se espera, age como se espera, enquanto o convidado que deveria estar dentro, permanece do lado de fora.

Ágaton, com a chegada de Aristodemo e a notícia do ocorrido com Sócrates, manda seus criados buscarem-no: “chama-o de novo e não o largues.”<sup>490</sup>. Mas a resposta foi que mesmo após insistência, ele permanecera especado no pátio dos vizinhos, recusando-se a ir, por mais que o chamassem. Sócrates é inapreensível, sendo inútil qualquer tentativa de prendê-lo. Aristodemo afirmará que esse era um hábito comum de Sócrates e que, pelos seus cálculos, em breve ele estaria ali com eles. O texto platônico deixa transparecer o incômodo de Ágaton com tal fato: este ainda propõe outras vezes chamá-lo, mas Aristodemo

<sup>488</sup> *Banquete*, 175a.

<sup>489</sup> *Banquete*, 173b

<sup>490</sup> “οὐκ οὐκ καλεῖς αὐτὸν καὶ μὴ ἀφίσεις;” (*Banquete*, 175a)

não permite: “Deixa-o em paz. É costume dele.”<sup>491</sup>. Aquele que conviveu próximo a Sócrates e seu *éthos*, sabe que qualquer tentativa de apreender Sócrates é em vão<sup>492</sup>. O anfitrião, autor de dramas trágicos, não está satisfeito com quem ali está presente. Seu incômodo é expresso em sua segunda tentativa em pedir que fossem chamá-lo. Ágaton pareceu perplexo e impaciente com o *éthos* de Sócrates. Este era inaceitável, sem sentido, sem lugar. Eis um prenúncio daquilo que virá depois: o comportamento erótico de Sócrates é incompreensível para os homens do tempo do filósofo. Até que enfim Sócrates aparece, mas “não com tanto atraso como era costume (*eióthei*), conquanto o banquete já estive quase no meio<sup>493</sup>.”

Ao chegar, Sócrates é recebido pelo anfitrião com as seguintes palavras: “Vem para cá, Sócrates. Reclina-te ao meu lado, para que, em contato (*haptoménos*) contigo, eu também frua do pensamento excelso que te ocorreu no pórtico. Sem dúvida encontrei o que procuravas e o seguraste com firmeza, sem o que não te houveras arredado do lugar.”<sup>494</sup> A intenção de Ágaton era que o contato físico com Sócrates lhe fornecesse aquele mesmo pensamento que ocorreu ao filósofo. A expectativa de Ágaton será semelhante à de Alcibíades no fim do diálogo. Ambos esperam que o corpo de Sócrates lhes dê a virtude. Sócrates, agora irônico, responde ao anfitrião que se isso fosse realmente ocorrer, seria ele quem deveria sentar perto de Ágaton, visto ser a sabedoria dele brilhante e promissora (*lamprá te kai pollèn epídosin*). Aqui Ágaton acusa o filósofo de insultar e zombar dele, sendo, assim o filósofo um *hybristés*<sup>495</sup>, o que Sócrates, na sequência, não refuta, como que concordando e aceitando a alcunha. Ágaton encerrará este diálogo afirmando que Dioniso será o juiz sobre esta questão, acerca da sabedoria (*peri tes sophías*).

Cabe ressaltar que, como afirmou Aristodemo, a prática de permanecer imóvel durante um tempo era, na narrativa do *Banquete*, uma atividade rotineira

<sup>491</sup> “ἔθος γάρ τι τοῦτ' ἔχει” (*Banquete*, 175b)

<sup>492</sup> Sócrates é imprevisível para todos, para os de longe e os de perto. Platão, de certa forma o mais “perto” enquanto autor nos assegura disso ao testemunhar a atopia de seu personagem.

<sup>493</sup> *Banquete*, 175c. Outro ponto importante a salientar aqui é o fato de que, como nota Rosen, Sócrates ter perdido metade do banquete, denotando que ele estaria ali não pela comida (ou pela bebida que não lhe afeta, como veremos), mas pelo que lhe mais interessa, a oportunidade filosófica. Cf. ROSEN, 1987, p. 27.

<sup>494</sup> “δεῦρ', ἔφη φάναι, Σώκρατες, παρ' ἐμὲ κατάκεισο, ἵνα καὶ τοῦ σοφοῦ ἀπτόμενός σου ἀπολαύσω, ὃ σοὶ προσέστη ἐν τοῖς προθύροις. δῆλον γὰρ ὅτι ἡῦρες αὐτὸ καὶ ἔχεις: οὐ γὰρ ἂν προαπέστης.” *Banquete*, 175c-d.

<sup>495</sup> ὑβριστής εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Ἀγάθων. (175e)

do Sócrates<sup>496</sup>, e que esta reaparecerá na fala de Alcibíades, já no fim do diálogo, quando ele relembrará uma expedição militar em que ambos estiveram, e na qual:

Certa vez, embrenhado nas suas reflexões, deteve-se em qualquer sítio e ali ficou especado desde a aurora, em busca de uma ideia qualquer. E como esta não lhe vinha, ali continuou a pé firme, sem abandonar o campo. Era já meio-dia; os homens começaram a reparar e, perplexos, passavam a notícia uns aos outros: desde o romper da aurora que Sócrates se encontrava imóvel, a meditar. Ao cair da tarde, alguns jônios foram, por fim, jantar e, como era Verão nessa altura, levaram os seus leitos de campanha para fora das tendas. E ali se dispuseram a dormir ao relento, ao mesmo tempo que vigiavam Sócrates, a ver se, também essa noite, ele continuaria ali a pé firme... Pois ele continuou, até que a aurora veio e o Sol rompeu. Só então, depois de dirigir suas preces ao Sol, se afastou.<sup>497</sup>

Neste relato de Alcibíades tal lembrança reforçará a perspectiva atópica do filósofo que ele buscará desenvolver em toda a sua fala, conforme, aliás, tentamos destacar ao longo de toda esta pesquisa. Assim, surge no *Banquete*, de forma inédita na obra platônica, a presença desta prática socrática, sendo apresentada em duas ocorrências, uma com Ágaton como interlocutor principal e a outra no discurso de Alcibíades. Como nada em Platão parece ser despropositado, qual sentido teria esta prática, citada duas vezes, na economia do diálogo? O que realmente estaria fazendo Sócrates quando estático tanto no pátio de Ágaton como na expedição militar? Vejamos abaixo algumas das possibilidades interpretativas a essa prática socrática.

#### 4.2.2. Análise da paralisia e a paralisia como análise

Segundo Stanley Rosen, o momento em que Sócrates permanece parado ao lado de fora da casa de Ágaton tem o significado de enfatizar que Sócrates prepara

<sup>496</sup> Apesar de não ser possível encontrar nenhuma outra ocorrência parecida ao longo da obra platônica. Seria a recolha e divisão apresentada no *Fédon* um exemplo desta prática? Sendo assim, o que Sócrates teria feito no *Banquete* seria explicado no *Fédon*, para muitos um diálogo escrito logo após o *Banquete*, e o filósofo estaria ali realizando dramaticamente aquilo que, se obscuro e sem explicação no diálogo da casa de Ágaton, seria explicitado no derradeiro relato da vida de Sócrates.

<sup>497</sup> “συννοήσας γὰρ αὐτόθι ἔωθέν τι εἰστήκει σκοπῶν, καὶ ἐπειδὴ οὐ προυχῶρει αὐτῷ, οὐκ ἀνίει ἀλλὰ εἰστήκει ζητῶν. καὶ ἥδη ἦν μεσημβρία, καὶ ἄνθρωποι ἡσθάνοντο, καὶ θαυμάζοντες ἄλλος ἄλλω ἔλεγεν ὅτι Σωκράτης ἐξ ἑωθινοῦ φροντίζων τι ἔστηκε. τελευτῶντες δὲ τινες τῶν Ἰώνων, ἐπειδὴ ἑσπέρα ἦν, δειπνήσαντες—καὶ γὰρ θέρος τότε γ’ ἦν—χαμεύνια ἐξενεγκάμενοι ἅμα μὲν ἐν τῷ ψυχῇ καθηῖδον, ἅμα δ’ ἐφύλαττον αὐτὸν εἰ καὶ τὴν νύκτα ἐστήξῃ. ὁ δὲ εἰστήκει μέχρι ἔως ἐγένετο καὶ ἥλιος ἀνέσχευεν: ἔπειτα ὤχετ’ ἀπὸν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ.” (220c-d)

a sua mente assim como o seu corpo para aparecer no banquete.<sup>498</sup> Assim, a atitude socrática paralisada seria pré-filosófica, uma introspecção preparatória para o exame no qual ele pode se mover a partir de suas palavras e discursos. Mas em que medida essas práticas de preparação são uma forma realmente filosófica como as apresentadas por Platão em sua obra? Será que aqui Sócrates exemplifica aquilo que Diotima narra como sendo o último degrau do processo filosófico da contemplação gradativa como narrada abaixo?

‘Só nesta altura da existência, meu caro Sócrates’, falou a forasteira de Mantinea, ‘e mais em parte alguma, é que para o homem vale a pena viver, na contemplação da beleza em si mesma. Se nalgum tempo a vires, ela te parecerá muito diferente do ouro, das vestes, dos belos meninos e adolescentes, cuja vista presentemente tanto te arrebatava, a ti e a muitos outros, a ponto de, para verdes vossos bem-amados e ficardes, se fosse possível, eternamente presos a eles, estardes dispostos a não comer nem beber, contanto que passásseis o tempo todo na sua contemplação e ao lado deles’.<sup>499</sup>

Como vemos, seria apenas naquele lugar da vida (*entauta tou bión*), naquela altura da existência, o lugar da contemplação da beleza em si mesma (*theoméno autò tò kalón*), que valeria a pena ao filósofo viver. Se estar neste lugar significasse permanecer absorto, como parece sugerir a frase acima de Diotima de que, se fosse possível ficar “eternamente presos a eles, estardes dispostos a não comer nem beber, contanto que passásseis o tempo todo na sua contemplação”, poderíamos, então, pensar nessa prática paralisante de Sócrates como algo semelhante a isto? Assim, a escada erótica seria não um processo contínuo, mas algo evolutivo e já superado por quem outrora a percorreu totalmente, como Sócrates. Desta feita, por que ele necessitaria de mais belos jovens que encetam a escalada do amor? Por que também realizar cada etapa novamente, visto poder ir e permanecer no último degrau sozinho e bem quando quiser, como nos exemplos

<sup>498</sup> “When Socrates stops to think, it is a sign that we must do the same, lest we be overwhelmed by the apparent ‘spontaneity’ of the banquet: we must guard against the wrong kind of intoxication. The connection between thought and silence must not blur for us the connection between thought and speech. Socrates’ subsequent sobriety is the public form of his intensive introspection. We shall have to keep before us the question, how can Socrates’ sobriety be reconcile thought and madness?” ROSEN, 1987, p. 25.

<sup>499</sup> “ἐνταῦθα τοῦ βίου, ὃ φίλε Σώκρατες, ἔφη ἡ Μαντινικὴ ξένη, εἴπερ πού ἄλλοθι, βιωτὸν ἀνθρώπων, θεωμένον αὐτὸ τὸ καλόν. ὃ ἐάν ποτε ἴδῃς, οὐ κατὰ χρυσίον τε καὶ ἐσθῆτα καὶ τοὺς καλοὺς παῖδας τε καὶ νεανίσκους δόξει σοι εἶναι, οὐς νῦν ὁρῶν ἐκπέπληξαι καὶ ἔτοιμος εἶ καὶ σὺ καὶ ἄλλοι πολλοί, ὁρῶντες τὰ παιδικὰ καὶ συνόντες ἀεὶ αὐτοῖς, εἴ πως οἶόν τ’ ἦν, μήτ’ ἐσθίειν μήτε πίνειν, ἀλλὰ θεᾶσθαι μόνον καὶ συνεῖναι.” (*Banquete*, 211d)

citados no *Banquete*? Nestes, Sócrates não chega a conclusões dialéticas e assim sucumbe à paralisia “contemplativa”. Ao contrário, ele está como que ativando algo de forma espontânea e autônoma. Em suma, se esta for a tese sustentada implicitamente por Platão, Sócrates teria acesso ao lugar divino instantaneamente, sem o auxílio da dialética e dos demais degraus da ascensão apresentada por Diotima. Assim, ao permanecer absorto, Sócrates estaria ali contemplando a ideia do Belo em si mesmo, e nesse sentido, sua estranheza se daria por conta desta capacidade única e exclusiva de acessar à dimensão divina dando, assim, a Sócrates um estatuto deveras sacerdotal.

Conforme analisamos brevemente no primeiro capítulo, Francisco Gonzalez refuta esta possibilidade<sup>500</sup>. Para ele, a união com o divino tal como proposta por Diotima seria, se interpretada literalmente, semelhante àquelas dos mistérios, e o “saber” deveria ser aqui entendido no que ele chama de “sentido bíblico”. Haveria uma união com a beleza em si que vai muito além do conhecimento dela, e citando R. E. Allen, ele afirma que como nos mistérios, o ponto culminante é descrito como um casamento, o casamento sagrado de Eleusinia, o casamento da alma e a beleza<sup>501</sup>. Assim, Gonzalez apesar de defender que este casamento é com a própria beleza, permitindo dar à luz a verdadeira virtude, conclui que todo esse discurso não passa de um sonho do filósofo, que tão somente lhe dá esperança e mantém o seu Eros sempre inflado e ardendo. Haveria aqui uma realidade projetada por Eros e outra, a filosófica, que seria o próprio Eros com sua ambiguidade e incapacidade de manter aquilo que brevemente conquista. Assim, para Gonzalez, “philosophy, rather than being a step-by-step progression culminating in final initiation and enlightenment, is a never-ending and constantly recommencing process of initiation”<sup>502</sup>. O processo de ascensão seria, assim, constante e sem fim, e Sócrates jamais chega no topo, posto que não há topo. A partir da ambiguidade de Eros, Gonzales conclui afirmando que

<sup>500</sup> Rosen concorda com ele “The behaviour of Socrates described here seems to manifest not a mystical experience, but concentrated intellectual scrutiny of a problem.” (ROSEN, 1980, p. 173)

<sup>501</sup> GONZALEZ, 2011, p. 57.

<sup>502</sup> Ibidem., p. 65.

this is because philosophy itself, and a fortiori love, is everywhere and nowhere and cannot be pinned down. If philosophy for Plato is not a set of doctrines, this is because it is inherently and inescapably eros, where this eros is not to be understood as some Romantic infinite striving but rather as it is characterized in the Symposium: as always in touch with the truth and resourceful in its very lack and poverty. Yet because philosophy can never fully escape its restlessness and homelessness, it constantly seeks a home and cannot help but dream of being initiated into those higher mysteries that will finally provide it with enlightenment.<sup>503</sup>

A filosofia socrático-platônica seria assim não um conjunto de doutrinas sistemáticas, mas uma prática eminentemente erótica, onde o conhecimento é aquilo que constantemente é perdido, sendo um perpétuo lembrar aquilo que é também perpetuamente perdido. Eros não só não tem o que procura, como também, em certo sentido e, ao mesmo tempo, está em contato com o que procura, de forma que a filosofia socrática seria esse constante contato com o que procura, mesmo que o perca logo, na sequência em que o encontra. Assim, para Gonzalez, não há contemplação no último degrau da escada de Diotima e a entrada de Alcíades em cena é o acordar deste sonho platônico.

Uma posição contrária à de Gonzalez apresentará Ruby Blondell, também já citada no primeiro capítulo. Para ela, o fato de Sócrates estar efetivamente parado quando está absorto em pensamentos, indica que ele chegou no objetivo de sua jornada, e que, portanto, ali não há mais necessidade de movimento<sup>504</sup>. Nesse momento, o seu relacionamento com o mundo se torna insignificante. Blondell ainda pontua que o fato de que ele não está interagindo com outros naquele instante, faz com que aquela atividade não seja exatamente uma atividade filosófica, visto que ele não está procurando algo ou resolvendo um problema. Ele está ali no *télos* de sua prática, todo concentrado na contemplação das formas, sem linguagem, sem diálogos, sem *lógos*.

The fact is, however, that we do not know what is going on in Socrates' soul when he stands in that doorway, or stands in the cold all night at Potidaea. [47] These incidents are opaque to us. This opacity bespeaks a Platonic attempt to represent the unrepresentable by dramatic means. Plato can show us only Socrates' exterior, since Socrates cannot use *logoi* to express the state of mind at the top of the ladder without descending to the level of mere images. Accordingly, no *logoi* are produced in immediate consequence of Socrates' episode in the doorway. He avoids giving

503

Ibidem,, p. 68.

504

*Banquete*, 175a-b, 220c-d.

Agathon an account of what happened during that interlude, and goes out of his way to ascribe the birth of his *logoi* at the *symposion* to a different occasion, and indeed a different author.

Blondell destaca que aqueles que criticarão a perspectiva de que Sócrates não pode estar ou ter acessado o último degrau da escada erótica, como o fez Gonzalez acima, assim afirmam-no pois apenas percebem e enfatizam Sócrates como sendo um erótico buscador/caçador, tal como Eros, flutuando constantemente entre a *aporia* e a *euporia*, mas nunca se tornando efetivamente um *sophós*<sup>505</sup>. Seu “conhecimento” de erótica pode, de uma maneira tipicamente paradoxal, revelar-se tanto um reconhecimento de que os humanos estão condenados a permanecerem buscadores, como também equivalentes ao “conhecimento único”<sup>506</sup> que é o da Forma. Portanto, para Blondell, entender a Forma é (em parte) saber que os mortais devem constantemente se esforçar para permanecerem em sua presença por meio da filosofia. Se sua atividade estática narrada no *Banquete* tem relação com esta experiência, ainda não somos capazes de aferir, e nem é o objeto desta pesquisa, que requereria um maior desenvolvimento de problemas metafísicos e epistemológicos aqui não tratados. No entanto, suspeitamos que esta prática atópica do filósofo, que como já afirmamos não ocorre em outro diálogo platônico, não esteja presente no *Banquete* despretensiosamente.

#### 4.2.3. O movimento da alma

Os termos gregos empregados na meditação estática socrática do *Banquete* são *noun*<sup>507</sup> e *phrontízon*<sup>508</sup>. Cabe ressaltar que ambos os termos têm muitas ocorrências nas obras platônicas, e se relacionam com o *nous* e *phronesis*, respectivamente. É justamente o *nous* que permitirá ver de forma transcendente o belo em si mesmo<sup>509</sup> e aprender a natureza de cada essência, o ser ele mesmo<sup>510</sup>.

Quanto ao *phrontízon*, trazemos aqui as incidências do termo na obra *As*

<sup>505</sup> *Banquete*, 203b-204a.

<sup>506</sup> *Banquete*, 210d.

<sup>507</sup> *Banquete*, 174d.

<sup>508</sup> *Banquete*, 220c.

<sup>509</sup> *Banquete*, 212a.

<sup>510</sup> *República*, 490b.

*Nuvens* de Aristófanes, na qual é, geralmente, traduzido por meditação. Nesta comédia aristofânica, o local onde Sócrates leciona se chama *phrontistérion*, traduzido em geral por “Pensatório”, diga-se de passagem, claramente um local para iniciados<sup>511</sup>. Lá o filósofo vive em suspenso nas nuvens, ausente das questões cotidianas e entretido com os céus e temas inusitados como qual seria a altura do pulo de uma pulga. Nesta obra lemos o coro dizer: “Medita (*phrontízo*) agora e examina a fundo, gira teu pensamento em todas as direções, recolhido sobre ti mesmo. Depressa, se caís em um impasse, salta para outra ideia de teu espírito; e que o sono doce ao coração esteja ausente de teus olhos”<sup>512</sup>. O Sócrates aristofânico das *Nuvens* é um filósofo que, como o próprio título indica, vive com a cabeça nas nuvens, denotando que, se essa comédia tem algum fundo de origem histórica, o que para efeito cômico pleno é evidente, Sócrates realmente deveria ter como prática tal recolhimento meditativo, apesar de, como já afirmamos acima, Platão não destacar essa prática em outros textos para além do *Banquete*. Assim, se houve no Sócrates histórico essa prática de meditação paralisante, em Platão, observamos a partir do *Banquete* que ela é apenas uma parte de sua filosofia, e a rigor, a menos constante.

Entretanto, apesar de menos constante na obra platônica, esta prática meditativa de Sócrates poderia se assemelhar aqui com aquilo que Platão no diálogo *Fédon* chamará de recolha da alma sobre si mesma, um processo de purificação da alma que vive apenas em contato ostensivo e corrosivo com o corpo<sup>513</sup>. O que o pensamento em contato contínuo com o corpóreo não alcançará será o belo em si, o justo em si, o divino. A essência<sup>514</sup> de cada coisa só será

<sup>511</sup> *As Nuvens*, 299-313.

<sup>512</sup> φρόντιζε δὴ καὶ διάθρει πάντα τρόπον τε σαντὸν σπρόβει πυκνώσας. ταχὺς δ', ὅταν εἰς ἄπορον πέσης, ἐπ' ἄλλο πῆδα. (*As Nuvens*, 700-705.)

<sup>513</sup> “Quando examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, imortal e que sempre se comporta do mesmo modo, e, por lhe ser aparentada, vive com ele enquanto permanecer consigo mesma e lhe for permitido, deixando, assim, de divagar e pondo-se em relação com o que é sempre igual e imutável, por estar em contato com ele. A esse estado, justamente, é que damos o nome de sabedoria (*phrónesis*).” (*Fédon*, 79d)

<sup>514</sup> Trazemos à memória também o texto da *República*, no ponto em que Platão trata do Bem, como alvo maior do filósofo. Aqui podemos recuperar a fórmula platônica para designar a transcendência absoluta do Bem, que, na *República*, é definido como *epékeina tês ousías* (Rep. 509b), para além da essência. Segundo Thomas Szlezák, a ideia de bem é a *arche* da metafísica platônica, sendo a causa do ser das Ideias, dando a elas sua essência. Desta feita, está no topo da metafísica platônica, estando acima das ideias em poder e divindade. O Bem para Platão seria inefável, como o próprio afirma na *República*: “vamos deixar por agora a questão de saber o que é

alcançada por “quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento”<sup>515</sup>. A meditação da alma é, então, uma experiência com o divino que há na atividade cognitiva, com os níveis mais altos do caminho do amor, onde se contempla aquela que

é sempiterna, não conhece nascimento nem morte, não aumenta nem diminui; ao depois, não é bela de um jeito e feia de outro, ou bela num determinado momento para deixar de sê-lo pouco adiante, nem bela sob tal aspecto e feia noutras condições, ou aqui sim e ali não, bela para algumas pessoas, porém feia para outras.<sup>516</sup>

Nesse sentido, o processo de recolha da alma é uma concentração cognitiva na qual o *nous* se distancia dos obstáculos corporais, tal como a paralisia socrática no *Banquete*. É uma atividade psíquica e, apesar de parecer inefável nos últimos degraus, é totalmente racional, e por isso aqui não haveria transe irracional ou alógico, como parece ocorrer, por exemplo, num misticismo dionisíaco ou xamânico.<sup>517</sup>

Ademais, não podemos apoiados naquilo que o diálogo *Banquete* nos oferece como sendo o processo filosófico, indicar que essa prática seja o único *tópos* da filosofia platônica enquanto ela mesma, e consequentemente, por ser mais importante ou premente que as demais ações, anulem ou desprestigiem estas. Se pudermos concordar com a tese de Blondell, de que quando Sócrates está paralisado ele realmente vivencia o *télos* de seu desejo filosófico, na contemplação da forma em si, então devemos entender que esta posição seria como uma espécie de *crème de la crème* quanto às demais, aquilo em torno do qual a vida do filósofo gira. No entanto, segue-se também desta perspectiva que Sócrates só pode estar nela porque também esteve em outros *tópoi* que permitem-

---

o bem em si; parece-me grandioso demais para poder atingir por agora o meu pensamento acerca dele.” (506c). Platão parece não querer falar acerca do suprassumo da transcendência, e se limita a tratar do seu rebento, o sol, que analogamente ao Bem no mundo inteligível, ilumina a inteligência no mundo sensível.

<sup>515</sup> *Fédon*, 65e.

<sup>516</sup> “πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ’ αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ’ ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὥς τις μὲν ὄν καλόν, τις δὲ αἰσχρόν:” (*Banquete*, 211a)

<sup>517</sup> O que fica nítido com os relatos do *Banquete*, é que tais práticas são estranhas, antissociais e que causam espanto nos que as testemunham, ao contrário do que defende Duhot, “talvez Sócrates, sentindo vir o êxtase, não possa evitá-lo, talvez considere esse estado tão superior às convenções sociais que seria absurdo privar-se dele”. (DUHOT, p. 81)

no acessá-la e que no conjunto destas etapas se constitui a filosofia como um todo, sendo ela um caminho a ser construído, uma jornada a ser vivida, e uma outra e segunda navegação. Assim, Sócrates parece tão empenhado em agir tanto em uma esfera que parece transcendental-estática, como também em uma aparentemente imanente-mobilista. O que levaria à transcendência seria o repouso, enquanto o movimento parece manter o homem na dimensão apenas no sensível. No entanto, não é simples assim.

Há no *Banquete* todo um jogo entre movimento e repouso que perfaz a atopia do filósofo como um todo. Somos convidados a retornarmos à fala de Aristodemo no início do diálogo, que ao refutar a insistência de Ágaton em chamar Sócrates, afirma: “Penso que virá logo. Deixai-o; não o perturbeis (*mè oun kineíte*).”<sup>518</sup> Aristodemo sabe que a *kínesis* socrática opera de forma específica, sem sucumbir a pressões advindas de convenções sociais, horário marcado ou mesmo necessidades fisiológicas, como a comida que lhe esperava no banquete e que ele deixou de comer quando da paralisia nas expedições militares, tal como narrado por Alcibíades. A propósito, Sócrates adiou sua ida até Ágaton no dia da sua vitória, posto que estava com medo da multidão, o que, diga-se de passagem, é bem sintomático com base na crítica constante de Platão à multidão. Assim, ao ir para a casa de Ágaton no dia seguinte, Sócrates já estava atrasado, mas “não com tanto atraso como de costume.”<sup>519</sup> Mas o que é o *chronos* para quem liga o todo nele mesmo através da filosofia?

Desta feita, observa-se que no *Banquete*, Platão elabora no plano espacial-topológico um quadro de movimentos e repouso, e que este opera significativamente no desenrolar da atopia socrática, posto que Sócrates atua alternadamente sempre entre essas duas dimensões. Sócrates está imóvel, mesmo a despeito dos constantes esforços para movê-lo. O termo *kinéo* aparecerá outras quatro vezes no diálogo, além desta que citamos com Aristodemo. A segunda ocorrência se dará na cômica cena do soluço de Aristófanes.<sup>520</sup> Este trecho, além

<sup>518</sup> “ἤξει δ’ αὐτίκα, ὡς ἐγὼ οἶμαι. μὴ οὖν κινεῖτε, ἀλλ’ ἔατε” (*Banquete*, 175b)

<sup>519</sup> *Banquete*, 175c.

<sup>520</sup> “Havendo Pausânias pausado (*Pausanión dè pausaménon*) – como vedes, eu também aprendi com os sábios a brincar com as palavras –, disse Aristodemo que a vez era de Aristófanes; porém este, talvez por estar com o estômago muito cheio ou por qualquer outro motivo, foi acometido de soluço, o que o impedia de falar. Por isso voltando-se para o

de ser cômico e carregar um leve sátira platônica à figura de Aristófanes, é interessante para a questão do jogo entre movimento e repouso que Platão elabora no diálogo. Lemos logo no início do trecho que Pausânias havia pausado sua fala, informação que Platão apresenta com uma aliteração através dos termos Pausânias e pausa (*Paysaníon dè paysaménon*), tendo este termo repetição em mais quatro outras vezes no parágrafo citado. Essa informação de Aristodemo, o narrador do diálogo, é apresentada para informar que Aristófanes seria o próximo a falar, mas que este, no entanto, foi acometido de uma crise de soluços, estando assim impedido (*payai*) de falar, sendo, então substituído por Erixímaco<sup>521</sup>. A fim de resolver o seu problema, Erixímaco lhe sugere que pare (*paysesthai*) de respirar por um tempo (*polyn chrónon*). Com isso, para que Aristófanes pare seu soluço, ele deve também parar de respirar. O termo *payo* ocorre cinco vezes nesse trecho inicial da fala de Erixímaco e do soluço de Aristófanes, mostrando a importância da pausa para o texto como um todo. A consequência do movimento de pausar a respiração seria uma irritação do nariz seguida de um espirro (*ptáre*), o que pararia o soluço.

A terceira referência ao termo *kinéo* ocorre em forma de participípio e traduzido por “jogado” neste caso (*kinountes*), quando Sócrates está refutando o discurso de Ágaton em seu estilo e forma, afirmando ter ele “jogado (*kinountes*) em cima de Eros todos os vossos recursos oratórios”<sup>522</sup>, ligando o movimento ao discurso. Mas será a última referência literal de *kinéo* no *Banquete* que nos

---

médico Erixímaco, que se achava reclinado ao seu lado, lhe falou: “Erixímaco, é justo curares-me deste soluço ou então falares em meu lugar, até que ele passe”. Ao que Erixímaco respondeu: “Posso desincumbir-me das duas coisas: falar em teu lugar, para, depois de passado o soluço, falares no meu. Enquanto eu estiver com a palavra, se quiseres reter a respiração durante algum tempo, o soluço passará. Não melhorando com isso, gargeja um pouco d’água. Se ainda assim persistir, toma de alguma coisa com que possas irritar (*kynésais*) o nariz para espirrar...” (*Banquete*, 185c-e)

<sup>521</sup> Rosen aponta para as múltiplas possibilidades interpretativas dessa troca, para além da simples zombaria com Aristófanes, como a de que ao colocar Aristófanes depois de Erixímaco na ordem dos discursos, e sendo esta uma metáfora da escada erótica, a poesia seria superior à medicina com seu tecnicismo. Ele aponta para o que seria um tecnicismo equivocado da medicina, que, por sua vez, seria uma maior concorrente da filosofia do que a poesia, visto que ambos buscam saber “what is”. Cf. ROSEN, p. 90-95.

<sup>522</sup> “διὰ ταῦτα δὴ οἶμαι πάντα λόγον κινουῦντες ἀνατίθετε τῷ Ἔρωτι” (*Banquete*, 198e)

Cabe destacar que diferente desta tradução de Nunes, José Cavalcanti traduz o mesmo trecho como “ponto em ação todo argumento, vós aplicais ao amor...”, o que é interessante visto que insere o termo “ação” como sendo a tradução mais forte de *kinountes*, mas que ignora sua condição enquanto participípio na frase.

chamará mais atenção e que remontará à primeira que vimos acima. Já no fim do discurso de Alcibíades, quando ele narra a experiência frustrada com Sócrates na cama, observamos a seguinte fala: “Assim determinado, sacudi-o (*kinésas*) e lhe falei: ‘Já estás dormindo, Sócrates?’”<sup>523</sup>. Alcibíades, tal como Ágaton, quer mover Sócrates, tirá-lo de sua atopia costumeira e levá-lo para o seu reino das aparências e dos fluxos intempestivos. No entanto, em ambos os casos, Sócrates está mirando a verdadeira beleza (*alétheian kalon*), por meio da visão do pensamento, posto que “em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força”<sup>524</sup>. Apenas por meio e em nome desta que Sócrates se move. Não obstante, Alcibíades não se dá por satisfeito e, de forma impulsiva, ataca o filósofo na cama: “Levantei-me, sem dar-lhe oportunidade de dizer mais nada, atirei sobre ele o meu manto, pois estávamos no inverno, deitei-me em cima da sua capa surrada, e, passando os braços em torno deste homem demoníaco e admirável, assim fiquei a noite inteirinha.”<sup>525</sup>. Não adianta a tentativa de mover Sócrates sem que seja pelo Eros filosófico, o motor de toda a filosofia platônica e o que torna Sócrates tão *daimoníco* e *thaumasto*. Na sequência deste trecho, Alcibíades consome sua perplexidade e admiração da natureza (*phýsin*) temperante (*sophrosýnen*) que ele afirma ser um traço característico de Sócrates. Suas palavras são: “Fiquei desorientado (*aporéo*), porém tão preso a este homem como um escravo (*katadedouloménos*), sem poder fugir do seu círculo de influência.”<sup>526</sup> Na tentativa de mover Sócrates, Alcibíades se movimenta em direção à escravidão inerte, imóvel, aporética. Sócrates é um filósofo impossível de ser cativado, mas, ao contrário, cativa homens para a vida filosófica.

#### 4.2.4. Sócrates em deslocamento

<sup>523</sup> “καὶ εἶπον κινήσας αὐτόν, Σώκρατες, καθεύδεις;” (*Banquete*, 218c)

<sup>524</sup> “ἢ τοι τῆς διανοίας ὅψις ἄρχεται ὅξυ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὀμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρή: σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω” (*Banquete*, 219a)

<sup>525</sup> “καὶ ἀναστὰς γε, οὐδ’ ἐπιτρέψας τούτῳ εἰπεῖν οὐδὲν ἔτι, ἀμφιέσας τὸ ἱμάτιον τὸ ἐμάντοῦ τοῦτον—καὶ γὰρ ἦν χειμῶν—ὑπὸ τὸν τρίβωνα κατακλινεῖς τὸν τουτουί, περιβαλὼν τὸ χεῖρε τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμαστῷ, κατεκείμεν τὴν νύκτα ὅλην.” (*Banquete*, 219b-c)

<sup>526</sup> “ἡπόρουν δὴ, καταδεδουλωμένος τε ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου ὡς οὐδεὶς ὑπ’ οὐδενὸς ἄλλου περιῆα” (*Banquete*, 219e)

Sempre no seio da *pólis*, Sócrates se movimenta livremente em lugares distintos que lhe permitem a prática da filosofia. Por ser *átopos*, ele é visto sempre presente em todos os lugares de passagem, como denuncia o prólogo do *Lísias*: “para onde vais e de onde vens?”<sup>527</sup>. Assim, definir a capacidade socrática de permanecer absorto como algo determinante em sua prática filosófica seria, no mínimo, uma visão incompleta, mesmo que se entenda esta atividade como sendo o *télos* da ascensão da alma. Com isso, se fizemos uma relação analógica de que Sócrates em movimento é o filósofo em torno dos degraus anteriores da escada erótica de Diotima, enquanto o Sócrates estacado seria ele no estágio final, então, poderíamos concluir que a filosofia platônica, ao retratar seu mestre nessa alternância, parece querer apresentar essa dinâmica como sendo sua filosofia *par excellence*.

Sócrates é um homem em constante movimento mas que jamais sai da cidade, a não ser em expedições militares. Sócrates é um homem andarilho em sua própria cidade, conforme a variada topografia dos diálogos sugere. Sócrates está em muitos lugares, seja na *ágora*, ou em casas como a de Polemarco ou de Ágaton, ao caminhar para fora dos muros da cidade, indo perto de um plátano, num pórtico, num ginásio, no Liceu ou mesmo no tribunal. Sócrates se move por Atenas sem pressa, sem hora para chegar, até porque em qualquer lugar ele está e não está.

Até mesmo em um local que lhe aprisione fisicamente, como no *Fédon*, observa-se que a própria dinâmica do diálogo, a despeito da prisão efetiva, mostra Sócrates sendo capaz de filosofar<sup>528</sup>. O que complexifica mais ainda este aspecto é perceber que, se como afirmamos acima, a paralisia socrática é um movimento de recolha e divisão da alma, (conforme narrado no *Fédon*, diálogo que, para alguns

<sup>527</sup> “ποῖ δὲ πορεύῃ καὶ πόθεν;” (*Lísias*, 203a-b)

<sup>528</sup> Um exemplo desta perspectiva é a função da noção de corpo enquanto prisão, que diferiria da noção soma-sêma pitagórica, que colocaria o corpo em um túmulo, onde não há vida ou movimento algum, diferente da prisão. O uso do termo *phrouá* para definir o corpo enquanto uma prisão, seria, então positivo, com base no referencial anterior, conhecido por Platão, conforme nota-se no *Crátilo* 400c e no *Górgias* 493a. Platão insere, então, uma nova imagem se fazendo valer de elementos da imagem anterior, a saber, a imagem corpo tumba, e dá a essa um aspecto mais positivo, fazendo com que o corpo não fosse um local de irredutibilidade, mas sim de proteção e de guarda, como é possível inferir no termo *phrouá*. Entendemos também que a tradução do termo *phrouá* por prisão não fere em nada a intenção do termo na economia do diálogo, bem como pode ser o correlato mais próximo ao que teria Platão em mente.

intérpretes<sup>529</sup>, teria sido escrito na sequência do *Banquete*), assim, a alma ao paralisar gradualmente o corpo intensifica proporcionalmente o seu movimento. A alma, esse célebre princípio de movimento, está sempre animada. E se na perspectiva socrática o homem é a sua alma<sup>530</sup>, então o movimento da alma é, a rigor, o movimento do homem.

A esse respeito, François Makowski, citado na análise do primeiro capítulo, afirma que "Socrate est atopique car il est en voyage. Il est en chemin, pourrait-on dire, il a quitté un lieu pour un autre, il a passé sa vie à quitter un lieu où il n'est déjà plus pour un autre où il n'est pas encore."<sup>531</sup> Assim, para Makowski, a tese do *Fédon* acerca da concentração da alma ela mesma em si mesma nos leva a duas aporias: a primeira é a sua própria concentração, e a segunda, seu movimento, de fazer morrer o corpo. O movimento da alma é a morte do corpo. Daí a complexidade da atopia socrática, posto que ele está sempre nesse conflito, ou seja, nessa aporia, entre o movimento do corpo e da alma. Esta aporia leva necessariamente à atopia, assim como a atopia leva à aporia. Nesse sentido, acrescenta Makowski que "Le Phédon nous place avec Socrate dans l'atopie parce qu'il s'inscrit dans une problématique des contraires: du plaisir et de la peine, de la vie et de la mort, du philosophe et du non-philosophe, de l'âme et du corps."<sup>532</sup> Ele continua, afirmando que

Socrate est atopique parce qu'il voyage entre deux contraires qu'il ne peut qu'approcher: Socrate s'approche d'un lieu, le lieu des idées, et s'éloigne d'une étendue matérielle, étant bien entendu que son âme ne peut pas plus s'abimer dans la chora qu'habiter le lieu des idées. De là vient le tourment du philosophe, de là vient que Socrate, dans le dialogue, est le plus souvent d'abord détourné, mis en mouvement, forcé ou parfois séduit par ses interlocuteurs.<sup>533</sup>

<sup>529</sup> Cf. NUNES, 2011, p. 28 e VAZ, 2012, p. 65. Guthrie (2000) concorda com esta posição e para ele "Fédon e Banquete, alguns vão dizer, são tão próximos que ninguém pode dizer quem veio primeiro." (GUTHRIE, 2000, p. 325). Rowe concorda: "The Phaedo is traditionally assigned, on both grounds, to the middle period, in close association with the Symposium and the Republic, and after Meno, which is commonly regarded as a kind of bridge between early and late periods." (ROWE, 2001, p. 11).

<sup>530</sup> *Alcibíades*, 130a

<sup>531</sup> MAKOWSKI, p. 134.

<sup>532</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>533</sup> *Ibidem*,

Portanto, Sócrates é atópico porque se movimenta sempre na tensão entre dois contrários, dois *tópoi* ontologicamente distintos: o *tópos noétos* e o lugar do sensível. Da mesma forma, a atopia socrática se daria por sua consciência de que é, inexoravelmente, uma alma habitando em um corpo. Essa inevitabilidade da alma presa em um corpo gera a aporia que funda toda a filosofia, visto que parte dessa consciência perplexa, da qual Sócrates também parte, como narrado no *Mênon*: “Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Mas caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros.”<sup>534</sup> Dessarte, Sócrates é uma aporia ambulante, um homem em constante impasse, imóvel em questões e problemas, mas que a despeito disso, avança, caminha e apresenta sua aporia e seus efeitos a todos os que supõe viver na *euporia*. Essa é, em última instância, a missão socrática mais fundamental: flutuar entre a imobilidade da aporia e o fluxo da *euporia*.

Sócrates está onde estão pessoas, como o mesmo afirma no prólogo do *Fedro* platônico, conforme destacamos outrora. Após ser considerado um *átapos* pela personagem homônima, ele enuncia que o que lhe importa não são as árvores ou os campos, mas sim conhecer e examinar<sup>535</sup> os homens<sup>536</sup>. Todavia, Sócrates não se encontra apenas onde estão os homens, em seu *tópos*, como também no lugar divino, pois é, como Eros, um intermediário entre o mundo dos deuses e dos homens.

#### 4.2.5. O fim e o começo

Assim, o lugar do filósofo é entre esses extremos<sup>537</sup>, entre polos, sendo ele, como vimos, “um grande demônio...e como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais.”<sup>538</sup>. Ele articula o que no mundo dos mortais é realizado para o mundo dos deuses, conforme cita Diotima acerca de Eros:

<sup>534</sup> “οὐ γὰρ εὐπορῶν αὐτὸς τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν, ἀλλὰ παντὸς μᾶλλον αὐτὸς ἀπορῶν οὕτως καὶ τοὺς ἄλλους ποιῶ ἀπορεῖν.” (*Mênon*, 80c-d)

<sup>535</sup> *Apologia*, 38a

<sup>536</sup> *Fedro*, 230d

<sup>537</sup> *Banquete*, 202b

<sup>538</sup> “δαίμων μέγας...καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.” (*Banquete*, 202d)

Interpreta e leva para os deuses o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses: de um lado, preces e sacrifícios; do outro ordens e as remunerações dos sacrifícios. Colocado entre ambos, ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo (...) Os deuses não se misturam com os homens; é por meio desse elemento que os deuses entram em contato com os homens e se torna possível o diálogo entre eles, tanto no estado da vigília como durante o sono. O perito em tais assuntos é demoníaco, enquanto o homem entendido noutras artes e nos diferentes misteres não passa de um obreiro comum. Os demônios são em grande número e de mais variada espécie; Eros é um deles.<sup>539</sup>

Assim, esse vai e vem erótico é o que une o “Todo”: o mundo dos mortais com o dos imortais. Essa é a função demoníaca de Eros e aqueles que se comportam como um *daimónios anér*, dentre os quais, Sócrates, que segundo Alcibíades, é *daimoníon hos alethós kai thaumastó*<sup>540</sup>. Todo esse ligar dos mundos distintos faz com que o homem demoníaco esteja sempre em movimento, *hermeneuon* o mundo, sem jamais se encontrar apenas em um lugar, imóvel, estático. Sócrates, como define Blondell, é no *Banquete* como Odisseu, o andarilho arquetípico, sendo este diálogo uma jornada literal do começo ao fim, que, como toda viagem, requer pausas, como nas ocasiões em que Sócrates está absorto.

Com isso, será que já se pode determinar que a filosofia platônica seria um composto de movimento e repouso, fluxo e imobilidade, dialética e contemplação, sem que seja o *télos* da viagem o seu objetivo final, e portanto, o fim, cronológico, de toda a jornada? Em outras palavras, Platão não estaria empreendendo em sua filosofia mais do que a evidente ideia de que sem as etapas jamais se chegaria ao *télos*, mas que o contrário também se prova: somente há *télos* se existe a possibilidade de logo seguir com a viagem, visto que o filósofo jamais chega definitivamente ao fim de sua jornada filosófica, que é uma visão súbita. Até porque o momento em que ocorre a visão, o fim da jornada, esta se dá de forma repentina, *exaíphnes*, como uma metáfora da atopia de Sócrates, que também é

<sup>539</sup> “ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ’ ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι (...) θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τοῦτου πᾶσα ἐστὶν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγοροῦσι καὶ καθεύδουσι: καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναντος, οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.” (*Banquete*, 202e-203a)

<sup>540</sup> *Banquete*, 219c.

imprevisível e fugaz, variando de *tópos* e imagem. E sendo como Eros, Sócrates pode até chegar ao fim da viagem, mas acaba por perder tudo aquilo que conquista.

Ao ampliarmos o horizonte desta questão para outros diálogos já citados, perceberemos que o Sócrates do *Teeteto* afirma que o filósofo será justamente aquele que viaja “nas profundezas da terra’, medindo a terra e as suas extensões, e observa os astros, ‘...sob o céu’, explorando, por todo o lado, toda a natureza, no todo de cada uma das coisas que são, nunca se rebaixando para aquilo que está perto”<sup>541</sup>. Partindo para o *Fedro*, destacamos o movimento e a viagem da alma, com suas asas, na direção do *híperouránion tópon*<sup>542</sup>, como vimos no primeiro capítulo. Ainda podemos acrescentar a imagem da nau e a alegoria da caverna, ambas na *República*, onde na primeira o filósofo, tal como Odisseu, é quem conduz a viagem ao mar, enquanto na segunda imagem, a filosofia é um movimento constante<sup>543</sup> de *anábasis* e *katábasis*. Aliás, todo este célebre diálogo pode, inclusive, ser lido enquanto um movimento semelhante ao apresentado na caverna, visto que inicia com uma descida de Sócrates ao Pireu<sup>544</sup>, como sendo este um espaço de alteridade em relação à cidade<sup>545</sup>. Por fim, destacamos também o *Fédon*, no qual é afirmado que aqueles verdadeiros filósofos (*orthos philosophountes*) são os que se acautelam dos apetites do corpo (*soma epithumion*) e “dizem adeus a isso tudo e não seguem o caminho dos que não sabem para onde vão”<sup>546</sup>.

Ainda sobre este aspecto da prática socrática enquanto um constante movimento, destacamos a escada de Diotima no *Banquete*, que num processo

<sup>541</sup> “ταῦς τε γὰρ ὑπένερθε’ καὶ τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, ‘οὐρανοῦ θ’ ὑπὲρ’ ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγὺς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθειῖσα.” (*Teeteto*, 173e-74a)

<sup>542</sup> *Fedro*, 249c-d)

<sup>543</sup> Gabrielle Cornelli defende que haveria no diálogo uma proposta contínua de uma segunda *katábasis*, levando os homens à verdade que há na subida. “Assim, de alguma forma, o filósofo de “*República*” continua um freqüentador de cavernas - mesmo que laica e politicamente, a caverna é agora um lugar político. Numa contínua *katábasis* e *anábasis*, rituais da construção de uma pólis bela, porque justa e boa, de uma kallípolis, que é o grande objetivo ético e político de Platão. Mas a verdade parece ser ainda, de alguma forma, resultado de um freqüentar de sombras e cavernas; e o filósofo, de alguma forma, ainda amante de verdades que somente nas sombras é possível encontrar.” (CORNELLI, 2007, p. 105)

<sup>544</sup> *República*, 327a

<sup>545</sup> CORNELLI, 2007, p. 98

<sup>546</sup> “οὐ κατὰ ταῦτα πορεύονται αὐτοῖς ὥς οὐκ εἰδόσιν ὅπῃ ἔρχονται” (*Fédon*, 82d)

evidente de subida, leva o filósofo a permanecer continuamente subindo e descendo, percorrendo todos os degraus e etapas que o processo filosófico estabelece como necessários. Assim, a cena inicial, quando Sócrates permanece paralisado, tem total conexão com esta acima. Blondell destaca que a cena de abertura, com sua jornada literal para a casa de Ágaton, prenuncia questões que estabelecem uma conexão com a jornada mais profunda da "escada do amor". Nesta, queremos saber não apenas onde Sócrates está, mas para onde ele está indo (e se ele chegará algum dia), quem (se alguém) o está guiando e quem (se alguém) está liderando. Blondell conclui que “it seems clear enough, then, that Plato encourages us to identify Socrates with all the roles connected with the ladder, which in turn echo the relationships sketched in the literal journey to Agathon’s house.”<sup>547</sup>

Desta feita, Sócrates é um andarilho, um viajante, um ser em movimento ao longo do *Banquete*, e, portanto, não estabelece o fim teleológico de sua filosofia como sendo o fim cronológico da mesma. É preciso continuar a jornada que se apresenta aporética e atópica, seja como *met’odós*, seja como *ousia* da própria filosofia ela mesma. Se ressaltamos aqui o prólogo da *Banquete* como importante para o texto como um todo, cabe mencionar também o seu encerramento, que apresenta Sócrates indo até o Liceu, a fim de realizar suas ocupações (*diatríbein*) diárias e de costume, e por fim, se dirigindo a sua casa (*oiokoí*) a fim de descansar (*anapáyesthai*)<sup>548</sup>. Assim, Platão parece propositalmente enfatizar através da articulação destas palavras que Sócrates age entre pausas e movimento, de forma tal que o encerramento do diálogo é um forte indício de que esta não é uma questão desprezível na economia do texto. Portanto, Sócrates é aquele que se alterna entre o movimento e o repouso do corpo, visto que está sempre em movimento anímico, e entre a subida e a descida epistêmica, de forma que a filosofia platônica não se limita a apenas um destes extremos ou polos, mas ao contrário, se realiza numa mistura destes, num ir e vir erótico, numa constante fricção entre os mundos que ele conecta. Assim, a expectativa de Gláucon na *República*, de que o “viandante encontra o descanso e

547

BLONDELL, 2006.

548

*Banquete*, 223d.

o remate de suas peregrinações”<sup>549</sup> no topo desse processo nos parece ser uma fala importante a esta tese. No entanto, também é necessário submeter-se ao fluxo da geração e do devir que a natureza mortal humana impõe ao filósofo, pois apenas a partir dessa dimensão é que se pode encontrar, por meio da filosofia, o caminho do amor. E se Sócrates permanece constantemente em movimento, isso não se dá por conta de uma impossibilidade total de acessar o topo da escada erótica, como quis Gonzalez, destacado acima. Mas simplesmente porque lá ele não pode permanecer, visto ser a visão súbita, tal como a entrada de Alcibíades na cena do *Banquete*<sup>550</sup>. A visão enquanto *télos* da filosofia será sempre uma busca constante, visto que o filósofo perde tudo o que conquista. Mas ele conquista, posto que é também filho de Póros, sendo, assim, reducionista demais a tese de que a perspectiva do topo é apenas um sonho socrático-platônico, o que reduziria a importância da escada erótica de Diótima, bem como da alegoria da caverna, que, por sua vez, parece ilustrar e justificar a morte de Sócrates, o filósofo andarilho entre o mundo dos deuses e dos homens.

#### 4.2.6. Dioniso, o deus nômade

Essa característica socrática citada acima, a respeito de sua condição de andarilho, pode também associá-lo, no que tange seu comportamento, a Dioniso, o deus-*daímon*, que é também um andarilho. Segundo a tradição Dioniso era estrangeiro, *ksénos*, já que tanto fora criado, em sua infância, em outras terras, quanto jamais conseguiu se firmar em um local fixo. Por estar sempre em movimento e de passagem, a figura deste deus será associada ao estrangeiro, ao outro. Mesmo que a teoria em torno da chegada tardia, do ponto de vista histórico, de Dioniso a Grécia não seja mais amplamente aceita<sup>551</sup>, é evidente que essa

<sup>549</sup> *República*, 532b.

<sup>550</sup> *Banquete*, 212c.

<sup>551</sup> Cf. JEANMAIRE, 1978; CHANTRAINE, 1968. Até a descoberta dos tabletes micênicos de argila em Pilos, em 1953, defendia-se a tese de um Dioniso desconhecido pelos gregos antes do século VIII. Coopera para essa tese o fato de que em Homero há apenas quatro menções a Dioniso (*Ilíada* VI, 130; XIV, 325; *Odisséia*, XI, 325; XXIV, 75) e por essa “ausência”, acreditou-se na chegada tardia do deus na Grécia. Com isso, o debate girava apenas em torno de qual seria a origem do Dioniso. Segundo Heródoto (II, 49) o culto a Dioniso veio do Egito através dos fenícios. Para Eurípedes (*As Bacantes*, 13-24), o deus viria da Lídia e Frígia, e ele teria percorrido muitos outros países antes de embarcar em Tebas. Diodoro o situa na Índia (Diodoro, III, 63, 66).

questão corroborou a sua caracterização enquanto um deus estranho, uma vez que por si só contribui para sua singularidade. Afinal, nem estrangeiro podemos afirmar categoricamente que ele o é. Essa é apenas uma das máscaras deste deus de muitas máscaras.

Dioniso é aquele que está em todos os lugares, conforme afirma o helenista Marcel Detienne (1988): “Dioniso organiza o espaço em função de sua atividade ambulatória. É encontrado por toda parte, em nenhum lugar está em casa. Nem mesmo em um antro ou em um esconderijo na montanha, menos ainda à entrada de um santuário ou à luz de um templo urbano”<sup>552</sup>. Segundo este historiador francês:

Entre os deuses que se encontram em todas as regiões da Grécia, Dioniso é o menos sedentário. Não se sente em casa em parte alguma. Sobretudo em Tebas, onde sua mãe, a mortal Sêmele, o carregou no ventre durante alguns meses. Deus nômade, seu reino não tem sede. Sob a máscara do deus incensado e homenageado, é aí que ele aparece mais mesquinho. O Dioniso afetado de Atenas abusou suficientemente dos seus. Seu poder de ilusão não está em jogo, quaisquer que sejam o luxo das poltronas e o fausto das tribunas oficiais. É preciso deixar Dioniso em suas províncias, em suas terras, com suas vagabundagens. Conceder-lhe inteira liberdade para suas epifanias. Que ele surja na Anatólia, nos arredores de Sardes, sobre as escarpas do Tmolos, erguendo uma taça do excelente vinho - tmolita, evidentemente -, e misturando-o com um pouco de água para oferecê-lo à deusa Réia, sua mãe nesse local. Ou que, no alto do Vesúvio, quando os sátiros comandam a dança, um nobre vinho da região faça transbordar a cuba com seus eflúvios, enquanto Dioniso, o corpo em forma de cacho, envolto em túnica avermelhada pelos frutos maduros, serve negligentemente à sua pantera uma bebida do mais fino teor (...) Esse deus duplo, não seria ele, enfim, o mesmo?<sup>553</sup>

Muitas são as fugas e peregrinações de Dioniso relatadas pela tradição, fazendo dele, como vemos, um deus vadio, sem lugar fixo, ou seja, *átopos*. Nesse sentido, ele seria um deus instável, errante, sem lugar de culto fixo, “um deus de

---

Até o fim do século XIX, a tese de Rohde era a mais aceita, a de que o deus teria vindo da Trácia, o que justificaria, assim, a forte resistência ao movimento dionisíaco na própria Grécia. Segundo Rohde, uma espécie de causa histórico-médica causada pelas invasões dóricas estaria no ponto de partida da chegada do dionisismo, provocando, assim, fenômenos relacionados à loucura, dança coletiva e frenesi. Chantaine concorda com a tese da origem Trácia do deus, mas em função do aspecto etimológico da composição do nome Dioniso: “Dio(s)”, um genitivo do nome céu em trácio, com “Nusa”, correspondente da palavra grega “numphé”, que significava “filho”. (TRABULSI, 2004, p. 33). José A. D. Trabulsi questiona se não “estariamos em presença de um deus essencialmente mediterrâneo, mas ‘vestido’ com um nome indo-europeu?” (TRABULSI, 2004, p. 34). Sobre a possibilidade de Dioniso ser um deus novo para Homero (e portanto, para os gregos deste período), esta hipótese hoje já está desacreditada, uma vez que seu nome já é atestado na escrita micênica do século XIII, no sul do Peloponeso, como atesta Kerenyi (2015, p. 11).

<sup>552</sup> DETIENNE, 1988, p. 14-15

<sup>553</sup> DETTIENE, 1988, p. 9

lugar nenhum e de todo lugar”<sup>554</sup>. Segundo muitos relatos, ele percorreu a Trácia, Tebas, Beócia, Egito, Índia e muitos outros locais, aos quais a tradição lhe conferiu a estadia. Portanto, a atopia dionisiaca é, em primeira instância, percebida do ponto de vista espacial-geográfico, uma vez que não existe um lugar ao qual ele esteja exclusivamente associado. Porém, conforme defende Detienne, “Dioniso é tão estranho quanto estrangeiro. É o estrangeiro portador de estranheza. Mas uma estranheza que se difunde através do deslocamento, ou melhor, do não-reconhecimento.”<sup>555</sup>. Estes aspectos acrescentam outra faceta do deus, no que se refere a sua personalidade, contribuindo, assim, para sua atopia de forma mais ampla. Logo, somada a esta característica nômade, que dá ao deus o caráter marcadamente móvel, escorregadio e deslizante, destacamos também no seu perfil sua faceta inclassificável, misteriosa, e que faz dele um estrangeiro estranho ou um estranho estrangeiro. Mas será possível dissociar ambos os aspectos? Suspeitamos que não, já que nossa análise a respeito das epifanias e características de Dioniso nos impossibilitaram de separá-los. Aliás, todas as facetas deste deus estão combinadas de forma complexa, formando, assim, uma amálgama de atributos e qualidades inerentes umas às outras. Portanto, “Dioniso tem uma imagem desconcertante, pois ele se refere às duas categorias, ele escapa à classificação, ele é o estrangeiro do interior”<sup>556</sup>

Nesse sentido, Dioniso se enquadra na “figura do outro, do que é diferente, desnorteante, desconcertante, anômico”<sup>557</sup>. Ele é o deus escorregadio, que surge e desaparece subitamente, “cuja força natural irrompe de repente e que permanece incompreensível, rebelde a qualquer classificação”<sup>558</sup>. Muitos são os epítetos de Dioniso, é um deus de muitas faces, e, por isso, “não é possível enquadrá-lo numa definição. Está ao mesmo tempo em todas e em nenhuma, presente e ausente ao mesmo tempo.”<sup>559</sup> Vernant, ao analisar o “estranho estrangeiro”, acrescenta que ele é um deus ubiquitário, pois:

<sup>554</sup> VERNANT, 2000, p. 144

<sup>555</sup> DETIENNE, 1988, p. 26

<sup>556</sup> TRABULSI, 2004, p. 139

<sup>557</sup> VERNANT, 2000, p. 144

<sup>558</sup> DETIENNE, 1988, p. 95

<sup>559</sup> VERNANT, 2000, p. 145

nunca está ali onde está, sempre presente ao mesmo tempo aqui, alhures e em lugar algum. Assim que ele aparece, as categorias distintas, as oposições nítidas, que dão coerência e racionalidade ao mundo, esfumam-se, fundem-se e passam de umas para outras: o masculino e o feminino, aos quais ele se aparenta simultaneamente; o céu e a terra, que ele une inserindo, quando surge, o sobrenatural em plena natureza, bem no meio dos homens; nele e por ele, o jovem e o velho, o selvagem e o civilizado, o distante e o próximo, o além e este mundo se encontram. E mais: ele elimina a distância que separa os deuses dos homens, e estes dos animais.<sup>560</sup>

Como se observa acima, Dioniso é um deus que une polos distintos, fazendo-os se esfumarem, fundindo-se uns nos outros. Esta capacidade do “deus-máscara” constituirá sua natureza mais distinta. Com isso, vimos até aqui que na árdua tentativa de definirmos Dioniso, ele é descrito, dentre muitas formas, como anômico, desnorteante, desconcertante, menos sedentário, livre, não se sentindo em casa em nenhum lugar, nômade, vadio, mascarado, ilusionista, duplo, escorregadio e deslizante móvel.

Desta feita, podemos, sem dúvida, caracterizar este deus como um *átopos*, um sem lugar, seja no aspecto geográfico, seja em sua natureza e comportamento. A vasta gama de epítetos a Dioniso<sup>561</sup> apenas corrobora a sua estranheza, na medida em que o mesmo se situa num “não-lugar”, seja no aspecto geográfico, seja no seu comportamento deslocado<sup>562</sup>.

<sup>560</sup> VERNANT, 2006, p. 77

<sup>561</sup> Cabe ressaltar que este expediente, de nomear com inúmeras alcunhas, pode ser observado com outros deuses gregos, tendo sua função uma técnica mnemônica de apoio aos cantos épicos improvisados. No entanto, Dioniso é por excelência o deus das máscaras, sendo assim, o deus cujo nome é marcado por seus muitos epítetos.

<sup>562</sup> Além do mais, o nome de Dioniso estava intimamente ligado à natureza e às forças da terra. Ele, que teve gradualmente seu culto migrado da periferia rural grega para o contexto urbano, é também um deus da vegetação, associado ao elemento úmido. “Como Dioniso está ligado ao elemento úmido, por ser uma divindade da vegetação, supunha-se que ele houvesse chegada a Atenas vindo do mar. É, por esse motivo, que integrava o cortejo uma embarcação, que deslizava sobre quatro rodas de uma carroça, puxada por dois sátiros. Na embarcação via-se o deus do êxtase, empunhando uma videira, ladeado por dois sátiros nus, tocando flauta. Um touro, destinado ao sacrifício, acompanhava o barulhento cortejo, cujos componentes, provavelmente disfarçados de sátiros e usando máscara, cantavam e dançavam ao som da flauta.” (BRANDÃO, 1987, P. 136). Segundo Dodds (1960), Dioniso é o poder da árvore, o portador da flor, o portador da fruta, a abundância da vida. Com isso, ele se relaciona a toda “*ugrá phusis*, não só o fogo líquido na uva, mas a seiva em uma árvore, o sangue batendo nas veias de um animal jovem, todas as marés misteriosas e incontroláveis, o fluxo e o refluxo na vida da natureza” (DODDS, 1960, p. xii). Por ser um deus da vegetação e por permanecer um longo tempo restrito ao espaço do campo I. Junito Brandão, inclusive, associa este fato à chegada tardia de Dioniso na pólis, apenas no século VI. Segundo Junito, foi somente em função do enfraquecimento militar dos Eupátridas (os bem-nascidos e nobres que detinham o monopólio do poder no século VII, e consequentemente o domínio sobre o discurso religioso), e com a revolução democrática em Atenas que Dioniso, de tirso em punho, seguido de suas Mênades ou Bacantes, suas sacerdotisas e acólitas, fez sua entrada triunfal na pólis de Atenas” (BRANDÃO, 1987, p. 123-124). Dioniso é

### 4.3. A atopia comportamental na perspectiva ascético-sexual.

Após analisarmos o comportamento de Sócrates com base em perspectivas imagéticas-mitológicas e espacial-topológica, vejamos agora como ocorre a atopia do filósofo em seu horizonte ascético-sexual, ou seja, como ele age a partir das suas noções de *hybris* e *sophrosýne*, sendo ambas características complementares à questão sexual que envolve toda a narrativa do diálogo. Sócrates age através de sua ascese por conta de sua inclinação sexual específica, de outra ordem.

#### 4.3.1. Sócrates, o asceta.

O *Banquete* apresenta a figura de Sócrates agindo como uma espécie de asceta, que (1) rejeita Alcibíades na cama, mesmo após cortejá-lo nos ritos da pederastia grega, (2) se afasta dos desejos do corpo, sendo hábil na prática do jejum e (3) permanece horas a fio em meditação. Estes comportamentos inserem-no nessa categoria ascética, sendo ele, inclusive, valorizado por sua *sophrosýne* admirável por Alcibíades, que afirma que “encontrara um homem como não podia imaginar, modelo de sabedoria e de firmeza (*phronesín kai eis karterían*), a tal ponto que nem achava meio de romper com ele e evitar a sua companhia, nem de vir a conquistá-lo.”<sup>563</sup>

O que seria digno de crítica pelo desprezado Alcibíades, se confunde com um elogio, visto serem essas características todas oriundas da atopia de Sócrates. Ele é estranho, justamente porque sua prática filosófica alia uma ascese do corpo à

---

associado também a ritos agrários, que apontam para o ciclo da morte e retorno à vida. Cabe lembrar que um dos mitos de nascimento de Dioniso, além do já citado entre Zeus e Sêmele, também o liga a Perséfone e a Deméter (Cf. Nono de Panópolis, *Dionisiácas*, VI, 170-385. e Hino Órfico, 30.) . O Dioniso Zagreu é o filho de Zeus com Perséfone. Segundo Kury (2008), Zeus se une a Perséfone em forma de serpente, a fim de que deixe um sucessor no mundo. Mas com receio do ciúme de Hera, Zeus entrega o recém nascido para Apolo e aos Curetes, que o criram no monte Parnasso. Hera descobre o esconderijo do filho bastardo e envia os Titãs para destruí-lo. Dioniso tenta fugir se metamorfoseando em um touro, mas em vão o faz, já que os Titãs o cortam em pedaços e o devoram. Salva-se apenas o coração que é engolido por Sêmele, que concebe o segundo Dioniso. Kury ainda ressalta uma segunda versão na qual Deméter consegue unir os pedaços esparsos de Zagreu e lhe devolve a vida ( KURY, 2008, p. 403.)

<sup>563</sup> "ἐντετυχηκότα ἄνθρωπος τοιοῦτω οἷω ἐγὼ οὐκ ἂν ᾤμην ποτ' ἐντυχεῖν εἰς φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν" (*Banquete*, 219d)

aspiração pela verdade, por esse *tópos* divino, que está para além do particular, do convencional e do ordinário. A ascese socrática é atópica, pois Sócrates em sua busca pela autonomia da alma deve controlar suas paixões e distrações corporais, que levam, segundo Diotima, apenas à fecundação no corpo. Basta lembrar que no *Banquete* ele será retratado como aquele que não cede aos costumes de vestimenta, ao sono, ao frio e aos apetites sexuais. Como apontou Martha Nussbaum, Sócrates se dissociou de tal forma de seu corpo que ele é capaz de não sentir dor, não se embriagar, não sentir sono, fadiga nem ao menos cede às tentações sexuais, como no caso alcibiadiano. Para ela:

Não podemos explicar tudo isso pela suposição de que sua fisiologia é única. Somos convidados, antes, a procurar a explicação na distância psicológica que ele mantém do mundo e de seu corpo como um objeto no mundo. Ele realmente parece pensar em si mesmo como um ser cuja mente é distinta do corpo, cuja personalidade de maneira alguma se identifica com o corpo e com as aventuras do corpo. Dentro da concha engraçada, gorda, de nariz arrebitado, a alma, absorta em si mesma, busca a contemplação autossuficiente.<sup>564</sup>

A proposta de Nussbaum é de que Sócrates, nessa distância psicológica do corpo, é um homem em busca da autossuficiência. Por saber da potência que o corpo tem sobre a totalidade do homem, concentra-se na alma. E para tanto, necessitará da ascese em seu treino diário para tal estado. E não medirá esforços, não sucumbirá aos risos alheios pela sua estranheza, nem mesmo à condenação à morte. “Sócrates é bizarro.”, aponta Nussbaum<sup>565</sup>, ao constatar sua singularidade. Nesse sentido, ele é uma rocha, sólida, indivisível, imutável. “Sócrates, em sua ascese em direção à forma, tornou-se, ele mesmo, muito semelhante a uma forma.”<sup>566</sup>. E mais à frente, ela sentencia: “Ele cuida da sua vida com toda a equanimidade de uma rocha racional”.<sup>567</sup>

Mas como toda ascese, a de Sócrates também tem um propósito claro e uma recompensa que vale a pena, a saber, a contemplação através da alma, que só pode ser alcançada pela força e agressividade da vida filosófica. E como vimos acima, este processo não é estático, ou mesmo passivo, mas se configura como um

<sup>564</sup> NUSSBAUM, 2009, p. 161

<sup>565</sup> Ibidem., p.161.

<sup>566</sup> NUSSBAUM, Op. Cit. p. 171

<sup>567</sup> NUSSBAUM, Op. Cit., p. 174

movimento constante da alma de recolha e divisão. Somente a partir desse treino Sócrates teria o poder de libertar-se momentaneamente das vicissitudes de sua existência corporal

#### 4.3.1.1. Os treinos da alma

Retornando à questão da paralisia socrática que vimos acima, esta também pode ser entendida como uma preparação para a filosofia. Não que ela já não seja filosofia *tout court*, o que seria um absurdo afirmar, e em se tratando de Sócrates, como afirma Pierre Hadot, a filosofia é sua forma de vida<sup>568</sup>. Para ele, este retiro socrático funciona como os exercícios que Hadot adjetiva de espirituais e que correspondem a uma necessidade rigorosa de controle racional através deste treino. Os treinos e exercícios espirituais funcionam como uma terapia da alma, como destaca também Foucault<sup>569</sup>, e são, inclusive, herdados desta forma por parte da filosofia helenística. Quanto ao fato de Sócrates permanecer meditando enquanto está paralisado, Hadot defende que isso nada tem a ver com práticas místicas ou anímicas como, por exemplo, no transe xamânico<sup>570</sup>. O ponto central para Hadot é que o domínio e a ênfase no recolhimento da alma na Grécia arcaica, seja com Pitágoras e posteriormente com Sócrates, se deu graças à disciplina de vida ascética e que, portanto, tal prática estaria relacionada aos chamados exercícios espirituais a fim de disciplinar a alma racional. Portanto, para ele os exercícios espirituais gregos nada mais são do que a busca pelo controle racional, tal como notou Alcibiades com a *sophrosýne* e a *karterían* socráticas.

#### 4.3.2. Sócrates, o *hybristés*

<sup>568</sup> “Em primeiro lugar, ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica e outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária; e essa opção determina até certo ponto a doutrina e o modo de ensino dessa doutrina. O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário.” (HADOT, 2011, 17-18)

<sup>569</sup> Cf. FOUCAULT, 2004.

<sup>570</sup> “para poder falar de Sócrates como um xamã, é necessário, parece-me, eliminar da noção de xamã tudo o que lhe confere sua especificidade” (HADOT, 2011, p. 264).

Contudo, se o retrato socrático feito por Alcibíades a respeito de seu domínio sobre si foi apresentado de forma elogiosa, ele não o será em sua totalidade. Seguindo os padrões atópicos de Sócrates, que ora age de um jeito, ora de outro, gerando em seus interlocutores um misto de emoções a seu respeito, Alcibíades é categórico com a acusação de que ao agir de forma ascética, o filósofo estaria zombando dele. Alcibíades, que fora acusado por Xenofonte de ter sido o maior *hybristés* de Atenas<sup>571</sup>, repassa a acusação a Sócrates, e ao compará-lo com os sátiros, resgata uma figura tradicionalmente vista como um legítimo portador da *hybris*<sup>572</sup>. Segundo Alcibíades, Sócrates, com suas palavras e expressões, faz lembrar um sátiro despudorado (*satyron dé tina hybristou*). E ainda: “que pelo aspecto exterior te parecer com eles, é o que não poderás contestar; mas que em tudo o mais és igualzinho aos sátiros, ouve agora o seguinte: és ou não um zombador (*hybristés ei*) de marca?”<sup>573</sup> Mas em que medida Sócrates realmente age como um sátiro? Estaria a associação com estes seres mitológicos para além da questão física, já tratada no capítulo anterior?

Antes, cabe destacar que Alcibíades é o oposto de Sócrates: um é jovem, enquanto o outro é velho. Um é rico, enquanto outro pobre. Um é belo, enquanto o outro é feio. Por fim, Alcibíades é poderoso politicamente, enquanto Sócrates nunca sequer esteve presente num tribunal. O, então, jovem, rico e poderoso Alcibíades acusa o velho, feio e sem poder político Sócrates de *hybris*. Essa polarização é invertida no jogo de sedução que Sócrates realiza com Alcibíades, no qual este é desprezado, a despeito das investidas do seu amante, invertendo a figura do *erastés* para o do *erômenos*, como veremos. Ao afirmar que Sócrates cometeu um ato de *hybris* como ele, Alcibíades, o *hybristés*, prova do seu próprio veneno, vindo de uma cobra irônica e atópica chamada Sócrates, que ao passo que é uma rocha racional como quis Nussbaum, é também considerado um desmedido e insolente justamente por conta dessas ações.

<sup>571</sup> XENOFONTE, 1.2.12. “Alcibíades superou a todos sob o governo democrático, em matéria de licenciosidade e insolência (*hybristótatos*).”. Esta faceta de Alcibíades foi corroborada por Plutarco, em *Vidas Paralelas*, 4,8, 12, 16, etc.

<sup>572</sup> FISHER Apud DESMOND, p. 52.

<sup>573</sup> “ὅτι μὲν οὖν τό γε εἶδος ὁμοίως εἶ τούτοις, ὃ Σώκρατες, οὐδ’ αὐτὸς ἄν που ἀμφισβητήσαις: ὡς δὲ καὶ τᾶλλα ἔοικας, μετὰ τοῦτο ἄκουε. ὕβριστής εἰ” (*Banquete*, 215b)

Sócrates seria não somente semelhante aos sátiros pelo seu aspecto físico, em seu *eídos hómoios*, como vimos no capítulo anterior, como também “em tudo o mais” (*hos dè kaí palla éoikas*)<sup>574</sup>. Assim, a comparação de Sócrates com os sátiros se amplia para além do campo físico, indo para outros aspectos, que embora não tenham sido citados por Alcibíades em ato contínuo à frase acima, são enunciados com o avançar do discurso. O ápice desse sentimento alcibíadiano acerca da *hýbris* socrática ocorrerá quando ele será rejeitado na cama pelo filósofo, que se outrora era seu amante (*erastés*), ali se torna um amado (*eròmenos*), por conta da iniciativa do jovem no processo erótico. Após este fato, Alcibíades se justifica afirmando que “tudo o que eu fiz só serviu para ressaltar ainda mais a sua superioridade sobre mim, para ele fazer pouco caso e zombar (*hybrisen*) de minha beleza, ofensa inqualificável.”<sup>575</sup> Assim, Alcibíades está envergonhado e desonrado pelo homem de aparência estranha como a de um sátiro, e pede que os que o ouvem, a quem ele chama de juízes (*ándres dikastái*), decidam pela questão, visto ter sido a atitude socrática um grande insulto (*hiperephanías*) contra aquilo em que ele mais confiava (*kaí perì ekeinó ge ómen tì einai*), sua beleza. Alcibíades ao ser rejeitado por Sócrates, não sabe mais quem é, visto ter sido humilhado naquilo em que mais se apegava sobre si próprio. O simposiasta constrangido ainda retomará a questão da *hýbris* ao término de seu discurso, quando afirma, seguindo seu elogio/acusação que “tudo isso, senhores, admiro em Sócrates. Entremeei censuras no seu elogio e vos contei os passos em que me ofendeu (*hýbrisen*).”<sup>576</sup>

Isto posto, nota-se que no primeiro trecho citado, em 215b, a *hýbris* socrática decorre da comparação aos sátiros, figuras do círculo dionisíaco que viviam embriagadas, excitadas e zombando de todos. Nesse sentido, em síntese, o Sócrates de Alcibíades é semelhante a um sátiro, visto que (1) subverte as normas sociais, invertendo a posição na pederastia grega; (2) através de sua aparência física (215b, 216d – que em outro momento será comparada às estátuas dos silenos), como já analisamos; (3) por sua natureza erótica (222b), pois tal como os

<sup>574</sup> *Banquete*, 215b.

<sup>575</sup> “ποιήσαντος δὲ δὴ ταῦτα ἐμοῦ οὗτος τοσοῦτον περιεγένετό τε καὶ κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν τῆς ἐμῆς ὥρας καὶ ὕβρισεν” (*Banquete*, 219c)

<sup>576</sup> “ταῦτ’ ἐστίν, ὃ ἄνδρες, ἃ ἐγὼ Σωκράτη ἐπαινῶ: καὶ αὖ ἃ μέφομαι συμμείζας ὑμῖν εἶπον ἃ με ὕβρισεν” (*Banquete*, 222a)

sátiros, Sócrates também vive “excitado”, mesmo que não fisicamente, ao passo que também vive zombando de todos os que esperam dele um desejo erótico corporal vulgar; ainda, (4) destacamos a capacidade de ambos de gerar o riso e ser objeto do mesmo. Sócrates parece não se importar em ser ridicularizado tal como um sátiro despudorado (*satýroy dé tina hýbristou*), como a acusação de Alcibíades a respeito de seus discursos parece denunciar, afirmando que estes, os discursos, se resumem à citação de bestas de carga, ferreiros, sapateiros, correeiros, visto que Sócrates “sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar (*katageláseien*) de seus discursos.”<sup>577</sup> Sobre este aspecto, que toca na atopia discursiva socrática, trataremos no capítulo a seguir.

Cabe ainda ressaltar que não encontramos paralelos entre a embriaguez satírica e a de Sócrates. Talvez por oposição, sim, já que fica evidente no *Banquete*, tanto na ocasião em si do diálogo, como nas experiências militares relatadas por Alcibíades, que Sócrates é alheio ao efeito do álcool, de forma que esta informação parece indicar que o mesmo era afeito à bebida, mas que a despeito de sua intensa prática, jamais se apresenta embriagado. Sócrates é um sátiro que não se embriaga pelo vinho, mas tão somente pela filosofia. No próximo capítulo analisaremos também o efeito das palavras de Sócrates em comparação ao poder do vinho de Dioniso.

Retornando à questão da *hýbris*, sendo o *Banquete* um diálogo que trata do amor e sua potência erótica, não seria por menos esperar que a *hýbris* enquanto desmedida estivesse presente de forma tão central ao longo do drama filosófico. Podemos observá-la, por exemplo, já no discurso de Aristófanes, o comediógrafo, ao tratar da questão da punição e separação que os deuses realizaram nos homens, por estes cometerem *hýbris* contra eles. Os seres humanos, que antes eram espécies monstruosas com quatro pernas, quatro braços, dois órgãos sexuais, e todas as demais partes do corpo atual em dobro, foram partidos ao meio, portanto, passariam a vida em busca de encontrar a sua metade, que foi separada como consequência da *hýbris*. Este relato aristofânico será um prenúncio cômico e imagético daquilo que Diotima apresentará em seu discurso posterior. A busca

577

“καὶ αἰ διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν, ὥστε ἄπειρος καὶ ἀνόητος ἄνθρωπος πᾶς ἂν τῶν λόγων καταγελάσειεν.” *Banquete*, 221e-222a

pela origem natural, tal como, Aristófanes sugerirá, será a tônica da iniciação filosófica que a sacerdotisa, através de Sócrates, apresentará, mas de forma distinta, uma vez que essa busca remeterá a uma dimensão cósmica-divina, origem da alma humana, tal como observamos no *Fedro*, no Mito da Palinódia. O discurso de Aristófanes se restringira à união original humana consigo própria, sem o aspecto cósmico-divino que Platão desenvolverá. Assim, a busca pela completude aristofânica será uma prévia da que Alcibíades parece acreditar ser o fundamento de Eros, ou seja, a união com Sócrates lhe daria tudo aquilo que ele mais almejava, ao menos naquele momento. Ao passo que o discurso socrático entende o objeto final de Eros como sendo a união cósmico-divina, que lhe permitirá ir da multiplicidade para a unidade do todo. Mas o que aqui nos interessa destacar no discurso de Aristófanes será a questão mesma da *hýbris* em relação aos deuses, que poderia até ser associada a Sócrates, se entendermos sua proposta de contemplação do divino não metaforicamente, já que ver o divino em sua forma plena seria considerado um grave erro na tradição mitológica grega. Ainda nesse aspecto, da *hýbris* em relação aos deuses, Sócrates revelará os mistérios de Diotima, o que seria um outro aspecto problemático em relação ao mundo divino, entendido como profanação. Assim, o filósofo seria condenado enquanto um *hybristés* de forma justificável, o que somado à questão do rebaixamento de Eros, que ele atribui estrategicamente a misteriosa Diotima, talvez como salvo-conduto, completaria o pacote de atitudes consideradas enquanto *hýbris* na tradição.

Cabe antes de analisarmos especificamente a *hýbris* no *Banquete*, entendermos o seu sentido no imaginário grego do período clássico. A *hýbris*, que percebemos fortemente no contexto épico e trágico, é entendida em geral como uma ofensa, injúria, insulto, arrogância ou mesmo violência, ou seja, é um crime da ordem da ofensa contra a pólis e as leis. No contexto mitológico é entendido enquanto uma insolência e uma desmedida em relação aos deuses. Segundo Aristóteles “consiste o ultraje (*hýbris*) em fazer e em dizer coisas que possam fazer sentir vergonha a quem as sofre, não porque haja outro interesse além do facto em si, mas por mero prazer”<sup>578</sup>. Assim, a *hýbris* pode ser, então, entendida

---

<sup>578</sup>

*Retórica*, I, 1378b.

como um desprezo que gera raiva em quem a sofre, inclusive se associada àqueles que riem ou zombam delas. Nesse sentido, há uma estreita relação entre a *hýbris* e a desonra.

Pode ser observada nas formas substantiva, adjetiva e verbal, e, geralmente, é traduzido também por injúria, insulto, arrogância, violência, ultraje, insolência, blasfêmia e ofensa<sup>579</sup>. A *hýbris* pode provocar um distúrbio na cidade por representar, como afirma Leite “uma indisciplina com relação à organização estabelecida pela coletividade. Essa indisciplina é provocada por um sentimento de orgulho ou descontrole que faz a pessoa ultrapassar seu domínio circunscrito (do humano).”<sup>580</sup> A mitologia geralmente designa a *hýbris* como um ato excessivo por parte do herói, e está relacionada ao orgulho do mesmo. Assim, a *hýbris* é uma transgressão da norma, uma transposição do cotidiano, um desvio dos padrões culturais e individuais. Como aponta Isabela Leite:

A *hýbris* se manifesta como um motor ambíguo, que pode levar o herói tanto a um destino trágico de sofrimento e morte, como também- e por vezes ao mesmo tempo- à vitória e ao auto-conhecimento. Neste sentido, a *hýbris* consiste numa falha humana que se manifesta ora como descomedimento destrutivo, ora como audácia e coragem criativas. Alguns heróis, quando possuídos pela *hýbris*, são capazes de romper velhos tabus e preconceitos, renovando assim uma tradição cultural esclerosada”<sup>581</sup>

Assim, a *hýbris* permite ao herói o risco da destruição ou da glória, visto ser um motor ambíguo, que se desenvolve para além da norma e da regra, gerando feitos da ordem do maravilhoso e do mágico, como se davam os contextos dos heróis em questão acima. Nesta perspectiva, o *hybristés* não estaria apenas cometendo um acinte, como também poderia, com ela, obter a vitória e o autoconhecimento. Nesta linha tênue que separa o *hybristés* de um *kakós daímon* ou da *eudamónia* vive o herói, fazendo com que ele opere sempre no limite de suas ações, na radicalidade do ser humano.

Cabe ainda ressaltar, no âmbito do *Banquete*, que Ágaton, que era o grande homenageado da noite, após a sua vitória no concurso de tragédias, é ofuscado, como sói acontecer pela presença de Sócrates. Desde o atraso deste para o início

<sup>579</sup> *Dicionário Grego-Português*, 1997, p. 749

<sup>580</sup> LEITE, 2014, p. 14.

<sup>581</sup> LEITE, 2009, p. 12-13.

da celebração, até seu discurso sobre *Eros*, Sócrates não se furta a ridicularizar o anfitrião e homenageado. Platão deixaria clara essa faceta, ao, logo nas primeiras falas de Ágaton, fazê-lo dizer que Dionísio seria o árbitro de seus discursos posteriores. Esse prenúncio será retomado com a chegada de Alcibíades, que irá coroar Sócrates no lugar de Ágaton, retirando a coroa que havia posto na cabeça deste, numa cena com conotações cômicas, pois depois que Alcibíades, bêbado, quase senta em cima de Sócrates, a quem ele, inclusive, acusa de armar uma emboscada, o filósofo pede a Ágaton para defendê-lo caso Alcibíades se torne violento.<sup>582</sup> O fato de Sócrates não ter retirado a coroa pode ser visto como uma ofensa à honra de Ágaton, o anfitrião. Como lembra Homero na *Odisséia*, não se deve competir com o anfitrião<sup>583</sup>. No *Banquete*, onde Aquiles, o outro grande herói homérico, é repetidamente mencionado<sup>584</sup>, a coroação de Sócrates por Platão pode muito bem lembrar o precedente homérico.

Cabe ainda dizer que a *hybris* de Sócrates é primeiramente citada no *Banquete* por Ágaton, já no início do diálogo, como vimos. Ao afirmar “zombas de mim (*hybristés ei*), Sócrates”<sup>585</sup>, após ouvi-lo dizer que sua sabedoria era brilhante e promissora, Ágaton estaria também consciente da *hybris* socrática tal como Alcibíades. Sócrates, em seu discurso, também despreza os demais ao afirmar que irá dizer a verdade, como que superando tudo que foi dito até então. Mas não sem antes submeter Ágaton ao seu *elenchus*, tendo este em seguida sido convencido do erro de seu discurso e afirmando que o amor não era belo como imaginava e como acabara de discursar, sendo “muito possível, Sócrates, que não estivesse seguro das afirmações que fiz então! (...) Não tenho argumentos a opor-te, Sócrates. Seja como dizes.”<sup>586</sup>. A fala seguinte de Sócrates, antes de enfim iniciar o seu discurso, é de que “a partir de agora deixo-te em paz...”<sup>587</sup>. Como vemos, Sócrates ridiculariza o discurso do anfitrião e homenageado da noite.

<sup>582</sup> “‘devolva-me algumas das fitas, para que eu possa também coroar a cabeça mais maravilhosa deste homem, e ele não me culpará por coroá-lo e não a ele, quando ele ganhar a vitória em palavras sobre todas as pessoas, não apenas na véspera de ontem, como você fez, mas sempre.’ Enquanto ele falava, ele pegou algumas das fitas, coroou Sócrates e reclinou.” (*Banquete*, 213d-e)

<sup>583</sup> *Odisséia*, 8.204-211

<sup>584</sup> *Banquete*, 179e, 180a, 208d, 221c

<sup>585</sup> *Banquete*, 175e.

<sup>586</sup> *Banquete*, 201b-c.

<sup>587</sup> *Banquete*, 201d.

Aquele que deveria receber todas as glórias por ter ganhado o maior prêmio artístico estatal, é superado por Sócrates<sup>588</sup> diante dos demais, de forma que “este foi o mais escandaloso ato de *hýbris* naquela noite.”<sup>589</sup>.

Como vemos, a *hýbris* permeia todo o diálogo, seja na boca de Ágaton, seja na de Alcibíades, que segundo o próprio não teria sido a única vítima da *hýbris* socrática<sup>590</sup>. Não é mera coincidência que a atopia socrática seja também citada justamente por essas duas personagens, de forma que *hýbris* e atopia caminham de mãos dadas no *Banquete* de Platão.

Will Desmond, em seu artigo “*The hybris of Socrates*”(2005), defende a tese de que a *hybris* é um “*leitmotif*”<sup>591</sup> no diálogo *Banquete* como um todo<sup>592</sup>. Para ele, a acusação de Alcibíades complementa o discurso de Sócrates sobre *Eros*. A *hýbris* socrática se torna emblemática como um novo olhar moral, e precisaria ser associada à nova reavaliação dos valores que Platão propõe, cuja relativa desonra em relação aos valores convencionais é ao mesmo tempo um prelúdio para o conhecimento, como uma consequência dele. Segundo Desmond, é preciso reinterpretar a noção de *hýbris*, pois se para muitos ela se relaciona tão somente à ideia de autoafirmação, num sentido heroico, enquanto para outros a um desprezo pelo outro, no sentido aristotélico, Desmond postula que é preciso entendê-la na junção destas duas frentes, ou seja, a *hýbris* seria justamente o ato de autoafirmação que desemboca, consequentemente, numa desonra ou zombaria alheia. Segundo Desmond, o próprio ato de convidar Aristodemo para o banquete, sem que esse tenha sido convidado pelo anfitrião, seria um ato de *hybris*, bem como o atraso de Sócrates, como já vimos acima, também constituiria mais uma

<sup>588</sup> A bem da verdade, Sócrates afirma que Ágaton não tem argumentos contra a verdade, e não contra ele próprio, uma vez que “contra Sócrates, nada te seria mais fácil do que arranjá-los” (*Banquete*, 201c). O que indica que Sócrates pretende afirmar a atuação da verdade em seu método elético, que estaria à frente de opiniões particulares.

<sup>589</sup> DESMOND, 2005, p. 50-51

<sup>590</sup> Segundo ele, Cármides, Eutidemo e muitos outros também sofrem com esta característica socrática. Ver *Banquete*, 222b.

<sup>591</sup> Segundo Desmond, a *hybris* e seus cognatos ocorrem oito vezes n’*O Banquete*: 174b, 175e, 181c, 188a, 215b, 219c, 221e e 222a.

<sup>592</sup> Desmond defende que apesar de não utilizar o termo *hybris*, Aristófanes em seu discurso inclui muitos conceitos e frases relacionados à ideia de auto-afirmação, como quando os primeiros humanos tentaram conspirar contra os deuses, buscando, inclusive, subir aos céus para atacá-los. Para pôr fim a sua arrogância, Zeus os parte no meio para enfraquecê-los.

atitude dentro do cabedal de *hýbris* socráticas que ocorrem ao longo do *Banquete*.

Portanto, após analisarmos a *hýbris* presente no *Banquete* como um todo, com destaque para a acusação a Sócrates, podemos concluir que o filósofo é enquadrado nesta categoria em função de ser comportamentalmente semelhante a um sátiro. Ele subverte as normas sociais, se atrasando para o banquete, convidando um penetra, ridicularizando o anfitrião e sendo coroado ao fim como o vencedor da disputa travada pelos discursos. Além disto, Sócrates inverte a ordem na pederastia grega, se tornando um *erômenos*, enquanto o jovem rapaz Alcibíades necessita tomar a iniciativa, assumindo a figura de *erastés*. Ainda acerca da relação entre Sócrates e os sátiros, que se unem na *hýbris*, destacamos a natureza erótica de ambos. Sócrates vive “excitado”, sempre à caça de belos rapazes<sup>593</sup>, de forma que podemos associá-lo aos sátiros por essa postura. Mas como associar Sócrates ao aspecto sexual dos sátiros, se justamente o filósofo no *Banquete* negou ter relações sexuais com Alcibíades? Nos parece que a inclinação erótica de Sócrates compõe sua ascese corporal, visto o filósofo agir sem pudores como um sátiro no que tange à união com a Beleza em si mesma. Assim, a predisposição sexual de Sócrates é toda ela direcionada para o fecundar da alma, sendo assim, seus apetites sexuais são de outra ordem. Todo o desejo do filósofo é catalisado para o gozo da contemplação do oceano da beleza que há nos degraus mais altos da escada erótica filosófica.

É importante ressaltar que ao pensarmos na questão do desejo ligado a Eros, é preciso lembrar que o mesmo no *Banquete* é associado diretamente à *epithymia*<sup>594</sup>, visto que o amor deseja (*epithymeí*) aquilo que ama. Tendo o amor no desejo o seu motor, ele estará sempre diante de uma falta, visto que só se deseja o que não se tem<sup>595</sup>. E sendo os filósofos aqueles únicos seres conscientes de sua falta de conhecimento, caberá a eles serem movidos *par excellence* por esse apetite/*epithymia*. Assim, o caráter intermediário do filósofo estará constituído por seu desejo, sendo este que o move aos extremos da vida. É

<sup>593</sup> Além do já destacado passo do *Banquete*, 222b, acrescentamos a fala final de Alcibíades no diálogo: “É sempre o que acontece (...) onde está Sócrates, ninguém consegue mais nada dos belos mancebos.” (223a). Cf. também *Protágoras*, 309a-b.

<sup>594</sup> Como vemos a partir de 200a.

<sup>595</sup> *Banquete*, 200d-e

justamente o desejo que contribui na definição de Sócrates enquanto um ser demoníaco.

O termo *epithymia*, que já fora sido inserido no diálogo através dos interlocutores anteriores a Sócrates, é, portanto, associado no *Banquete* à natureza humana<sup>596</sup>. Assim, nos moldes aristotélicos, Diotima afirmaria nas entrelinhas que todo homem é um animal por natureza desejante: "Todos os homens são fecundos, Sócrates (...) ou segundo o corpo ou segundo o espírito, e quando atingirmos determinada idade, nossa natureza tem vontade de procriar."<sup>597</sup> Os homens são, seja "*katà tò soma kai katà tèn psychén*" seres *kyousin*, e será perto do belo que ele "fica jovial e expansivo no seu regozijo e concebe e procria" (*ileón te gignetai kai euphrainómenon diacheítai kai tíktei te kai genna*<sup>598</sup>). Na sequência, Diotima fala acerca do estado de braveza em que ficam os animais no cio, padecendo dessa loucura amorosa, sendo capazes, inclusive de serem violentos, tendo os mais fracos a disposição de lutar contra os mais fortes, morrendo por seu objeto de amor, suportando até a fome e tudo o mais. Desta feita, Eros acomete os homens de uma força erótica que sobrepuja até as maiores dificuldades, sendo, inclusive, aqueles que são apaixonados por um corpo belo os mais vulneráveis a essa tormenta, como afirma Diotima na escada erótica: "Alcançado esse ponto, tornar-se-á apaixonado de todos os corpos belos e relaxará, por outro lado, a violência (*sphódra*) do amor de um único corpo, que passará a desprezar, por haver reconhecido a sua insignificância."<sup>599</sup> A violência que ocorre no amor de um corpo belo é relaxada (*katastenai*), mas não aniquilada. O que Platão parece indicar é que esta agressividade do amor ao corpo belo é reduzida com a ascensão, mas sem jamais ser extinta totalmente, visto ser o apetite uma característica humana, demasiadamente humana.

Assim, esta *epithymia* tem certos contornos irracionais na filosofia platônica e no *Banquete* há diversos elementos que apontam para este risco iminente de um descontrole desiderativo, dado que, ao que nos parece, toda a narrativa antropológica do *Banquete* desnuda uma tensão entre polos, como o da

<sup>596</sup> *Filebo*, 35d.

<sup>597</sup> *Banquete*, 206c.

<sup>598</sup> *Banquete*, 206d.

<sup>599</sup> "τοῦτο δ' ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων ἐραστήν, ἐνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι καταφρονήσαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον:" *Banquete*, 210b.

racionalidade e irracionalidade do homem, sendo esta última característica tangenciadora do selvagem que há no próprio homem, do monstruoso e do bestial. Tendo em vista que a filosofia platônica está em busca de um resgate da natureza mais profunda do homem, a saber, a plenitude da sua alma, e, sendo o homem a sua alma, retornar, assim, a sua essência é regressar a sua porção natural, e portanto, selvagem. No entanto, esse retorno não se dá enquanto uma busca pelo irracional da alma, ao contrário, pelo equilíbrio das faculdades desta, visto que Platão ao tratar da alma, no mais das vezes, está se referindo àquilo que na *República* é afirmado como o *logistikón*, sendo esta uma parte superior da *psyché*<sup>600</sup>.

#### 4.3.3. A violência erótica-dionisíaca de Sócrates

Sócrates é como Eros, um caçador, alcunha também dada a Dioniso Zagreu. A caça é um elemento dionisíaco como se observa nas bacantes, como a faz Agave em sua loucura. Se o Eros de Diotima é um terrível caçador, sempre em busca daquilo que lhe falta, Sócrates está também sempre à caça, se utilizando de sua *métis* para conquistar e seduzir seu alvo. Se Eros é feroz, esta característica advém de sua genealogia, visto ser ele filho de Poros, um caçador (*thereutès*)<sup>601</sup>, com Penia, que sendo *aporos*<sup>602</sup>, abusa do filho de Métis que se achava dormindo. Apesar da cena não apontar para uma violência literal, já que Poros naturalmente, por conta de seu estado, não oferece resistência física ao estupro, fica evidente que a genealogia do Eros de Diotima aponta para um caso de violência, ainda que moral.

<sup>600</sup> Assim, partindo da discussão da *República* e traçando paralelos com o *Banquete*, vemos que a alma se encontra constantemente em conflito com seus elementos irracionais, como a sua parte apetitiva (*tò epithimetikón*) e a irascível (*tò thymoeidés*). Destarte, a discussão na *República* acerca da justiça na alma humana leva à postulação de três distintas partes da alma, sendo o *epithimetikón*, o princípio apetitivo, que difere da parte racional (*logistikón*) e da irascível (*thymoeidés*). Cabe, então, a educação da alma para que estas sejam equilibradas, uma vez que o fluxo apetitivo (*epithymia*) é como uma torrente que pode ser desviada para diferentes direções. A tensão que Platão deixa clara na *República* entre estas três partes da alma, sendo necessário atenuar o Eros tirânico mal educado, é também observada no *Banquete*.

<sup>601</sup> O relato cita também o interessante fato de que Poros é filho de Métis, a deusa da astúcia, sendo, assim, Eros o seu neto. Este aspecto da genealogia destaca o fato de que ele, por parte do pai, não se utiliza da força, mas do raciocínio através de sua *métis*.

<sup>602</sup> *Banquete*, 203b.

Destacamos também que a questão da violência pode ser vista no *Banquete* enquanto elemento constitutivo da própria analogia sexual que o diálogo estabelece através de Diotima, dado que as mesmas características das paixões eróticas corpóreas parecem ser direcionadas por Platão para o Eros filosófico, que tem proporcionalmente a mesma vitalidade sexual de Alcibíades, mas que, no entanto, é canalizada para o seu desejo pelo Belo em si. Se Alcibíades, que segundo Plutarco<sup>603</sup> era um homem violento em suas paixões, no relato da cama com Sócrates desiste de convencê-lo com seu jogo de sedução, e decide ir para cima do filósofo pela força, vemos em Sócrates uma confluência apetitiva que se compõe de um jogo de sedução e uma rigidez excessiva apontada para o seu objeto de amor. Cabe ainda lembrar que Platão também relata a faceta violenta de Alcibíades, quando no encontro dele com Sócrates no fim do diálogo, lemos as seguintes palavras:

Vê se é possível proteger-me; o amor deste mancebo me causa sérios incômodos. Desde que me enamorei dele, não me é permitido brincar com nenhum rapaz, nem sequer olhar para o seu lado, sem que ele fique enciumado e com inveja ou cometa maiores desatinos e até me recrimine, chegando, quase, às vias de fato. Precisarás contê-lo, para não aprontar-me algumas das dele; ou nos reconcilia ou trata de defender-me, no caso de intentar agredir-me. Tenho tanto medo de seu gênio arrebatado como do seu amor.<sup>604</sup>

Sócrates teme ser agredido (*epicheire*) por Alcibíades, visto ser seu amor (*philerastíān*) violento e ciumento. A resposta do futuro político na sequência, tal qual um pai agressivo, é que “oportunamente, castigar-te-ei por causa dessas palavras.”<sup>605</sup>. Alcibíades é violento visto que ele enxerga apenas o Eros físico, sendo sua obtenção associada à força. Suas palavras reforçam tal perspectiva,

<sup>603</sup> Plutarco sobre Alcibíades (2.1.): “O seu caráter, numa fase posterior da sua vida, manifestou-se inconsequente e instável, como é natural, dadas as grandes empresas em que esteve envolvido e as vicissitudes da sorte que o atingiu. Era, por natureza própria, um homem dado a muitas e violentas paixões, das quais a mais forte era a ambição e a ânsia de preponderar, como se torna evidente nos episódios que se recordam da sua infância.”

<sup>604</sup> “φάναι, ὅρα εἴ μοι ἐπαμύνεις; ὥς ἐμοὶ ὁ τοῦτου ἔρως τοῦ ἀνθρώπου οὐ φαῦλον πρᾶγμα γέγονεν. ἀπ’ ἐκείνου γὰρ τοῦ χρόνου, ἀφ’ οὗ τοῦτου ἠράσθην, οὐκέτι ἔξεστί μοι οὔτε προσβλέψαι οὔτε διαλεχθῆναι καλῶ οὐδ’ ἐνί, ἢ οὐτοσί ζηλοτυπῶν με καὶ φθονῶν θαυμαστὰ ἐργάζεται καὶ λοιδορεῖται τε καὶ τὸ χεῖρε μόγις ἀπέχεται. ὅρα οὖν μή τι καὶ νῦν ἐργάσῃται, ἀλλὰ διάλλαξον ἡμᾶς, ἢ ἐὰν ἐπιχειρῇ βιάζεσθαι, ἐπάμυνε, ὥς ἐγὼ τὴν τοῦτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν πάνυ ὀρρωδῶ.” (*Banquete*, 213c-d)

<sup>605</sup> *Banquete*, 213d.

como quando ele fala de ser um “escravo”<sup>606</sup> de Sócrates, submetido a um “jugo” do qual não conseguia escapar. Em outros momentos ele falará que se sentia “constrangido” a fazer tudo aquilo que Sócrates lhe “ordenava”<sup>607</sup>. Não à toa, Alcibiades utiliza termos como “ciladas” e “ataques”<sup>608</sup>, sobre “dardos” e “feridas”<sup>609</sup> para falar da sua relação com Sócrates. Destacamos o trecho no qual o simposiasta afirma: “Este homem, se me acontece elogiar alguém na sua presença, quer seja algum mortal quer um dos deuses, não sendo para ele o elogio, é bem capaz de surrar-me (οὐκ ἀφέξεται μου τὸ χεῖρε)”. Sócrates na sequência afirma: “Cuidado com a língua!”<sup>610</sup>

No entanto, se há para Alcibiades uma violência que também contorna a filosofia socrática - sendo os discursos deste, além de narcotizantes como o canto das sereias, irônicos, posto que humilham e riem daqueles que se entregam aos seus inexoráveis golpes – esta perspectiva ocorre visto que Sócrates é também um *hybristés* quando o tema é a busca do *autò tò kalón*. Platão parece voluntariamente querer deixar ver este ângulo em sua filosofia. Sócrates direciona toda a sua força amorosa para o seu objeto erótico, e, como filósofo, ele o faz “desde a infância”<sup>611</sup>, como afirma Diotima: procurando por corpos belos, sendo vulnerável à visão da beleza dos meninos e adolescentes que lhe arrebatam (*ekpépletzai*)<sup>612</sup>. Tal como os sátiros, como vimos, ele vive excitado à busca de sua satisfação sexual que é de outra ordem, não física, sendo seu objeto a contemplação do *autò tò kalón*.

Convém ainda destacar que durante o processo filosófico há todo um prisma doloroso, tal como destaca Platão através do prisioneiro na caverna da *República*. Há dor na subida e na descida. Se Sócrates é o parteiro de sua filosofia maiêutica do *Teeteto*, é o interlocutor quem sofre das dores de parto. Não há anestesia no parto de ideias socrático. É preciso vivenciar cada contração, mesmo que por toda uma vida se mantenha ali, contraindo a ideia que está presa, em

<sup>606</sup> *Banquete*, 215e, 216b, 219e.

<sup>607</sup> *Banquete*, 216b, 217a, 218a.

<sup>608</sup> *Banquete*, 217c-d

<sup>609</sup> *Banquete*, 219b

<sup>610</sup> “ἐάν τινα ἐγὼ ἐπαινέσω τούτου παρόντος ἢ θεὸν ἢ ἄνθρωπον ἄλλον ἢ τοῦτον, οὐκ ἀφέξεται μου τὸ χεῖρε.  
οὐκ εὐφημήσεις; φάναι τὸν Σωκράτη.” (*Banquete*, 214d)

<sup>611</sup> *Banquete*, 210a.

<sup>612</sup> *Banquete*, 211d.

aporia, sem jamais chegar à plenitude do gozo final. Talvez tenha sido essa dor que Alcibíades sentiu ao afirmar que:

Sempre que eu ouvia Péricles ou qualquer outro orador famoso, achava que falava muito bem, porém não sentia nada disto, nem ficava com a alma perturbada ou revoltada, ao pensamento da minha condição de escravo. E tantas vezes tenho sido abalado por este Mársias, que chego a considerar impossível viver como o faço (...). O fato é que ele me obriga a confessar que sou deficiente em muitas coisas e que, apesar disso, negligencio o que me diz respeito, para ocupar-me com os negócios dos atenienses.<sup>613</sup>

Alcibíades afirma ser abalado (*eganáktei*) e obrigado (*anankátzei*) quando ouve Sócrates, e a partir desse *páthos* ele o associa à violência que transfere ao filósofo, que constrange o interlocutor a mudar de vida e a se voltar para a filosofia. É evidente que violência e dor são coisas não necessariamente idênticas, mas associadas, ao que nos parece, no retrato de Sócrates por Alcibíades. O poder dos *lógoi* de Sócrates, assim, está diretamente ligado ao fato dele ser um *hybristés* pois age de forma desmedida para o seu objeto de desejo, uma vez que perceberá na contemplação da beleza de natureza maravilhosa, “a razão de ser de seus esforços anteriores”.<sup>614</sup> Este agir socrático é uma ruptura radical na perspectiva dos não-filósofos como Alcibíades, sendo, assim, o agir do filósofo entendido enquanto violento ao mesmo tempo que soa irresistível. Não que Sócrates haja com violência literal, o que nos diálogos platônicos não encontramos evidências. Mas sua filosofia foi entendida enquanto tal por aqueles que a ela resistem, que sofrem tal como Penteu nas *Bacantes* ao tentar resistir a Dioniso. Assim, a violência em torno da filosofia socrática se dá por uma dificuldade de se aceitar a sua *hýbris* filosófica, e que uma vez sendo Sócrates *átomos*, ele age de maneira ora desmedido, ora contido. Essa estranheza comportamental gera no interlocutor um *páthos* violento quando estes tentam resistir a essa *dýnamis* atópica que Sócrates opera, visto ser erótico e dionisíaco em seu agir.

<sup>613</sup> “Περικλέους δὲ ἀκούων καὶ ἄλλων ἀγαθῶν ῥητόρων εὖ μὲν ἡγοῦμην λέγειν, τοιοῦτον δ’ οὐδὲν ἔπασχον, οὐδ’ ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ’ ἡγανάκτει ὥς ἀνδραποδωδῶς διακειμένου, ἀλλ’ ὑπὸ τοιούτῳ τοῦ Μαρσύου πολλάκις δὴ οὕτω διετέθην ὥστε μοι δόξαι μὴ βιωτὸν εἶναι ἔχοντι ὥς ἔχω. (...) ἀναγκάζει γάρ με ὁμολογεῖν ὅτι πολλοὺ ἐνδεῆς ὦν αὐτὸς ἔτι ἐμμαντοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ’ Ἀθηναίων πράττω. (Banquete, 215e-216a)

<sup>614</sup> Banquete, 201e.

#### 4.3.4. A *sophrosýne*

A *hybris* de Sócrates é, então, alinhada a sua *sophrosýne*, sendo ambas faces da mesma moeda socrática, ambas práticas que compõem a atopia comportamental de Sócrates. O filósofo age como um *hybristés* pois mira de forma desmedida seu alvo, ao passo que age com temperança diante das paixões e apetites corpóreos. Alcibíades se sente desprezado em função justamente deste comportamento estranho de Sócrates, que o rejeita na cama, já que o belo que lhe importa não é o dos traços e das curvas do jovem, mas a contemplação do oceano do Belo em si. Rejeitando o corpo belo de Alcibíades<sup>615</sup>, Sócrates rejeita o próprio Alcibíades. Aqui, fica claro o quanto o filósofo é estranho em sua *hybris*, pois ao rejeitar as intuições mais naturais, ele inverte os padrões sociais convencionais, estabelecendo outro critério para a sua ação. Sócrates não tem o mesmo parâmetro de Alcibíades no que tange ao amor, uma vez que este último ama o particular, enquanto o primeiro busca o amor do universal, do belo-em-si, retratado do discurso de Diotima. Alcibíades representa os valores temporais, os quais Sócrates pretende inverter. Assim a *hybris* de Sócrates nos leva diretamente à imagem clássica platônica da subordinação do convencional ao filosófico, do temporal ao eterno, do particular ao universal.

Enquanto Alcibíades é um escravo de *Eros*<sup>616</sup>, Sócrates é livre, pois ama não o homem, mas o belo. Aqui reside o núcleo da *hýbris* socrática, a inversão dos valores convencionais que se converte, assim, em *sophrosýne*. A chave para se entender a *hybris* socrática estaria justamente em sua prática filosófica que alia uma ascese do corpo à aspiração pela verdade que está para além do particular, e que para tanto, requer um treino rigoroso. A ascese socrática é atópica, pois Sócrates, em sua busca da autonomia e do domínio das paixões, controla suas distrações.<sup>617</sup>

<sup>615</sup> Plutarco afirma que "em relação a sua beleza, talvez nada seja preciso dizer, exceto que floresceu em cada fase da sua existência: ao longo da infância, da juventude, da sua vida de homem feito, conferindo-lhe um aspecto encantador e agradável. (*Vidas Paralelas*, 1.4)

<sup>616</sup> *Banquete*, 215e; 219e.

<sup>617</sup> Como apontou Nussbaum: "Esse comportamento poderia ser interpretado como o de um homem arrogante inclinado ao exibicionismo; assim, como somos informados, era interpretado pelos soldados (220b). Mas a interpretação correta parece ser que Sócrates se dissociou de tal maneira de seu corpo que genuinamente não sente dor física, ou não

Entendemos que este aspecto da ascese socrática aliada com sua *sophrosyne* é de extrema importância para o argumento da atopia comportamental. Sócrates age estranhamente, pois sua estranheza se dá na contramão dos padrões social, encarnados no *Banquete* tanto em Ágaton como em Alcibíades. A *hybris* filosófica socrática não advém do poder político, mas de outra ordem, divina, que revaloriza<sup>618</sup> as expectativas convencionais. Ela serve ao *Eros* filosófico, assim como é uma consequência dele. Ela também não advém do vinho ou mesmo de sua impiedade em relação aos deuses. Ela é de outra ordem, divina, e Sócrates transvalora o *status quo* numa distância psicológica do mundo e do seu corpo como objeto no mundo.

Ao que nos parece, a *sophrosyne* socrática que tanto espantou Alcibíades não uma marca central de Sócrates, como quis mostrar Nussbaum com seu Sócrates “rocha”<sup>619</sup>, mas antes uma face de sua atopia, que não pode ser entendida sem a outra, que identificamos aqui enquanto *hybris*. No *Banquete*, ambas as definições pairam sob o elogio/acusação de Alcibíades sobre seu amado, e se estas podem parecer antagônicas, em Sócrates encontram seu lugar na atopia intermediária do filósofo. Ele age com toda a medida com o corpo belo de Alcibíades, mas de forma desmedida ao belo inteligível. É isso que o filósofo atesta ao dizer que sucumbir à beleza do primeiro seria trocar ouro por bronze. A beleza de Alcibíades é inferior como um bronze diante do ouro. E o que seria, então, este ouro ao qual Sócrates aqui se refere?

Sócrates ao se submeter a este *Eros*, se permite também ser apenas excitado pelo que este lhe excita. Aliás, a figura dos sátiros, que viviam com o pênis ereto não poderia aqui ser uma excelente metáfora para a postura e a *hybris* socrática no *Banquete*? Se analisarmos os termos de Diotima para o encontro com o alvo último da escada erótica, veremos que são todos do contexto sexual, como *syneinai* (ter relação sexual), *ephaptestai* (toque) e *tiktei* (procriar). “Quando vir o

---

considera os sofrimentos físicos como coisas que genuinamente lhe acontecem. Ele é famoso por beber sem jamais embriagar-se, e sem as ressacas de que os outros reclamam (176a-b, 214a, 220a). Ele não sucumbe à tentação sexual mais imediata e intensa (219b-d). Pode ficar sem dormir e jamais sofrer fadiga (220c-d, 223d).” (NUSSBAUM, 2009, p. 161)

<sup>618</sup> Segundo Desmond, tal inversão poderia ser comparada àquela realizada por Nietzsche, em sua transvaloração de todos os valores, principalmente os do corpo e dos apetites. (DESMOND, p. 58)

<sup>619</sup> NUSSBAUM, Op. Cit., p. 171.

belo com aquilo com que pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando.”<sup>620</sup> Aqui observamos que a contemplação pode ser entendida como um contato tátil, sendo todo esse movimento narrado em linguagem sensível e carnal. Se Sócrates desdenhou Alcibiades, foi por não sentir o tesão sem a tensão filosófica. Se Sócrates é comparado aos sátiros, que vivem com os falos rígidos, indicando que a potência e a virilidade do filósofo são de outra ordem, então podemos supor que ao mudar o objeto do Eros, Platão não entende a necessidade de alterar a intensidade e natureza que esse processo sexual tem na esfera corpórea.

Portanto, o filósofo inicia suas preliminares eróticas com a paralisia e com os exercícios espirituais e ascéticos, seguindo, assim, na ascensão proposta por Diotima, com o amor de um corpo belo, mas que é insuficiente diante do espetáculo da beleza em si, sendo, então, preciso avançar, lição que Alcibiades preferiu não entender e a ela resistir. Os próximos passos serão desdobrados pela tensão da dialética ascensional, num processo de fricção entre a *aisthesis* e a *episteme*, entre o fluxo e a permanência, entre um sim e um não, entre um corpo e uma alma. Assim, na medida em que se intensifica esse atrito e se desvelam as fragilidades, ambos chegam ao ponto da *homologia* e se alcança o gozo da contemplação, que é súbito e fugaz, mas incrivelmente belo, um espetáculo aos sentidos da alma.

Esse é o ouro de Sócrates, que vale toda e qualquer resistência e domínio de si sobre as belezas vulgares. Portanto, a *sophrosýne* socrática é um processo aliado à ascese que vimos no início do capítulo, que visa essa contemplação. Sócrates age sempre na caça da beleza dourada, que até se inicia nos belos corpos jovens, que lhe enebria e lhe faz ser esse sátiro erótico-dionisíaco despudorado. Mas em que medida essa embriaguez e erótica filosófica pode ser realmente dionisíaca? Vejamos esta questão na comparação com o vinho fecundante de Dioniso.

---

<sup>620</sup>

*Banquete*, 212a

#### 4.3.5. O vinho fecundante de Dioniso

Duas das mais importantes insígnias de Dioniso na Grécia antiga que ainda não tratamos, e que nos parecem tangenciar aspectos importantes no *Banquete*, serão o vinho e o falo. Estes elementos, conseqüentemente, ligarão o deus à embriaguez, apesar dele jamais aparecer na literatura de tal modo, bem como o sexo, prática da qual o deus também não se envolve, segundos os testemunhos que nos chegaram, em seus rituais. Até aqui temos desenvolvido, neste capítulo, a tese de que Sócrates age nos polos, de forma que é um *átopos*. E neste sentido, é ele o homem que bebe sem se embriagar, assim como vive a caça de belos jovens, sem jamais com eles sucumbir ao ato sexual.

Dioniso, segundo a tragédia, “inventou e introduziu entre os homens o licor dos cachos, o licor que faz cessar os desgostos dos atormentados mortais, quando se enchem da torrente da videira, e proporciona o sono como olvido dos males do dia a dia, nem há outro remédio contra o sofrimento.”<sup>621</sup> Dioniso está sempre associado à questão do vinho. Conta a tradição mitológica que certa vez, de passagem pela Ática, havia deixado na casa de Icário um bacelo com o qual este deveria produzir uma bebida incomum. Após o plantio e a colheita, Icário convida alguns pastores para provarem do líquido perfumado. Tendo estes se deleitado demasiadamente com ele, caem em embriaguez, e, suspeitando terem sido envenenados, matam Icário, mutilando-o e atirando seu corpo em um poço perto de uma árvore. Após muito procurar, sua filha Erígone enfim encontra o corpo do pai, e, tomada de desespero, se enforca na árvore próxima de onde Icário fora enterrado. Sua cadela, Maíra, também se lança no poço morrendo de tristeza<sup>622</sup>, gerando assim uma terrível esterilidade na terra e no rio<sup>623</sup>. Encolerizado, Dioniso vem em pessoa e, tomando a aparência perturbadora de um adolescente, deixa os camponeses loucos de desejo sexual por ele. Imediatamente o deus desaparece, mas não a ereção dos homens, que permanecem assim para

<sup>621</sup> EURÍPIDES, *Bacantes*, 275-284

<sup>622</sup> KURY, 2008, p. 250.

<sup>623</sup> Cf. HIGINO, *Astronomica*, II, 4. Segundo Higino, “Como consequência, a tradição diz que ninguém bebeu deste poço. Júpiter teve pena de sua morte e representou seus corpos entre as estrelas.”

sempre<sup>624</sup>, “dominados por um impulso erótico, inextinguível, por causa da cólera de Dioniso”<sup>625</sup>.

Aqui, o vinho simboliza ao mesmo tempo um veneno violento e a admoestação aos homens para descobrirem o seu poder e o do deus que o habita, “sem aparecer nunca ele próprio”<sup>626</sup>. Este “sangue da terra”, que representa o vinho, é uma substância na qual, afirma Marcel Detienne - em extrema consonância ao que temos desenvolvido em nossa pesquisa - “se misturam a morte e a vida, em que se alternam o fogo ardente e a umidade que refresca. É tanto um remédio como um veneno, uma droga pela qual o humano se supera ou se transforma em animal, descobre o êxtase ou afunda na bestialidade.”<sup>627</sup>. No vinho há uma natureza ígnea, flamejante, que atinge o entoante do ditirambo. “Sangue da terra, sangue do céu, o vinho tem a cor do sangue dos homens. Também a mesma alquimia, pois, tão logo incorporado, ele se transforma no organismo em um sangue novo”<sup>628</sup>. Cabe destacar que a potência do vinho no culto se relacionará à chegada do deus que “confunde a temporalidade regular das estações”<sup>629</sup>.

Outro aspecto que também se relaciona com a dimensão dionisíaca será a questão da fecundidade. Não à toa, o símbolo marcante nas procissões a Dioniso era o falo. E como afirmam Sissa & Detienne

(...) Dioniso é o único deus que se manifesta pelo pênis e através do pênis, cuja representação figurada ocupa lugar central no seu culto e nas suas maiores festas. Aparecer sob a forma de um falo, instituir para a cidade inteira a procissão do falo: evidentemente, Dioniso tem muito a nos dizer sobre o pênis, como, na qualidade de deus, age por e sobre o falo.<sup>630</sup>

A faloforia representa a chegada do deus ao país, sendo este o “deus que vem”, que surge, que irrompe, que jorra. O falo simboliza o surgir e o pular de Dioniso, simboliza o poder da fecundidade do deus, mas não por suas proezas

<sup>624</sup> Sobre este fenômeno da satíriase, ver DETIENNE, 1988, p. 58; SISSA & DETIENNE, 1990, p. 272-273

<sup>625</sup> SISSA&DETIENNE, 1990, p. 272

<sup>626</sup> DETIENNE, 1988, p. 54

<sup>627</sup> Ibidem., 1988, p. 63

<sup>628</sup> Ibidem., 1988, p. 65

<sup>629</sup> Ibidem., 1988, p. 72

<sup>630</sup> SISSA&DETIENNE, 1990, p. 269

sexuais, das quais pouco ou nada recebemos de testemunhos, como citamos acima - mas porque Dioniso é o deus que tudo faz nascer da terra, sendo o deus adorado no inverno em nome da colheita da primavera. Dioniso é o deus que arrebatava as mulheres à orgia na montanha, dando a elas o êxtase das delícias do sagrado.

Desde Homero, a mênade é uma mulher “de coração palpitante”, a que é lançada fora de si, longe da cidade, longe, nos montes. A mênade apanhada por Dioniso pula, é transportada por uma efervescência interna, cuja sede é o coração, órgão inundado de sangue, parte do corpo feminino inteiramente possuída pelo sangue mais agitado. As mênades levam o nome de *Thyiades*, são exatamente as Efervescentes.<sup>631</sup>

Uma vez que o coração é justamente no relato de nascimento de Dioniso órfico aquela única parte sua não devorada pelos titãs, e sendo ele também o órgão do sangue, palpitante, efervescente, Sissa & Detienne apontarão para essa imagem, resgatando a perspectiva aristotélica de autonomia do coração<sup>632</sup>, para associá-lo ao falo, órgão, de certa forma, também autônomo, “que se movimenta sem que o intelecto o comande, que aumenta e diminui de volume, que se contrai e se alonga; (...) Sua autonomia explode na 'potência do esperma' que jorra dele como de uma espécie de animal”<sup>633</sup>. Assim, concluem Sissa & Detienne, o falo e o coração encarnam a mesma potestade de Dioniso, tendo ambos natureza semelhante à do vinho, que também jorra da terra. Sendo também o falo associado ao poder gerador da vida, conclui-se que Dioniso é o deus que vive, que renasce, o deus do súbito, do espontâneo, da efervescência, do domínio de uma potência autônoma, “cuja força natural irrompe de repente e que permanece incompreensível, rebelde a qualquer classificação.”<sup>634</sup>

Dioniso aparece em sua plenitude nas epifanias onde o fogo efervescente do vinho jorra com a mesma intensidade que a loucura sangrenta que afoga sua presa, possuída, levada pela coréia. Salto da mênade, erupção vulcânica do vinho: é talvez aí que se deixa entrever o ser de Dioniso, se é que seu poder de ilusão se pode prestar à autópsia.<sup>635</sup>

<sup>631</sup> Ibidem., p. 276

<sup>632</sup> *De Motu Animalium*, 703b.

<sup>633</sup> SISSA&DETIENNE, 1990, p. 277

<sup>634</sup> DETIENNE, 1988, p. 95

<sup>635</sup> DETIENNE, 1988, p. 99

Será justamente essa incapacidade de ver Dioniso, que também o relacionará às máscaras, uma vez que, segundo as palavras de Louis Gernet, ele se tornou um deus símbolo por excelência da atividade teatral, “porque ele é um deus que encena e faz encenar”<sup>636</sup>.

A figura de atópica de Sócrates que viemos delineando no *Banquete* pode ser associada a este cenário dionisíaco? Evidente que não em toda a sua expressão. Aliás, cabe ressaltar que Eros e Dioniso não são modelos perfeitamente associados a Sócrates, sendo apenas referenciais metafóricos que nos auxiliam a entender o filósofo que é *átomos*. Sócrates é incomparável, sendo apenas Sócrates o modelo do próprio Sócrates.

Mas se não é possível ver em Sócrates estes elementos que citamos acima, podemos ao menos vê-los tangenciando o perfil do filósofo, principalmente pelo comportamento radical no ímpeto à ascensão filosófica, o que o tipificará como um *hybristés*, como vimos. Sócrates é, guardada as suas devidas proporções, aquele que é, à semelhança de seu referencial dionisíaco, o embriagado pela filosofia e que com ela entorpece os outros, como vimos no *Mênon*<sup>637</sup>. De igual modo, Sócrates não é representando pelo falo ou tem nele alguma centralidade em sua prática, mas por analogia podemos pensar na “tagalerice” socrática como uma espécie de falo, que jorra dele toda a potência de suas palavras, no fluxo do *lógos* que irrompe de forma indomável e efervescente. Nessa direção, a prática de Sócrates é semelhante à fállica de Dioniso. Assim, o efeito discursivo da filosofia se assemelha ao das flautas que são tocadas nos cultos dos mistérios, e levam os homens aos deuses (*theon*) e às iniciações (*teleton*), em analogia aos tirsos das bacantes, às flautas do sátiro Mársias e ao canto das sereias.

<sup>636</sup> GERNET, 1982, p. 83

<sup>637</sup> *Mênon*, 80a.

## 5. A atopia discursiva

*Ele não tinha ido a nenhuma parte.  
Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio,  
sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais.  
A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente.  
(Guimarães Rosa – A terceira margem do rio)*

Sócrates é *átopos* não só pelo fato de ter um aspecto físico distinto, ou mesmo comportamentos inusitados, como já vimos, mas também por sua prática discursiva, que, de certa forma, se vê aliada a sua fisionomia e seu comportamento. Separar os demais eixos, da atopia física ou da comportamental, deste terceiro eixo talvez seja um rigor excessivo, uma vez que a filosofia de Sócrates se confunde com sua forma de vida e todos estes elementos se misturam na sua prática filosófica. No entanto, para fins metodológicos escolhemos este caminho, até para que sigamos as pistas deixadas pela própria personagem de Alcibíades e entendamos melhor, ou não, o Sócrates platônico.

Como já enumeramos, a atopia socrática ocorre literalmente em três distintos momentos no *Banquete*. As duas primeiras ocorrências nos parecem afirmações acerca da atopia de Sócrates com base em sua fisionomia e seus comportamentos, mesmo que estes estejam visceralmente ligados uns aos outros, como já dissemos e agora frisamos por excesso de zelo. No entanto, a terceira ocorrência faz referência direta às palavras do filósofo: “Mas no que entende com a originalidade (*atopían*) deste homem, tanto dele como de suas palavras (*hoí lógoi*), por mais que procure, ninguém encontrará nem de longe quem se lhe assemelhe.”<sup>638</sup>. Alcibíades faz questão de destacar que a atopia do filósofo é tanto

---

638

“καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ' ἂν τις ἀπεικάζοι: οἷος δὲ οὗτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὔροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.” (*Banquete*, 221c).

dele - o que poderíamos inferir como uma referência a sua fisionomia e a seu *ethos* -, como também de seu *lógos*.

Assim, buscaremos neste último tomo da tese analisar como ocorre essa atopia discursiva de Sócrates que, por razões óbvias, aparece de forma mais ostensiva do que as demais, seja na obra platônica como um todo, seja no *Banquete*, em específico. Se Sócrates é *átomos* em sua fisionomia que se assemelha à dos sátiros e silenos, sendo também assim definido por seu comportamento erótico, que sempre se apresenta deslocado, ora em um polo qualquer, ora em seu oposto – Sócrates também será literalmente percebido em sua discursividade como sendo um sujeito inusitado: seja porque é distinto dos demais oradores, que discursam de forma outra; seja porque costumeiramente tem como exemplos de seus argumentos aspectos baixos e pouco nobres, como afirma Alcibíades, dentre outros; seja porque seu discurso se assemelha em seus efeitos aos transe religiosos como os ritos coribânticos ou como as flautas de Mársias; ou mesmo porque ele se expressa de forma irônica, sempre se mascarando em suas proposições, sentenças e elogios. Quiçá por conta de todos estes aspectos juntos, que fazem com que o filósofo seja constantemente classificado como inclassificável, designado como indesignável, definido como indefinível. Os discursos de Sócrates não têm classe, signos ou fins únicos que possam ser facilmente apreendidos e, conseqüentemente, mimetizados.

### 5.1. Os discursos de Sócrates e os mistérios dionisíacos

No *Banquete* o discurso promovido por Sócrates acerca de *Eros*, que vimos nos capítulos anteriores, é retomado a partir de uma eventual conversa que o filósofo teria tido com Diotima. Na ocasião, Sócrates teria ouvido desta sacerdotisa sobre um mistério a respeito das questões amorosas (*tá erotiká*). Assim, o discurso de Sócrates será envolto da linguagem dos mistérios, o que contribui para a sua atopia no diálogo, característica que também podemos observar na obra platônica em geral, como veremos.

Ademais, além da presença dos mistérios no discurso de Sócrates/Diotima do *Banquete*, observamos que eles estão presentes também na entrada de Alcibíades em cena, que surge coroado com uma espessa coroa de hera<sup>639</sup>, elemento esse que era um símbolo de Dioniso, visto que durante os cortejos das bacantes eram levadas coroas feitas de hera, além de tirsos enlaçados por folhagens, taças e cachos de uvas<sup>640</sup>. A entrada deste novo simposiasta também representa a chegada de Dioniso e seus mistérios, uma vez que ele traz o vinho, que havia sido evitado no início do diálogo por recomendação do médico Eríximaco<sup>641</sup>, admoestação que Platão faz Alcibíades ignorar: “bebereis comigo ou não?”<sup>642</sup> e mais a frente ele determina: “elejo-me presidente desta mesa para bebermos o mais possível.”<sup>643</sup> Um terceiro aspecto que indica a entrada de Dioniso com Alcibíades será o fato de que no cortejo do político haverá flautistas, que também foram retiradas no início do simpósio, sendo estas marcas distintivas também dos círculos de mistérios dionisíacos. Ainda destacamos um quarto elemento que pode ser cabalmente relacionado à figura de Dioniso com a entrada de Alcibíades, a saber, o fato de que este afirma que “vim hoje com estas fitas na cabeça só para tirá-las de mim e com elas cingir a fronte do mais sábio e mais belo dos homens (*sophotáton kai kallíston*), sim, é como o qualifico.”<sup>644</sup> Esta fala alcibidiana se relacionará diretamente com aquela do início do diálogo, quando Ágaton afirma: “Porém dentro de pouco eu e tu havemos de dirimir esta questão (*perí tes sophías*), tendo Dioniso como juiz.”<sup>645</sup> Portanto, Alcibíades personifica Dioniso no simpósio, e vem para que seja decidido quem dentre Ágaton e Sócrates - que representam, por sua vez a tragédia/poesia e a filosofia -, é o mais sábio.

Sócrates tem seu perfil descrito por Alcibíades, num retrato que ficou marcado para a posteridade e que se associa a muitos elementos dionisíacos, mesmo sem a observação acurada nesse sentido por parte dos comentadores,

<sup>639</sup> *Banquete*, 212e

<sup>640</sup> COMMELIN, 1997, p. 67

<sup>641</sup> *Banquete*, 176d.

<sup>642</sup> *Banquete*, 213a.

<sup>643</sup> *Banquete*, 213e.

<sup>644</sup> “νῦν δὲ ἦκω ἐπὶ τῇ κεφαλῇ ἔχων τὰς ταινίας, ἵνα ἀπὸ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλῆν ἐὰν εἴπω οὕτως ἀναδήσω” (*Banquete*, 212d)

<sup>645</sup> *Banquete*, 175e.

principalmente a partir do século XX, após as conclusões nietzschianas a respeito dessa não-relação, que, portanto, se desdobrará em uma tradição antidionisíaca dentre os intérpretes de Platão. Como afirma o alemão:

Quem é esse que pode ousar, sozinho, negar a essência grega, essa essência que, em Homero, Píndaro, Ésquilo, em Fídias, em Péricles, em Pítia e Dioniso, como o mais profundo dos abismos e a mais alta das alturas, está segura de nossa admiração assombrada? Que força demoníaca é essa, que pode atrever-se a despejar essa poção mágica no pó? Que semideus é esse, ao qual o coro espiritual dos mais nobres da humanidade tem de clamar: Ai de nós! Ai de nós! Tu o destruíste, o mundo da beleza, com teu punho poderoso; ele se desmorona, ele se desfaz! Uma chave para a essência de Sócrates nos é oferecida por aquele maravilhoso fenômeno, que é designado como ‘daímon de Sócrates’.<sup>646</sup>

Como vemos, há um antidionisismo socrático na perspectiva nietzschiana que nos parece ter influenciado demasiada toda uma tradição interpretada do filósofo grego acerca de sua possível relação com o deus grego em questão. Vejamos alguns autores que reverberam tanto essa perspectiva negativa da relação entre o dionisismo na obra platônica como também aqueles que apontam uma aproximação entre o universo do deus grego e o filósofo.

## 5.2. A tradição antidionisíaca socrática

Apesar do fato de que em muitos diálogos podemos notar citações a Dioniso, pouquíssimos são aqueles que destacam a influência do universo deste deus em Platão<sup>647</sup>. Nas *Leis*, por exemplo, há um elogio ao vinho enquanto presente de Dioniso, já que este é um remédio para a alma e para o corpo<sup>648</sup>, sendo afirmado no mesmo texto que ele dá alegria e torna amigos os inimigos<sup>649</sup>, mas que, em contrapartida, deve ser regulamentado<sup>650</sup>. Sobre o culto a Dioniso, há no *Político* uma referência aos *thiasoi*, grupos dionisíacos, onde o principal rito era a dança. Apesar de nas *Leis* haver uma condenação à *manía*<sup>651</sup>, no *Fedro* a mesma é

<sup>646</sup> NIETZSCHE, *Nascimento da Tragédia*, § 13

<sup>647</sup> Dentre os que se destacam nesta temática estão VICAIRE (1958), ROBINSON (1998) e MORGAN (1990).

<sup>648</sup> *Leis*, 672, a-e

<sup>649</sup> *Leis*, 671a-e

<sup>650</sup> *Leis*, 673e-674c

<sup>651</sup> *Leis*, 934c-935b

louvada<sup>652</sup>. A razão seria que ela no *Fedro* seria iniciática, ligada aos mistérios, enquanto a das *Leis* seria a loucura psicológica. ("Há muitas e diversas formas de loucura. Nos casos que mencionamos agora é causada por doença..."<sup>653</sup>).

Destacamos também que Dioniso tem uma presença especial no *Banquete* para além do pano de fundo da narrativa, como na comemoração da vitória de Ágaton no concurso de tragédias, que tem Dioniso como grande homenageado. Ágaton, já no início da narrativa, afirma que Dioniso julgará entre o discurso dele e o de Sócrates<sup>654</sup>, sendo que "todo o simpósio é uma celebração a Dioniso"<sup>655</sup>. Para Fernando Santoro (2013), no artigo *As máscaras de Dioniso no Banquete de Platão*, o diálogo se aproxima da seara dionisíaca não só pela questão das máscaras<sup>656</sup>, implícitas no texto, mas também pela valorização da linguagem misteriosa do transe e do delírio, como citado no *Fedro*, e pelo interesse ético e político do vinho<sup>657</sup>, com demonstrado tanto no *Banquete* como nas *Leis*.

Na direção contrária de uma relação entre Platão e Dioniso se posiciona Gerhard Krueger (1963), que defendeu<sup>658</sup> que o dionisíaco é da esfera do puramente negativo, da embriaguez, da *mímesis*, da doxa, de um *páthos* cego, do desejo sexual não natural, dos ciúmes e da selvageria. O filósofo estaria numa luta constante contra aquilo que o dionisíaco representa e Platão travaria uma guerra contra o deus em sua obra. Sócrates estaria a ensinar para o resto da humanidade que, uma vez imersos no dionisíaco, estaríamos em um perigo constante de nos perdermos de nós mesmos. Sócrates seria o único em seu poder de resistir e, como um anti-dionisíaco, ele poderia nos unir para desprezar o inimigo sempre presente.

<sup>652</sup> Fedro, 244d

<sup>653</sup> *Leis*, 934d

<sup>654</sup> *Banquete*, 175e

<sup>655</sup> SANTORO, 2013, p. 2

<sup>656</sup> Platão apresenta no *Banquete* um jogo teatral de máscaras, com cada personagem representando um grupo social da pólis, como Ágaton a tragédia, Aristófanes a comédia, Erixímaco a medicina, etc. No entanto, é marcante para nosso argumento que apenas Alcibíades, a máscara de Dioniso, fale a respeito de Sócrates, comparando-o aos sátiros e silenos. Com isso, Platão poderia estar dando um testemunho pessoal do perfil de seu mestre alinhado ao dionisismo.

<sup>657</sup> Apesar de no início do diálogo os participantes concordarem em não se entregarem ao vinho de forma deliberada (176a-b), apontando para uma clivagem de Dioniso no todo da trama, observamos que tal intento não se efetivou, uma vez que ao fim do diálogo todos estavam sob os efeitos do vinho.

<sup>658</sup> KRUGER, GERHARD. *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonischen Denkens*. 3/e. Frankfurt: Klostermann, 1963.

Uma posição semelhante encontramos em Seth Schein (1974),<sup>659</sup> que vê em Alcibíades, que personifica a presença de Dioniso no diálogo, uma figura representante de tudo o que Platão criticaria em sua obra, como a luxúria, a irracionalidade e a democracia imperialista e democrática do quinto século. Para ele:

Platão, uma vez sendo julgado por sua obra, era um inimigo natural de Dioniso e do dionisíaco (...) seu 'background' aristocrático, sua ênfase na razão disciplinada, em uma educação e um amor daquilo que levaria o indivíduo num caminho do particular e do físico para o espiritual e universal, na busca da harmonia da alma, do estado e do universo, indica que a desordem, a irracionalidade e o apelo às massas de Dioniso poderia apenas ser visto por ele como uma ameaça perigosa a seus ideais e ensino.<sup>660</sup>

De forma mais amena se dá a perspectiva de Thomas Gould (1990)<sup>661</sup>, para quem Platão rejeitaria o Dionisíaco redefinindo-o, de forma que ele apresentaria um novo Eros e um novo Dioniso. Com isso, haveria duas formas de cada um dos dois deuses, tendo cada deus um exemplar bom e outro mau. O mau Dioniso seria aquele dos poetas, irracional, um deus destrutivo como o da tragédia, cuja existência justifica a injustiça. O mau Eros seria a força com a qual cada um de nós foge da união com o deus bom, e que nos coloca em uma situação de solidão e egoísmo na relação com os outros e com os deuses. O mau Dioniso é, então, o deus do povo (em oposição ao dos filósofos), assim como o mau Eros é o seu mestre. Gould apresenta uma análise ético-psicológica para tratar da relação dos homens com o deus “mau”. Para ele o que pessoas religiosas querem é a segurança de que um deus não é como os homens, sendo a sua esperança fervorosa a retribuição por suas vidas boas. O perdoado não quer a promessa de justiça e sim o *pathos* de perdão. Com isso “a religião popular dionisíaca é inimiga da filosofia, pois a esperança que ela sustenta é falsa. O êxtase não dura e como Agave, a dor que retorna com o desapontamento do mundo não pode ser evitada”<sup>662</sup>. Para Gould (e para o seu Platão), a poesia escusa a imperfeição e reconcilia pessoas com uma vida irracional, estúpida, injusta e falha através das

<sup>659</sup> SCHEIN, 1974. 158-167.

<sup>660</sup> Ibidem., p. 163

<sup>661</sup> GOULD, Thomas. *Ancient quarrel between poetry and philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.

<sup>662</sup> Ibidem., 1963, p. 233-234.

mentiras contadas sobre os deuses, enquanto a filosofia cobra que o ser humano ao menos tente viver a vida responsável semelhante à dos deuses. O verdadeiro Dioniso seria nada mais que a filosofia ela mesmo, “a divina paixão da inteligência, a visão que nos une com a divindade.”<sup>663</sup>. Gould defenderia, então, que Alcibíades representaria o Dioniso mau, enquanto Sócrates o bom.

John Anton (1962)<sup>664</sup> também considera Platão um reformador religioso em sentido amplo, e um filósofo que tinha como objetivo destacar a fundamental relevância da instituição da religião como um todo na cultura da Grécia. Platão seria um ateu que via o valor da unidade mítica da religião e sua busca pelo ideal. A reforma religiosa platônica se dava pela antropomorfização dos deuses num ideal humanístico e socrático e, através da sua arte, os diálogos, ele se colocaria dentro de uma longa tradição de reformadores artísticos<sup>665</sup>, como Homero, Hesíodo e os pré-socráticos.

Já Michael Morgan (1990)<sup>666</sup> é um dos poucos comentadores de Platão que busca não só uma conciliação, como uma defesa do dionisismo platônico em Sócrates. Para ele Sócrates foi retratado por Platão não apenas como um devoto do movimento alternativo religioso dos mistérios, mas como um proponente dele, uma figura carismática e xamânica. Morgan aponta nesta relação os fatos relatados nas obras platônicas, principalmente no *Banquete*, de que a) Sócrates parava para contemplar estaticamente, b) seu *daimon* pessoal, c) sua capacidade de passar frio e fome, d) sua imunidade ao vinho, e) as referências aos coribantes, f) o relato de que seria um estudante de Zalmóxis da Trácia e g) o fato de que era estranho e único, *átomos*. Sócrates seria assimilado ao espírito de um dionisismo não domesticado, sendo este perigoso e selvagem, que remeteria aos cultos privados e carismáticos, ao contrário de Elêusis, que, segundo ele, fora domesticado politicamente como nenhum outro culto grego. Platão indicaria que

<sup>663</sup> Ibidem., p. 237

<sup>664</sup> ANTON, John P. “Some Dionysian references in the platonic dialogues” Classical journal v58/2 (1962). 49-55

<sup>665</sup> Para ele a chave da relação entre filosofia e poesia dramática está na fala final do diálogo, onde a tragédia representa a morte de Dioniso e a comédia o seu renascimento. A junção de tragédia e comédia representam o drama da vida. Anton tem *eros* como modelo ou metáfora para os diálogos platônicos, que se tornam uma terceira forma que subordina ela mesma os dois pólos, a saber, o cômico e o trágico. No discurso da Diotima *eros* une o mortal e o imortal, o humano e o divino, e em forma analógica, os diálogos platônicos unem comédia e tragédia: os diálogos são o polo oposto deles.

<sup>666</sup> MORGAN, Michael. Platonic Piety. New Haven: Yale, 1990.

Sócrates tinha um espírito aparentado à poderosa transcendência humana da loucura dionisíaca, mas estaria preocupado com esse poder na comunidade como um todo. Apresentando Sócrates como um iniciado por Diotima na natureza de *eros*, Platão afirmaria o poder báquico-filosófico de Sócrates, enquanto ao mesmo tempo indicaria Elêusis como exemplo da forma política apropriada que a nova filosofia religiosa deveria ter. No *Banquete*, Platão mostraria que a filosofia pode ser religião: “Filosofia, a nova Elêusis, é a correção platônica desta oposição (Eleusis e Delfos) e assim uma resposta platônica para a tradição ateniense.”<sup>667</sup>

Paul Vicaire em *Platon et Dionysos* (1958), será também um destes poucos que defenderá a relação entre o pensamento de Platão e o universo dionisíaco. Para ele, Platão na reforma que emprega em seus textos, buscou separar Dioniso da arte dramática ao silenciar, na sua crítica à poesia na *República*, a presença do deus em relação a esta. Ao omitir Dioniso, Platão defenderia a importância do deus, ao passo que o desvincularia da tragédia. Assim, na *República*, não será toda a poesia alvo de crítica, mas em destaque a tragédia e a comédia, pois são miméticas. O ditirambo, estilo poético intimamente ligado a Dioniso<sup>668</sup>, ficaria de fora desta crítica, visto não ser composto de imitação, mas de narração do poeta<sup>669</sup>.

Somos assim levados a uma observação de grande interesse: entre os gêneros literários praticados por ocasião das dionísias, e consequentemente colocados sob o patrocínio de Dionísio, a tragédia e a comédia são condenadas, mas o ditirambo goza de um tratamento especial: é a forma de poesia que podemos tolerar na cidade ideal, enquanto os trágicos e seu líder, Homero, serão banidos.<sup>670</sup>

Vicaire ainda aponta que em outros textos, onde Dioniso receberia uma homenagem de Platão, não haveria uma distinção clara entre o domínio do deus e o campo da poesia, com exceção da tragédia e da poesia dramática, onde os parentescos com o deus não são demarcados. Para ele, "a poesia é justificada, em várias passagens dos diálogos, pela qualidade de sua inspiração. Os deuses estão lá; as Musas, sim, mas também com elas, ao mesmo tempo que elas, o espírito de

<sup>667</sup> MORGAN, 1990, p. 99.

<sup>668</sup> *Leis*, 700a

<sup>669</sup> *República*, 394c

<sup>670</sup> VICAIRE, 1958, p. 21

Dionísio.”<sup>671</sup>. Com isso, a tragédia não teria, no tempo de Platão, uma relação de origem direta com Dioniso. Em função de terem existido poucas tragédias em homenagem ao deus<sup>672</sup> ou mesmo o fato dele raramente aparecer no palco tomando posse daquilo que seria, a rigor, seu, visto serem as tragédias manifestações teatrais dentro das festividades dionisiacas.

Como vimos nessa breve seleção de comentadores, com a exceção de Morgan e Vicaire, a questão se dá geralmente na direção de uma perspectiva negativa a respeito de Dioniso (ou ao menos do dionisismo) com a qual Platão não se alinharia. Mas como dar conta da presença ostensiva de tantos elementos dionisiacos na obra platônica o *Banquete*?

Assim, além de Morgan e Vicaire, destacamos o pensamento de Steven Robinson (1998), que na sua tese *Drama, dialogue and dialectic: Dionysos and the dionysiac in Plato's symposium* elencará ao menos cinco elementos dionisiacos distintos presentes no diálogo *Banquete*. O primeiro seria o próprio debate e seu juiz Dioniso, que é, como vimos acima, invocado logo no início do simpósio por Ágaton, que após chamar Sócrates de um “*hybristés*”, afirma: “Dentro de pouco eu e tu haveremos de dirimir essa questão, tendo Dioniso como juiz<sup>673</sup>”. Alcibiades seria a epifania de Dioniso, e, para Robinson, sua entrada não seria acidental, ao contrário, sua presença é esmagadoramente sentida no simposiasta, uma vez que este surge liderando uma espécie de *komos*, bebendo vinho, usando uma coroa de hera e falando a linguagem dos mistérios. Segundo ele, Platão “clearly has placed an image of this god in his text and given it a voice to speak to us about Socrates. There is no comparable appearance of a god's image in Plato's dialogue.”<sup>674</sup>

Um segundo aspecto apontado por Robinson é o próprio simpósio em si, ou seja, uma festa para beber vinho. Apesar de Dioniso representar diferentes aspectos na cultura grega, como vimos, ele é fortemente associado ao vinho. Diz Robinson que “o vinho é seu poder, sua arma e seu presente para a

<sup>671</sup> Ibidem., p. 24

<sup>672</sup> Das que nos chegaram apenas Eurípedes lhe dedicou suas *Bacantes*; Dodds (1953) ainda destaca outras dez ou doze obras perdidas que seriam parte daquilo que chamamos hoje de círculo dionisiaco.

<sup>673</sup> “δικαστῇ χρώμενοι τῷ Διονύσῳ”, *Banquete*, 175e

<sup>674</sup> ROBINSON, 1998, p. 15

humanidade”<sup>675</sup>. Dentre as questões que um simpósio suscita, Robinson aponta para outros aspectos referentes a Dioniso, como a questão ritual do beber o vinho e suas regras e costumes específicos; a questão do *komos*, representado pela entrada de Alcibíades na casa de Ágaton, e que seria uma popular manifestação dionisiaca. No *komos*, que seria no seu conteúdo uma espécie de menadismo masculino, o participante, uma vez embriagado, alcançava o êxtase da transcendência pessoal (*baccheia*), tornando-se nada mais que mais um no meio dos demais, e engajando-se em toda a sorte de comportamentos proibidos pelas normas sociais. Por fim, ainda neste tópico, Robinson aponta a questão da representação satírica feita por Alcibíades a Sócrates, como sendo mais uma referência clara ao dionisismo no *Banquete*. Ele afirma que o sátiro representa o lado animal que todo homem possui, de forma que o homem, ao invés de se entender como possuído por Dioniso, que o transformaria em animal, percebe que uma vez possuído, o indivíduo é que permite que seu lado animal venha à tona<sup>676</sup>.

O terceiro aspecto dionisiaco do *Banquete* seria seu drama e contexto, a saber, a celebração da vitória de Ágaton como poeta trágico. Como se sabe, Dioniso é também o deus do teatro, e o diálogo contém inúmeras referências ao mesmo. Para além da figura de Ágaton e sua celebração, há também Aristófanes, representando a comédia. O diálogo ainda contém o seu célebre final, onde Sócrates termina tentando persuadir Ágaton e Aristófanes, os únicos ainda acordados, que uma mesma pessoa é capaz de escrever tragédias e comédias, “e que o poeta trágico de verdade também será poeta cômico”.<sup>677</sup>

O penúltimo aspecto dionisiaco elencado por Robinson será a presença da discussão a respeito de *Eros* ou do erótico. Um simpósio era sempre um evento erótico nos tempos de Platão, uma oportunidade de licença sexual, assim como ocorria nos rituais dionisiacos. O próprio termo *orgia*, que se referia outrora a ritos e não continha nenhuma conotação sexual, era oriundo do contexto da

<sup>675</sup> ROBINSON, 1998, p. 16

<sup>676</sup> ROBINSON, 1998, p. 19

<sup>677</sup> “προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν” *Banquete*, 233d

religião dionisiaca.<sup>678</sup> Este aspecto, inclusive, associa Dioniso a Eros, como postulamos nesta tese.

Por fim, Robinson destaca a questão da linguagem dos cultos de mistérios tão presente no *Banquete*, seja no discurso de Diotima ou no de Alcibíades.

In the *Symposium*, their presence is most noticeable in the teaching of Diotima, which is explicitly called an initiation into the mysteries of Eros, both by Diotima herself and by Socrates in the retelling. In a strange echo of this, Alcibiades too uses the language of mysteries in his speech praising Socrates, almost as if Socrates were a divine being whose nature was briefly being revealed to this private gathering.<sup>679</sup>

Com isso, postulamos que, para além da invocação de Dioniso como juiz, a questão do simpósio e do vinho, os aspectos dramáticos e a discussão sobre o erótico, o aspecto que mais se destaca enquanto um elemento dionisiaco no *Banquete* é a presença da linguagem dos mistérios, uma vez que se encontra tanto no discurso de Diotima, quanto no de Alcibíades.

Ao adentrar no simpósio de forma súbita e embriagada, o discípulo de Sócrates revelará, segundo sua perspectiva, a real faceta de seu mestre, ou, como o mesmo afirma, a verdade<sup>680</sup>. Com isso, Platão encerrará o diálogo *Banquete* com a verdade do vinho através do discurso do último simposiasta, uma verdade revelada aos iniciados, que é dita apenas entre quatro paredes<sup>681</sup>.

Destacamos que, para além destas razões de Robinson, há um aspecto que nos parece central nessa relação entre Sócrates e Dioniso, a saber, o fato de ambos serem *átopoi*, estranhos, inclassificáveis, marcados pela *hýbris*, como vimos no capítulo anterior. Ambos são retratados como mascarados, sempre dissimulando, ardilosos e astutos. Ambos estão sempre em movimento, atuando nos polos<sup>682</sup> da

<sup>678</sup> Ver BURKERT, 1987, p. 104, “Não há dúvida de que a sexualidade era algo proeminente nos mistérios.”

<sup>679</sup> ROBINSON, 1998, p. 24

<sup>680</sup> *Banquete*, 213a

<sup>681</sup> Como aponta Santoro: "o que revela Dioniso" (SANTORO, 2013, p. 16)

<sup>682</sup> Na peça *As Bacantes* de Eurípedes, que é considerada a maior fonte do dionisismo, observamos que através de uma série de oposições entre cidade/montanha, grego/bárbaro, homem/mulher, *sophrosyne/mania*, poder divino/poder político, a tragédia se desenvolve no movimento destes polos e contrários, tal como o intermediário Sócrates, tendo sempre Dioniso no meio, como questionador da ordem estabelecida, operando assim a inversão. Se o deus no próprio texto euripidiano é que era afeminado, será, no entanto, Penteu que se vestirá de mulher. Se Penteu está a caçar as ménades, serão elas, em contrapartida, que o caçarão. Se, por sua vez, são as ménades que estão loucas, possuídas pela *mania*, será Penteu o tido como louco por Tirésias:

realidade, operando uma imagem que não é a deles, senão um espelho daqueles que os veem.<sup>683</sup>

E como vimos nos capítulos anteriores, Dioniso atua como uma espécie de máscara socrática, mas que também opera ao mesmo tempo a máscara alcibidiana que revela o que está por detrás da máscara socrática dos sátiros e silenos, bem como uma máscara do próprio filósofo. Sócrates se mascara para desmascarar os homens, sendo Dioniso o seu referencial no *Banquete* para esta prática filosófica.

Assim, concluímos que Dioniso será o deus em questão no que tange aos mistérios tratados tanto por Alcibíades quanto por Diotima. Antes, vejamos como se dá a presença dos mistérios no discurso de Alcibíades, e porque o universo que é apresentado por Diotima tem em Alcibíades o seu ápice. Se o discurso de Sócrates é marcado pelos mistérios apresentados por sua máscara chamada Diotima, no de Alcibíades será Sócrates quem estará associado a estes. Em outras palavras: Sócrates fala através de Diotima, enquanto Alcibíades fala a respeito de Sócrates. Esta triangulação “Sócrates – Diotima – Alcibíades”, na qual os mistérios estarão como pano de fundo, terá como elo os deuses Eros e Dioniso.

### 5.3. Os *lógoi* de Sócrates segundo Alcibíades

Alcibíades na primeira comparação que faz de Sócrates aos sátiros,<sup>684</sup> que, conforme já desenvolvemos em outro momento, são seres mitológicos do círculo de Dioniso - acrescenta à imagem das estátuas dos silenos a figura do sátiro Mársias, conhecido por sua *hýbris* ao ter desafiado Apolo em um concurso de música. Já na segunda referência alcibidiana aos sátiros e silenos, ele afirma que revelará a verdadeira natureza de Sócrates ao falar da paixão deste pelos belos adolescentes, afirmando que o mesmo fica “fora de si” (*ekpéplektai*) diante deles.

---

“Desgraçado! Não sabes o que dizer! Já enlouqueceste! Antes, estavas fora de ti.” (EURÍPIDES, *As Bacantes*, 355-360)

<sup>683</sup> Como afirma Vernant sobre o deus grego, mas que poderia muito bem ser também atribuído a Sócrates. “Seu papel não é confirmar e reforçar, sacralizando-a, a ordem humana e social. Dioniso questiona essa ordem; ele a faz despedaçar-se ao revelar, por sua presença, outro aspecto do sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante. Único deus grego dotado de poder de maya, de magia, ele está além de todas as formas, escapa a todas as definições, reveste todos os aspectos sem se deixar encerrar em nenhum” (VERNANT, 2006, p. 77)

<sup>684</sup> *Banquete*, 215b.

Aqui, Alcibíades parece dizer que seu amante se encontra em estado semelhante ao êxtase quando está diante de outros jovens, efeito que também é correlato ao que seus discursos geram nos seus ouvintes. É importante ressaltar que o verbo “*ekpléssō*”<sup>685</sup> acima destacado, aparece em outras obras platônicas. No diálogo *Fedro*, por exemplo, este termo surge em uma fala de Sócrates após a pergunta de Fedro sobre o seu próprio discurso a respeito da relação entre amantes. Sobre este Sócrates afirma ironicamente: “É demoníaco, meu caro; fiquei fora de mim (*ekplágenai*).”<sup>686</sup>. O mesmo termo também pode ser encontrado no *Banquete* em uma fala de Alcibíades a respeito do efeito discursivo de Sócrates: “Porém, quando alguém te ouve, ou as tuas palavras reproduzidas por terceiros, ainda que se trate de orador de pouco préstimo, logo se sente comovido e arrebatado (*ekpéplegménoi*), quer aconteça isso com mulher, quer com homem feito ou adolescente”<sup>687</sup>. Esta citação se torna mais relevante quando em seguida Alcibíades compara os discursos de Sócrates à experiência báquica, e afirma que “ao ouvi-lo, bate-me o coração mais depressa do que o dos coribantes, arrancando-me seus discursos lágrimas vivas”<sup>688</sup>. Com isso, fica claro que, para Alcibíades, Sócrates arrebatava seus ouvintes, e seus discursos são semelhantes aos efeitos que, por exemplo, Dioniso com seu culto gera. Para o simposiasta é claro: Sócrates é um homem tal como Dioniso em seu efeito na alma e no corpo dos iniciados.

O discurso de Alcibíades a respeito de Sócrates, que não contém ensinamentos ou doutrinas, mas apenas metáforas e experiências pessoais que ele teve com o filósofo, demonstra, segundo Steven Robinson (1998), algumas evidências da relação do filósofo com o dionisismo. A primeira se dá na afirmação alcibidiana de que Sócrates, como Mársias, revela quem precisa ser iniciado: “De

<sup>685</sup> O termo tem sido traduzido, em geral, por “aturdido”, como o faz José Cavalcanti de Souza em sua tradução do *Banquete* nas passagens 215d e 216d. Fernando Muniz em sua tradução do *Filebo* também traduz o termo, na passagem 26c, pela mesma palavra do vernáculo.

<sup>686</sup> “δαιμονίως μὲν οὖν, ὃ ἐταῖρε, ὥστε με ἐκπλαγῆναι. καὶ τοῦτο ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὃ Φαῖδρε, πρὸς σέ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκει γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγινώσκων: ἡγούμενος γὰρ σέ μᾶλλον ἢ ἐμὲ ἐπαῖειν περὶ τῶν τοιούτων σοὶ εἰπόμεν, καὶ ἐπόμενος συνεβάκχευσα μετὰ σοῦ τῆς θείας κεφαλῆς.” (*Fedro*, 234d)

<sup>687</sup> “ἐπειδὴν δὲ σοῦ τις ἀκούῃ ἢ τῶν σὼν λόγων ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων, ἐάντε γυνὴ ἀκούῃ ἐάντε ἀνὴρ ἐάντε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα” (*Banquete*, 215d)

<sup>688</sup> “ὅταν γὰρ ἀκούω, πολὺ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιόντων ἢ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου” (*Banquete*, 215e)

qualquer forma, quer sejam interpretadas por um grande artista, quer o sejam por alguma flautista ordinária, suas composições são as únicas que comovem os homens, por serem divinas, e mostram quem necessita dos deuses e de iniciação”<sup>689</sup>. Diferente de Mársias, Sócrates não necessita de instrumentos musicais, e suas palavras são seu único instrumento. Elas arrebatam o ouvinte, seja homem ou mulher, adulto ou adolescente, gerando o segundo aspecto destacado por Robinson, o fato de que as palavras de Sócrates têm o mesmo efeito que o gerado nos coribantes, como vimos acima. Assim, Alcibíades afirma que isso gera nele efeitos fisiológicos e psicológicos, pois seu coração acelera, suas lágrimas caem, e sua alma fica perturbada, revoltada, levando-o à condição de escravo. O efeito resulta, então, em uma tomada de consciência, de forma que ele chega “a considerar impossível continuar a viver como o faço”<sup>690</sup>. Robinson, então, lembra da definição de Burkert (1987) sobre os cultos de mistérios, que são “rituais de caráter voluntário, secreto e pessoal que reivindicam uma mudança de mente através da experiência do sagrado”<sup>691</sup>.

Outro aspecto em destaque por Robinson é o caráter da loucura báquica da filosofia (citado abaixo). Os discursos filosóficos de Sócrates mordem como uma cobra, e como estas, que geram no indivíduo loucura pela dor, o iniciado na filosofia de Sócrates sente um efeito mais profundo, uma vez que toca no ponto mais sensível, o coração ou a alma. Por fim, Robinson destaca a fala de Alcibíades de que os não iniciados devem cobrir as suas orelhas antes de sua revelação sobre Sócrates, como vemos<sup>692</sup>

Ao ver neste momento diante de mim Fedro, Ágaton, Erixímaco, Pausânias, Aristodemo, para que mencionar Sócrates, e tantos outros, como eu tomados da loucura filosófica com seus transportes báquicos (*philosóphon manías te kaí bakcheías*)... Sim tereis de ouvir-me, pois sabereis desculpar o que então fiz e tudo o que ora vou contar-vos. Aviso aos criados e aos rústicos e não iniciados aqui presentes: portas espessas aos ouvidos!”<sup>693</sup>

<sup>689</sup> “τὰ οὖν ἐκείνου ἐάντε ἀγαθὸς αὐλητῆς αὐλῇ ἐάντε φαύλη αὐλητρίς, μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ καὶ δηλοῖ τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους διὰ τὸ θεῖα εἶναι” (Banquete, 215c)

<sup>690</sup> Banquete, 216a.

<sup>691</sup> BURKERT, 1987, p. 11

<sup>692</sup> A revelação mistérica sobre Sócrates apresentada por Alcibíades na sequência, será a sua humilhação de ter sido rejeitado sexualmente por Sócrates, diferente do que qualquer outro ser humano normal faria, sendo apenas possível epítetos de “semi-deus” para Sócrates (221c-d).

<sup>693</sup> Banquete, 218b.

Essa passagem, mais uma vez, afirma que o discurso da filosofia é como um rito misterioso, e que aquilo que será ali revelado, que, por sua vez é a natureza de Sócrates, é um mistério restrito aos iniciados (*bébelós*). A tese de Robinson, então, é de que o discurso de Diotima e o de Alcibíades são complementares, e o que os une, apesar de serem independentes um do outro (o que fortalece a tese de ambos), é justamente o fato de que se utilizam da linguagem dos mistérios, um iluminando nosso entendimento a respeito do outro e ambos contribuindo para a nossa concepção de um Sócrates dionisíaco. Os dois discursos concordam que a filosofia é, metaforicamente, uma prática semelhante ao que se observa nos cultos de mistérios, e que ouvir os discursos filosóficos é uma experiência semelhante à dos ritos. E Robinson acrescenta uma sutil distinção: “But whereas Socrates’ account is reflective, logical, and concerned to convey an understanding of the nature of Eros (and hence, of the ‘cult’), Alcibiades’ account is immediate, passionate, and metaphorical...”<sup>694</sup>. Assim, a própria relação entre o Sócrates de Diotima, personificado em Eros, e o Sócrates de Alcibíades é, ao mesmo tempo, polarizada e unificante, distinta e semelhante, a mesma e outra, tendo Sócrates, o intermediário, a potência de se deslocar entre ambas, visto que são apenas imagens do filósofo, e não a sua real natureza. Portanto, destacada a semelhança entre o discurso de Sócrates e o de Alcibíades, tendo como fio condutor a linguagem dos mistérios de Dioniso, resta-nos agora analisar esta, a fim de que seja percebida o seu alcance na atopia socrática.

#### 5.4. Uma Diotima dionisíaca?

O discurso de Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia, no qual observamos a narrativa mitológica do nascimento de Eros, bem como toda a escala ascensional do filósofo e sua busca natural pela imortalidade - é marcado pela linguagem dos mistérios. Como observa Pinheiro (2011), este discurso é também desenvolvido através do esquema iniciático tradicional, com três momentos: o primeiro seria o purificador, através da refutação de Ágaton por Sócrates, e deste por Diotima, “isto é, uma purificação intelectual que expurga as concepções errôneas que

<sup>694</sup>

ROBINSON, 1998, p. 150

impedem a alma de prosseguir no percurso erótico”<sup>695</sup>. O segundo passo seria a transmissão (*paradosis*), os pequenos mistérios através dos quais Diotima ensina sobre a natureza do amor com o mito do nascimento de *Eros* (que corresponderia à seção discursiva, *tá legómena*, dos ritos iniciáticos). E por fim, a última etapa deste processo integrado iniciático seria a visão (*epoptika*), sendo a “culminância do processo místico com os grandes mistérios, 'o último degrau' da ascensão erótica, a contemplação e a fruição do belo em si”<sup>696</sup>. Com isso, observamos no discurso da sacerdotisa uma clara linguagem mistérica<sup>697</sup>, com a qual Platão apresenta sua dialética ascensional erótica em direção à suprema beleza em si.

Não existem outras fontes gregas a respeito de Diotima, e, provavelmente, ela foi uma invenção de Platão, sendo sua origem e natureza ainda um grande enigma. No entanto, se está claro que ela era uma sacerdotisa dos mistérios, urge ainda esclarecer a questão de acerca de qual espectro religioso ela faria parte? Seria Diotima uma sacerdotisa ligada aos mistérios de Elêusis, como quiseram Morgan (1990) e Burkert (1987) e outros?<sup>698</sup> Ou seria ela uma representante dos mistérios dionisiacos, como postula Steven Robinson? Para este, Diotima era uma figura do círculo dos mistérios de Dioniso e dentre os argumentos para sustentar esta tese ele elenca três. O primeiro, que não convence facilmente, seria o simples fato de que a sacerdotisa, assim como Dioniso, era estrangeira, da cidade de

<sup>695</sup> PINHEIRO, 2011, p. 54

<sup>696</sup> Ibidem,

<sup>697</sup> Burkert acompanha essa divisão. "No grau mais supremo do misticismo filosófico, termina o aprendizado e concede-se a visão pura, qual uma epopteia, aos *teloumenoi*, mas somente 'depois que eles se tornam adequados a tanto, é claro', como se apressa Sinésio em acrescentar. Nos mistérios, o aprendizado não é negado, sendo antes pressuposto (...) De fato, existe um bom número de testemunhos sobre o aprendizado preparatório e a transmissão (*paradosis*) que ocorriam nos mistérios, bem como sobre o conhecimento exato ou completo que devia ser adquirido. A fala, logos, desempenhava um papel importante, e a obrigação de não contar ao não-iniciado era levada tão a sério justamente porque a verbalização era fundamental para os trabalhos (...). Crisipo, o estóico, considerava que a essência dos *teletai* consistia na 'transmissão' de um logos sobre os deuses', isto é, a 'teologia'. Ressonâncias desse logos já se fazem presentes em Empédocles e Parmênides, bem como no discurso mistagógico de Diotima no *Banquete* de Platão" (BURKERT, 1986, p. 80). Burkert acrescenta ainda na nota que "a estrutura é (1) elenchos = purificação, (2) instrução, incluindo o mito da origem (203b-e), e (3) epoptika (210a)." (BURKERT, 1986, p. 81)

<sup>698</sup> Walter Burkert afirmou que o *Eros* de Diotima era uma clara referência a Elêusis. "A revelação do verdadeiro Ser, trazido por *Eros*, já tinha sido descrita na linguagem dos mistérios no *Banquete*, onde a distinção entre 'iniciação preliminar' (*myein*) e os 'mistérios perfeitos e epópticos' se refere claramente a Elêusis." (BURKERT, 1986, p. 102).

Mantinéia<sup>699</sup>. O segundo argumento seria de que o deus geralmente empregava mulheres em seu culto, sendo então a presença feminina um traço marcante da religiosidade dionisíaca, cercada pelos cultos ctônicos à Gaia, Demeter e Perséfone.<sup>700</sup>

Sobre esse aspecto, cabe acrescentar que Clara Acker (2008) defende que, para Diotima, a questão de saber qual é o objeto do Amor para o amante das coisas belas, tratar-se-ia da procriação e do parto na Beleza (204d-207a)<sup>701</sup>, enquanto para o filósofo trata-se da posse das coisas belas. Com isso, para a sacerdotisa o objeto filosófico seria um elemento marcadamente feminino: "o modelo erótico proposto por Diotima é feminino, ele gira em torno da fecundidade, da concepção, da gravidez, do parto e da nutrição e será este o modelo que Sócrates vai finalmente adotar."<sup>702</sup> Assim, o que chamamos hoje de "teoria platônica do Amor" pode bem ser uma concepção feminina do Amor, sem dúvida elaborada nos círculos religiosos frequentados pela sacerdotisa de Mantinéia. Se Diotima era uma sacerdotisa de Dioniso, isso implica, para Acker, que a teoria erótica<sup>703</sup> socrática, tão central na filosofia platônica, é de origem dionisíaca.

Retornando à análise de Steven Robinson, o terceiro principal argumento para uma Diotima dionisíaca que ele defende seria o fato de que Platão não utilizar no *Banquete* o termo *mystéria*, geralmente apresentado em Elêusis, mas *teleté*<sup>704</sup>, termo dionisíaco por excelência. A conclusão de Robinson é de que, no mínimo, Diotima era mais báquica do que eleusina, o que nos parece suficiente

<sup>699</sup> Há na etimologia da cidade de Diotima uma possível relação com a palavra *mantiké*, adivinhação.

<sup>700</sup> Como também vemos na fala de Clara Acker. "A dança das Bacantes, feita de saltos e de pulos, submetia os músculos a um esforço ritmado, cadenciado pelas percussões e pode ser concebida, entre outras, como uma preparação ritual para o parto. A dança e a música deviam facilitar a expulsão, procurando tranquilidade e reconforto à mulher. Um último exemplo confirma os laços unindo o ritual das Bacantes e o parto. No hino "órfico" a Semele, o parto é citado como sendo objeto de um mistério, celebrado a cada três anos, pelas mulheres." (ACKER, 2008, p. 9)

<sup>701</sup> Ibidem., p. 10

<sup>702</sup> Ibidem., p. 11

<sup>703</sup> Para Acker, "Parece-nos em todo caso que a elaboração de certas teorias, em particular aquelas concernindo a maiêutica, a mania e o Amor, podem se enraizar na mística do menadismo. Neste caso, isto deverá nos levar a uma nova abordagem das relações entre este culto dionisíaco e as filosofias de Sócrates e de Platão, bem como do próprio papel do filósofo, dentro das cidades e no cosmos inteiro." (ACKER, 2008, p. 12)

<sup>704</sup> *Banquete*, 210a.

enquanto um postulado plausível, diante da enorme complexidade que é reconstituir as doutrinas das religiões dos mistérios, destacando suas diferenças e especificidades. Mas partindo dessa tese, o que se segue é a hipótese de que Platão estaria, através do discurso de Diotima, conciliando Sócrates com o dionisismo, e portanto, com seus elementos, como por exemplo, a loucura, o êxtase e os ritos, o que não nos parece fidedigno.

Acrescentamos à lista de Robinson o fato de que ao representar o discurso de Diotima, Sócrates está, de certa forma, se travestindo de uma mulher, incorporando, inclusive, o discurso que houve entre eles, como um ator que encena o papel feminino no teatro. Sócrates não resume a fala de Diotima, mas a encena, tal como o faz Dioniso nas *Bacantes* de Eurípides, conforme vimos. Esse detalhe não nos parece desprezioso nesta proposta de uma Diotima dionisiaca ou, no que realmente pretendemos demonstrar, de um Sócrates dionisiaco. Diotima ser encarnada em Sócrates é um dos traços mais marcadamente dionisiacos no *Banquete* de Platão. Sócrates se confunde com a mulher de Mantinéia, como se Platão estivesse enfatizando na única presença feminina no diálogo a potência dionisiaca da filosofia frente às demais artes elencadas no texto.

No entanto, consideramos que o elemento mais distintivo no discurso de Diotima, no que tange à relação entre Dioniso e o Sócrates do *Banquete*, será o seu *Eros*, como vimos nos capítulos anteriores. Diotima dirá acerca do *daímon* que este não é "mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quando tudo lhe corre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna"<sup>705</sup>. Aqui observamos uma potente imagem que podemos também associar a Dioniso, o deus que renasce das cinzas no relato órfico de seu nascimento, e que de acordo com o relato do segundo nascimento a partir de Sêmele, tinha natureza divina do lado paterno e humana do lado materno. O impulso universal dos seres na geração natural, segundo o *Eros* de Diotima, aponta para um ciclo erótico de germinação, morte e ressurreição, tal como era representado nos cultos rurais a Dioniso, que estavam intimamente relacionados à questão da fertilidade da terra, ilustrada, por exemplo, nos falos dos *komoi*.

<sup>705</sup> *Banquete*, 203e. Observamos que este termo ocorre no total três vezes no diálogo, sendo todos através de Diotima. Cf. 204c e 208c.

Diotima dirá também acerca de *Eros* que este é “fértil em ardis”,<sup>706</sup> caráter esse que de igual modo podemos encontrar no Dioniso, que é o Zagreu, “o grande caçador”, como observamos na tragédia de Eurípedes *As Bacantes*, onde o deus, com seus ardis, engana Penteu e o faz de isca e caça das bacantes. Aliás, Dioniso é a caça e o caçador, já que outrora foi caçado, como no mito órfico da emboscada dos titãs que o atraem para devorá-lo a mando de Hera, enciumada de Zeus. Ademais, tal como *Eros*, que é um feiticeiro e um mago, Dioniso é *Bakkheios*, o deus do delírio, e *Eleuthereos*, o deus da possessão. Por fim, há um outro elemento citado por Diotima a respeito de *Eros* que também podemos associar a Dioniso, a saber, o fato de que o *daímon* é chamado de sofista, epíteto que parece ser dado, ou ao menos aproximado, a Dioniso por Eurípedes:

Penteu: E quando festejais as orgias? De noite ou de dia?

Dioniso: De preferência, à noite. Mais veneranda é a sombra.

Penteu: E para as mulheres cilada certa...

Dioniso: A atos torpes, também o dia se presta.

Penteu: Serás punido, por teus maldosos sofismas! (*sophismáton kakón*)

Dioniso: E tu, por tua impiedosa estultícia.

Penteu: Atrevido Bacante, capcioso sofista! (*agymnástōn lōgōn*)<sup>707</sup>

Nos parece, então, que as relações possíveis entre o discurso de Diotima e Dioniso podem contribuir para uma leitura da sacerdotisa como sendo oriunda do círculo dionisiaco, ao passo que também contribui para a imagem báquica de Sócrates no *Banquete*. No entanto, a despeito da verificação definitiva acerca desta complexa questão, não nos parece que ainda faltam elementos que comprovem a relação entre Sócrates e Dioniso no diálogo, com ênfase no efeito dos discursos do filósofo semelhantes ao que o deus também gera em seus adeptos, como veremos mais à frente.

<sup>706</sup>

“ἀεί τινος πλέκων μηχανάς.”. (203d). No *Parmênides* (130a), no *Timeu* (77e) e no *Teeteto* (202b) aparecem como entrelaçar. No *Sofista* (240e) é traduzido por emaranhado.

<sup>707</sup>

EURÍPIDES, *As bacantes*, 485-491

### 5.5. O discurso de Sócrates em perspectiva

Analisemos agora o estatuto dos discursos socráticos, de forma a destacarmos a sua metodologia discursiva tanto no *Banquete*, quanto nos outros diálogos que contêm aspectos que dialogam com os que observamos na obra acerca de Eros. Em cada um dos tópicos aqui listados buscaremos relacioná-lo ao universo dionisíaco e erótico que perfazem a atopia socrática.

Iniciamos esta análise metodológica com base na distinção que a prática discursiva de Sócrates tem em relação às demais. Se as palavras de Sócrates não têm lugar, quais seriam aquelas que ocupariam os “lugares”, estabelecidos e determinados? Assim, nos cabe ressaltar que o que no termo “discursivo”, no qual tratamos especificamente em relação a Sócrates, se difere (e se associa), tanto quantitativamente como qualitativamente, daqueles elaborados por outros segmentos da sociedade grega do século V que se utilizam da linguagem. Como destaca Paulo Butti de Lima, a filosofia platônica se configura também como “uma reflexão sobre o lugar do discurso filosófico relativamente aos outros discursos da cidade.”<sup>708</sup> A filosofia, assim, opera como uma alternativa pedagógica face aos demais discursos, sendo neste escopo que atua o discurso socrático, entendido, no *corpus platonicum*, como atópico. Vejamos brevemente como ocorrem alguns destes discursos, a fim de que estabeleçamos a diferença (e, indiretamente, a semelhança) para com o pensamento atópico de Sócrates.

A questão da educação ateniense sob o horizonte da filosofia platônica se apresenta, então, sempre em contraste com certos grupos sociais, que povoam tanto a *ágora*, como o conglomerado cultural dos gregos, marcando a diferença e o estabelecimento da filosofia no espaço social. Fazem parte deste grupo, quando se trata da prática discursiva e educativa grega, os poetas, os políticos e os sofistas, tendo estes, inclusive, citações nominais tanto no *Banquete*, como no diálogo *Apologia de Sócrates*, em que Sócrates se defende, em vão, das acusações imputadas a ele no fim de sua vida, sendo estas resultado de sua prática filosófica atópica. Esta relação apontará para o fato de que o *Banquete* será também um

---

708

LIMA, 2004, p. 10

projeto apologético a respeito de Sócrates, onde podemos observar na fala de Alcibíades uma estrutura extremamente semelhante à que se observa nos discursos de logógrafos que se apresentavam nos tribunais. O *Banquete* será um tribunal sobre Sócrates, tendo Dioniso como o juiz que inocenta o filósofo que Platão também chama de seu.

Em relação aos poetas, observamos a sua presença de forma marcante no diálogo *Banquete*, seja através do anfitrião Ágaton, um tragediógrafo proeminente, seja pela figura de Aristófanes, o comediógrafo que outrora encenara Sócrates nas *Nuvens*. O discurso destes, inclusive, tem estreita relação com o de Sócrates, seja na perspectiva crítica que este último a eles dará, seja até em uma aproximação, como no uso de recursos mitológicos ou como no caso do desejo erótico de completude aristofânica, que será, em certa medida, retomado por Diotima. Sócrates inicia a sua fala justamente após Ágaton, e através de um breve *elénchos* com ele, começa seu discurso a partir da antilogia que apresentou à tese agatoniana de que o amor é belo e bom. Quanto à relação de Sócrates e Aristófanes, para além da querela citada na *Apologia* de Platão, e de certa forma implícita no *Banquete* na *gag* do soluço aristofânico, citada em capítulo anterior, muitas são as relações que se pode estabelecer entre os discursos de ambos. É digno de nota o fato de que o diálogo se encerra com apenas os três, Sócrates, Ágaton e Aristófanes acordados, dando ênfase à superioridade destes *lógoi* sobre os demais presentes<sup>709</sup>, com destaque, evidentemente, para a filosofia, já que Sócrates é efetivamente o último a permanecer acordado. No limiar do dia, será, portanto, a filosofia a única arte capaz de educar os jovens a viver de forma mais virtuosa e bela.

A questão de Platão com os poetas é um tema complexo demais para analisarmos brevemente aqui, mas nos limitando a apresentar alguns pontos de semelhança e conflito, destacamos que este grupo é citado na *Apologia* como sendo um dos objetos de exame de Sócrates, quando este afirma que eles “não compunham as suas obras graças ao seu saber, mas a um dom natural, a uma inspiração divina (*enthousiázontes*) semelhante à dos adivinhos (*theomántes*) e profetas (*kresmodói*). Efetivamente estes dizem muitas coisas belas, mas não

709

Anderson aponta para o fato de que este é um aspecto dionisíaco do diálogo, já que são estes os três personagens preferidos de Dioniso. Cf. ANDERSON, 1993. p. 15.

percebem nada daquilo que dizem”<sup>710</sup>, em função da ausência de técnica a respeito destes discurso. No entanto, o todo desta crítica se dá de forma ambígua<sup>711</sup>. Ao criticar Homero, “o melhor e mais divino dos poetas”<sup>712</sup> e o grande educador da Grécia<sup>713</sup>, Platão está, num gesto paradoxal, ao mesmo tempo elogiando a potência desta arte, e criticando sua limitação mimética, uma falsa técnica<sup>714</sup>, e seu hedonismo<sup>715</sup>, cujo risco é, com a presença ostensiva dela, fazer com que o prazer e a dor governem a cidade<sup>716</sup>. Esta problemática, que “vem de longa data, a querela entre poesia e a filosofia”<sup>717</sup>, faz com que - conclui o Sócrates platônico -, seja preciso expulsar os poetas da cidade, pois “daí a necessidade de não se deixar ninguém arrastar pela glória, nem pela riqueza, nem pelas dignidades, nem, ainda, pela própria poesia, com menosprezo da justiça e das demais virtudes.”<sup>718</sup>

Nos parece, então, que uma das causas da crítica platônica à poesia se dá por conta de sua atuação não técnica, sendo regida apenas pelo entusiasmo, como vemos no *Íon*. Neste diálogo ao cantar, Íon, o rapsodo, está possuído pelas Musas, e não pela *téchne*<sup>719</sup>. Assim, sua *epídeixis* não pode ser submetida ao *lógos* do *elenchos*, sendo, assim, uma *apódeixis*. O discurso de Sócrates é *átomos* em relação à poesia, visto que é diferente da *mímesis* poética que não demonstra a essência das coisas, senão somente sua aparência, seu *eidolon*<sup>720</sup>. No próprio *Banquete*, a poesia se apresentaria contrária aos amantes das formas, que “somente neste estado, quando contempla o Belo com o órgão que o deixa visível, que ele fica em condições de gerar, porém não simulacros (*eídola*) da virtude, porque o seu olhar não pousa em simulacros (*eidólon*), mas a própria realidade?”<sup>721</sup>

<sup>710</sup> *Apologia*, 22b-c.

<sup>711</sup> Para mais cf. HAVELOCK, 1996; HALLIWELL, 1989; NUSSBAUM, 2009

<sup>712</sup> *Íon*, 33b

<sup>713</sup> *República*, 606e

<sup>714</sup> *República*, 597c

<sup>715</sup> *República*, 607c

<sup>716</sup> “Porém se aceitares as Musas açucaradas, ou seja na lírica ou seja na epopeia, o prazer e a dor passarão a governar a sua cidade, em lugar da lei (*nómon*) e do princípio racional (*lógon*) que em todos os tempos foi considerado pela comunidade como o melhor.” (*Rep.* 607a)

<sup>717</sup> *República*, 607b.

<sup>718</sup> *República*. 608b

<sup>719</sup> *Íon*, 533d-e.

<sup>720</sup> Cf. *República*, 600e; *Górgias*, 463e.

<sup>721</sup> *Banquete*, 212a

Portanto, Platão expulsa o discurso poético da sua *politeía*, elaborando uma outra proposta para a base da educação moral grega, não mimética em relação a tipos<sup>722</sup>, mas submetida ao *lógos*, sendo este um esforço pessoal e individual através da filosofia. Outrossim, Platão pretende estabelecer uma via racional como base na moral, e não um conglomerado de conteúdos mimetizados, como que um “repositório de conhecimentos úteis”<sup>723</sup> como estabelecia a poesia. Diferentemente dos tipos de ideias apresentadas na poesia, que careciam de universalidade quanto a seu *éthos*, Platão postula um novo método discursivo, que fundamenta em uma “base racional sólida da moral”<sup>724</sup>, deslocando a educação grega para outro lugar. No entanto, este novo tipo discursivo não abrirá mão do mito, nem mesmo da *dýnamis* encantadora que há na poesia, como vemos no relato de Alcibíades acerca dos ritos coribânticos que são os discursos de Sócrates, como veremos na sequência. Assim, o discurso socrático se distancia da poesia, enquanto, em outra direção, se aproxima de certos aspectos desta, de forma que este movimento erótico, de ir e vir, contribui para a atopia das palavras do filósofo, que enquanto soam como semelhantes à flauta de Mársias, levam o ouvinte à ascensão racional que o *lógos* convoca.

Outro grupo importante em relação à discursividade no cenário grego hodierno a Sócrates, e que será também relacionado atopicamente à prática discursiva dele, será o dos políticos<sup>725</sup>. No *Banquete*, os políticos surgem em destaque na figura e discurso de Alcibíades, que afirma, como vimos, que Sócrates é incomparável, de forma que nem mesmo Péricles, Nestor e Antenor, que têm traços semelhantes entre si, são comparáveis ao filósofo<sup>726</sup>. Estes,

<sup>722</sup> Segundo Havelock, na poesia “os *nomoi* e *ethe* são apresentados e registrados não como um sistema de lei, pública e privada, mas como uma pluralidade de exemplos típicos que possuem a coerência própria a um padrão de vida orgânico, mas instintivo. Organizá-los num sistema, nos seus gêneros, espécies e categorias, seria criar um outro sistema com base nos muitos que Homero apresenta. Esta será uma tarefa reservada ao pensamento grego dos séculos V e IV a.C.” (HAVELOCK, 1996, p. 202)

<sup>723</sup> HAVELOCK, 1996, p. 46.

<sup>724</sup> Ibidem., p. 203.

<sup>725</sup> Que são, inclusive, no diálogo *Íon* associados pelo personagem homônimo, como podendo ser até relacionados aos rapsodos, visto que esses, necessariamente, também seriam bons estrategos. Cf. *Íon*, 541a.

<sup>726</sup> Cabe destacar que Platão estabelece uma comparação entre esses políticos, mas que são de contextos bem distintos, uma vez que enquanto uns são do contexto mitológico o outro é hodierno ao filósofo. Como o objetivo é demonstrar a incomparabilidade de Sócrates, ele estabelece essa régua mais ampla para se entender o sentido da atopia socrática.

legítimos representantes da camada política, eram brilhantes oradores, em especial Péricles, a quem o próprio Alcibíades conhecia bem, por ter sido seu tutor<sup>727</sup>. Aliás, o próprio Alcibíades será potencialmente enquadrado dentro deste seletivo grupo, e em função disso, Platão deixa claro na obra de título homônimo ao amante de Sócrates, que sem a ajuda de Sócrates, e consequentemente da filosofia, ele não levará a bom termo seus projetos políticos.<sup>728</sup>

Sócrates afirma no *Alcibíades I* que a filosofia ajudará Alcibíades a ser maior que Péricles, enquanto Alcibíades no *Banquete* afirma, indiretamente, na comparação acima, que Sócrates, por sua vez, era maior que Péricles. Já sabendo do desfecho da vida de Alcibíades, é forçoso inferir que Platão parece concordar com a segunda expressão, sendo a filosofia superior à política e sua oratória. Cabe ainda ressaltar que será justamente após a afirmação socrática citada integralmente acima que Alcibíades, no diálogo homônimo, declarará a atopia discursiva socrática: “Acho-te muito mais estranho (*atopóteros*) agora, Sócrates, depois de começares a falar, do que quando me seguias sem dizer palavra, apesar de não ser pequena a estranheza que durante esse tempo me causavas.”<sup>729</sup> Sócrates é *átomos* tanto em silêncio (*sigon*), como falando (*légein*), o que, para nós, corrobora a metodologia desta pesquisa, que busca ver a atopia de Sócrates como um processo holístico e integral no filósofo, que comporta seus três eixos, sua fisionomia, seu comportamento e seus discursos. Ainda neste diálogo, Sócrates caracterizará a sua forma discursiva, sendo distinta da que Alcibíades está acostumado no meio político por meio de um *lógon mákron*. Assim, o discurso socrático, através do método elêntico<sup>730</sup>, que veremos na sequência, abrirá mão de macrologias, consistindo de perguntas e respostas curtas, gerando no interlocutor da ocasião uma confusão, conforme ele mesmo confessa, em total consonância ao que o mesmo afirmará no *Banquete*: “Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo;

<sup>727</sup> *Alcibíades I*, 104b.

<sup>728</sup> “δοκεῖς ἄν μοι ἐλέσθαι τεθνάναι: ἀλλὰ νῦν ἐπὶ τίνι δὴ ποτε ἐλπίδι ζῆς, ἐγὼ φράσω. ἡγῆ, εἰάν θᾶπτον εἰς τὸν Ἀθηναίων δῆμον παρέλθης—τοῦτο δ’ ἔσεσθαι μάλα ὀλίγων ἡμερῶν—παρελθὼν οὖν ἐνδείξεσθαι Ἀθηναίοις ὅτι ἄξιός ἐστι τιμᾶσθαι ὡς οὔτε Περικλῆς οὔτ’ ἄλλος οὐδεὶς τῶν πώποτε γενομένων, καὶ τοῦτ’ ἐνδειξάμενος μέγιστον δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει” (*Alcibíades*, 105a-b)

<sup>729</sup> “πολύ γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὖ φαίνη, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἶπον: καίτοι σφόδρα γε ἥσθ’ ἰδεῖν καὶ τότε τοιοῦτος” (*Alcibíades*, 106a)

<sup>730</sup> Veremos à frente este aspecto do método socrático e o quanto ele contribui para a atopia discursiva do filósofo.

encontro-me numa situação esquisita (*atópos*); quando me interrogas, ora sou de uma opinião, ora de outra.”<sup>731</sup>. A aporia alcibiadiana é resultado de um *pathéma* causado pela ignorância a respeito da essência das coisas<sup>732</sup>, visto que não sabe distinguir o belo do feio, o justo do injusto, o ruim do bom e o vantajoso do desvantajoso. Ao voltarmos para o *Banquete*, observaremos que sem este aparato do diálogo *Alcibiades I*<sup>733</sup>, pouco se entende a confusão de Alcibiades, para quem Sócrates adverte que “os olhos do espírito só começam a ver com acuidade, quando os do corpo entram a enfraquecer, o que ainda está longe de passar-se contigo.”<sup>734</sup>

Na sequência, ainda no *Alcibiades I*, Sócrates critica o fato de Alcibiades se atirar na política antes mesmo de haver se instruído na filosofia. Aqui, o filósofo estabelecerá uma crítica a Péricles, que, como dito acima, fora outrora tutor do jovem candidato a estrategista. Após parecer elogiar o grande político, colocando-o fora da relação dos que se atiram à política antes de se instruir, em seguida Sócrates o criticará, como sendo alguém incapaz de transmitir o seu pretenso conhecimento, já que ao não fazer isso, ser capaz de ensinar, o educador prova que realmente não sabe. No entanto, nem aos próprios filhos Péricles foi capaz de deixá-los sábios (*epoisén sophón*)<sup>735</sup>. A conclusão socrática aqui é que cabe ao governante um cuidado de si (*próton mèn poterós àn oíei sauton mallon epimelethenai*<sup>736</sup>) e o domínio das paixões (*sophronéstatos med'hipo mias árchesthai ton hedonon*<sup>737</sup>). A superação de Péricles, e consequentemente da educação política como um todo é encerrada quando Sócrates afirma, brincando ou não, que o tutor dele, e de sua filosofia, não foi Péricles, mas deus (*théos*<sup>738</sup>). O

<sup>731</sup> “ἀλλὰ μὰ τοὺς θεοὺς, ὃ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ἔγωγε οὐδ' ὅτι λέγω, ἀλλ' ἀτεχνῶς ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι: τοτὲ μὲν γάρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα.” (*Alcibiades*, 116e)

<sup>732</sup> *Alcibiades*, 117a.

<sup>733</sup> Cabe ressaltar que toda a problemática em torno da autoria legítima ou não deste diálogo não nos parece interessante a ser aqui elaborada, por razões de objetividade e de método mesmo, ainda que tenhamos a consciência deste problema histórico.

<sup>734</sup> *Banquete*, 219a.

<sup>735</sup> “Então cita-me alguém dentre os demais atenienses e estrangeiros, ou seja escravo ou homem livre, que se tenha tornado mais sábio com a convivência de Péricles, como eu poderia citar-te Pitodoro, filho de Isóloco, e Cálias, filho de Calíades, que muito aproveitaram no convívio com Zenão e se tornaram varões sábios e preclaros, para o que pagou cada um a Zenão cem minas.” (*Alcibiades*, 119a).

<sup>736</sup> *Alcibiades*, 120c.

<sup>737</sup> *Alcibiades*, 122a.

<sup>738</sup> *Alcibiades*, 124c.

estatuto da filosofia, e dos discursos de Sócrates, como veremos, é divino, sendo por essa razão, superior aos discursos políticos. No entanto, enquanto Platão estabelece esta distinção entre Sócrates e Péricles, por exemplo, ele aproxima a filosofia da política, visto que Sócrates é aquele que, através da filosofia, pode levar os homens a um cuidado de si, critério fundamental para a prática política como um todo. Levando em conta os diversos diálogos que tangenciam a questão política, como, por exemplo, *República*, *Górgias*, *Político* e *Leis*, é preciso perceber que a crítica platônica aos políticos se dá num mesmo movimento erótico de aproximação e distanciamento entre o filósofo e os políticos.

Dentre os maiores opositores da filosofia discursiva socrática, ou ao menos a caricatura deles descritos enquanto personagens de Platão, estão os sofistas, grupo heterogêneo e plural, sendo por isso impossível de unificá-lo em traços únicos e determinantes - eram homens tidos como sábios, *sophói*, e tanto Sócrates como os sofistas, atuam pela palavra. Isto fez, inclusive, como que fossem facilmente associados pelos atenienses em geral como pertencentes a um mesmo grupo social, como parece fazer Aristófanes em sua comédia. O Sócrates de Platão se opunha aos sofistas, seja pela prática de cobrança financeira das aulas<sup>739</sup>, seja pela forma longa de seus discursos ou mesmo pelo conteúdo relativista dos seus ensinamentos. No entanto, a distinção entre eles não ficou muito nítida para os seus contemporâneos, como destaca Duhot: “Visto do exterior Sócrates é, pois, um sofista, porque tem discípulos; mas ele mesmo não poderia evidentemente considerar-se um. Não transmite nenhum conhecimento, de sorte que não é um professor, um profissional do saber”<sup>740</sup>. Essa tensão é narrada de forma central na *Apologia* de Platão, onde a problemática se inicia partir da sentença do oráculo de Delfos, que Sócrates levará às últimas consequências, mesmo que, a partir dela, seja confundido com um sofista. As diferenças entre eles são de longe mínimas e

<sup>739</sup> Segundo Xenofonte, “aqueles que vendem a sabedoria a qualquer um que apareça são chamados de sofistas, que é o mesmo que dizer 'prostitutos' (pornous).” *Memoráveis*, 6, 13. De maneira semelhante os define Aristóteles, a entendendo como “sophia aparente, não real: sophistês é um comerciante de sophia aparente, não real.” (Dos Argumentos sofísticos, 165a). A esse respeito, W. K. C. Guthrie indica uma interessante perspectiva: “Os motivos pelos quais Sócrates criticava sua aceitação de pagamento eram bem diferentes, e típicas do homem. Ele sustentava (temo-la não de Platão, mas de Xenofonte) que, ao aceitar dinheiro, eles se privam de sua liberdade: estavam obrigados a conversar com todos os que podiam pagar suas taxas, ao passo que ele era livre para gozar da companhia de qualquer que escolhesse.” (GUTHRIE, 2007, p. 42)

<sup>740</sup>

DUHOT, 2004, p. 132

de perto complexas, visto que nunca se está perto de Sócrates, já que ele está sempre em movimento, em outro lugar. É preciso se aproximar para que se percebam as muitas sutilezas que conferem o estatuto próprio da sofística e da filosofia socrática, sendo, entretanto, ambas associadas a uma atopia, como afirma Sócrates acerca da sofística no *Górgias*<sup>741</sup>.

Assim, a diferença entre Sócrates e os sofistas é difícil de ser estabelecida de forma decisiva, sendo toda a obra platônica um esforço constante nessa direção. Platão parece deixar claro que há a diferença, visto que em todos os diálogos há um forte *agón* entre ambos. Mas entre buscar estabelecer a diferença imagética entre a filosofia e a sofística e conseguir realmente fazê-lo, há uma árdua distância a ser percorrida. Acontece que ao marcar as diferenças, Platão sempre deixa-nos entrever as semelhanças, a tal ponto que Sócrates em suas palavras parece, por vezes, se assemelhar mais do que se diferenciar destes. A esse respeito, Monique Dixsaut afirma:

En marquant les traits de ressemblance, Platon signale du même coup les différences. Ainsi, d'un même mouvement, se constituent la réalité et l'image. Cette constitution ne peut être que circulaire, puisque la singularité de Socrate ne s'affirme qu'à se différencier de son image, et puisque l'image ne se révèle être une mauvaise image que lorsqu'elle est confrontée à ce personnage unique et atopique qu'est Socrate.<sup>742</sup>

Dixsaut, que analisa em seu artigo *Images du philosophe* a figura do filósofo em especial nos diálogos *Sofista* e *Político*, defende que a semelhança é sempre um tipo escorregadio e que neste jogo de semelhanças e diferenças que Platão estabelece entre Sócrates e os sofistas ele deixa claro o fato de que este é apenas um esforço em definir aquilo que é apenas imagem. Tal como Sócrates não aceita a imagem que Alcibíades tenta lhe fornecer, é preciso questionar a figura do filósofo superando a imagem que dele se faz. Segundo Dixsaut, o retrato que Alcibíades faz de Sócrates é o melhor retrato possível e um dos mais belos textos já escritos por Platão, mas isso é, no entanto, apenas um retrato, e Platão, através da própria boca de Sócrates, aniquila a imagem que ele continua a construir.

<sup>741</sup> *Górgias*, 519c; 519d.

<sup>742</sup> DIXSAUT, 2000, p. 193.

Nesse sentido, ao analisar a diferença entre Sócrates e os sofistas se percebe a dificuldade que essa distinção apresenta<sup>743</sup>, visto que o que está em jogo é a questão da aparência e realidade, como a figura de Sócrates, que parece se distanciar da sua real pessoa, como vimos no segundo capítulo. E nesta tentativa, sempre se está diante do risco de fazer de Sócrates um sofista. Portanto, afirma Dixsaut, “à la question “qu’est-ce qu’être philosophe?”, on est toujours tenté de répondre: “c’est être comme Socrate, parler comme il parle, vivre comme il vit et mourir comme il meurt”. Son exemplarité est telle qu’elle ne peut ni donner prise à une définition, ni permettre de constituer une essence.”<sup>744</sup> O filósofo é como a definição de Kierkegaard que Dixsaut recupera: sua situação na vida é refratária a qualquer predicado. Dixsaut conclui, a partir da análise de trechos do *Sofista* e do *Político*, que, entre um gênero que é apenas uma imagem (o sofista), um outro gênero que o filósofo produz como sua imagem (a política), e a única imagem em que o filósofo pode pensar para reconhecer a força do que ele chama de inteligência, é a loucura divina que lhe resta como comparativo, de tal forma que não há medida comum além desta para Sócrates. Portanto “Non seulement le philosophe est fou, mais il n’y a de philosophe que si la philosophie n’est pas comprise seulement comme le travail rigoureux du concept (ce qu’elle est nécessairement aussi), mais comme cette force, ou cette passion, capable de déterminer complètement ceux dont elle s’empare”<sup>745</sup>. Sendo assim, conclui Dixsaut que “La conception platonicienne du philosophe n’est pas raisonnable”.<sup>746</sup> Veremos à frente ressonâncias desta concepção dixsautiana acerca da figura do filósofo em Platão e sua *manía*, sem, entretanto, destacarmos os mesmos textos

<sup>743</sup> Segundo Dixsaut: “Dans la sphère de l’apparaître, le sophiste prend toute la place. Visible partout, visible à tous, il repousse dans l’ombre celui dont l’élément est pourtant la lumière. Le philosophe doit donc encercler le sophiste et en déterminer la nature pour affirmer sa différence par rapport au sophiste – différence qui n’existe ni pour l’opinion des autres, ni pour le sophiste. Il est donc à craindre que la confusion soit sans cesse renaissante. Car si c’est à l’occasion de sa recherche du sophiste que le philosophe parle sa différence, sa différence le fait parler, sans qu’il puisse parler de sa différence.” (DIXSAUT, p. 247).

<sup>744</sup> Ibidem., p. 206. Para Dixsaut, se o sofista não é de todo para o filósofo uma imagem de si mesmo, se a política é uma imagem que ele considera aceitável para dar para impor a concepção que ele tem dela, o louco é a única imagem em que ele pode se reconhecer porque reconhece seu poder de reverter valores e transcender o significado usual das palavras.

<sup>745</sup> DIXSAUT, 2000, p. 248.

<sup>746</sup> Ibidem.,.

platônicos que ela analisa, visto que nossa abordagem se concentra mais no *Banquete*, que, ao que nos parece, tem outra perspectiva ontológica<sup>747</sup>.

Ademais, para além desta problemática, quanto à distinção entre a sofística e a filosofia em Platão, esta parece tangenciar uma outra, como destaca Alice Haddad, para quem a crítica aos sofistas no filósofo se dirige indiretamente à democracia<sup>748</sup> ateniense, que os recebe e lhes dá o pleno direito à fala. Assim, citando Pradeau, e tendo como horizonte a questão da *parresía* nas *Leis* enquanto direito de fala ou como embriaguez, ela destaca que: “A democracia, considerada como modo de vida e como modo de pensamento, é portanto essa forma de embriaguez que afunda o cidadão num sonho ilusório em que ele crê que é capaz de governar sua própria existência e a do outro”<sup>749</sup> Haddad ainda conclui que

O sofista errante traduz e personifica a oposição à estabilidade das Ideais eternas e imutáveis, da *epistémē*, infalível e invariável. Em âmbito político, representa (claro que do ponto de vista platônico) a multiplicidade de falas sobre a cidade e na cidade democrática; democracia em que vigora a *parrésia* no pior sentido, surda e exaltada.<sup>750</sup>

Assim, a questão da sofística enquanto um discurso errante se apresenta também como uma consequência nefasta da democracia ateniense posta em xeque

<sup>747</sup>

Nos referimos ao fato de que estes textos platônicos fazem parte do que se costuma chamar de diálogos da velhice, nos quais o filósofo questionaria alguns aspectos da sua própria ontologia. Entendemos que ao trazê-los como referência a nossa questão acerca da atopia, seria necessário estabelecer alguns aspectos distintivos dos diálogos em relação ao *Banquete*, o que não pretendemos realizar. Uma excelente abordagem sobre a filosofia destes diálogos, em especial ao *Sofista*, pode ser encontrada em MARQUES, M. *Platão, o pensador da diferença: uma análise do Sofista* (2006).

<sup>748</sup>

A crítica platônica à democracia é bem complexa e abrangente e não seria possível desenvolvê-la aqui. Um pequeno resumo feito por Richard Romeiro Oliveira nos pareceu interessante: “Na perspectiva de Platão, essa liberdade irrestrita tem algo de extremamente atraente e sedutor para o homem, de vez que ela torna a vida mais leve, fácil e aprazível, permitindo que cada um satisfaça seus desejos da forma que bem entender e se entregue às mais diferentes e heteróclitas atividades (ginástica, filosofia, política, comércio, vida militar), conforme o humor do momento. Por outras palavras, a democracia instaura, assim, um laxismo difuso e ubíquo, tornando os cidadãos avessos à disciplina e servos da arbitrariedade de seus apetites. Porém, como nos mostra ao mesmo tempo o discurso platônico, essa licença engendrada pela democracia possui um efeito político patológico, uma vez que faz da democracia um regime radicalmente anômico e anárquico, vale dizer, um regime em que, no limite, os indivíduos não reconhecem mais nenhuma forma de norma e de autoridade (*arkhé*).” (ROMERO, 2014, p. 44)

<sup>749</sup>

PRADEAU Apud HADDAD, 2018, p. 33.

<sup>750</sup>

Ibidem., p. 37.

por Platão, como parece ocorrer em diversas obras<sup>751</sup>. Aqui a contestação da democracia nos parece de extrema relevância, uma vez que pensar a possibilidade discursiva na Grécia clássica sem tocar neste aspecto é um trabalho vago, uma vez que é nela, a democracia, que pulula e se estabelece essa forma de expressão discursiva enquanto prática cidadã, na qual se inclui a filosofia<sup>752</sup>. Seja como for, a sofística e a filosofia, com todas as suas distinções e semelhanças<sup>753</sup>, eram ambas equivalentes enquanto um saber novo e ao mesmo tempo, sob certos aspectos, ridículo, alcunha que até o próprio Platão assume em diversas obras para a sua filosofia<sup>754</sup>.

A obra *As Nuvens* de Aristófanes é um excelente exemplo dessa tensão. Neste texto cômico, Sócrates é apresentado como um homem de hábitos estranhos, que se preocupa tanto com a altura do pulo da pulga como com se os mosquitos zumbem pela tromba ou pelo traseiro<sup>755</sup>. Ele seria também um fisiólogo, preocupado com as questões celestes, pois “quando Sócrates observava a lua para estudar o curso e as evoluções dela, no momento em que ele olhava de boca fechada para o céu, do alto do teto uma lagartixa noturna, dessas pintadas, defecou na boca dele.”<sup>756</sup>. Sócrates nesta comédia afirma percorrer os ares, contemplar o sol, se preocupar em elevar o seu espírito ao ar e adora as nuvens, e inicia Estrepsíades na oração celeste a suas deusas, pois: “São as nuvens celestes, grandes deusas dos ociosos; elas nos oferecem o saber, a dialética, o entendimento, a linguagem elevada e verbosa, a arte de comover e de enganar.”<sup>757</sup>.

<sup>751</sup> A esse respeito, o diálogo *Menexeno* é categórico: “Há quem a chame democracia, há quem a chame com o nome que mais lhe agrada; na realidade, é uma aristocracia com a aprovação da massa.” (238c-d)

<sup>752</sup> Para mais cf. CASSIN et al., 1993.

<sup>753</sup> Segundo Casertano, “Somente dentro da cidade é que o sofista se distingue do filósofo: o critério lógico e conceitual para separá-los conduz de fato à sua não separação, mas o critério político os coloca em extremos. Portanto, sofista e filósofo se distinguem realmente pelos diferentes postos que ocupam na cidade, pois seus discursos sobre o bem para a cidade, sobre o bem para a vida do homem, sobre o viver e sobre como se pode ser feliz, são realmente distantes entre si, e sofista acaba por tornar-se o filósofo 'mau'.” (2010, p. 47)

<sup>754</sup> *Eutidemo*, 304e-305a.

<sup>755</sup> *As Nuvens*, 165.

<sup>756</sup> ARISTÓFANES, 2003, p. 20

<sup>757</sup> ARISTÓFANES, 2003, p. 31. Sócrates nesta comédia faz uma oração às Nuvens: “Mestre soberano, ar infinito que manténs a terra suspensa no espaço, éter brilhante, e vós, veneráveis deusas, Nuvens que transportais o trovão e o raio, vinde, aparecei, soberanas do alto dos ares, ao pensador!” (Ibidem, p. 29)

Sócrates é ali em sua prática comparado aos sofistas, como vemos na ocorrência abaixo:

o pessoal diz que eles usam dois raciocínios ao mesmo tempo: o justo e o injusto. Um desses raciocínios – o injusto – derrota o outro – o justo – defendendo as causas injustas. Então, se você me der o prazer de aprender esse raciocínio injusto, eu não vou pagar ninguém um simples centavo de todas as dívidas que eu contraí por sua causa, meu filho.<sup>758</sup>

Aristófanes faz de Sócrates um inimigo, um legítimo representante pernicioso do que o Magalhães-Vilhena e outros helenistas poderiam chamar de um *Aufklärung*<sup>759</sup> grego. Este espírito novo da sofística, ao qual a filosofia não estava alheia, segundo Magalhães-Vilhena (2005), minava a fé e os costumes antigos<sup>760</sup>, e ao utilizar o filósofo como seu personagem, “Aristófanes faz de Sócrates, a um tempo, um mestre da nova e da antiga sabedoria”<sup>761</sup>. O discurso do naturalismo fisiológico, ao qual Sócrates é também associado nas *Nuvens*, já tinha um rico passado de dois séculos na Grécia como um todo, o mesmo não se poderia dizer com relação a Atenas, uma vez que os pré-socráticos, bem como os sofistas, eram, em maioria, estrangeiros, categoria outra e peculiar para os atenienses, distante da *isonomia* política, ainda que autorizados à *isegoria* democrática. Magalhães-Vilhena ainda destaca o fato de que Aristófanes prefere retratar Sócrates e não outro sofista, pelo fato dele ser ateniense, enquanto os demais não o eram, de forma que a questão do estrangeiro também permeia esta discussão acerca da democracia e suas novas formas discursivas. Nesse sentido, do ponto de vista da crítica à democracia e seus efeitos, Platão e Aristófanes estão de acordo quando atacam sofistas, físicos e democratas<sup>762</sup>

<sup>758</sup>

Ibidem,

<sup>759</sup>

MAGALHÃES-VILHENA, 2005, p. 40.

Citando Maier, ele afirma: “Sócrates era para o poeta – e este podia provavelmente admitir que o seu público pensasse como ele – o representante mais pernicioso, a própria personificação das Luzes no seu todo, o apóstolo mais importante e o mais afortunado do espírito novo. O alvo visado não é a pessoa de Sócrates, mas o leader da *Aufklärung*.”

<sup>760</sup>

Ibidem., p. 41.

<sup>761</sup>

Ibidem.,

<sup>762</sup>

“ Sendo Platão, na lógica de sua posição de classe, inimigo resoluto de umas e de outras, pôs bem em relevo a ligação estreita da democracia e da sofística. Denunciando os sofistas como corruptores da juventude, Aristófanes não se furtava a desempenhar o papel que se atribuía a si mesmo e que nos relembra da parábola de *As Vespas*, no ano a seguir ao da produção de *As nuvens*. Do seu ponto de vista, ele é de fato o poeta que “conjura os males de seu país” e que pode julgar-se um “purificador dos costumes”. (Ibidem., p. 49.)

Desta feita, a partir dessa relação entre o pensamento de Platão e o de Aristófanes, ou da filosofia e da sofística, podemos inferir que ambas as correntes eram entendidas enquanto pérfidas à democracia<sup>763</sup>, bem como aos valores tradicionais. Sendo assim, a despeito de suas diferenças, elas se unem na crítica vulgar, o que torna, em especial, Sócrates uma ameaça a ser destruída. Nem sua cidadania ateniense o livrou, aliás, foi um agravante e o que, como vimos, candidata-o a personagem da comédia.

Assim, a problemática em torno da figura socrática se desenvolve em paralelo a sua atopia, já que ele é acusado de ser como os sofistas, o que Platão busca veementemente refutar, mesmo que deixe escapar as inúmeras semelhanças entre eles. Não seria toda a filosofia platônica um esforço em definir, delimitar e classificar Sócrates enquanto um não-sofista, a fim de defender sua reputação, desenvolvendo assim o estatuto próprio da filosofia? Entretanto, como buscamos aqui analisar, o Sócrates platônico é constantemente fugidio, um indivíduo estranho, inclassificável, *átomos*. Nesse sentido, ao buscar separar seu mestre da alcunha que a democracia e os atenienses lhe deram, o que contribuiu para a sua morte, Platão atua ao mesmo tempo em uma frente distintiva, enquanto reforça o quanto Sócrates é impossível de ser enquadrado, mesmo que suas palavras busquem o contrário, como vemos na *Apologia*: “isto é, Atenienses, a pura verdade. Falo sem vos ocultar nem muito nem pouco, sem dissimular nada. E, no entanto, sei que assim me torno odioso exatamente como antes.”<sup>764</sup> As palavras de Sócrates no julgamento não eram mais suficientes. Ele já fora, com razão, visto como um representante, quiçá o maior, de uma nova *paidéia*, na qual também se enquadravam os sofistas, os fisiólogos e Sócrates

O que se segue é a conclusão de que Sócrates é um representante dos novos tempos, seja porque é um sofista, como quis Aristófanes, seja porque é um filósofo, como o fez Platão. Ademais, Sócrates, em seus discursos, é um crítico da democracia, que, paradoxalmente, os possibilita. Portanto, a problemática em torno da figura de Sócrates a partir de Platão traz como pano de fundo toda essa

<sup>763</sup> Segundo Taylor, Sócrates era politicamente o centro de uma *hetairía* antidemocrática. cf. TAYLOR, 1911, p. 30.

<sup>764</sup> “ταῦτ’ ἔστιν ὑμῖν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τὰληθῆ, καὶ ὑμᾶς οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ἀποκρυψάμενος ἐγὼ λέγω οὐδ’ ὑποστειλάμενος. καίτοι οἶδα σχεδὸν ὅτι αὐτοῖς τοῦτοις ἀπεχθάνομαι,” (*Apologia*, 24a)

complexa cadeia política. Ele discursa porque vive no espírito democrático, enquanto questiona-o, sendo de todo modo percebido pelos seus contemporâneos como um legítimo representante desse espírito. Assim, em relação a essa problemática, que contribui para a atopia discursiva de Sócrates, nas palavras de Leon Robin, “Malgré la tradition, en un sens bien fondé, de leur antagonisme naturel [c’est-à-dire de Socrate et des sophistes] il n’y a point de paradoxe à les considérer comme des collaborateurs d’une même oeuvre.”<sup>765</sup>

Dito isto, buscamos elaborar um mapa da complexidade em torno dos diferentes modos discursivos com os quais Sócrates e sua filosofia se deparam no *corpus platonicum*. Para tanto, analisamos, brevemente, a prática discursiva dos poetas, políticos e sofistas, procurando ver nelas traços distintivos da que o filósofo desenvolve, para, assim, ver em que bases o discurso socrático é atópico. Dessa maneira, concluímos que tanto os poetas, como os políticos e sofistas são semelhantes em aspectos, mas diferentes em modo do fazer filosófico, não somente por conta de seus conteúdos, ainda que estes se limitem a aspectos particulares ou relativos da realidade enquanto a filosofia socrática busca o universal – mas também por questões formais, dentre as quais destacamos a recusa da macrologia por Sócrates e o discurso submetido a uma *téchne* transmissível, não entusiasmada e que se dirige às coisas elas mesmas. No entanto, para confirmar a própria atopia socrática, Platão, mesmo marcando estas diferenças, faz Sócrates insistir em falar de coisas particulares, fazer longos discursos, como o do próprio *Banquete*, bem como discursar sobre mitos contados por outrem<sup>766</sup>, sobre sonhos em que a musa<sup>767</sup> lhe aparece ou falar da importância da *manía*<sup>768</sup> na filosofia. Aliás, como falar de uma filosofia platônica estritamente racionalista, se, como vimos no capítulo anterior, o filósofo age entusiasmado de Eros? Assim, Platão em seu método de transposição e reforma dos valores, se apropria destes, encarna-os e submete-os ao lógos, desenvolvendo assim um grande caleidoscópio conceitual, tendo Sócrates como catalizador atópico destes

<sup>765</sup> ROBIN Apud MAGALHÃES-VILHENA, 2005, p. 107.

<sup>766</sup> *Banquete* 201d-212a

<sup>767</sup> *Fédon*, 60e-61a.

<sup>768</sup> *Fedro*, 244a.

polos da realidade na qual seu discurso se engendra, unindo o todo nele mesmo, como o Eros de Diotima.

## 5.6. O método do *elénchos*

Após estabelecermos algumas distinções e semelhanças entre o discurso de Sócrates e de alguns grupos de seu tempo, o que nos possibilita clarificar a perspectiva atópica de Sócrates nesta direção, cabe agora aprofundarmos a análise da natureza do próprio discurso socrático no *Banquete*. Cabe também ressaltar que observamos ao longo da análise do diálogo *Banquete* que Sócrates utiliza artifícios linguísticos que podem ser encontrados padronizados em sua personagem ao longo da obra platônica como sendo partes do seu método,<sup>769</sup> e que contribuem, por sua natureza, de forma decisiva para a atopia discursiva do filósofo. A atopia discursiva de Sócrates é a sua única insígnia e constância, sendo este paradoxo o único lugar do filósofo. Ao afirmarmos que Sócrates em seu discurso age de forma padronizada em sua atopia, não estamos ferindo os seus pressupostos atópicos, uma vez que ao agir de forma padrão, e sendo o seu método ele próprio atópico, isto confirma que a única constância que se pode encontrar no filósofo é a sua própria atopia. A atopia discursiva de Sócrates é, então, um conjunto de práticas e elocuições que servem como parâmetros e que resultam de sua prática deslocada e inclassificável. Sócrates não explica o seu método, não sendo ele posto em questão – apesar de alguns de seus interlocutores buscarem fazê-lo – até pelo próprio filósofo. Sócrates jamais objetificou e pôs em análise “o que é o *elénchos*”, e, ao agir assim, o faz com um pressuposto de que seu método é também um mistério insondável para quem com ele se confronta. Assim, a estratégia socrática discursiva é totalmente atópica, coerente em si e distintiva, sendo até suas semelhanças com, por exemplo, a sofística erística e sua antilogia, como veremos, sutis demais para serem percebidas e definidas enquanto outras, o que contribui para a estranheza do discurso socrático, que por mais que se pareça com os demais que se lhe assemelham, e por mais que se procure

<sup>769</sup>

Segundo Hugh Benson, “os diálogos socráticos apresentam Sócrates praticando um método filosófico distintivo que exhibe uma forma comum, uma estratégia comum e um pressuposto epistemológico comum.” (BENSON, 2016, p. 238)

aproximá-lo deles, como a caricatura que Aristófanes buscou fazer, será essa sempre uma tarefa inútil.

Assim, a atopia discursiva de Sócrates, com base em seu *elénchos*, não é uma prática sem forma ou inconstante em seus aspectos, mas, antes, uma metodologia outra, cuja distinção em relação às demais se dá pelo fato de que ela é atópica, permeada por elementos eróticos e dionisíacos. A associação entre o *elénchos* e os aspectos eróticos e dionisíacos fortalecem a atopia, ao dar um lugar justamente atópico a Sócrates e sua prédica. O *elénchos* é erótico pois é um movimento que desloca as posições prévias, caçando os argumentos falsos, agindo como um *sophistés*<sup>770</sup>, como atesta Diotima. Do mesmo modo, o *elénchos* é dionisíaco visto que se mascara, se dissimula ironicamente, levando o interlocutor a uma confusão mental, e, conseqüentemente, a uma transformação. Esta consequência do *elénchos* está diretamente associada aos efeitos que Dioniso gera, invertendo papéis, lógicas e lugares socialmente pré-estabelecidos.

Portanto, o *elénchos* atua no ponto intermediário em que Sócrates se posiciona. Prova disso é que a despeito de Sócrates afirmar ser ignorante, ele é extremamente sagaz em seus posicionamentos questionadores, levando interlocutores “sábios”, da auto-afirmação de sabedoria para o lugar de ignorante confesso. Ademais, a sutil diferença entre Sócrates e os demais “discursadores”, e que revelaria uma eventual real faceta de Sócrates, se dá de forma evidente para poucos. Alcibíades, apesar de afirmar tê-la notado, não avança em sua percepção, já que ao fim não se rende ao discurso socrático. Desta feita, na forma discursiva Sócrates permanece um mistério, sendo ele, por vezes, próximo daqueles de quem ele tenta se afastar (sendo sempre Platão quem o faz), como em especial com os sofistas, sendo por outras muito distante. A diferença que o discurso socrático opera é para muitos fosca e opaca, e tudo o que se vê em Sócrates e suas palavras é a sua máscara, desconcertante e inatingível. Assim, o elogio/acusação de Alcibíades parece em cada interlocutor ecoar como pano de fundo às discussões da obra platônica: “Nenhum de vocês o conhece bem...”<sup>771</sup>

---

<sup>770</sup>

*Banquete*, 213e.

<sup>771</sup>

*Banquete*, 216c.

A questão central no método elêntico de Sócrates é a pergunta. Não há, a rigor, premissas no *elénchos* socrático, senão a própria dúvida sobre tudo<sup>772</sup>, em uma postura radical e imoderada, submetendo tudo ao escrutínio da razão. Serão, portanto, as premissas do interlocutor que estarão em xeque, pontos de partida esses que se associam à crença dele<sup>773</sup>. Essa característica inquiridora será a patente da prática discursiva do filósofo, que ao confessar não saber nada, só lhe resta examinar os outros. Como se lê no *Cármides*: “[Crítias] pressiona como se eu alegasse ter conhecimento das coisas sobre as quais pergunto, e como se eu fosse concordar com você se eu quisesse, simplesmente; mas não é assim. Antes, eu investigo com você em cada ocasião o que é apresentado, justamente porque eu mesmo não sei a resposta.”<sup>774</sup>. E se Sócrates investiga os outros, só o faz porque antes se autoexaminou, como o filósofo afirma no *Fedro*<sup>775</sup>, em passagem já citada no primeiro capítulo.

Como dissemos, um dos motivos centrais da atopia discursiva socrática é o seu método filosófico, que postula que o conhecimento verdadeiro não viria de longos discursos, como os sofistas como Górgias e Protágoras gostavam de fazer, pelo fato de que não se pode questioná-los ou ponderá-los passo a passo. Essa distinção parece ser decisiva na comparação metodológica entre Sócrates e os sofistas, assim como faz do filósofo um indivíduo de discurso peculiar, já que nada sabe, só pergunta, e ainda postula a possibilidade de se chegar à verdade. A prática discursiva socrática é feita de diálogos curtos, nos quais alguém (quase sempre Sócrates<sup>776</sup>) assume o lugar de inquiridor, enquanto os demais presentes enunciam seus saberes ou a confissão da ausência deles. Isso gera no interlocutor

<sup>772</sup> “Devemos lembrar que o método característico de Sócrates é motivado por seu reconhecimento de sua falta de conhecimento de ‘monte de coisas’ e por seu desejo de retificar essa ignorância examinando as alegações de conhecimento de outras pessoas.” (BENSON, 2016, p. 260).

<sup>773</sup> Cf. *Laques*, 193c, *Protágoras*, 331c-d, *Górgias*, 495a-c e *República*, 349a.

<sup>774</sup> *Cármides*, 165b.

<sup>775</sup> “faço exame não deles, mas de mim mesmo, se acaso não sou um bicho (*theríon*) mais complicado e mais nebuloso que Tífon, ou se um animal (*zōon*) mais manso e simples, por natureza partilhando (*metéxo*) de não sei que divino e desanuviado (*átyphos*) destino”

“τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν. ὅθεν δὴ χαίρειν ἐάσας ταῦτα, πειθόμενος δὲ τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν, ὃ νυνδὴ ἔλεγον, σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ’ ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὃν τυγχάνω τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἀπλούστερον ζῶον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.” (*Fedro*, 230a)

<sup>776</sup> Dos poucos exemplos contrários na obra platônica, destacamos *Mênon* no diálogo homônimo e a Diotima, no próprio *Banquete*.

um incômodo e uma sensação de que Sócrates está zombando ou gracejando dele”. O método socrático, que se assemelha em certa medida à erística antilógica<sup>777</sup>, confunde o interlocutor, trazendo como conclusão a aporia e um *tháuma* diante do poder das palavras de Sócrates. Por exemplo, no *Banquete*, observamos a aplicação deste método no pequeno diálogo entre Sócrates e Ágaton, logo ao término do discurso deste último, e que antecede o do primeiro<sup>778</sup>. Sócrates, logo após uma breve fala sobre a peculiaridade e dificuldade que seu discurso vindouro teria, pede a Fedro o seguinte: “terás de permitir que eu pergunte umas coisinhas (*smícr’átta erésthai*) a Ágaton, para iniciar minha fala com base no seu assentimento (*anomologeságenos*).”<sup>779</sup> Assim sendo, um dos aspectos metodológicos desse incômodo do *elénchos* que contribui para a sua perspectiva atópica segundo os interlocutores, e que pode estar associado à reação de Ágaton descrita acima, será o fato de que Sócrates se atém a pequenas perguntas, gerando um gradual estado de confusão mental neles. Diferentemente da macrologia, método utilizado, em geral, pelos sofistas, como vimos acima, o *elénchos* faz uso de outra rotina, como vemos Sócrates afirmar em diversos diálogos, como no *Protágoras*<sup>780</sup>.

Assim, Sócrates prepara o seu tradicional *elénchos* e inicia-o com a pergunta acerca do objeto do Eros, se este deseja alguma coisa (*tinós*) ou nada (*oudenós*). A resposta óbvia de que Eros é um desejo de algo leva, assim, Ágaton

<sup>777</sup> No *Eutidemo* 305b, inclusive, a erística é chamada de filosofia. A esse respeito, destacamos a posição de André Luiz Braga da Silva, para quem tanto a dialética quanto a antilógica se valem da refutação, sendo suas diferenças “resumidas em três aspectos: a dose de refutação que elas administram sobre o interlocutor, o fim visado com isso e o estado de espírito que as guiam. A dialética o faz comedidamente, porque visa a melhoria do interlocutor e a verdade, e seu tom é sério – mesmo porque reconhece a dificuldade real que os objetos de seu estudo representam. A antilógica aplica a refutação de modo completamente desmedido, ‘irracional’ (Teeteto 167d) ou ‘louco’ (República VII 539c), sempre em tom de alegria e brincadeira, visando tão somente a vitória e o abatimento do adversário; refutar por refutar.” (SILVA, 2012, p. 317)

<sup>778</sup> *Banquete*, 199c-201c

<sup>779</sup> “ἔτι τοίνυν, φάναι, ὦ Φαῖδρε, πάρες μοι Ἀγάθωνα σμίκρ’ ἅττα ἐρέσθαι, ἵνα ἀνομολογησάμενος παρ’ αὐτοῦ οὕτως ἤδη λέγω.” (*Banquete*, 199b.)

<sup>780</sup> “Se alguém –diz-nos Sócrates– pudesse estar presente quando qualquer um dos oradores públicos estivesse tratando desses mesmos temas, poder-se-ia ouvir discursos similares aos de Péricles ou algum outro orador capaz: mas supõe que se coloque uma questão para qualquer um deles – eles são como livros, incapazes seja de responder ou de colocar uma questão própria; se se questiona mesmo um pequeno ponto do que foi dito, assim como objetos de bronze vibram por um longo tempo depois que eles foram batidos e prolongam o sinal até que se ponha a mão sobre eles, esses oradores também, ao serem indagados sobre uma pequena questão, estendem sua fala por um longo período.” (*Protágoras*, 329a.)

ao assentimento da necessidade e carências deste “deus”, sendo por isso desprovido do belo que deseja, ao contrário do que ele havia acabado de afirmar em seu discurso. A conclusão do tragediógrafo é que: “É bem possível, Sócrates, que eu não compreendesse nada do que então falei”<sup>781</sup> (...) “não me sinto em condições de contestar-te (*dynáimen antilégein*). Será, pois, como disseste.”<sup>782</sup>, enquanto Sócrates responde: “E agora vou deixar-te em paz”, encerrando o *elénchos* com o assentimento da ignorância e da aporia de Ágaton, para poder, assim, apresentar os mistérios maiores de Eros através de Diotima.

Diante desse processo resumido aqui, observa-se Sócrates faz a sua costumeira pergunta elêntica “o que é x” ao perguntar a respeito de Eros, sendo esta pergunta direcionada à questão da natureza de Eros, que invalidaria a tese agatoniana de que ele é o deus mais belo dos deuses<sup>783</sup>. Em segundo lugar, vê-se o expediente discursivo socrático de destruição da tese inicial “p” do interlocutor, esta citada acima a respeito da beleza de Eros. O *elénchos* socrático, que ocorre apenas quando ele tem a oportunidade de fala, se relaciona com o discurso de Ágaton, mesmo que este não tenha sido curto, como cobrava Sócrates na *epídeixis* de seus interlocutores em diversas outras ocasiões. No entanto, a despeito disso, Sócrates aguarda o fim do elogio do anfitrião, e logo ataca a sua principal tese, como fazia em outros momentos na obra platônica. Um terceiro aspecto marcante do *elénchos* socrático e que estará presente nesse diálogo com Ágaton será a ironia, que pode ser observada logo após o discurso do tragediógrafo, quando Sócrates se vira para Erixímaco e afirma: “Ainda achas, filho de Acumeno, que não se justificam meus temores de há pouco? Não me revelei bom profeta agora mesmo, ao predizer que o discurso de Ágaton ia ser maravilhoso (*thaumastos*) e me criaria dificuldades (*aporésoimi*)?”<sup>784</sup>. Ainda acerca da ironia do discurso de Ágaton, Sócrates afirma: “Esse discurso me fez lembrar de Górgias, passando-se comigo aquilo de Homero: tive medo de que Ágaton, no fim da sua fala, atirasse

<sup>781</sup> “καὶ τὸν Ἀγάθωνα εἰπεῖν κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὃν τότε εἶπον.”

(*Banquete*, 201b)

<sup>782</sup> “σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν, ἀλλ’ οὕτως ἔχεται ὡς σὺ λέγεις.” (*Banquete*, 201c)

<sup>783</sup> *Banquete*, 195a.

<sup>784</sup> *Banquete*, 19a

Cabe destacar que na sequência Erixímaco rebate esta fala de Sócrates questionando, a partir da própria ironia do filósofo, sua aporia: “Num ponto profetizaste certo (...) a respeito da excelência do discurso de Ágaton; porém no outro, de que te verias em apuros (*aporésein*), não acredito.”

contra a minha cabeça a cabeça gorgônica de Górgias, esse orador terribilíssimo, e me privasse da voz, transformando-me em pedra”. Sócrates é irônico como geralmente o é em sua forma discursiva, e com Ágaton não foi diferente. Um quarto elemento presente no *elénchos* de Sócrates com Ágaton será a análise de teses que correspondem às crenças do interlocutor, como a questão do amor ser belo, presente no discurso do tragediógrafo e questionado pelo próprio ao fim do breve *elénchos* socrático, o que nos leva ao último aspecto estrutural do método socrático presente no *Banquete*, que opera como um *télos* de todo o processo, a saber, a confissão de ignorância do interlocutor acerca de sua tese, uma vez que Ágaton afirma provavelmente não ter compreendido nada (*oudèn*). O golpe socrático, aliás, é duplo, já que após confessar sua ignorância acerca da beleza de Eros, Sócrates pede mais uma perguntinha (*smicron épi eipé*):

Sócrates: (...) no teu modo de pensar, as coisas belas não são também boas?

Ágaton: Acho que sim.

Sócrates: Ora, se Eros é carente de beleza, e o bom é belo, ele terá também de ser desprovido do que é bom.

Ágaton: Eu pelo menos, Sócrates (...) não me sinto em condições de contestar-te. Será, pois, como disseste.

Assim, o *elenchós* socrático com Ágaton é devastador, levando o tragediógrafo, em plena celebração em sua homenagem em sua casa, à confissão de ignorância acerca do tema no qual acabara de discursar, sendo recebido pelos demais presentes logo após ao seu término com estrondosos aplausos. Um aspecto ausente no *elénchos* desenvolvido acima, talvez por sua curta duração, mas que ocorre em diversos outros diálogos, é o fato de que o interlocutor sente um incômodo direcionado a Sócrates e não ao *lógos* exatamente. Ágaton parece inerte e entregue sem resistência às refutações. Se no início do diálogo Ágaton afirma que Sócrates com suas palavras está zombando dele (*hybristès ei*),<sup>785</sup> como que percebendo a tática comum do filósofo, neste trecho o anfitrião está completamente rendido, sem oferecer qualquer resistência a Sócrates.

Observamos que a reação dos interlocutores ao *elénchos* socrático, que age com sua insistência examinadora, é um dos corolários de sua atopia, e nem mesmo Sócrates afirmando que a justificativa de tal postura discursiva viria

<sup>785</sup>

*Banquete*, 175e.

daquilo que na *Apologia* platônica ele define enquanto uma ordem do deus<sup>786</sup>, apazigua a reação de alguns interlocutores, como, por exemplo, Trasímaco na *República* e Cálicles no *Górgias*. Assim, o *elénchos* é um processo de desestabilização geral do interlocutor, seja em relação às suas crenças<sup>787</sup>, seja em relação a si próprio, visto que Sócrates desloca o indivíduo de sua “zona de conforto”, levando-o ao risco, à dúvida e, como em muitos casos, à raiva. Aqui, se pudermos associar esta reação à aporia, vemos que há duas formas em que ela ocorre: numa primeira, a ideal, o interlocutor reage tal como Ágaton, assentindo à sua ignorância após ter sido testado pelo lógos socrático. Este expediente ocorre visto que o *elénchos* tem um caráter pessoal, que tanto desestabiliza as ideias do interlocutor, como o próprio, que se sente extasiado, visto serem as palavras elênticas de Sócrates uma espécie de “golpe mental de bastão”<sup>788</sup>.

Destacamos que este expediente do *elénchos* socrático se relaciona, em linhas gerais, com o dionisismo em seu poder de transformação, abolindo fronteiras e levando o iniciado a uma radical alteridade. Dioniso possibilita a experiência da alteridade absoluta, no monstruoso e no horror, e como Penteu, o civilizado e seguro de si, que morreu pois “não soube reconhecer o lugar do outro”<sup>789</sup>, Dioniso violará todo aquele que “se recusa a reconhecer o outro e abrir-lhe espaço, (se tornando) esse próprio grupo monstruosamente outro”<sup>790</sup>.

No delírio e no entusiasmo, a criatura humana desempenha o papel de deus e este, dentro do fiel, o de homem. De um a outro, as fronteiras embaralham-se bruscamente ou desaparecem, numa proximidade em que o homem se vê como que desterrado de sua existência cotidiana, de sua vida corriqueira, desprendido de si mesmo, transportado para um longínquo alhures.<sup>791</sup>

No ritual dionisíaco se observavam em destaque os seguintes elementos: dança, êxtase, *sparagmós* e *omophagia*. A dança se iniciava com um grito: *evoé*. A

<sup>786</sup> “Por essa razão eu, sob a ordem do deus [...] investigo qualquer um, seja cidadão ou estrangeiro, que eu penso ser sábio; e, quando ele não me parece sábio [...] eu mostro que ele não o é” (*Apologia*, 23b)

<sup>787</sup> “*elenchus* em sentido amplo — significa examinar uma pessoa com relação a uma afirmação que ela fez, pondo-lhe questões em busca de outras afirmações, na esperança de que elas [as outras afirmações] determinarão a significação e o valor de verdade de sua primeira afirmação.” (ROBINSON, 1980, p. 71)

<sup>788</sup> HUISMAN, 2006, p. 47.

<sup>789</sup> VERNANT, 2000, p. 160

<sup>790</sup> Ibidem., p. 161

<sup>791</sup> VERNANT, 2012, p. 78

música, altamente barulhenta, era uma junção de *aulós* com tirsos que eram ritmados ao tocarem o chão. A dança era caracterizada pelo lançar a cabeça pra trás até que os iniciados estivessem fora de si (êxtase), pois estavam com o deus em si (*enthousiasmos*). Os participantes, assim, experienciavam o desterro de sua vida cotidiana, desprendendo-se de si mesmos e mascarando-se, permitindo ao iniciado o ser outro, o esquecer-se de si. “Dioniso nos ensina ou nos obriga a tornar-nos o contrário daquilo que somos comumente.”<sup>792</sup> *Mania* é a palavra grega para este estado, tendo sua etimologia ligada com o termo *ménos*, o “frenesi”<sup>793</sup>. Aquele que se entrega ao deus corre o risco de perder sua identidade social, aspecto, evidentemente, ameaçador no sentido do domínio das massas.

Este fator alienante do esquecer-se de si é marca do ritual dionisíaco e de sua potência destruidora. Dioniso é o esquecimento das ordens do mundo. É um esquecer-se das diferenças sociais, onde o rei é ridicularizado em vestes femininas. É também um esquecer-se da distinção de idade, tal como Tirésias e Cadmo experienciaram: “Com que prazer nos esquecemos da nossa velhice! Então sentes o mesmo que eu. Também eu me sinto jovem e vou entrar na dança.”<sup>794</sup>. Dioniso estabelece a igualdade durante a experiência ritual<sup>795</sup>. Diz Eurípedes nas *Bacantes*, “Assim, o deus não distingue idade: jovens e velhos são iguais nos seus coros. Ele quer ser honrado em comum, e seu culto não admite

<sup>792</sup> VERNANT, 2006, p. 80

<sup>793</sup> BURKERT, p. 318

<sup>794</sup> EURÍPEDES, *As bacantes*, 185-190

<sup>795</sup> O culto a Dioniso era um dos mais populares na Grécia clássica. Mesmo com toda a polêmica em torno de sua origem, este culto tinha, ao menos a partir do século V, muita relevância para a sociedade grega em geral. É por volta de 530 a.C. que a iconografia de Dioniso, com seus sátiros e ménades, tem a sua canonicidade garantida (BURKERT, p. 554). Observa-se no meio deste culto a maciça participação das mulheres, ménades, indo para as montanhas a fim de se entregarem ao deus delirante. A iniciação dionisíaca consome-se no devaneio, *bakcheía*. O iniciado se torna, então, um *bákchos*. Os cultos são realizados na montanha, a noite e no inverno. São conhecidas quatro festas dionisíacas, realizadas de dezembro a abril: as dionisíacas rurais, que ocorriam de dezembro a janeiro em aldeias rurais e tinham o seu contexto de extrema liberdade e permissividade. O centro desta festa era a faloforia, procissão do falo. Já as Lenéias, eram as festas realizadas no meio do inverno, e tinham como centro o concurso de dramas e o sacrifício a Dioniso. Quanto as Antestérias, realizadas de março a abril, era a festa mais antiga a Dioniso, e fazia referência ao florescimento das flores na primavera. Mas a mais importante festa a Dioniso era, sem dúvida, as Grandes Dionisíacas, realizadas entre março e abril. Eram urbanas, e por serem maiores, com a participação e patrocínio da pólis e dos tiranos, tinha um caráter menos selvagem que as rurais. Nesta observava-se também a participação de sacerdotes, conduzindo os ritos e a uma participação menos igualitária.

nenhuma diferença.”<sup>796</sup>. E continua: “em igual medida, a ricos e modestos outorga do vinho o deleite sem pena.”<sup>797</sup>.

Se dissemos que este aspecto da transformação do sujeito se relaciona com a prática discursiva de Sócrates, há que se ressaltar que enquanto Dioniso leva os indivíduos a serem outros se esquecendo de si próprios, Sócrates os convida a conhecerem a si próprios. Esta diferença que aponta uma inversão do método dionisíaco em Sócrates pode ser entendida como sendo uma das faces da mesma moeda, visto que esquecer é o oposto da verdade, *alétheia*, objeto maior da filosofia socrática. No entanto, nos parece que este processo de negação de si tangencia aquilo que no *elénchos* vemos como sendo uma confissão da ignorância, que anula as distinções que hierarquizam os estratos sociais. Em outras palavras, nos parece que Sócrates tem em seu escopo de ação filosófico o interesse em desinstalar a hipocrisia social que estabelece distinções de status em torno da alcunha de sábios. Assim, o conhecimento de si partiria de um prévio e destruidor esquecer de si, que iguala a todos em uma mesma natureza e lugar social. E se Sócrates realiza este desterramento, essa subversão existencial, pelo lógos, Alcibíades o faz pela força e por sua *dýnamis* destruidora e selvagem. Diante de Dioniso somos inexoravelmente todos iguais. Diante de Sócrates somos todos convidados a partir da igualdade intelectual, do nada do qual a nossa condição humana parte. Porém em ambos se observa aquilo que Vernant declara: “Dioniso nos ensina ou nos obriga a tornar-nos o contrário daquilo que somos comumente.”<sup>798</sup>. O deus de muitas faces leva, de forma praticamente irresistível, a ser outro. É uma espécie de alteridade radical que está em jogo nesse processo, onde são abolidas radicalmente as diferenças sociais, etárias, de gênero e de qualquer outro tipo.

Retornando ao *Banquete* platônico, observamos que Sócrates, através da “magia” da filosofia também convida seus interlocutores a uma transformação, e de certa forma, a se tornarem o contrário do que eles são, tal como Dioniso ensina e obriga, segundo a citação acima de Vernant. Como afirmou Alcibíades no *Banquete*, “por obra e graça deste Mársias que aqui veem, muitas vezes cheguei a

<sup>796</sup> Ibidem., 206-210

<sup>797</sup> Ibidem., 421-422

<sup>798</sup> VERNANT, 2006, p. 80.

um tal estado que me parecia impossível continuar a levar a vida que levava!”<sup>799</sup>. Com isso, a filosofia socrática opera no ouvinte um efeito tal qual o divino realiza, e suas palavras parecem irresistíveis a ponto de Alcibíades as compará-las ao canto das sereias, em função da potência irresistível de suas palavras. Veremos mais à frente estes aspectos do poder das palavras de Sócrates.

Em suma, enquanto Sócrates tem como objetivo de seu método o exame do outro e a sua consequente transformação, Dioniso é um deus que opera uma transformação social radical em seu meio, levando homens e mulheres a uma alteridade, a serem outros, sem nomes, classes ou qualquer outra distinção que os diferencie.

Portanto, o *elénchos* socrático, ao buscar a remoção das falsas opiniões, uma vez tendo o interlocutor aceito examinar-se a si próprio, atua em consonância ao espírito transformador de Dioniso, com a distinção metodológica acerca do grau de violência com que este processo é realizado, como veremos à frente. No *Banquete*, este objetivo é alcançado exemplarmente no trecho com Ágaton, o que dará margem ao discurso socrático na sequência, que por sua vez, também apresentará um *elénchos*, mas tendo Diotima o papel de questionadora que Sócrates está acostumado a ocupar. Este exame não se limita apenas a conhecimentos do ponto de vista teórico. Ele se dirige à vida do interlocutor, suas crenças mais profundas que baseiam a sua existência.

O interlocutor de Sócrates precisa, como vimos, afirmar sua crença, pois o interesse socrático é refutar o homem no nível pessoal e moral. O *elenchus* teria, então, um caráter peirástico, como vemos na divisão aristotélica nas *Refutações sofísticas*<sup>800</sup>. Nesse sentido, a confissão de crença do interlocutor seria necessária, sem ela não há eficiência do método<sup>801</sup>. Como aponta Platão no diálogo *Górgias*:

<sup>799</sup>

*Banquete*, 215e-216a.

<sup>800</sup>

“Quanto aos argumentos usados nas discussões, há quatro tipos, o didático, o dialético, os argumentos peirásticos e os argumentos erísticos. Os argumentos didáticos são aqueles que raciocinam a partir dos princípios apropriados a cada ramo do aprendizado e não a partir das opiniões daquele que responde [...] os argumentos dialéticos são aqueles que, partindo de opiniões geralmente aceitas, raciocinam para estabelecer uma contradição. Os argumentos peirásticos são aqueles baseados nas opiniões daquele que responde e necessariamente conhecidas por aquele que declara ter conhecimento sobre o tema envolvido.” (165 a 36 - 165 b 12. Cf. Tópicos 159 a 25 ss. ; I-VIII Apud DINUCCI, 2008.

<sup>801</sup>

Segundo Dinucci, “A demonstração da inconsistência das crenças do interlocutor pode se dar por dois meios (Robinson, 1990 b, p. 101): (1) pela constatação de que a proposição testada

“Cálicles tu vais destruir teus argumentos precedentes e não poderás mais examinar a verdade comigo se falas em termos contrários a isso em que crês”<sup>802</sup>. Sócrates, então, dialogará com qualquer resposta vinda do interlocutor, por mais excêntrica que ela seja, uma vez que este último acredita nela. É claro que a partir da qualidade lógica desta, Sócrates poderá ter mais ou menos trabalho para refutá-la. Este passo é fundamental para que futuramente a contradição lógica do argumento atinja pessoalmente o que o afirma, pois caso contrário, a tese refutada não terá qualquer relação com a ignorância pessoal do interlocutor, objetada na análise por Sócrates. Nesse sentido, o *elénchos* tem um forte caráter pessoal, pois não analisa apenas as crenças, mas a vida do interrogado, sendo conclusão da primeira etapa a destruição das teses irrefletidas do mesmo. Sócrates, portanto, destrói, como Dioniso, as premissas que cercam a vida do interlocutor. Sua destruição é total e radical. Não deve restar nada, apenas a consciência de que nada é o lugar de onde humanamente deve-se sempre partir.

### 5.7. Lógos e não-saber

Como vimos na análise de Dixsaut, o *elénchos* socrático deve tudo ao seu *lógos*, que possui o filósofo e gera uma instabilidade no interlocutor. Para tanto, o *lógos* filosófico operará sempre em companhia do não-saber, seja o de Sócrates, seja o produzido no interlocutor, gerando uma instabilidade em seu ser. São faces opostas da mesma moeda, visto ser o *lógos* que conduz o filósofo à consciência da sua ignorância, enquanto ao mesmo tempo será o seu não-saber que o levará, pelo *lógos*, a buscar a verdade. O não-saber é também um processo interno que Sócrates realiza previamente em si mesmo. Como afirma no trecho do peixe paralisante do *Mênon*<sup>803</sup>, Sócrates antes de paralisar os demais, é paralisado pelo próprio entrave do saber. Ele só poderá gerar o efeito paralisante nos interlocutores, porque antes foi tocado por tal condição. Na *Apologia*, Sócrates

---

contradiz algum fato empírico (Sócrates, nesse sentido, muitas vezes declara ser a crença do interlocutor *adunaton* (impossível- Cf., por exemplo, *Carmides* 167c) e (2) pela demonstração de que o interlocutor, através de suas afirmações, se contradiz (Por exemplo, no *Laques* 196b, *Apologia* 27a).” Para mais, cf. BENSON, 2016, p. 237-262.

<sup>802</sup> *Górgias*, 495a; Cf. também *Protágoras*, 331c; *Criton*, 49 c-d

<sup>803</sup> *Mênon* 79e-80d

também afirma que investigará homens na medida em que investiga a si próprio. Todo o *elénchos* nada mais é que um processo pelo qual antes Sócrates já passou, e portanto, pode assim examinar os demais.

Assim, o objetivo maior do método socrático é gerar no interlocutor a consciência de seu não-saber, que virá após um processo aporético, e que, automaticamente, o impulsionará ao desejo genuíno e erótico de conhecer. Assim, *elénchos*, não-saber, aporia, Eros e saber são camadas deste processo filosófico que Sócrates busca operar em seus interlocutores. Para tanto, ele precisará inquirir, analisar e examinar o seu adversário, sendo este expediente o que não lhe trará boa reputação, ao contrário, será incômodo, doloroso e violento. Apesar de parecer ser esta atividade um fim em si mesmo, concordamos com Vlastos nesse aspecto de que o *elénchos* tem um objetivo para além da própria prática, sendo distinto assim da erística sofística.

Ademais, o não-saber não pode ser confundido com um ceticismo, *a là* Pirro ou Sexto Empírico, que rejeita a possibilidade de que se possa conhecer, ou ao menos, suspende o juízo em relação a isso, o que gera, na prática, certa acomodação ideológica, com o fim de evitar uma perturbação. O que pode contribuir para essa perspectiva contrária ao ceticismo é o fato de Sócrates não se indagar acerca daqueles grandes temas céticos como a certeza dos sentidos, deduções, etc, ou mesmo jamais invalidar a possibilidade do conhecimento efetivo. O não-saber sempre se dirige a x, e não se contenta enquanto não chegar ao mais próximo possível de seu alvo. Ele seria, nesse sentido, a constatação de uma necessidade de ruptura diante do saber especulativo dos sábios, poetas, políticos, sofistas e da cultura tradicional em geral<sup>804</sup>. Sócrates quereria abafar o audacioso saber dos fisiólogos, que buscavam ir além das forças e capacidades humanas na “vã tentativa de conhecer as secretas leis do cosmo”<sup>805</sup>. Diante dos sofistas, ele buscaria desmascará-los da arrogante pretensão de saber quase ilimitado, como quando Górgias no diálogo homônimo afirma ser capaz de

<sup>804</sup> “Diante do tradicional saber próprio dos políticos, dos poetas e dos cultores das várias artes, enfim, a afirmação socrática do não saber significava a denúncia de uma inconsistência quase total, derivada do fato de permanecerem na superfície dos problemas ou de procederem por pura intuição e por natural disposição, ou da presunção de saber tudo pelo simples fato de dominarem uma única arte.” REALE, Op. Cit., p. 142

<sup>805</sup> REALE, op. Cit., p. 141

responder a qualquer coisa que lhe perguntarem<sup>806</sup>. Hípias, outro famoso sofista, também se gloriava de saber fazer de tudo<sup>807</sup>.

### 5.7.1. Humano, atopicamente humano.

Para Giovanni Reale, historiador italiano da filosofia antiga, o saber humano deve ser sempre contrastado com o divino, o único realmente confiável, uma vez que este é sem restrição<sup>808</sup>. Na *Apologia*, Sócrates teria afirmado: “É provável, senhores, que o Deus seja de fato sábio e que queira dizer por seu oráculo que 'a sabedoria humana pouco ou nada vale'”<sup>809</sup>. Nesse sentido, para Reale, o não-saber socrático é um fingimento, que permite gerar um efeito análogo no interlocutor, provocando neste um choque e o “atrito do qual nasce a centelha do diálogo.”<sup>810</sup> Sócrates sabe de algo, mas sendo este um saber apenas humano, de nada vale. O helenista francês Pierre Hadot concorda em termos com esta definição de não-saber, pois este operaria numa consciência de que o saber humano, que se apregoa ter, não pode ser levado a sério.

Não se trata de uma atitude artificial, de um *parti pris* de dissimulação, mas de uma espécie de humor que recusa levar totalmente a sério tanto os outros como a si mesmo, porque, precisamente, tudo o que é humano, e mesmo tudo o que é filosófico, é coisa bem pouco assegurada, de que não se pode ter muito orgulho.<sup>811</sup>

Como vemos, o não-saber socrático para Hadot não seria exatamente uma dissimulação, mas uma recusa à concepção tradicional de saber, na qual, em nome do auto-exame, Sócrates inquirir o interlocutor para o “Conhece-te a ti mesmo”, para que este deixe suas máximas herdadas e irrefletidas, para perceber, enfim,

<sup>806</sup> *Górgias*, 448a.

<sup>807</sup> *Hípias Menor*, 368b

<sup>808</sup> “Ao considerar Sócrates o mais sábio dos homens, o deus não faz mais do que apontar o saber – divino, inatingível, irrefutável – como o único critério que todas as tentativas humanas de saber não poderão deixar de respeitar! Por muito inacessível que seja aos mortais – essa é a uma das mais sóbrias lições que Sócrates dá -, o saber é um ideal a que nenhum homem jamais poderá renunciar” (SANTOS, 2008, p. 56)

<sup>809</sup> *Apologia*, 23a

<sup>810</sup> *Ibidem.*, p. 143

<sup>811</sup> HADOT, 1999, p. 52

quais valores morais dirigem sua vida. Como um tãvão<sup>812</sup>, ele fustiga homens obrigando-os a tomarem cuidado consigo mesmos e, assim, perceberem sua ignorância, para em seguida, se tornarem buscadores daquilo que lhes falta. Diferentemente dos cétricos, que buscam a ataraxia na suspensão prévia de todo e qualquer juízo, Sócrates busca uma *eudaimonia* na suspensão prévia da *dóxa*, ou ao menos da *dóxa* falsa<sup>813</sup>, de forma que os juízos deverão ser postos à prova do *lógos*.

Em contrapartida ao não-saber, o saber para Sócrates pode ser associado, por exemplo, ao enunciado platônico no *Mênon*, de que o saber é perfeito e irrefutável, nisso se distinguindo da opinião, mesmo aquela verdadeira<sup>814</sup>. Talvez seja esta a intuição socrática, que mesmo tendo consciência de que a apropriação do saber é sempre um alvo, jamais uma conquista, baliza o seu *elénchos* enquanto atividade infinita, atópica, sem lugar de chegada, visto que Sócrates é um humano dialogando com outros humanos, e não um deus, único realmente sábio. O que não invalida a tese de que é possível distinguir as opiniões, se afastando delas, e se direcionando à verdade, que não pode ser refutada. Para Brickhouse e Smith, Sócrates ao afirmar que não sabe

se permite dizer (*Apologia* em 20d) que ele tem algum tipo de sabedoria, que ele a chama de “sabedoria humana”. Mas suas investigações sobre o significado do oráculo mostram-lhe que “A sabedoria humana tem pouco ou nenhum valor” (23a). O que seria de grande valor, se ele tivesse - nomeadamente a sabedoria real – falta a Sócrates e a todos os outros. A maior sabedoria para todos os humanos, como nós acabamos de ver, é o reconhecimento de que “em verdade nada vale em respeito ao conhecimento” (23b). Ao contrário dos seres humanos “O Deus possui a sabedoria real. (23a)”<sup>815</sup>

Nesse sentido, para Brickhouse e Smith, existiriam dois tipos de conhecimento, sendo o primeiro aquele a que os humanos têm acesso, e que é de pouco valor. O segundo é o conhecimento que os deuses têm, que é o único real, e impossível de ser alcançado. O conhecimento humano não faz ninguém ser sábio, tal como Sócrates não o é. O conhecimento que importaria a Sócrates seria o das virtudes, mas como ele não o tem (ou ao menos não tem as causas deste

<sup>812</sup> *Apologia*, 30e.

<sup>813</sup> Cf. *Teeteto*, 189e-194a.

<sup>814</sup> *Mênon*, 98b.

<sup>815</sup> BRICKHOUSE AND SMITH, 1994, p. 33

conhecimento), ele precisa submeter este pretensão saber seu e dos demais ao *elénchos*. Assim, a filosofia socrática seria uma grande *epídeixis* da condição humana ela mesma, sendo o filósofo aquele protótipo platônico do humano, demasiadamente humano. Desta feita, Sócrates não seria o modelo humano em sua atopia radical e inexorável? Todos somos como Sócrates, mas apenas ele sabia que era o que era. Traduzindo: somos todos humanos, mas poucos têm a consciência desta natureza, de suas possibilidades e potencialidades.

Para José Trindade Santos, o enigma divino oracular se propõe a demonstrar que o homem afundará na eterna confusão de opiniões contraditórias, caso não busque o saber, mesmo que este seja inalcançável. A mensagem divina proferida por Sócrates é justamente a predisposição de se lançar à frente em busca do saber, de forma erótica, o que funda toda e qualquer ciência. Como Sócrates “nunca tem razões para se considerar satisfeito com qualquer resposta, não pode considerá-la definitiva, certa”<sup>816</sup>. Como vimos e ainda desenvolveremos mais um pouco, o *Eros* de Diotima terá um papel importante nesse processo de busca por aquilo não se tem. E o não-saber socrático opera justamente nesta esfera erótica, pois busca aquilo que ama, jamais possuirá, o que não invalida a sua predisposição erótica e sua devida atenção a seu objeto amado. Ao possuir o saber, Sócrates, eventualmente, não mais o desejará, e findará todo o processo filosófico, e, conseqüentemente, o *télos* humano. Sócrates neste sonhado dia seria como os deuses, plenos de saber e fartos de desejo.

### 5.7.2. Humano, logo lógos

O *lógos*, por meio do *Eros*, é o condutor do método socrático, sendo o filósofo fiel apenas a ele. Enquanto *Eros* é um desejo ligado à *epithymia*, e, portanto, irracional, o *lógos* é um princípio racional por excelência, que leva o filósofo aos degraus mais altos da ascensão à verdade. Sem o *lógos*, restaria o primeiro degrau, tudo o que o *Eros* irracional pode oferecer. O *Eros* filosófico engendrado pelo *lógos* será aquele que visa à beleza superior que há nos degraus mais altos da ascensão dialética. Sócrates só tem atenção para essa beleza

<sup>816</sup>

SANTOS, 2008, p. 57

impulsionada pelo Eros ligado ao *lógos*, e por essa razão é o filósofo um ser atópico, como vemos no início do diálogo *Protágoras*, no qual Sócrates é questionado de onde vem, qual era o seu *tópos* anterior.

Amigo: Está vindo de onde, Sócrates? Já sei. Da caça à beleza primaveril de Alcibíades, não é? Quando o vi dias atrás, tive a impressão de que ainda era um belo homem, contudo, um homem, Sócrates: já lhe desponta a barba.

Sócrates: E então? Você não louva Homero, o qual diz que a fase mais graciosa da juventude é quando viceja o buço, como Alcibíades hoje?

Amigo: E aí, está vindo da companhia dele? E como o jovem tem se comportado com você?

Sócrates: Bem, a meu ver. E não foi diferente hoje. Aliás, disse inúmeras coisas em minha defesa e em meu socorro. Sim, acabe de deixá-lo há pouco. Todavia, desejo lhe confessar algo estranho (*átupon*): ainda que ele estivesse presente, não lhe prestava atenção; quase não o notava.<sup>817</sup>

Assim, segundo o trecho acima, há uma beleza alternativa (*tinì kallíoni*) que distrai o filósofo da grande beleza física de Alcibíades, fato que o próprio Sócrates classifica como *átupon*. A atenção de Sócrates se dirige para Protágoras, o grande sofista que estava na cidade. Um pouco mais à frente, vemos a insistência de Sócrates de que Protágoras fale com discursos breves, como já vimos acima. Assim, somos levados a um impasse, no qual Sócrates só admite a continuidade do diálogo se os seus termos forem mantidos, visto ser ele “inapto para essas coisas extensas”.<sup>818</sup> Portanto, para que ele possa continuar em seu *elénchos*, no caso intitulado como dialética<sup>819</sup> o seu único interesse e foco naquele momento, será preciso que Protágoras ceda. Assim, eis o motivo da distração socrática em relação à beleza de Alcibíades. Não fora também Protágoras quem atraiu o olhar de Sócrates em busca da beleza, mas sim a dialética com ele, que é o único meio de se alcançar o belo que interessa a Sócrates, como vimos no capítulo anterior. Portanto, o questionamento que o *lógos* oferece, bem como seu *télos*, é mais interessante a Sócrates do que a beleza de Alcibíades, e Sócrates encontra em Protágoras a possibilidade de se deleitar nessa beleza impulsionada pelo *Eros* filosófico e seu *lógos*.

<sup>817</sup> *Protágoras*, 309a-b

<sup>818</sup> *Protágoras*, 335b.

<sup>819</sup> *Protágoras*, 336a-d

No *Banquete*, observamos a mesma atitude socrática ao desdenhar Alcibíades na cama, como vimos no capítulo anterior. A resposta do filósofo é definitiva, visto que para ele Alcibíades queria que Sócrates fizesse uma troca que seria “nada mais nada menos que trocar tua aparência pela verdadeira beleza, o que é, positivamente, trocar bronze por ouro.”<sup>820</sup> O ouro aqui seria aquilo que a filosofia, através do questionamento elêntico e da ascensão dialética, guiados pelo *lógos*, oferece. No entanto, lá, no lugar final, é preciso recomeçar, sendo a filosofia socrático-platônica uma grande viagem sem fim, onde se conhece a si próprio a cada parada e mirada, sendo, entretanto, essa a condição própria do homem que busca: permanecer enquanto um erótico que nada sabe.

Em suma, a busca por suprimir a necessidade que o Eros tem e da qual apenas o filósofo com o *lógos* tem a consciência, se dá apenas na teoria. Há uma barreira intransponível ao filósofo, visto que a obtenção do conhecimento em sua forma plena é concedida apenas aos deuses, como Platão faz Sócrates afirmar na *Apologia*<sup>821</sup>. Assim, o filósofo se encontra em um dilema: Sócrates é o mais sábio pois tem consciência de seu não-saber, e, portanto, por essa razão, irá buscá-lo; já os demais, inconscientes dessa falta, nem sequer buscam aquilo que de cuja ausência não têm consciência. Porém, Sócrates, ao buscar aquilo que lhe falta, também se dá conta de que a obtenção disto é uma tarefa impossível, ao menos quanto à apreensão permanente e duradoura, como vimos na análise do *exáiphnes* no *Banquete*. Este dilema está posto em cada passo de Sócrates, e se desdobra na seguinte questão: qual é o sentido de buscar aquilo que não se pode encontrar? Talvez o diálogo *Mênon* nos ajude nessa resposta:

...parece-me que tenho razão. Alguns outros pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar – sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras.<sup>822</sup>

O que o não-saber socrático aliado ao *lógos* mostrará ao filósofo será um aprofundamento de sua consciência a respeito de sua ignorância, o que, dentro da

<sup>820</sup> *Banquete*, 218e

<sup>821</sup> *Apologia*, 23a.

<sup>822</sup> *Mênon*, 86b-c

própria atopia socrática, será um benefício útil. A partir da metodologia elêntica, guiado pela lógica do *lógos*, Sócrates avançará na eliminação das contradições de suas pretensas teses morais, de forma que o filósofo será aquele que não sabe, além de ser o que mais sabe que não sabe. O imenso oceano de opiniões no qual os homens vivem deve ser desestabilizado pela filosofia socrática, que pelo *lógos*, se desloca para onde o seu espírito sopra, por mais que lá, no *télos* do método, ainda nos encontremos diante da opinião, sendo esta, no entanto, mais verdadeira que a anterior, pois foi posta à prova pelo *lógos*. É preciso obedecer aos critérios formais que o *lógos* oferece a fim de que a realidade ela mesma se desvele. O *elénchos* é o método socrático no qual o *lógos* age a despeito de recriminações, censuras ou risos. Para José Trindade Santos:

Por outro lado, a refutação evidencia quão longe se acham de saber, do saber e, portanto, dessa infalibilidade que, apesar de tudo, todos aceitam como critério distintivo do valor de um homem, tal como da qualidade das suas declarações. Mas mostra também que estas não podem ser avaliadas independentemente daquele que as apresenta. E, nessa medida, quanto à verdade – que só pode qualificar as respostas dadas – é estranha à prática da metodologia elêntica.<sup>823</sup>

Dessa feita, o próprio *elénchos* é o caminho para a verdade enquanto também essa lhe é estranha. Eis a paradoxal atopia discursiva de Sócrates, que postula um método que na prática é sem fim, sem limites, e cujo início é o fim do mesmo. José Trindade Santos ainda afirma que

Pode esta atitude confundir-se com a de um céptico (que tem o saber por inatingível), com a de um cínico (que ri da credulidade dos homens), com a de um místico (que espera achar num outro mundo aquilo que este não pode lhe dar)? Sim e não! Sim, porque o saber é mesmo inatingível para um homem. Não, porque nem por isso poderá escusar-se a buscá-lo. Sim, porque os homens são ridículos e vão na mesquinhez da sua autocomplacência. Não, porque de nenhum Sócrates se ri mais do que de si próprio. Sim, porque só no além se poderá conhecer toda a verdade. Não, porque se não buscarmos aqui, nem no além haveremos de encontrá-la.<sup>824</sup>

A tese de Santos é que essa faceta socrática do não-saber, aliada a seu *elénchos*, dará ao filósofo um caráter ambíguo, o que nos interessa em nossa tese a respeito da atopia de Sócrates. Enquanto caminha na direção da verdade, na eliminação ou purgação das opiniões contraditórias logicamente, o filósofo se

823

SANTOS, 2008, p. 57.

824

Ibidem.,.

desloca pelo *lógos* em um espaço infinito e inescrutável, e como que tateando pelo escuro, ele se depara com lugares desconhecidos, estranhos, *átopoi*. Essa experiência filosófica guiada pelo *lógos*, que visa, de uma forma ou de outra, chegar a um não-saber, é a caminhada rumo à aporia, sendo esta o obstáculo ideal para o qual o *elénchos* se dirige. No *Górgias* vemos Cálicles<sup>825</sup> afirmar que as posições socráticas põem tudo de ponta-cabeça. Não seria essa aporia uma constatação ou confissão da própria ignorância, o ponto aonde justamente o *elénchos* quer chegar? Não seria a aporia um estado semelhante àquele no qual Dioniso objetiva, no qual os homens e mulheres se veem diante uma inversão total e radical da realidade, que transforma o fiel, colocando tudo de ponta-cabeça?

Relembramos o que já destacamos acima, que a transformação do bacante, na abolição das fronteiras, é um dos elementos centrais da religião dionisíaca, fazendo com que o arrebatado pelo deus, que foi levado para o reino de Dioniso por meio do êxtase, seja diferente daquele que era outrora na vida cotidiana. Agave nas *Bacantes* de Eurípides não se reconhecia enquanto tal durante o rito, e nem mesmo reconhecia o mundo ao seu redor como antes, tal como denuncia a fala de Penteu ao encontrá-la: “Sou eu, ó mãe, o teu filho Penteu, a quem deste à luz no palácio de Equión. Compadece-te de mim, ó mãe, não sacrifique o teu filho por causa dos meus desvarios”<sup>826</sup> Agave estava fora de si, ela era outra, afetada por Dioniso “o deus da *metamórfosis*, o deus da transformação”<sup>827</sup>. Este caráter mutante que Dioniso opera, será nada mais que um espelho do próprio. Para Vernant, “Dioniso mantém com seus devotos uma espécie de relação cara a cara. Mergulha seu olhar no seu devoto e este fixa os olhos hipnotizados na figura, na máscara de Dioniso”.<sup>828</sup> Nos parece que a sentença acima relacionada a Dioniso poderia ser plenamente dirigida a Sócrates, em sua prática elêntica, hipnotizante e radical.

E concordando com o helenista, pode-se questionar se esta máscara dionisíaca (e socrática) não é uma espécie de espelho de todo homem e mulher, que faz com que o filósofo e o deus estranho, sejam nada mais do que duplos dos

<sup>825</sup> *Górgias*, 481c.

<sup>826</sup> EURÍPEDES, *As Bacantes*, 1120.

<sup>827</sup> BRANDÃO, 1987, p. 130.

<sup>828</sup> VERNANT, 2000, p. 145

homens. Assim, o *elénchos* atua como um espelho no qual homens se veem e, a partir deste reflexo, são tomados de aporia e espanto. O *elénchos* associado à célebre maiêutica proposta no *Teeteto* seria nada mais que um processo de revelação do indivíduo, no qual Sócrates, por ser *átomos*, está e não está presente, sendo ele um “ninguém” como Odisseu. A filosofia socrática faz com que ele seja um ninguém, um nada, um *átomos*.

Mas ao contrário de uma negatividade absoluta, como o quis Kierkegaard<sup>829</sup>, este nada que é Sócrates produz tudo. Da mesma forma, a filosofia socrática leva os homens a uma consciência do seu saber negativo, para que assim, ele possa se dirigir a um saber, digamos, positivo, como o é aquele afirmado no *Banquete*, sobre Sócrates ser conhecedor de nada mais que do amor (*tà erotiká*). E sendo Eros mais uma postura que um conteúdo, uma natureza intermediária, sempre em movimento, Sócrates sabe apenas assuntos eróticos: questionar jovens belos a fim de satisfazer o seu desejo pela beleza maior acerca da realidade superior. O saber positivo<sup>830</sup> de Sócrates em sua atopia é como afirma Roochnik: “compreender a primazia da pergunta, esse modo de discurso que emana do conhecimento da ignorância”<sup>831</sup>. Portanto, Sócrates é um pois é como uma consciência interna que nos leva pelo *lógos* à constante postura filosófica.

## 5.8. Ironia e não-saber

Como vimos acima, se são muitos os aspectos do *elénchos* socrático que contribuem para a sua atopia, entretanto, ainda nos falta analisar um elemento que, sem dúvida, contribui para a perspectiva discursiva atópica do filósofo, a saber,

<sup>829</sup> Segundo Kierkegaard: “Sócrates em sua relação com o subsistente era completamente negativo, que ele flutuava, em satisfação irônica, por sobre todas as determinações da vida substancial; também se mostrou que ele, em relação à positividade que os sofistas afirmavam e que procuravam amarrar com uma multiplicidade de razões e tornar algo de subsistente, mais uma vez se relacionava negativamente e se sabia por cima dela em liberdade irônica. Todo o seu ponto de vista se arredonda portanto naquela negatividade infinita.” (KIERKEGAARD, 1991, p. 168)

<sup>830</sup> Por exemplo, Rosen (1968, p. 206), que afirma que aqui Sócrates se contradiz com o seu não-saber.

<sup>831</sup> ROOCHNIK Apud GORDON, 2015, p. 74-75.

sua ironia. Sócrates, que ficou marcado na história como um irônico,<sup>832</sup> sendo este traço uma marca do personagem platônico<sup>833</sup>, como a cifra do filosofar socrático<sup>834</sup> - parece agir num jogo de proporcional simulação da ignorância e dissimulação de seu saber, gerando nos interlocutores um estado deslocado e aporético. Ao ser irônico, Sócrates também se desloca para os extremos do elogio e da crítica, posto que é erótico, agindo sempre como um intermediário tal como o Eros de Diotima, conforme vimos no capítulo anterior. Por conta deste deslocamento erótico, pode-se concluir com Kierkegaard que “ele passou a vida constantemente entre a caricatura e o ideal”<sup>835</sup>, tendo a ironia um papel fundamental nesse movimento.

No *Banquete*, a ironia é central na fala de Alcibíades, apesar de ser dita literalmente, neste sentido estrito, em apenas um momento: “Eu a falar, e ele a responder no seu modo costumeiro de responder, com a ironia (*eironikos*) muito própria”<sup>836</sup>. Entretanto, podemos observar os ecos e corolários desta postura irônica de Sócrates no discurso do simposiasta ressentido, quando este afirma que o filósofo “passa a vida inteira a brincar com os homens, fingindo-se ignorante (*eironeyómenos*)”<sup>837</sup>. Em outro momento, ele adverte Erixímaco para que não acredite em Sócrates: “fica sabendo que o certo é justamente o contrário de tudo o que ele disse.”<sup>838</sup> Para o simposiasta, é peremptório que a prática socrática pode ser considerada como uma dissimulação de seu pretenso conhecimento, bem como a simulação de sua ignorância, sendo estas faces da mesma moeda irônica do filósofo. Semelhante entendimento do termo parece ter Trasímaco na *República*, como Platão evidencia: “A estas palavras Trasímaco prorrompeu em riso sardônico: ‘Ó Héracles! Exclamou, ei-la, a habitual ironia de Sócrates! Eu já sabia e predissera a esses jovens que não quererias responder, que simularias

<sup>832</sup> E como afirmou Kierkegaard, “o conceito de ironia fez sua entrada no mundo com Sócrates” (KIERKGAARD, 2010, p. 25). Kierkegaard em seu *O conceito de Angústia* analisa a ironia de Sócrates a partir da concepção de que é uma infinita e absoluta negatividade.

<sup>833</sup> Em Xenofonte não há ironia socrática. VLASTOS, 1991, p. 32.

<sup>834</sup> REALE, Op. Cit., p. 144.

<sup>835</sup> KIERKGAARD, 2010, p. 29.

<sup>836</sup> “καὶ οὗτος ἀκούσας μάλα εἰρωνικῶς καὶ σφόδρα ἑαυτοῦ τε καὶ εἰωθότως ἔλεξεν” (*Banquete*, 218d)

<sup>837</sup> “Λέγω ὑμῖν—εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ.” (*Banquete*, 216e)

<sup>838</sup> “ἢ οἶσθα ὅτι τὸναντίον ἐστὶ πᾶν ἢ ὃ ἔλεγεν;” (*Banquete*, 214c)

ignorância, que tudo farias para não responder às perguntas que te fossem apresentadas”.<sup>839</sup> Em ambas as passagens, tanto a do *Banquete* quanto a da *República*, observamos que Sócrates é acusado de simular a ignorância, dissimulando seu verdadeiro conhecimento, sendo estas acusações ditas em tom de evidente reprovação. Nesse sentido, a ironia socrática, segundo Alcibíades e Trasímaco, seria um aspecto negativo e digno de censura, e o incômodo que esta gera neles será bem sublinhado por Platão, denotando que esta prática não era despreziosa ou insignificante. A rigor, Sócrates ao ser chamado de irônico está sendo descrito como alguém que esconde algo, um saber, tal como vimos na imagem das estátuas silênicas no segundo capítulo e que retomaremos mais à frente.

Compete-nos salientar que este tópico da ironia socrática no *Banquete* teve diversos desdobramentos desde a antiguidade<sup>840</sup> com inúmeras interpretações e apreciações,<sup>841</sup> e muitos são os seus problemas e embaraços, a ponto de Vlastos

<sup>839</sup> “καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον καὶ εἶπεν: ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη 'κείνη ἢ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἤδη τε καὶ τούτοις προύλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθέλῃσιν, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσῃς ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ.” (*Rep.* 337a)

<sup>840</sup> Destacamos que nem Xenofonte ou Aristófanes, outras fontes diretas a respeito de Sócrates, usam o termo *eironeia* para se referir ao filósofo. Apenas Platão e Aristóteles o utilizam, e há uma enorme discussão sobre os sentidos deste termo em Platão. Sabe-se que, em Aristóteles, *eironeia* é definida, na *Ética a Nicômaco*, da seguinte maneira: “O modo como as pessoas que se autodepreciam (*eirones*) subestimam a si mesmas faz seu caráter parecer mais atraente, uma vez que elas parecem fazê-lo a partir de um desejo de evitar a pompa, e não visando tirar proveito; acima de tudo, são coisas que trazem boa reputação que essas pessoas também negam, como de fato fazia Sócrates.” (EN 4.7, 1127b). Assim, para o filósofo de Estagira, como vemos, a *eironeia* socrática se referia a um ato de autodepreciação e esta concepção foi extremamente influente ao longo da tradição filosófica. Cícero, que teria traduzido posteriormente o termo em latim para ironia, importa seu sentido para uma “subestimativa modestamente autodepreciadora” (LANE, 2010, p. 310). Será Quintiliano, um retórico do século I, quem expandirá o termo e o introduzirá na tradição retórica. Para ele, “se pode tomar toda uma vida como ilustração da ironia, como se pensou de Sócrates.” (Inst. 9.2.46). Com isso, foi se consolidando uma nova visão quanto à ironia socrática, como sendo um modo de vida, se distanciando do uso exclusivamente autodepreciador, fazendo desta a faceta mais marcante do filósofo de Atenas (VLASTOS, 1991). Com estes três pensadores nasceu uma rica tradição que considerava Sócrates enquanto irônico, e que, como aponta Lane, “afastou-se dessas âncoras para desenvolver interpretações mais gerais do que significa a ironia socrática” (LANE, 2016, p. 312)

<sup>841</sup> Para ver a discussão em torno das posições quanto à ironia socrática ver LANE, 2010. Em síntese, para ela “alguns leram Sócrates como globalmente irônico (JANKELEVITCH, 1964; McCABE, 2006), enquanto outros insistiram em distinguir momentos nos quais ele é irônico de momentos nos quais ele não é (VASILIOU, 1998). Alguns celebraram a ironia como um dos aspectos atraentes e filosoficamente valiosos de Sócrates (SCHAERER, 1941); outros a consideraram como uma indicação tanto de sua realização quanto de suas limitações (KIERKGAARD); ainda outros atacaram-na como um sinal de seu fracasso e do erro da concepção de seu projeto como um todo (GAGARIN, 1977).” (LANE, p. 312)

resumir esta prática como “ironia complexa”<sup>842</sup>. Dentre as questões que emergem diante da ironia, podemos destacar: Sócrates realmente não sabe de nada ou apenas finge não saber? Como pode Sócrates nada saber e tanto refutar seus adversários no diálogo? Em que medida a ironia socrática é uma invenção de Platão, visto que não se apresenta em Xenofonte? Qual seria o significado exato do termo *eironeia*? Sócrates pode utilizar de um meio enganador para chegar à verdade? Seja no sentido irônico elogiador, seja naquele no qual ele afirma não-saber, em que medida estas práticas poderiam ser enquadradas dentro do código moral filosófico de Sócrates sem que elas destruam sua consistência lógica? Assim, não pretendemos dar conta destes problemas em nossa tese, visto ser essa uma questão que merece um tratamento específico<sup>843</sup>. Portanto, partiremos de uma aposta para apontarmos um caminho que nos permitirá percorrer este problema.

### 5.8.1. Ironia e máscara

Se já afirmarmos que a imagem de Sócrates é um enigma a ser descoberto, assim, cabe ressaltar que Sócrates não é aquele que está por detrás da máscara, senão também a própria máscara, tal como Dioniso a quem a “máscara lhe confere sua identidade figurativa, Dioniso afirma sua natureza epifânica de deus que não para de oscilar entre presença e ausência”<sup>844</sup>. Portanto, é preciso repensar a ironia socrática à luz de Dioniso, como sendo não somente um encetamento de seu método, como também todo o método, tudo aquilo que perfaz o discurso socrático, e aquilo que ele é. Mas como isso se daria?

<sup>842</sup> VLASTOS, 1991.

<sup>843</sup> Destacamos a grande pesquisa feita por Antonio J. V. de Queiroz Campos em recente tese de doutoramento na PUC-RIO a respeito do tema. *A eironeia de Sócrates e a ironia de Platão nos primeiros diálogos: (uma visão crítica sobre a noção de Vlastos de ironia complexa)* (2017). Em linhas gerais, a proposta de Campos pretende “apresentar como as chamadas *eironeia* socrática e a ironia platônica podem ter-se constituído no único elemento de aproximação ou mesmo de identificação entre a visão dualista de mundo platônica – com suas perplexidades e até ambiguidades teóricas – e a construção de sua literatura, onde sobressai o personagem Sócrates, enigmático, atópico, paradoxal, enfim, tão aparentemente dúplice quanto possível para um ser humano.” (CAMPOS, 2017, p. 6)

<sup>844</sup> Ibidem., p. 23

Partimos do pressuposto de que a máscara irônica de Sócrates, ao demonstrar desprezo e zombaria para com o interlocutor, obedece a um método sério e calculado.<sup>845</sup> Nesse sentido, a ignorância irônica se enquadraria na proposta pedagógica socrática tal como aquela ironia utilizada no elogio e citada mais acima. Ele zomba dos saberes alheios para que seu objetivo, diga-se de passagem sério, seja alcançado, a saber, o conhecimento de si e da verdade. A ironia, como apontou Cícero, era uma “brincadeira séria” (*severe ludas*)<sup>846</sup>, e para Sócrates, quando se trata do saber, a ironia é o caminho mais curto para sua efetivação. Ao utilizar sua postura irônica, Sócrates está se colocando num lugar inferior a quem ele elogia, porém ela é vista por seus interlocutores não como sendo uma postura humilde, mas ao contrário, de zombaria e desdém. Ao se colocar como inferior, dando de antemão sua sentença de perdedor no diálogo que virá, Sócrates parece nisso agir estrategicamente, de forma a seduzir o alvo de seu *elénchos*, inflando o seu ego, para assim facilitar o seu convite ao exame filosófico, garantindo com a ironia, que estes se mantenham ali no diálogo até que Sócrates se dê por satisfeito.

Esta atitude atua para os interlocutores de Sócrates como sendo uma expressão de algo que ele possui e esconde, como uma máscara, como as belas imagens divinas que Sócrates possuiria em seu interior<sup>847</sup>. Segue o trecho do *Banquete* a que nos referimos:

Tal é o seu hábito externo, exatamente como o sileno esculpido. Porém por dentro, quando o abrimos, fazeis ideia, senhores comensais, de como está cheio de sabedoria? (...) Passa a vida a brincar com os homens, fingindo-se ignorante; mas quando fica sério e se deixa abrir, não sei de alguém que já houvesse percebido as belas imagens contidas no seu bojo. Eu, porém, certa vez as surpreendi, e me pareceram tão luzidas

<sup>845</sup> Como afirma H. Maier: “O seu tom fundamental é zombar com superioridade dos homens, uma zombaria bizarra que, todavia, deixa entrever um certo desprezo pelo interlocutor, ou pelo menos, a intenção de atenuar o alto conceito que este poderia fazer de si mesmo, e de divertir-se com ele. Na zombaria, Sócrates assume, por palavras ou por fatos, alguma máscara, mostra-se como profundo amigo do interlocutor, como admirador das capacidades e méritos, como que pedindo-lhe conselho ou orientação e assim por diante. Mas ao mesmo tempo cuida que, para quem observa mais a fundo, o fingimento seja transparente; e neste jogo não falta nunca o tom menor de seriedade, embora muito amiúde o ponto de seriedade se encontre só no fim ao qual a zombaria se destina. Mas este fim é sempre sério. De fato, em substância não é senão o fim de toda a ação socrática: a ironia de Sócrates é meio essencial da dialética moral.” (MAIER Apud REALE, Op. Cit., p. 143)

<sup>846</sup> CÍCERO, , 2.269-270 apud LANE, p. 313

<sup>847</sup> *Banquete*, 215a.

e divinas e de tão fascinante beleza, que acreditei poder fazer daí por diante tudo o que Sócrates me mandasse.<sup>848</sup>

Sócrates esconde a sua *sophrosýne*, segundo Alcibíades. E isto se dissimula visto que ele age ironicamente toda a vida (*eironeuomenos dè kai paítzon pánta tòn bíon*), seja, como vimos, através de seu corpo e seu comportamento, seja através de seus discursos irônicos. O filósofo com suas palavras sempre questionadoras e jamais transmissoras de uma *dóxa*, parece estar sempre mascarado por elas, sendo a ironia sua principal forma de ouvir as palavras de Sócrates, sem que se tenha a certeza de que elas realmente provêm dele.

Aqui, cabe ressaltar ainda que esta ironia socrática se assemelha à imagem do bufão<sup>849</sup>, como aponta Duhot: “Certas fontes chegam a pintar Sócrates como um bufão, e encontra-se um traço disso aprofundando certas páginas de Platão, que soube transfigurar essa bufonaria e integrá-la na famosa e insaciável ironia socrática.”<sup>850</sup> Esta perspectiva a respeito de Sócrates, segundo Cícero, era já apontada na antiguidade: “As for Zeno, he aimed the shafts of his abuse not only at his contemporaries, Apollodorus, Silus and the rest, but Socrates himself, the father of philosophy, he declared to have been the Attic equivalent of our Roman buffoons;”<sup>851</sup> Fernando Santoro, ao rememorar o texto da *Apologia*, afirma: “Sócrates é um bufão que escarnece dos seus acusadores e suas acusações, mas pelo tom irônico do seu discurso, escarnece muitas vezes também de todo o tribunal e de sua sentença.”<sup>852</sup>. Sócrates utiliza sua ironia desde em debates

<sup>848</sup> “τοῦτο γὰρ οὗτος ἔξωθεν περιβέβληται, ὥσπερ ὁ γεγλυμμένος σιληνός: ἔνδοθεν δὲ ἀνοιχθεὶς πόσης οἴεσθε γέμει, ὃ ἄνδρες συμπόται, σωφροσύνης; εἰρωνευόμενος δὲ καὶ παίζων πάντα τὸν βίον πρὸς τοὺς ἀνθρώπους διατελεῖ. σπουδάσαντος δὲ αὐτοῦ καὶ ἀνοιχθέντος οὐκ οἶδα εἴ τις ἐώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλματα: ἀλλ’ ἐγὼ ἤδη ποτ’ εἶδον, καὶ μοι ἔδοξεν οὕτω θεῖα καὶ χρυσᾶ εἶναι καὶ πάγκαλα καὶ θαυμαστά, ὥστε ποιητέον εἶναι ἔμβραχον ὅτι κελεύει Σωκράτης.” (*Banquete*, 216c-217a)

<sup>849</sup> “o bufão é um ser marginal e marginalizado. Ele tem deformações físicas [...] Essas deformações são como a somatização das deformações humanas interiores, das dores da humanidade [...] O bufão é grotesco. É malicioso e ingênuo, puro e cruel, romântico e libidinoso.” (BURNIER Apud GOMES, 2014, p. 164).

<sup>850</sup> DUHOT, 2004, p. 50.

<sup>851</sup> “Zeno quidem non eos solum qui tum erant, Apollodorum fluos Silum ceteros figebat maledictis, sed Socraten ipsum parentem philosophiae Latino verbo utens scurram Atticum fuisse dicebat.” (CICERO, *De natura deorum*, I, XXXIV )

<sup>852</sup> SANTORO, 2005, p. 3

simplórios, até diante de poderosos que podem sentenciá-lo à morte. Segundo Santoro, não só toda a defesa de Sócrates no tribunal é irônica, como a sua morte também o é, pois dá a ele a oportunidade da ação macropolítica de que sempre se esquivou em vida, já que buscara apenas a micropolítica com particulares. No tribunal, o ápice de sua troça se dá quando ironicamente sugere que sua pena seja ser sustentado no Pritaneu, prêmio que se oferece aos vencedores das competições olímpicas, e que Sócrates acredita merecer mais que aqueles. Na *Apologia* é exposta a radicalidade da missão socrática, uma vez que “não respeita nada, que põe os jovens contra os velhos (...), ironiza sobre crenças e troça da educação tradicional. A reação anti-intelectualista não teve qualquer dificuldade em atacar Sócrates visto que a opinião popular estava há muito preparada para ver nele um inútil parlapatão”<sup>853</sup>. Aliás, uma imagem semelhante à do bufão e do parlapatão socrático, recuperadas por Santoro, já foi destacada também pelo filósofo alemão Nietzsche, que afirmou que o dialético parecia com uma espécie de palhaço<sup>854</sup>: “ri-se dele, mas não se o leva a sério. - Sócrates foi o palhaço que se fez levar a sério”<sup>855</sup>.

Sócrates se permitia, através da sua máscara irônica, ser, numa primeira instância, ridicularizado, mas tolerava, e se podemos confiar no relato de Diógenes Laércio, “ele era capaz de desdenhar de quem o ridicularizasse.”<sup>856</sup> O riso para Sócrates é pedagógico, sendo, inclusive, uma espécie de ascese necessária no processo filosófico, misturando a brincadeira com o sério. No burlesco *Banquete* de Xenofonte, Sócrates afirma:

Pois exatamente - respondeu Sócrates - foi por isso que, como se tivesse sido mordido por um animal selvagem, eu fiquei com o ombro a doer-me para cima de cinco dias e parecia que me tinham mordido o coração. Mas, agora, - continuou - ó Critóbulo, vou te proibir aqui na frente destas testemunhas todas que me toques até que tenhas tanta

---

<sup>853</sup> WOLFF, Op. Cit., p. 73

<sup>854</sup> Um dos raros artigos que tecem comentários introdutórios na direção desta perspectiva foi escrito pela teatróloga Clara Rosa Cruz Gomes em 2014: “*Sócrates e o palhaço: uma proposta de reflexão*.”. Cf. GOMES, 2014.

<sup>855</sup> NIETZSCHE, 1976, p. 20

<sup>856</sup> LAÉRCIO, II, 21

barba no queixo como tens cabelo na cabeça. E era assim que as brincadeiras se misturavam com as conversas sérias.<sup>857</sup>

Riso e seriedade, na lógica da atopia irônica de Sócrates andam juntas. A esse respeito, destacamos a fala de Monique Tredé:

O riso não exclui o sério, como adverte Aristófanes, nas *Rãs*: o tema da seriedade do riso, do ‘riso sério’, ou, para dizê-lo em grego, do ‘*spoudogéloion*’, é bastante presente na reflexão dos círculos socráticos, em Xenofonte e em Platão. Sócrates é o grande exemplo, exemplo vivo, da associação do grotesco e do sério, presentes não só em seu humor, mas também, respectivamente, em seu corpo e em sua alma”<sup>858</sup>

O riso do bufão Sócrates, quase não demonstrado por Platão de forma literal em sua obra<sup>859</sup>, é um riso sério, cujo fim não está em si mesmo, mas em, pelo *lógos*, se aproximar da verdade que se pode humanamente alcançar. A ironia socrática opera como um grande riso do filósofo, que zomba no *agón* sem que seus interlocutores o percebam. No entanto, nem todos eles são como Hípias ou Íon. Há dentre eles aqueles a quem Sócrates dirige o seu riso bufônico: um Alcibíades, um Trasímaco e um Cálicles. Para estes, o filósofo com sua ironia age em conformidade com a sua *hybris*, aquela ligada à afronta aos valores e ao status social, que vimos no capítulo anterior, uma vez que sua humildade quanto a sua ignorância é uma espécie de ostentação às avessas, desdenhando seus interlocutores, zombando deles, para que através da reação a esta atitude, eles possam ser conduzidos, pela vergonha, à reflexão filosófica.

Outro aspecto que percebemos na prática irônica do filósofo em seu papel de máscara se dá com o objeto protréptico de atrair o interlocutor para o *lógos*, custe o que custar, mesmo que, para tanto, ele elogie repetidas vezes aqueles com quem ele está travando, ou buscando travar, um diálogo. Sobre este último aspecto, Melissa Lane argumenta que o elogio irônico de Sócrates se dá em uma proposta pedagógica e não sendo percebido pelo interlocutor, pretende-se que ele

<sup>857</sup> “καὶ ὁ Σωκράτης, φεῦ, ἔφη, ταῦτ’ ἄρα[, ἔφη,] ἐγὼ ὥσπερ ὑπὸ θηρίου τινὸς δεδηγμένος τὸν τε ὦμον πλεῖν ἢ πέντε ἡμέρας ὥδαζον καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ ὥσπερ κνήσμά τι ἐδόκουν ἔχειν. ἀλλὰ νῦν τοί σοι, ἔφη, ὦ Κριτόβουλε, ἐναντίον τοσούτων μαρτύρων προαγορεύω μὴ ἄπτεσθαί μου πρὶν ἂν τὸ γένειον τῇ κεφαλῇ ὁμοίως κομήσης. Καὶ οὗτοι μὲν δὴ οὕτως ἀναμῖξ ἔσκωψάν τε καὶ ἐσπούδασαν” (*Banquete*, 4, 29).

<sup>858</sup> TREDÉ Apud CAMPOS, 2011, p. 84.

<sup>859</sup> A única referência literal a um riso socrático se encontra no *Fédon*, 115c. “Depois, sorriu (*gelásas*) de mansinho e disse, olhando para o nosso lado...” (γελάσας δὲ ἄμα ἡσυχῇ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἀποβλέψας εἶπεν...)

o ouça como um elogio real, de modo a ser encorajado a se envolver na discussão<sup>860</sup>.

O propósito ético predominante de Sócrates, como Platão frequentemente explica, é incitar seus leitores a examinar suas vidas e procurar sabedoria. Mentir é certamente proibido no conteúdo do elenco socrático, quando se recomenda aos interlocutores que digam aquilo em que acreditam, mas se o seu uso visa encorajar os interlocutores a se envolver no elenco, então ele pode muito bem ser justificado.<sup>861</sup>

A tese de Lane é de que ao elogiar seu interlocutor de forma irônica, Sócrates busca encorajar pelo menos parte de sua audiência a se envolver na dialética socrática. O aspecto moral, no que tange à mentira irônica, seria amenizado, pelo fato de que estes interlocutores não se enganam, uma vez que eles, presunçosos e orgulhos, já estão “chafurdados no autoengano”.<sup>862</sup> e o elogio irônico prepara-os para a dolorosa cirurgia elêntica. O elogio visa, então, apanhá-los em sua própria avaliação, para que se envolvam no *elénchos*. Caso contrário, o diálogo já estaria acabado antes mesmo de iniciar, uma vez que seriam “autópsias dos presunçosos, em vez de tentativas de testar suas alegações de conhecimento e estimulá-los a reconhecer se elas são deficientes ou não.”<sup>863</sup>

Desta feita, como não perceber todo o jogo irônico realizado por Sócrates como sendo uma estratégia pedagógica discursiva? Ao elogiar Protágoras, Górgias ou Hípias quando encontra com estes, Sócrates está agindo nas preliminares daquilo que atrai toda a sua atenção, zelo e desejo. Sócrates precisa do interlocutor, sem o qual a sua filosofia não se desenvolve, uma vez que esta é realizada sempre na relação dialética e se desenvolve sempre por meio dos assentimentos que os seus participantes dão. Nesse sentido, dentro da proposta da paidéia socrática, a ironia desenvolve um papel fundamental, como tendo um magnetismo didático: Sócrates ensina como quem tem um poder das palavras, sendo a ironia esta primeira força atrativa do projeto pedagógico do filósofo irônico.

<sup>860</sup> LANE, 2016, p. 327

<sup>861</sup> Ibidem., p. 327.

<sup>862</sup> Ibidem., 138

<sup>863</sup> LANE, p. 331

Alcibíades é o maior exemplo deste aspecto na pedagogia irônica de Sócrates, que leva o processo de simulação e dissimulação às vias sexuais, simulando o desejo pelo corpo de Alcibídes, enquanto dissimula sua real intenção erótica. Ao menos é esta a visão alcibidiana do comportamento do filósofo, como vimos no capítulo anterior. Acusando-o de *hybristés*, o simposiasta interpretará a prática de Sócrates como sendo uma enganação e, através da imagem das estátuas dos sátiros e silenos, essa perspectiva fica clara. Durante a narrativa da noite frustrada com Sócrates, Alcibíades destaca a acusação de *hýbris* a ele, ao chamá-lo de arrogante, como se o mesmo tivesse uma postura de superioridade: “Mas tudo o que fiz só serviu para ressaltar ainda mais a sua superioridade sobre mim, para ele fazer pouco caso e zombar (*kategélasen*) de minha beleza, ofensa inqualificável (*hýbrizen*).”<sup>864</sup> Assim, a noite em que Sócrates haveria de consumir o seu processo pedagógico pederasta com Alcibíades é uma noite de zombaria e *hýbris*. Este relato todo é antecedido por uma fala de Sócrates sobre sua postura, fala essa dita por Alcibíades como sendo “o modo costumeiro (de Sócrates), com a ironia (*eironikōs*) muito própria”<sup>865</sup>.

Desse modo, a pedagogia socrática é irônica posto que atua como o contrário daquilo que ele aparenta ser. Para Alcibíades, Sócrates, que está sempre a sua caça<sup>866</sup>, o quer como querem os demais amantes. Mais ainda parece ao jovem este o desejo de Sócrates ao aceitar ir com ele para a cama, apesar de Alcibíades deixar claro que em outras ocasiões o filósofo foi embora antes que este passo se desse<sup>867</sup>. No entanto, as aparências, reino de Alcibíades, não são o campo no qual atua a pedagogia socrática e as palavras do filósofo o atestam:

Se depois de tal descoberta, pensas em entrar em entendimento comigo para trocarmos beleza por beleza, é por queres obter à minha custa uma grande vantagem: nada mais nada menos do que trocar tua aparência pela verdadeira beleza, o que é, positivamente, trocar bronze por ouro. Porém, meu bem-aventurado amigo, examina o assunto mais de siso; talvez estejas enganado e nada disso haja em mim.

<sup>864</sup> *Banquete*, 219c.

<sup>865</sup> *Banquete*, 218d.

<sup>866</sup> Nota 625.

<sup>867</sup> *Banquete*, 217b-d

Os olhos do espírito só começam a ver com acuidade, quando os do corpo entram a enfraquecer, o que ainda está longe de passar-se contigo<sup>868</sup>

A estratégica pedagógica irônica de Sócrates é deslocada em relação às demais formas de se educar os belos jovens em Atenas. Ele não se deixa levar pela beleza das formas de Alcibíades. Nem sequer se sujeita à violência e à força do ímpeto do jovem. A fala acima de Sócrates indica qual é o seu modo de operar: Sócrates quer levar Alcibíades a ver com os olhos do pensamento (que na tradução de Nunes acima aparece como “espírito”), e, para tanto, terá que submetê-lo a sua ironia pedagógica. Em nome do motor de seu *elénchos*, o *lógos*, que só pode atuar pelo pensamento, Sócrates age, estrategicamente, como um irônico sexual, invertendo a concepção tradicional do papel do *erastés* e do *erômenos*, com vistas a levar o seu interlocutor à visão dourada do belo.

## 5.9. Discursos ridículos

Um outro elemento presente na atopia discursiva de Sócrates se revela quando, durante o processo do *elénchos*, o filósofo metodologicamente lança mão de temas e exemplos que parecem, segundo seus interlocutores, fugir da alçada “séria” com a qual a filosofia deveria se preocupar. Sócrates não tem requinte com as palavras, e não se preocupa em usar um linguajar solene e pomposo quando trata de temas filosóficos. Ele não sabe discursar no tribunal, como atesta Platão na sua *Apologia*<sup>869</sup>, *Teeteto*<sup>870</sup>, seja por não ter a persuasão dos retóricos, seja por

<sup>868</sup> “εἰ δὴ καθορῶν αὐτὸ κοινώσασθαι τέ μοι ἐπιχειρεῖς καὶ ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους, οὐκ ὀλίγῳ μου πλεονεκτεῖν διανοῇ, ἀλλ’ ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειρεῖς καὶ τῷ ὄντι ‘χρύσεια χαλκείων’ διαμείβεσθαι νοεῖς. ἀλλ’, ὦ μακάριε, ἄμεινον σκοπεῖ, μὴ σε λανθάνω οὐδὲν ὄν. ἢ τοι τῆς διανοίας ὄψις ἄρχεται ὅξυ βλέπειν ὅταν ἡ τῶν ὁμμάτων τῆς ἀκμῆς λήγειν ἐπιχειρῇ: σὺ δὲ τούτων ἔτι πόρρω.” (*Banquete*, 218e-219a)

<sup>869</sup> “Encontro-me alheio de todo gênero de linguagem aqui empregado. Ora, assim como, se eu fosse realmente um estranho em Atenas, me desculparíeis por certo que falasse com sotaque e o dialeto da minha naturalidade, também me parece justo pedir-vos que me deixeis usar a minha maneira normal de falar, seja ela pior ou melhor, e que considereis apenas com atenção se o que digo é justo ou não.”

“ἀτεχνῶς οὖν ξένως ἔχω τῆς ἐνθάδε λέξεως. ὥσπερ οὖν ἄν, εἰ τῷ ὄντι ξένος ἐτύγχανον ὢν, συνεγινώσκετε δήπου ἄν μοι εἰ ἐν ἐκείνῃ τῇ φωνῇ τε καὶ τῷ τρόπῳ ἔλεγον ἐν οἷσπερ ἐτεθράμμην, καὶ δὴ καὶ νῦν τοῦτο ὑμῶν δέομαι δίκαιον, ὥς γέ μοι δοκῶ, τὸν μὲν τρόπον τῆς

se dedicar muito tempo à filosofia e não ter em conta outros tópicos. No diálogo *Hípias Maior*, ao se autodescrever, Sócrates afirma ser “sem polimento nenhum (oú kompsós), grosseirão (surphetós) e só preocupado com a verdade.”<sup>871</sup> No *Eutidemo*, Sócrates afirma que suas perguntas podem ser entendidas como grosseiras, (phortikóteron ti erésomai)<sup>872</sup>, bem como no *Górgias*, as mesmas são afirmadas enquanto toscas (agroikía)<sup>873</sup>. Aliás, no diálogo *Górgias* também observamos a irritação de Cálicles, quando afirma: “Tu falas de comidas, bebidas, médicos e tolíces, mas eu não me refiro a isso.” (490c). E Sócrates insiste em seus exemplos, enquanto Cálicles pergunta: “Que mantos? (...) Que sapatos? Dizes tolíces.” (490d-e). Por fim, ele se exalta e diz: “Pelos deuses! Simplesmente tu não paras de falar de sapateiros, cardadores, cozinheiros, médicos, como se a nossa discussão versasse sobre isso.” (491a). Como vemos, Sócrates ao tratar de temas filosóficos elevados, o faz de maneira singular e estranha, sendo esse expediente mais uma faceta da caracterização de sua atopia. Também nos chegou o testemunho de Xenofonte a este respeito, quando afirma que Crítias se irritou ao dizer que o tópico predileto de Sócrates eram “sapateiros, construtores e os que trabalham com metal”<sup>874</sup>, imagens que reaparecerão no *Banquete*, como veremos.

Este aspecto do caráter risível dos discursos de Sócrates foi bem exemplificado por Platão em sua obra. Sócrates é visto enquanto um homem tagarela (anèr adoléskhēs), seja por sua predileção em elocuições breves, como vimos acima na crítica à macrologia, seja por ser considerado um inútil e falador na imagem da nau na *República*, citada no primeiro capítulo, sendo o ser

---

λέξεως ἔαν—ἴσως μὲν γὰρ χείρων, ἴσως δὲ βελτίων ἂν εἴη—αὐτὸ δὲ τοῦτο σκοπεῖν καὶ τούτῳ τὸν νοῦν προσέχειν, εἰ δίκαια λέγω ἢ μή” (*Apologia*, 17e)

<sup>870</sup> “Mas não só muitas vezes, noutras alturas, como agora, ó espírito divino, me dei conta de que provavelmente os que se dedicam muito tempo à filosofia parecem oradores ridículos, quando se apresentam nos tribunais.”

“καὶ πολλάκις μὲν γε δῆ, ὦ δαιμόνιε, καὶ ἄλλοτε κατενόησα, ἀτὰρ καὶ νῦν, ὡς εἰκότως οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατρίψαντες εἰς τὰ δικαστήρια ἰόντες γελοῖοι φαίνονται ῥήτορες.” (*Teeteto*, 172c)

<sup>871</sup> “οὐ κομπὸς ἀλλὰ συρφετός, οὐδὲν ἄλλο φροντίζων ἢ τὸ ἀληθές.” (*Hípias Maior*, 288d)

<sup>872</sup> *Eutidemo*, 286e.

<sup>873</sup> *Górgias*, 461c.

<sup>874</sup> XENOFONTE, *Memoráveis*, 1.2.37

considerado ridículo e inútil aquilo que resta ao filósofo,<sup>875</sup> sendo ele um contemplador dos astros (*meteoroskópos*)<sup>876</sup>, tagarela (*adoléskes*), inútil (*askrestón*)<sup>877</sup>. como são “inúteis à maioria os melhores filósofos”.<sup>878</sup>

Esta questão da inutilidade e do ridículo percorre diversos diálogos platônicos, estando sempre o filósofo diante deste risco, do qual ele, diga-se de passagem, não foge, ao contrário, parece por vezes ir ao seu encontro. No diálogo *Hípias Maior*, que se inicia com uma narrativa irônica e topológica, como que dando o tom do diálogo (“Oh! O belo e sábio Hípias! Há quanto tempo não vens a Atenas!”<sup>879</sup>), observamos a questão do discurso ridículo e da inutilidade tendo um tratamento específico. Hípias é um sofista que exhibe sua jactância ao afirmar que ganha muito dinheiro e que tem uma boa mnemônica. Sócrates, após um longo prólogo em que elogia ironicamente o sofista, apresenta um alter ego que irá interrogá-lo através dele. Era um “*tis*”, um alguém que o colocou em dificuldades (*aporían*) e o envergonhou perguntando sarcasticamente (*hýbristikos*) a respeito do belo e do feio. “Com a ignorância que me é própria”, afirma Sócrates, ele se sentiu irritado com a situação, e a fim de fugir do ridículo (*gélota*), pede que Hípias o ajude, e para tanto, irá se colocar no lugar do outro a fim de interrogá-lo (*málista ekeinos genómenos peiromai*)<sup>880</sup>. E assim Sócrates o faz, num jogo de máscaras no qual ele ora fala por si, ora pelo outro, que, no fundo, é ele próprio.

Este alter ego de Sócrates, que logo se torna evidente para o leitor, mas não para Hípias, é imitado por Sócrates num processo irônico, no qual ele se mascara de si próprio, e através da ironia, outra máscara socrática, acontece o diálogo com

<sup>875</sup> “Todos quanto se dedicaram à filosofia para se cultivarem, quando eram novos, e não a abandonaram, mas persistiram mais tempo nesse estudo, na maior parte dos casos se tornam bastante excêntricos (*allokótous*), para não dizer perversos, e aqueles que parecem mais equilibrados, mesmo assim se ressentem dessa aplicação que tanto elogia, tornando-se uns inúteis para a cidade.” (*Rep.* 487c-d)

<sup>876</sup> Segundo a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira a utilização do composto de origem grega *meteoroskhópos* faz referência a uma das críticas feitas a Sócrates na comédia *Nuvens* de Aristófanes. “Na sua base, deve estar a velha oposição entre a vida contemplativa e a ativa, cristalizada na anedota segundo a qual Tales caíra a um poço, porque, absorvido na contemplação dos astros, não reparara no que estava a seus pés.” (PEREIRA, 2014, p. 274). Veremos no terceiro capítulo, quando da atopia discursiva, novamente estes aspectos.

<sup>877</sup> “μετεωροσκόπον τε καὶ ἀδολέσχην καὶ ἄχρηστών” (*Rep.*, 489a)

<sup>878</sup> “καὶ ὅτι τοίνυν τὰληθῆ λέγεις, ὥς ἄχρηστοι τοῖς πολλοῖς οἱ ἐπιεικέστατοι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ.” (*Rep.*, 489b)

<sup>879</sup> *Hípias Maior*, 281a

<sup>880</sup> *Hípias Maior*, 287b

o sofista. Sócrates, mais à frente, afirma ter, inclusive, ficado irritado com a pretensa refutação que ele teria sofrido desse tal homem, como que, com esta fala, legitimando a reação dos demais interlocutores em outras obras platônicas que diante das investidas filosóficas dele, também se irritam, denotando que tal efeito é totalmente consciente e planejado. Aliás, dentre as posturas do investigador por trás do Sócrates, observamos, num rico testemunho do filósofo de sua própria prática, que ele ri de respostas óbvias (289c), zomba acerca da cegueira de outrem (290a, 291e), é um sujeito terrível (290e), fala de coisas vulgares como marmitas, legumes, caldos e colheres de pau (290e) e afirma que as respostas são simplórias e fáceis de refutar (293d). Tal homem pratica a zombaria (*katagelásetai*) (291e), sendo ainda capaz de “armado de bastão (...), tentar aplicar-me uma boa tunda” (292a), em função daquelas respostas equivocadas da discussão com Hípias que o filósofo reproduziria. Neste passo, Sócrates age como se estivesse ali afirmando o seu mais profundo desejo ao encontrar com tais retóricos charlatões, que nada sabem, apesar de se gabarem do contrário. O filósofo ainda afirma que tal homem bateria nele com razão.<sup>881</sup> Assim, Sócrates traça o retrato do sofista Hípias, que é como uma pedra sem ouvidos e cérebro, e que mereceria uma surra do filósofo ausente-presente, o que se daria de forma metafórica, já que o filósofo presente assim não o faz, e nem jamais teria feito. Sócrates com sua micrologia é criticado por Hípias, enquanto este é zombado pelo filósofo sem nem sequer perceber, como se Platão estivesse aqui utilizando esta narrativa como sendo uma metáfora da relação entre a filosofia e a sofística. O mais ridículo não é o riso que se vê, mas aquele que nem se percebe que está sendo dado. Sócrates age como um palhaço, que se faz de ridículo, mas que no fim das contas ri de nós, quando no fim nos damos conta de que somos tão palhaços quanto aquele, com a terrível diferença que nem sequer desconfiávamos disso. Desde sempre o palhaço sabia que de perto somos todos risíveis, sendo, no entanto, uns mais que outros.

<sup>881</sup> “Achas que recebeste injustamente essas pauladas, depois de haveres cantado um ditirambo tão comprido e desafinado e que tanto se afasta da questão? (...) Já te esqueceste de que te interroguei a respeito do belo em si, que confere beleza a todas as coisas a que se agrega, ou seja pedra ou madeira, homem ou deus, qualquer ação ou conhecimento? Isso, homem, o que seja o belo em si, é o que eu pergunto; porém não consigo fazer-me compreender; é como se falasse a uma pedra, uma pedra de moinho, sem ouvidos nem cérebro.” (*Hípias Maior*, 292c-d.)

Um outro aspecto que nos chama a atenção nesta narrativa do *Hípias Maior* acerca do método socrático é que mesmo com as insistências de Hípias para Sócrates dizer quem ele é, o filósofo não se revela: “Não o conheces (*ou gâr àn gnoíes*), ainda mesmo que te dissesse como se chama.”<sup>882</sup> Aqui Sócrates parece afirmar que ele é desconhecido até para aqueles que sabem o seu nome, ou mesmo para os que se deparam com ele em sua prática filosófica. Através da máscara irônica que utiliza, o filósofo se dissimula, faz de si outro, enquanto outros tateiam em busca de saber quem é o homem por detrás da máscara, tarefa tão difícil para os de longe, como para os de perto, como sentenciar Alcibíades, o amante, no *Banquete*: “Nenhum de vocês o conhece.” (*oudeîs hymon touton gignóskei*)<sup>883</sup>. No fim das contas, cabe o lembrete, é sempre Platão quem o afirma, como que nos dizendo a cada obra sua que nem ele nem nós conhecemos Sócrates, já que o mesmo é *átomos*.

Ainda no *Hípias Maior*, a conclusão de Hípias após Sócrates deixá-lo em aporia, por conta do exame filosófico, é emblemática para nossa tese acerca da atopia do filósofo: “É muito certo, Sócrates, por Zeus, e isso me deixa extremamente confuso (*atópos*)”<sup>884</sup>. Sócrates, não por conta da máscara utilizada da ironia ou mesmo da que forja um outro Sócrates, mas por fazer aquilo que fazia diariamente no exame dos homens, gera um deslocamento como experiência nos seus interlocutores. Por ser *átomos*, o filósofo conduz os demais ao mesmo não-lugar do qual ele parte e para o qual ele se dirige. Eis a tônica da atopia discursiva do Sócrates de Platão.

Por fim, destacamos a narrativa que encerra o diálogo e que acrescenta a nossa discussão acerca dos discursos ridículos de Sócrates uma autodeclaração do filósofo:

Hípias - Mas, Sócrates, que pensas de nossa discussão? Como disse há pouco, são *aparas e migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos*. Belo, porém, e de muito valor e poder alguém dizer bem um ótimo discurso, no tribunal ou no conselho, ou diante de qualquer autoridade pública a que seja dirigida a oração, e a tal ponto persuadi-la que termine por levar dali, não algum prêmio insignificante, senão o maior de todos: a salvação de si próprio, de seus haveres e dos amigos. A isso que

<sup>882</sup> *Hípias Maior*, 290e.

<sup>883</sup> *Banquete*, 216d.

<sup>884</sup> *Hípias Maior*, 294e.

deverias aplicar-te, abandonando essas futilidades, para não passares por tolo chapado, com te ocupares, como agora, *com tantas tolices e palavrório vazio*.

Sócrates - Meu caro Hípias, és realmente bem-aventurado, tanto por saberes em que os homens devem aplicar-se como por te haveres esforçado nesse sentido, conforme o declaraste. Eu, pelo contrário, como parece, caí nas malhas de um destino adverso, que me leva a errar sem pausa e em perpétua incerteza, e quando a vós outros confesso, por serdes sábios, minhas dificuldades (*aporían*), vejo-me maltratado com *expressões rudes*, mal acabe de falar. Dizeis-me sempre o que agora mesmo declaraste: que só me ocupo com *questões absurdas, mesquinhas e carentes de valor* (*os elíthia te kai smikrà kai ouden's áxia pragmateúomai*). [...] <sup>885</sup>

Sócrates no trecho acima já está com sua máscara caída, uma vez que já fala em primeira pessoa. Todavia, permanece na ironia até o último instante, afirmando ser Hípias realmente um bem-aventurado (*makários*). Este, por sua vez, insiste que o discurso do filósofo são como migalhas de argumentos reduzidos a pedacinhos (*knésmatá toí esti kai peritmémata ton lógon, hoper árti élogon, katà braxý diereména*), futilidades (*lían anóetos*) tolices (*phlyariás*) e palavrório vazio (*léroys*). Sócrates encerra o diálogo com a mesma coerência com que o conduziu, sendo irônico, sem que Hípias perceba o seu próprio riso na sua revelação ao falar não mais pelo outro, mas por si. Ele, assim, concorda que se vê maltratado com expressões rudes (*propelakízomai, epeidàn epideíxo*) e se detém em questões absurdas (*elíthia*), mesquinhas (*smicrà*) e carentes de valor (*oudenòs áxia pragmateúomai*). Após afirmar que ouve do sujeito que não faz outra coisa senão lhe refutar (*elénchontos*) em tudo o que ele diz. <sup>886</sup> Sócrates encerra o diálogo de

<sup>885</sup> ἀλλὰ δὴ γ', ὃ Σώκράτης, τί οἶσι ταῦτα εἶναι συνάπαντα; κνήσματά τοί ἐστι καὶ περιμήματα τῶν λόγων, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, κατὰ βραχὺ διηρημένα: ἀλλ' ἐκεῖνο καὶ καλὸν καὶ πολλοῦ ἄξιον, οἷόν τ' εἶναι εὖ καὶ καλῶς λόγον καταστησάμενον ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐν βουλευτηρίῳ ἢ ἐπὶ ἄλλῃ τινὶ ἀρχῇ, πρὸς ἣν ἂν ὁ λόγος ᾖ, πείσαντα οἴχεσθαι φέροντα οὐ τὰ σμικρότατα ἀλλὰ τὰ μέγιστα τῶν ἄθλων, σωτηρίαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ χρημάτων καὶ φίλων. τούτων οὖν χρὴ ἀντέχεσθαι, χαίρειν ἔάσαντα τὰς σμικρολογίας ταύτας, ἵνα μὴ δοκῇ λίαν ἀνόητος εἶναι λήρους καὶ φλυαρίας ὥσπερ νῦν μεταχειριζόμενος.

Σωκράτης - ὦ Ἰππία φίλε, σὺ μὲν μακάριος εἶ, ὅτι τε οἶσθα ἃ χρὴ ἐπιτηδεύειν ἄνθρωπον, καὶ ἐπιτετήδευκας ἱκανῶς, ὡς φῆς: ἐμὲ δὲ δαιμονία τις τύχη, ὡς ἔοικε, κατέχει, ὅστις πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεὶ, ἐπιδεικνὺς δὲ τὴν ἑμαντοῦ ἀπορίαν ὑμῖν τοῖς σοφοῖς λόγῳ αὐτὸ ὑπὸ ὑμῶν προπηλακίζομαι, ἐπειδὴν ἐπιδείξω. λέγετε γάρ με, ἅπερ καὶ σὺ νῦν λέγεις, ὡς ἡλίθιά τε καὶ σμικρὰ καὶ οὐδενὸς ἄξια πραγματεύομαι: (...) οὐδὲν γὰρ ἄτοπον εἰ ὠφελοίμην. ἐγὼ οὖν μοι δοκῶ, ὦ Ἰππία, ὠφελησθαι ἀπὸ τῆς ἀμφοτέρων ὑμῶν ὁμιλίας: τὴν γὰρ παροιμίαν ὅτι ποτὲ λέγει, τὸ 'χαλεπὰ τὰ καλὰ,' δοκῶ μοι εἰδέναι." (*Hípias Maior*, 304a-304e).

<sup>886</sup> Sócrates afirma: "Acontece, também somos parentes próximos e moramos juntos. Sempre que eu chego a casa ele me ouve discurrir dessa maneira, pergunta-me se não me envergonho de falar a respeito das belas maneiras de viver, sendo, como sou, reconhecidamente ignorante, visto não saber até mesmo o que venha a ser essa beleza (...) Talvez eu tenha mesmo de passar por tudo isso, nem será de admirar (átopon) que me seja de alguma utilidade. Uma coisa, pelo menos, Hípias, presumo haver aproveitado em vossa companhia: imaginar que compreendo o significado do provérbio: O belo é difícil." (*Hípias Maior*, 304e.)

forma aporética, afirmando ter apenas aproveitado a utilidade do sofista para confirmar a dificuldade que já tinha antes, bem como a consciência da inutilidade do outro, já que ele não avançou em nada em suas questões. Assim, o *Hípias Maior* está em consonância com a *República* na imagem da nau, citada acima. Em ambos o filósofo está diante da inutilidade e da sua prática tagarela. Se nesta última, ele e o sofista se encontram, mesmo que através de propostas quantitativamente (e qualitativamente) distintas, na primeira é que se percebe a grande querela. E Platão, cujo esforço em distinguir Sócrates da sofística, não parece atenuar a inutilidade do filósofo e seus discursos. Ao contrário, o *Hípias Maior* deixa claro o quanto a personagem homônima é reconhecida enquanto útil, já que é bem paga e muito requisitada. Aliás, o destino final de Sócrates, que está no início do fazer platônico que conhecemos, não é uma clara mostra de que Sócrates foi descartado por sua inutilidade?

Retornando ao *Banquete*, o ridículo socrático ocorre de forma marcante em sua relação com os sátiros e silenos. Alcibíades, ao fazê-lo, adverte que “minha comparação não tem nada de risível (*geloíou*); só visa à verdade.”<sup>887</sup> Aliás, antes, ele já havia apresentado a mesma relação a Erixímaco: “Que me dizes (...) achas mesmo, Eríximaco... Posso atirar-me contra este homem, para vingar-me dele e castigá-lo na presença de todos vós? Como assim’, falou Sócrates; ‘que pretendes com isso? Queres ridicularizar-me com o teu elogio (*geloiótera me epainézai*), ou o que vai fazer? Só direi a verdade’, respondeu.”<sup>888</sup> Assim, o ridículo está em tensão com a verdade no elogio de Alcibíades, e os sátiros e silenos são a imagem pela qual o simposiasta irá coroar sua ridicularização de Sócrates. No entanto, como o filósofo é *átopos*, o futuro político irá se ver em maus lençóis ao buscar traçar o perfil de Sócrates, pois apresentará de forma ambígua os defeitos e as qualidades do filósofo, tornando o seu discurso um misto de elogio e acusação. Entretanto, o seu discurso é que será ridicularizado, visto que: “Quando Alcibíades acabou de falar, todos riram da sua franqueza, por parecer que ele ainda era apaixonado de Sócrates.”<sup>889</sup>.

<sup>887</sup> *Banquete*, 215b.

<sup>888</sup> *Banquete*, 214e-215a

<sup>889</sup> *Banquete*, 222c.

A descrição que o simposiasta ébrio apresentará dos discursos de Sócrates os associa aos silenos, sendo por isso ridículos: “seus discursos são parecidíssimos com os silenos que se abrem. Com efeito, se alguém se dispuser a ouvir um discurso de Sócrates, de início o achará simplesmente ridículo; as palavras e expressões com que ele reveste o pensamento fazem lembrar a pele de um sátiro despudorado.”<sup>890</sup> Mais à frente, Alcibiades acrescentará que “suas conversas são iguaizinhas aos tais silenos que se entreabrem. Alguém que se disponha a escutá-las, não deixará, por certo de as achar bem risíveis ao primeiro momento.”<sup>891</sup>. Assim como os silenos e sátiros servem de paradigma para a atopia física e comportamental de Sócrates, vemos aqui que com relação a sua prática discursiva o modelo comparativo permanece. Sócrates parece um sátiro despudorado ao falar de burros, animais de carga, de ferreiros, sapateiros, correeiros, ou seja, imagens que não carregam em si aspectos que soariam pertinentes a uma discussão filosófica. Um ouvinte desatento logo associará aquele que diz tais banalidades com um estranho, ignorante e inusitado homem. Como confirma Alcibiades, “a ideia com que se fica é a de que está sempre a dizer as mesmas coisas pelos mesmos termos. De modo que todo homem limitado e ignorante apenas lhes achará motivo de troça.”<sup>892</sup>. No entanto, a conclusão, seguindo a ambiguidade de seu discurso em consonância à discursividade atópica de Sócrates, é que uma vez tendo atenção para ouvir Sócrates, se percebe que estas conversas plenamente divinas se elevam ao ponto mais alto, a tudo o que se importa observar, para ser um homem de bem.

Portanto, os discursos de Sócrates no *Banquete* são descritos tal como sua atopia baseada nos seres dionisiacos sátiros e silenos: ridículos e divinos. São ridículos porque falam de temas e usa expressões baixas, de pouco requinte e desenvoltura, orbitando em torno da *hýbris* e da ironia. No entanto, são divinos,

<sup>890</sup> *Banquete*, 221c-d.

<sup>891</sup> καὶ τοὺς ἄλλους κατὰ ταῦτ' ἂν τις ἀπεικάζοι: οἷος δὲ οὐτοσὶ γέγονε τὴν ἀτοπίαν ἄνθρωπος, καὶ αὐτὸς καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ, οὐδ' ἐγγὺς ἂν εὖροι τις ζητῶν, οὔτε τῶν νῦν οὔτε τῶν παλαιῶν, εἰ μὴ ἄρα εἰ οἷς ἐγὼ λέγω ἀπεικάζοι τις αὐτόν, ἀνθρώπων μὲν μηδενί, τοῖς δὲ σιληνοῖς καὶ σατύροις, αὐτὸν καὶ τοὺς λόγους.

καὶ γὰρ οὖν καὶ τοῦτο ἐν τοῖς πρώτοις παρέλιπον, ὅτι καὶ οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοιότατοί εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις. (*Banquete*, 221d-e)

<sup>892</sup> *Banquete*, 221e.

pois têm o poder de transformar, emocionar e conduzir corpo e alma para as dimensões mais superiores que a vida humana pode chegar.

### 5.10. A *manía* da filosofia

Se já formulamos que os discursos de Sócrates estão metaforicamente associados aos mistérios de Dioniso, resta ainda analisar a natureza deles enquanto tangentes da dimensão do divino de forma mais ampla. De antemão, ressaltamos aqui que uma das soluções dadas como explicação acerca da atopia discursiva de Sócrates é justamente defini-la enquanto divina, visto que opera efeitos semelhantes àqueles que os homens divinos (*theios aner*) em geral realizam.

Se Alcibíades no *Banquete* afirmou parecer ter sido possuído pelas palavras de Sócrates, como num transe dionisíaco, o filósofo é também apresentado em diversos outros diálogos como aquele que tem o poder de encantar com seus discursos, tal qual um feiticeiro ou um xamã<sup>893</sup>. Sem entrarmos a fundo nessa questão periférica em nossa tese, o que queremos destacar neste tópico é a potência discursiva socrática associada ao divino, visto que paralisa, entorpece e arrebatava os ouvintes com sua *dynamis*<sup>894</sup>.

Alcibíades mais uma vez apontará os sátiros e silenos como sendo único possível modelo comparativo a Sócrates, mas à diferença deles, o filósofo utiliza as palavras e não as flautas para arrebatar ouvintes. As palavras de Sócrates têm um poder semelhante aos instrumentos do sátiro Mársias, e “se são as tuas palavras que escutamos ou alguém que as reproduz – por mais insignificante que seja aquele que as diz – todos nós, mulheres, homens, adolescentes, ao escutá-las,

<sup>893</sup> *Cármides* 156d-157b; *Fédon* 78a; *Teeteto*, 149c-d. No *Cármides*, diálogo de autenticidade questionável, Sócrates inclusive, teria dito ter aprendido de um médico Trácio alguns encantamentos. Segundo esse médico, os males vêm da alma, e portanto, é dela que se deve primeiramente cuidar, por meio de encantações. Sócrates parece ironizar o seu interlocutor, por ser esta prática uma metáfora do *logos*. Ver o surgimento do xamanismo na cultura grega em DODDS, 1988, p. 149-173. Para ver mais sobre o xamanismo e Sócrates, Cf. GRIMALDI (2006) e DUHOT (2004).

<sup>894</sup> *Mênon* 79e-80d

todos nós somos sacudidos até ao íntimo e possuídos por elas!”<sup>895</sup>. Sócrates com suas palavras age semelhantemente aos coribantes, gerando lágrimas nos ouvintes, sendo o efeito de suas palavras também comparável ao canto das sereias, do qual Alcibíades se vê forçado a fugir tapando seus ouvidos<sup>896</sup>. Parece-nos que a prática discursiva socrática é atópica também por fazer ver no interlocutor essa *dynamis* dionisíaca, um poder maravilhoso (*dynamis hós thaumasían*).

A respeito dos coribantes, cabe ressaltar que os seus rituais resultam em um estado de confusão mental no iniciado. Sócrates no diálogo *Fedro*<sup>897</sup> afirma que Fedro está tomado pelos discursos de Lísias e que assim que encontrou um “doente pelos discursos” se exultou por ter um parceiro para os delírios coribantes. No *Íon* também observamos uma citação de Platão aos coribantes, ao afirmar que estes não dançam freneticamente estando em juízo<sup>898</sup>. No *Mênon* vemos o estado de aporia em que se encontra a personagem Mênon, que compara Sócrates às raias elétricas paralisantes que entorpecem e geram aporia<sup>899</sup>. No próprio *Banquete* Alcibíades afirma ter ficado confuso, com suas emoções à flor da pele diante de Sócrates. As palavras atópicas do filósofo não são como as dos demais oradores, uma vez que o poder que delas sai leva os ouvintes a uma “loucura filosófica, com seus transportes dionisíacos...”<sup>900</sup>. Seria justamente essa loucura filosófica operada por Sócrates que gera em Alcibíades um estado de confusão mental, comparada à *dynamis* dionisíaca. No entanto, a loucura das palavras socráticas é também atópica, uma vez que não leva o indivíduo a um estado de frenesi caótico e desmedido. Mas ao contrário, o indivíduo afetado pela *dynamis* socrática é levado a alterar a vida que levava. Àquele que se permite ser despertado por Sócrates, também lhe é revelado o interior deste filósofo, que segundo as palavras de Alcibíades, “transborda temperança”<sup>901</sup>.

Podemos, então, a partir destes elementos elencados, observar um caráter fortemente encantador, beirando o mágico, a lenda e o mundo místico, e que

<sup>895</sup> *Banquete*, 215d.

<sup>896</sup> *Banquete*, 216a

<sup>897</sup> *Fedro*, 228a.

<sup>898</sup> *Íon*, 534a.

<sup>899</sup> *Mênon*, 80a-d

<sup>900</sup> 218d.

<sup>901</sup> “γέμει, ὃ ἄνδρες συμπότηι, σωφροσύνης” (*Banquete*, 216d)

também contribui de forma importante para a perspectiva atópica do comportamento de Sócrates. Isto fez com que alguns o considerassem uma espécie de xamã<sup>902</sup>, como Nicolas Grimaldi, que o afirmou com base nas definições xamanísticas de Mircea Eliade.<sup>903</sup> Também Dodds, na sua obra “*Os gregos e o irracional*”, destaca a figura do xamã como sendo encontrada na Grécia arcaica.<sup>904</sup> A respeito deste caráter encantador do comportamento de Sócrates, destacamos o *Cármides*<sup>905</sup>, no qual Sócrates afirma ter aprendido alguns encantamentos com um médico Trácio, durante uma expedição militar. Nesse relato, no qual é citado o grande xamã Zalmoxis, os males são ditos como

<sup>902</sup> Duhot, de que “orfeu é o santo protetor dos xamãs” e de que “Sócrates é o orfeu verdadeiro” (2004, p. 97). Duhot, em contrapartida, questiona de forma veemente que Sócrates tenha praticado o xamanismo e vê esta relação apenas como metáfora. Ver DUHOT, 2004.

<sup>903</sup> “Não há quase nenhum traço do xamã que não corresponda de alguma maneira a Sócrates. Enumeram-se três características que se adequam perfeitamente ao que é conhecido sobre o homem Sócrates com o que define um xamã. A primeira e a segunda assemelham-se pelo instrumento utilizado em cada uma delas: a primeira característica é de ser um curandeiro e a segunda é a de devolver cada um a si mesmo “ao restaurar o sentido de sua identidade (...). O terceiro traço característico de um xamã é ser habitado por espíritos ou escolhidos por alguma divindade (...) há por fim um quarto traço característico em que se reconhece o poder sobrenatural de um xamã: poder libertar-se de sua existência corporal, às vezes conhecer o êxtase, e 'elevar-se aos céus porque ele já esteve lá'.” (GRIMALDI, 2006, p. 10.)

<sup>904</sup> “pode ser descrito como uma pessoa psiquicamente instável, que obedeceu a um chamamento para a vida religiosa. Como resultado de seu chamamento, passa por um período de treino rigoroso, que envolve geralmente solidão e jejum e pode envolver uma mudança psicológica de sexo. Emerge deste 'retiro' religioso com o poder, real ou assumido, de passar a vontade para um estado de dissociação mental. Nessa condição, não se considerava, como a Pítia ou como um médium atual, que fosse possuído por um espírito estranho; mas pensava-se que a sua alma deixava o corpo e viajava para regiões distantes, muito frequentemente para o mundo do espírito. (...) Destas experiências, narradas numa canção improvisada, retira o poder da adivinhação, poesia religiosa e medicina mágica, o que o torna socialmente importante. Torna-se o repositório de uma sabedoria supranormal.” (DODDS, p. 155)

De acordo com a descrição acima feita por Dodds, podemos encontrar alguns pontos de intercessão e de afastamento entre o xamã e nosso filósofo. Como elementos de aproximação, destacamos o chamamento para a vida religiosa (que no caso socrático seria a sua interpretação do oráculo de Delfos para realizar uma atividade missionária em obediência ao deus, a fim de examinar todos os homens em seus saberes); o treino rigoroso, que em Sócrates podemos observar em sua prática ascética citada no *Banquete* e durante a expedição na Potidéia; o fato de parecer ter sua alma em retiro constante do corpo, como se observa no processo catártico de recolha e divisão da alma no diálogo *Fédon*. Encontramos ainda no relato de Dodds a referência à medicina mágica dos xamãs, traço que, de certa forma, vemos também transparecer no Sócrates platônico, mesmo que de forma metafórica, com suas palavras que curam, entorpecem e possuem o ouvinte. Por fim, destacamos a questão do retorno a si mesmo e também o fato de afirmar ser habitado pelo *dáimon*, espíritos divinos.

<sup>905</sup> Duhot duvida da autenticidade deste diálogo. DUHOT, 2004. Já Robinson, defende a sua autenticidade enquanto platônico. Cf. ROBINSON, 1998.

oriundos da alma<sup>906</sup>, e portanto, é dela que se deve primeiramente cuidar, por meio de encantações: “não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma”<sup>907</sup>. No *Cármides*, o encantamento será realizado pelos argumentos belos entoados por Sócrates. Tal encantamento significaria a capacidade que a filosofia tem de envolver a *psyché*, através de uma psicagogia, semelhantemente ao contexto xamânico do mito trácio, mas de forma reflexiva por parte da alma.<sup>908</sup> De igual modo Sócrates tem um poder associado a um curandeiro, uma vez que a ele é associada a prática de curar pelas palavras<sup>909</sup>. Vemos no diálogo *Laques*, por exemplo, que a própria dimensão pedagógica da filosofia é relacionada à medicina quando definida como “tratamento (*therapeíān*) da alma”<sup>910</sup>. Segundo Nietzsche, ele “parecia um médico, um salvador”<sup>911</sup>. Fédon, no diálogo homônimo platônico, também afirmou: “Como nos soube curar!”<sup>912</sup>.

Portanto Sócrates é um encantador da filosofia, a única que pode purificar realmente a alma, sendo os filósofos os verdadeiros bacantes. E o, a filosofia socrática pode até ser uma herdeira da imagem de cura e de encantamento presente nos mistérios, mas ela a transforma em atividade cognitiva, racional e por isso também divina, feita pela alma, como prática vital e forma de vida. Se

<sup>906</sup> Desde Dodds que se tenta ver no xamanismo a origem da noção de *psyché* grega que surge no fim do período arcaico e que se cristaliza no clássico, com seu dualismo e puritanismo que geraria as técnicas de concentração espiritual. Dodds estabelece uma relação entre o puritanismo grego e a descoberta da alma enquanto “eu” oculto com o xamanismo (DODDS, 2002, p. 143). Para ele, a abertura do mar negro ao comércio e a colonização grega no séc. VII a.C. introduziu aos gregos, pela primeira vez, a cultura do xamanismo, enriquecendo com novos traços notáveis o quadro grego tradicional do Homem de Deus, o *theios anêr*. Para Dodds, “estes homens difundiram a crença numa alma, ou eu, separável, que, por técnicas apropriadas, pode ser separado do corpo mesmo durante a vida, um eu que é mais antigo que o corpo e que lhe sobrevive” (DODDS, 2002, p. 162).

<sup>907</sup> *Cármides*, 156e.

<sup>908</sup> Platão propõe um redimensionamento da ideia de cura do mito de Zalmoxis. A *katabasis* do mito é alterada pela descida da alma nela própria. Assim, a fórmula mágica dos médicos trácios é transformada pelos belos argumentos de Sócrates. O encantamento socrático estaria a serviço da persuasão de suas palavras, que arrebatam o ouvinte, como frequentemente observamos nos interlocutores de Sócrates. Ao arrebatado cabe a entrega à vida filosófica, num mergulho no conhecimento de sua alma, reconhecendo primeiramente sua ignorância para enfim buscar uma vida filosófica. Nesse sentido, Platão faz uma clara transposição do encantamento do campo religioso para o filosófico.

<sup>909</sup> Muitas são as ocorrências da ideia de que Sócrates tem um discurso entendido com um poder encantador, como vemos no *Fédon*, quando lemos: “e onde iremos nós, Sócrates, arranjar um virtuoso nesse tipo de encantamento, se o fato é que vai nos deixar? *Fédon*, 78a.

<sup>910</sup> *Laques*, 185e.

<sup>911</sup> NIETZSCHE, 1976, p. 22.

<sup>912</sup> *Fédon*, 89a.

podemos concordar com Cornford, que o filósofo é um sucessor do xamã<sup>913</sup>, Sócrates é esse homem divino, que estabelece como sua missão sagrada o convite ao culto da *sophia*, a todos que “partilham do delírio e da divina loucura da filosofia”<sup>914</sup>

No entanto, se segundo o relato de Dodds e Grimaldi, temos algumas pistas que a princípio ligam Sócrates à figura do xamã, isto só ocorre por conta do próprio funcionamento da atopia de Sócrates: na dificuldade em defini-lo, somos levados a aproximá-lo a diversas formas existentes, como o fez Alcibíades ao associá-lo aos sátiros e silenos, Diotima a Eros, Mênon a raia elétrica e Platão a todos estes. Portanto, Sócrates, através da “magia” da filosofia atua como um Dioniso filosófico, que também conduz seus interlocutores a uma transformação, e de certa forma, a se tornarem o contrário do que eles são. Como afirmou Alcibíades no *Banquete*, “por obra e graça deste Mársias que aqui veem, muitas vezes cheguei a um tal estado que me parecia impossível continuar a levar a vida que levava!”<sup>915</sup>. Sócrates é um verdadeiro bacante como vemos no *Fédon*: “Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: 'muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos os verdadeiros inspirados’”;<sup>916</sup> na sequência, Sócrates afirmará que os verdadeiros inspirados são aqueles que se ocupam da filosofia. Nesse sentido filosofia é como uma iniciação, que purifica a alma do homem, sendo o *lógos* este totem ou elemento “místico” que realiza o processo filosoficamente esotérico. No *Fedro* também observamos o elogio à iniciação, quando, por exemplo, Sócrates afirma categoricamente que “só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios”<sup>917</sup>.

Cabe ressaltar que se a filosofia se associa metaforicamente aos mistérios, ela, no entanto, prescinde dos ritos iniciáticos, pois em nenhuma medida necessita deles para operar sua iniciação. Mas há no fazer filosófico, segundo os diálogos platônicos aqui elencados, elementos marcadamente associados aos mistérios e

<sup>913</sup> CORNFORD, 1989, p. 174. A tradição teria inclusive visto Pitágoras como “um mago e xamã (ainda que cientista, ao menos à maneira dele)” (CORNELLI, 2010, p. 61)

<sup>914</sup> *Banquete*, 218b.

<sup>915</sup> *Banquete*, 215e-216a.

<sup>916</sup> *Fédon*, 69c.

<sup>917</sup> *Fedro*, 249c-d

que não estão ali despreziosamente. Se no *Fédon* podemos observar de forma ostensiva a linguagem pitagórica e órfica para estabelecer as bases da “segunda navegação”, no *Banquete* estão bem delineados os elementos dionisíacos em Sócrates, de forma que o filósofo parece querer enfatizar o caráter divino e misterioso desse fazer discursivo chamado filosofia.

## 6. Considerações finais

Nenhum de vocês o conhece bem, diz Alcibíades, aquele que, mesmo tendo convivido intensamente com Sócrates, tem inúmeras dificuldades em defini-lo. Ele até tenta, como que tateando no escuro à procura de algo ao que se apegar. Seu discurso é um elogio com ares de acusação. Ao fim, não consegue nem uma coisa nem outra, até porque Sócrates não é aquilo que dizem os que o acusam, nem aquilo que dizem os que o elogiam. Sócrates é um ninguém, um nem-nem, um nada, um sem-lugar, sem-saber, sem-definição, sem-casa, sem-calçado, sem-frio, sem-sono, sem-embriaguez, sem-nem-sei-lá-o-que-mais. Sócrates é aquele que nada sabe, a quem nada ensinam, sobre quem nada pode ser dito. Sócrates é também aquele *hybristés* que nada respeita, que nada conhece na cidade, que nada sabe sobre os trâmites no tribunal, que nada sabe senão as coisas do amor, sendo isto um radical posicionamento daquele que sabe o quanto amor é uma falta, uma consciência de que não temos nada daquilo que amamos, senão um súbito instante de posse que se perde logo em seguida.

Sócrates, como Dioniso, é um espelho, um duplo, uma máscara, que no fundo nada é, senão aquilo que lhe é atribuído naquele instante, senão aqueles que se veem nele, senão o outro, a alteridade total e completa que a filosofia cobra daqueles que a ela se devotam. Sócrates, como Eros, não é belo nem feio, nem sábio nem ignorante, nem isso nem aquilo. Sócrates é apenas o meio, que nunca está nem no meio, que é apenas um lugar imaginário entre dois pontos opostos. Sendo, além disso, o filósofo *exaíphnes*, ele é inapreensível, inquadrável, indomável, para a tristeza de Ágaton, de Alcibíades e mesmo de seus acusadores no tribunal, que ao buscarem prender o filósofo, o libertam para a vida no tudo, no todo no qual ele tudo investiu.

Sócrates é o elo erótico, é como um *dáimon*, um intermediário entre homens e deuses, entre as bestas e os humanos, entre os sátiros e os heróis. Sendo, pois, um “entre”, um *metaxú*, o filósofo opera na fronteira, na margem, numa

terceira margem do rio, “nessa água que não pára, de longas beiras (...) rio abaixo, rio a fora, rio a dentro — o rio”.<sup>918</sup>

Porém, Sócrates é um nada que é tudo, já que opera uma radical transformação na vida dos homens que, se achando tudo, descobrem ser através de Sócrates um imenso nada em relação àquilo que achavam ser/saber. Será nesse nada existencial, uma aporia metodológica, que opera no homem o desejo erótico pelo que lhe falta, lhe impulsionando à vida filosófica, que atua sempre nas fronteiras, nos limites aos quais a linguagem pode levar o filósofo que ascende pelas vias da *manía* da filosofia.

A singularidade de Sócrates, chamada por Platão de atopia, é marcada de forma que seu aluno escritor não pode contê-la, nem nos chamados diálogos socráticos, como vimos no *Alcibiades I* e *Mênon*; nem nos da maturidade, como atestam *Banquete*, *Fedro* e *República*; nem mesmo nos da velhice, conforme observamos no *Teeteto*, onde, inclusive, há a única confissão literal de Sócrates sobre sua atopia. Aliás, Platão é um dos maiores afetados pela atopia socrática, sendo sua obra monumental um reflexo da também monumental vida de Sócrates, que maravilhava todos os que com ela se deparavam, levando homens à radicalidade da vida filosófica. Platão é o maior dos transformados pela filosofia de Sócrates, tendo toda a sua vida mudada após o encontro com ele, fazendo-o deixar suas aspirações poéticas e políticas, e dedicando-se a escrever sobre e inspirado na vida de seu mestre, sem que ele, Platão, esteja presente.

Portanto, Platão em sua obra é o verdadeiro *átomos*, que atua ocultamente, nos levando aos lugares para onde aponta em seus textos, ao passo que constrói essa sua ausência como parte de sua estratégia retórico-literária, a fim de levar o leitor a supor que não haja ninguém atrás do “palco do diálogo, pois esse palco filosófico seria o próprio real”<sup>919</sup>, como aponta Jean-Marie Gagnebin. Assim, esta seria uma marca distintiva e inusitada da obra platônica, a saber, a elisão do sujeito-autor, num gesto platônico que acompanha a filosofia para sempre, ao fazer dela uma escrita de “nenhum sujeito singular para melhor ser a linguagem - universal? - da verdade”<sup>920</sup>. Para Gagnebin, “esse gesto propriamente ficcional é

<sup>918</sup> ROSA, 1994, p. 4.

<sup>919</sup> GAGNEBIN, 2000, p. 95.

<sup>920</sup> Ibidem, p. 95.

instaurado pela filosofia platônica com uma radicalidade que a distingue das outras práticas discursivas vigentes na época: da retórica e da sofística, sem dúvida, da poesia também, e até da história."<sup>921</sup>

Com isso, fica evidente que não só Sócrates, como também o texto platônico é original e ambíguo, visto que se distingue na relação entre autor e obra, como sugere Gagnebin, ao passo que também se utiliza de métodos a fim de criticar estes próprios.<sup>922</sup> A respeito da *mimesis*, que o texto parece sempre tangenciar, observamos ainda ser esta uma questão das mais fecundas no pensamento platônico, se levado em consideração o fato de que Sócrates é um personagem atópico. Afinal, como imitar um filósofo que nos surpreende em seu deslocamento? Como Platão pretende educar filosoficamente se Sócrates, o modelo filosófico por excelência, é inapreensível? Ruby Blondell enfrenta a mesma questão de um modo interessante. Para ela, os diálogos devem ser entendidos como um veículo de caracterização, cuja intenção é educar a audiência

<sup>921</sup> Comentando este texto, Luisa Buarque destaca que a partir da ambiguidade platônica a verdade se constrói dentro de uma mentira "para construir a linguagem da verdade, o filósofo precisa fingir" (BUARQUE, 2010, p. 110). A mentira foi esquecida em nome apenas da "parte verdadeira", sem levar em conta que a complexidade da situação requer que não se abra mão de ambos os lados (parte verdadeira e parte mentirosa) sem que haja graves perdas. Esta ambiguidade dramática platônica se daria numa contradição performativa, que Buarque questiona: "será que Platão nos desafia com um 'faça o que eu digo (falar a verdade), mas não faça o que eu faço (fingir que não sou eu que estou falando)'" (Ibidem, p. 111.). A conclusão prévia de Buarque é que "todos esses platões parecem estar em alguma medida na própria obra platônica" (Ibidem.). Platão ainda se utilizaria constantemente de expedientes ambíguos, listados por Buarque, como quando ele "a) nos alerta mimeticamente para os perigos da *mimesis*, b) nos denuncia por escrito os riscos da escrita e c) nos chama atenção linguisticamente para os limites da linguagem".

<sup>922</sup> Portanto Platão seria o criador de um gênero literário singular, o drama filosófico. É esta a defesa de Menezes Neto, para quem os diálogos platônicos se opõem aos gêneros dramáticos existentes na época, uma vez que estes seriam "redigidos na forma de conversações em prosa, os diálogos teriam sido executados, não segundo o modelo das encenações teatrais da tragédia, mas em proximidade com o modelo de performance das obras épicas, sendo lidos em voz alta." (MENEZES NETO 2015, p. 57). Para sustentar sua tese, ele se baseia nas teorias de Charalabopoulos (2012), para quem "Platão apresentou-se para seu público original como o criador de um drama alternativo como sua própria resposta aos gêneros teatrais existentes" (CHARALABOPOULOS Apud MENEZES NETO, Ibidem.). Blondell também o corroboraria ao afirmar que: "Na minha opinião, é mais plausível ver a maioria das obras platônicas como representadas ocasionalmente, provavelmente por um narrador único, seja para membros da Academia ou para um público maior, mas também disponíveis na Academia para serem lidas e estudadas como textos." (BLONDELL, 2002, p. 25). Por fim, McCoy também contribui para essa perspectiva ao afirmar que "é plausível admitir que os próprios diálogos tenham sido apresentados ou lidos em voz alta, por um ou vários indivíduos" (2010, p. 24). Menezes Neto nos lembra ainda que o estilo dialógico de Platão contraria a própria crítica que ele faz na *Rep.* 393c-d, em relação ao poeta que se oculta, de forma que a narrativa seja apenas *mimesis*.

com suas personagens em uma "pedagogia mimética"<sup>923</sup>. Nesta pedagogia, suas personagens (*character - dramatis persona* - entendida pelos gregos como *prosopon*, uma espécie de máscara) devem ser percebidas em três vertentes: *ethos* (comportamento), *dianoia* (virtudes intelectuais) e personalidade, e em todos esses aspectos haveria uma pedagogia mimética gerando efeitos na audiência. Para Blondell, "autor, personagem, ator e audiência estão unidos em uma simpatia emocional e comportamental."<sup>924</sup>.

Nesse sentido, Sócrates seria o modelo platônico mimético, como um herói ideal, detentor de uma *kléos post-mortem*. Prova desse esforço é a caracterização de Sócrates por Platão, que é ao mesmo tempo o modelo de filósofo e a sua personagem mais plenamente destacada e rica, como aponta Blondell, para quem Sócrates é a personagem mais detalhada da Grécia antiga que chegou até nós<sup>925</sup>. Platão, portanto, encorajaria o leitor a se identificar com Sócrates e a aspirar a ser como ele, uma vez que o próprio personagem demonstra essa expectativa (Ap. 23c, 39c), "a reivindicação de que Apolo fez dele um exemplo (*paradeigma*) sugere fortemente que ele se via como um modelo a ser imitado pelo resto da humanidade, e ele tenta ativamente convencer os atenienses a adotarem suas práticas e intenções (Ap. 31b, 41e-42a)."<sup>926</sup>

Essas facetas da singularidade de Sócrates estão entrelaçadas, e são também funções da singularidade do estilo de Platão e do diálogo platônico enquanto gênero. É a inextricável síntese intelectual e pessoal no diálogo dramático que permite ao leitor a experiência de Sócrates enquanto único; e sua singularidade, ao contrário, informa a estrutura dos diálogos, que reproduzem sua evasividade, idiosincrasia e espírito aberto aos seus modos de investigação. Foi provado que o estilo platônico, como Sócrates, é inimitável. E como Sócrates, é atravessado pela coexistência de contrários, especialmente o senso de tragicômico ou jogo sério (*serius play*).<sup>927</sup>

Se Platão apresenta Sócrates como modelo a ser mimetizado, surge uma questão: como imitar Sócrates se ele é único, singular, *átomos*? Blondell afirma que Platão encerra a questão de uma "*mimesis* servil" justamente caracterizando

<sup>923</sup> BLONDELL, 2002, p. 80, traduções minhas.

<sup>924</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>925</sup> "ouvimos, frequentemente com considerável detalhe, falar acerca de assuntos como a sua higiene pessoal, as suas roupas e sapatos (ou a sua falta), o seu porte, o seu estranho físico, os seus hábitos diários, o seu sentido de humor, a sua capacidade de suportar a bebida, o seu erotismo e sexualidade, os seus sonhos e a disposição do seu corpo em todas as espécies de situações" (Ibidem, p. 70).

<sup>926</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>927</sup> Ibidem, p. 69.

Sócrates como inimitável em sua estranheza e natureza paradoxal. Com sua ironia, ele se torna opaco e incompreensível para os outros. Sua composição emocional evasiva também geraria antipatia, uma vez que ele evita expressar emoções humanas. Platão, inclusive, apresentou alguns exemplos de personagens cuja *mimesis* seria servil, como as personagens Apolodoro e Aristodemo, este último inclusive copiando o “andar descalço” socrático, e o próprio Alcibiades, que seria “o exemplo supremo de um potencial filosófico desperdiçado”.<sup>928</sup> Para Blondell, a *mimesis* socrática ideal resultaria em pensamentos e ações independentes. “Para imitar Sócrates é preciso *ipso facto* ser não-socrático, na medida em que ele imita nenhum ser humano.”<sup>929</sup> Sócrates rejeitaria toda pedagogia passiva, não crítica ou não autônoma. Blondell postula, então, que Platão se viu diante de uma tensão quanto à *mimesis* que poderia haver entre os leitores de seus diálogos e outros personagens que não Sócrates. Nesse sentido, Platão encorajaria através de seus textos uma certa distância emocional e um criticismo racional, enquanto induziria a uma empatia com modelos apropriados. Para Blondell, “o trabalho de Platão precisa ser visto enquanto uma exploração de diferentes meios de controlar os perigos da pedagogia mimética que acompanha a forma dramática”<sup>930</sup>. Consciente do perigo da *mimesis*, como desenvolvido na *República*<sup>931</sup>, Platão traçaria, segundo Blondell, estratégias dramáticas para distanciar o leitor/ouvinte de uma *mimesis* servil e minimizar os efeitos miméticos. Uma delas é o uso do narrador, que controlaria o efeito emocional na audiência em relação a certos personagens. Além desta estratégia, Platão também utilizaria a sátira, que reduziria a identificação emocional do leitor/ouvinte. Por fim, Platão também distanciaría o leitor de certos personagens “negativos” ao fazer com que eles, ao longo do diálogo, tenham seus argumentos superados por Sócrates. Blondell ainda aponta que o fato de Platão inserir alguns personagens que, historicamente, possuem má reputação também corroboraria para a minimização do efeito mimético sobre o leitor. A figura atópica de Sócrates é, portanto, chave tanto para se adentrar nos caminhos da filosofia de Platão, quanto para nos abrir para a própria prática

---

<sup>928</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>929</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>930</sup> Ibidem, p. 90

<sup>931</sup> Cf. *República*, 382d-389c.

filosófica em si. Sócrates seria o modelo fundante do ser filósofo, e este paradigma pode ser claramente observado nos textos platônicos.

Buscamos, então, nas páginas anteriores destacar esse caráter atópico da personagem Sócrates, e à medida que o fazíamos, éramos tomados também do maravilhamento diante desta excêntrica e ímpar figura. A cada passo que dávamos, nos espantava ver a potência desta natureza socrática, que na medida que também nos paralisava, proporcionalmente nos impulsionava para frente, a fim de descobrir aquilo que nos falta, condição essa apenas possível porque Sócrates nos desperta para outros degraus eróticos. No fim das contas, a filosofia socrática é um convite ao mistério da vida. Ele, que parece renunciar àquilo que entendemos ser o que a vida tem de mais própria, a saber, os prazeres e as paixões corporais, se o faz, é porque entende que há algo maior e melhor a ser experienciado. E neste vislumbre daquilo que é sempre o mesmo, daquilo que é o espetáculo do oceano do belo, daquilo que é o que há de mais dourado, Sócrates aposta todas as suas fichas, impregnando a sua vida desta visão, levando-a a um não-lugar, estranho e deslocado daquilo que a maioria vê.

Portanto, a atopia socrática é uma questão de perspectiva. Para Sócrates, seu lugar é claro: a filosofia, sendo esta acima de tudo uma forma de vida, uma experiência vital radical e erótica, prazerosa e valiosa, a única coisa que faz a vida valer a pena ser vivida. Se o filósofo confessa sua atopia, como pudemos observar, ele o faz porque sabe de sua não adequação aos padrões sociais, às expectativas, às regras. Assim, Sócrates é *átomos* pois é outro, sendo sua filosofia uma filosofia da diferença, não aos moldes dos franceses contemporâneos, já que é um convite à aposta da unidade, mas uma filosofia que estabelece uma constante diferença na *pólis*, uma ruptura do *status quo*, uma desestabilização do modelo educativo, político e cultural de seu tempo.

Por essa razão, o *Banquete* é o palco maior da atopia de Sócrates, já que ali estão em perspectiva diversos grupos representados nos simposiastas, o que permite ao filósofo estabelecer a sua diferença e seu não-lugar. No entanto, esta diferença que opera a filosofia socrática não pode ser nem apreendida nem formatada enquanto tal, já que até dentro das expectativas da costumeira atopia filosófica Sócrates nos surpreende: ele irrompe no diálogo banhado e calçado,

coisa que jamais fazia, sendo a imprevisibilidade sua marca maior. Até quando se espera a habitual estranheza socrática, ele quebra as expectativas, sendo outro distinto do “já” outro que costumava ser. Sócrates é o avesso do avesso do avesso do avesso.

Dentre as conclusões desta tese, que serão sempre efêmeras e incompletas, visto que são justamente a respeito de Sócrates, o *átomos* - de forma que, em última instância, nossa tese não é sobre Sócrates, mas sim sobre o que dizem de Sócrates -, enumeramos sinteticamente algumas que entendemos serem as mais potentes inferências da análise das descrições do filósofo.

1. Em primeiro lugar, nos parece que a atopia socrática é um *tópos* central na personagem de Platão, sem a qual toda e qualquer interpretação a seu respeito é incompleta ou parcial. Paradoxalmente, Sócrates tem um lugar, que, metaforicamente, é sem-lugar. Aliás, o filósofo é um paradoxo ambulante, um oxímoro em pessoa, que leva em si diversas contradições. Sócrates é definido enquanto indefinível, o que faz desta indefinição a sua marca maior, que o caracteriza enquanto um negativo de si, um nada que pode ser tudo, uma pergunta sem respostas e que insiste em ser refeita, a cada dia, a cada encontro, a cada lembrança, a cada tese. Portanto, não se pode entender Sócrates sem o entendimento de que não se pode entendê-lo, com o perdão da redundância. Em outras palavras, Sócrates é o que ele é, sendo este “é” uma categoria insondável, inefável, súbita, sem partes: ele é o indivíduo.

2. Uma segunda conclusão que esta tese nos deu foi o fato de que a atopia socrática desenvolvida por Platão, é também uma personificação da própria filosofia, dando a ela um rosto, uma prática e um discurso, todos eles estranhos. Sócrates é o verdadeiro filósofo, que encarna o sentido maior da filosofia como uma forma de vida tal, que marca o nascimento de um *éthos* que constitui o nosso mundo ocidental. Se Sócrates foi único, ele gerou múltiplos. Sua filosofia dá origem a diversos grupos filosóficos, influencia correntes religiosas e forja culturas. Sócrates, aqui o personagem de Platão, portanto, é a filosofia em seu estado puro, sua forma natural, seu lugar essencial, seu *autò kath' autò*. O filósofo só é *átomos* pois a filosofia é ela também atópica. Não há Sócrates sem a filosofia, nem a filosofia sem Sócrates. Ao menos em Platão.

3. Outro ponto que destacamos como conclusão da análise será o fato de que a atopia socrática se dá de forma integral na vida do filósofo, já que, conforme analisamos, seu corpo é atópico, seu comportamento é atópico e seu discurso é atópico. E se desenvolvemos estes aspectos de forma separada, isto ocorreu apenas por questões metodológicas. Procuramos, inclusive, ressaltar a integração necessária entre o que chamamos de ‘os três eixos’ da atopia socrática. O corpo de Sócrates é um prenúncio de sua ironia discursiva, que, por sua vez, atua como uma máscara de suas intenções. Desta feita, a sua natureza é atópica como um todo, sem quebras ou prevalência de uma parte sobre a outra. Sócrates é um todo contínuo atópico, a ponto de ser impossível dissociar seu corpo de seus atos ou de suas palavras, e vice-versa.

4. Salientamos também que Sócrates é um mistério e, como tal, apenas a linguagem dos mistérios pode lhe ser próxima. Por essa razão, Diotima será a portadora dos mistérios do amor, aos quais a filosofia se submete e aos quais é devota. Da mesma forma, Alcibíades acentuará o caráter mágico das palavras de Sócrates, que arrebatam tal como o canto das sereias, do qual ele foge, e à semelhança de um Odisseu, o ouve, mas faz de tudo para se imunizar deste canto, continuar a sua viagem e sua rota. Alcibíades ainda associará Sócrates aos sátiros e silenos, que se não estão diretamente ligados aos mistérios dionisíacos, fazem parte do cortejo de Dioniso e de seu universo. Alcibíades ainda citará nominalmente o sátiro Mársias, aquele que desafia Apolo, e que tem um poder encantatório em sua flauta, ao qual os discursos de Sócrates se assemelham, levando os seus ouvintes à possessão e ao transe. Aliás, Sócrates é muito mais admirável (*polú ge thaumasióteros*) que Mársias, sendo esta comparação apenas mais uma tentativa de aproximar-nos da figura atópica do filósofo, bem como Alcibíades (e, no fundo, Platão, ressaltamos) faz com Péricles, Nestor, Antenor, Aquiles e Brásidas. Não há quem seja comparável ao filósofo. Retornando à questão dos mistérios, essa nos parece ser uma chave hermenêutica importante da atopia socrática, já que estes, que postulamos serem dionisíacos<sup>932</sup>, são uma forma

<sup>932</sup> O que não invalida a sua relação com Elêusis, até mesmo por conta da aproximação desta com o próprio Dioniso e seu universo. Platão em sua transposição se utiliza de diversas correntes místicas, como o faz, em outros diálogos, com o orfismo e o pitagorismo. E guardadas as devidas proporções, o dionisismo no *Banquete* nos parece ser a referência maior na qual Platão se inspira para pensar o arcabouço místico na atopia de Sócrates.

radical de experiência vital, que arrebatava e transforma o sujeito que a ela se entrega, levando-o à dimensão divina. A filosofia socrática, portanto, opera como uma *manía*, que enfeitiça os ouvintes, paralisando e ligando-os, do mundo humano ao mundo divino. Esse poder maravilhoso (*dynamis hós thaumasían*) dos discursos de Sócrates leva os seus interlocutores à aporia, condição *sine qua non* para o encetamento da filosofia, aliás, uma condição humana *par excellence*. Ainda, à semelhança dos mistérios, a filosofia atua como terapêutica, já que cura e purifica os indivíduos, como vemos ostensivamente em diálogos como *Fédon*, *Fedro* e *Cármides*, e cujas ressonâncias encontram-se no *Banquete*, no discurso de Alcibiades sobre a potência de Sócrates em transformar a sua vida.

5. Por fim, a atopia socrática é ilustrada por Platão pelos universos divinos de Eros e de Dioniso. Sócrates não é Eros, muito menos Dioniso. Sócrates é Sócrates. Sócrates é a filosofia. Sócrates é o que é. Eros e Dioniso são tentativas do autor Platão de, utilizando referências de seu tempo, esboçar quem foi o homem que marcou e mudou a sua vida. Portanto, se não há como balizar Sócrates, impondo limites ao ilimitável, nem mesmo os deuses Eros e Dioniso lhe servem de definição exata e perfeita, sendo estes tão somente uma base na qual se pode, no *Banquete*, aproximar-se de Sócrates, dar uma olhadela em seu jaez. Isso, no entanto, não quer dizer que Eros e Dioniso não sirvam para a tentativa de definir Sócrates, o que invalidaria nossa tese inteira. Mas que posto que age de forma súbita, *exaíphnes*, Sócrates é indefinível, *átopos*, restando apenas o espanto e o maravilhamento como reações à aporia que causa esta olhadela pela fresta que a filosofia de Sócrates volta e meia se nos abre.

Em suma, o *Banquete* é uma ode à atopia da filosofia, que, dentre as demais áreas do saber, como a sofística, a poesia, a política e a medicina, se destaca por sua estranheza radical, sendo ela uma potência erótica educadora que age de forma arrebatadora, como atesta Alcibiades já ao fim do diálogo: “Onde está Sócrates, ninguém mais consegue nada dos belos mancebos.”<sup>933</sup>. Assim, o diálogo se encerra com uma referência à localização de Sócrates, o sem-lugar, localizando-o em meio ao amor e à beleza. Este é o lugar da filosofia, como aponta belamente Anne Carson em seu belo poema sobre o *Banquete*:

---

<sup>933</sup> *Banquete*, 223a

(...) Just like Eros, Sokrates is *hikanos amphotera* (176c)  
 "fit either way"  
 capable of being lover or beloved,  
 drunk and sober,  
 mortal and immortal,  
 well shod or barefoot,  
 all at the same Symposium.  
 But then it is a radically untraditional symposium.  
 Plato makes it clear from the beginning that no one at this party  
 has his own shoes on.  
 (...)
   
 It sets us on the road to a new story of Eros?  
 an Eros who, incidentally,  
 "wears no shoes" (*anupodetos* 202e)  
 or so we hear from Apollodoros  
 who heard it from Aristodemos  
 who heard it from Sokrates  
 who heard it from Diotima  
 whose feet remain a mystery."<sup>934</sup>

---

<sup>934</sup> CARSON, Anne. *Shoes: An Essay on How Plato 's "Symposium" Begins*. The Iowa Review 25.2 (1995): 47-51.

## 7. Referências bibliográficas

### Obras de Platão:

PLATÃO, **Apologia de Sócrates**. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70

\_\_\_\_\_, **Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973

\_\_\_\_\_, **Eutidemo**, Trad. Maura Iglésias, São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_, **Fédon**. Introdução, tradução e notas Maria Teresa Schiappa. Coimbra, 1983

\_\_\_\_\_, **Fedro, Cartas e Alcibíades I**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. da Universidade Federal do Pará, 1975.

\_\_\_\_\_, **Filebo**. Trad. Fernando Muniz, São Paulo: Ed. Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_, **Górgias**, Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_, **Hípias Menor**, Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Edições 70, 1999.

\_\_\_\_\_, **Íon**. Trad. Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_, **Leis e Epinomis**. Trad. Edson Bini, Bauru: Edipro, 2010.

\_\_\_\_\_, **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Ed. Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_, **Laques**. Trad. Francisco Oliveira, Lisboa: Edições 70

\_\_\_\_\_, **Parmênides**. Trad. M. Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_, **República**. Trad. J. Guinsburg, São Paulo: Perspectiva, 2012.

\_\_\_\_\_, **Sofista**. Trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2011.

\_\_\_\_\_, **Teeteto**, Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

\_\_\_\_\_, **Timeu-Crítias**. Trad. Rodolfo Lopes, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e humanísticos, 2011.

### Edições brasileiras do *Banquete*:

PLATÃO, *Diálogos: Mênon, Banquete e Fedro*. Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre: Ed. Globo, 1960.

PLATÃO, *O Banquete, ou, Do amor*. Trad. J. Cavalcanti de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

PLATÃO, *O Banquete*/ Platão. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. Ufpa, 2011.

### **Comentários do Banquete:**

BERNADETE, S. *Plato's Symposium: A Translation by Seth Benardete*. Chicago: The University Chicago Press, 2001.

BRISSON, L. *Le Banquet*. Paris: Flammarion, 2007.

BURY, R. G., *The Symposium of Plato*, Cambridge: W. Heffer and sons, 1909.

CAVALCANTE, José de Souza. Tradução, notas e posfácio do *Banquete*. São Paulo: Editora 34, 2016.

DOVER, K. *Plato Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980

HUNTER, Richard. *Plato's Symposium*. New York: Oxford University Press, 2004.

PINHEIRO, V. Introdução. *O Banquete*/ Platão. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. Ufpa, 2011.

ROBIN, L. *Le Banquet*, Paris: Les Belles Letres, 1949

ROSEN, Stanley. *Plato's Symposium*. New Haven and London: Yale University Press, 1968

SHEFFIELD, Frisbee C. C., *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford University Press, Oxford, 2006

### **Obras sobre a *atopía*:**

ALMEIDA Júnior, G. M., *Atopia em Pierre Hadot*. Archai, nº 18, sept. - dec., p. 347 -386, 2016.

\_\_\_\_\_, G. M., *Atopia em Pierre Hadot II*. Enunciação Seropédica Volume 2 Número 1 2017.

\_\_\_\_\_, George Matias. **O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão**. Dissertação de mestrado. UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS, Belo Horizonte, 2012.

ARNOTT, W.G. **The Confrontation of Sostratos and Gorgias**. Phoenix 18, 1964.

EIDE, T. (1996). **On Socrates' Atopía**. Symbolae Osloenses 71, 59-67.

BLONDELL, Ruby. **Where is Socrates on 'the ladder of love'?**" J. Leshner, D. Nails, and F. Sheffield, eds. *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge: Harvard University Press, 124-146. Texto disponível em: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6262.7-where-is-socrates-on-the-ladder-of-love-ruby-blondell>

FIERRO, M.A. **A-topología” en el Fedro de Platón: el hyperouránios tópos y el filósofo átopos**. Nova tellus vol.33 no.1 México 2015

GONZALEZ, J. F. **‘All of a Sudden’: Discontinuities and the Limits of Philosophy in Plato's Symposium**. Perspectiva Filosófica, Recife, v. II, n. 36, jul./dez. 2011.

HADDAD, A. B. **A narrativa de Crítias, uma “atopia”**. Kléos n.16/17: 199-213, 2012/13

HELMER, Étienne. **Desplazar y reconfigurar los lugares: una operación política de Platón**. Diálogos, 98 (2015) .

MAKOWSKI, F. **“Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon”**. Revue de Philosophie ancienne 12 (1994), p. 131-152.

MEDRANO, G. L., **Guía para no entender a Sócrates: Reconstrucción de la atopia socrática**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SCHLOSSER, J. **An atopic Socrates. Engaging Socrates strangeness**. Paper presented at the American Political Science Association Annual Conference in Toronto, Canadá. September, 2009.

\_\_\_\_\_, J. **What Would Socrates Do? Self-Examination, Civic Engagement and the Politics of Philosophy**. Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

**Obras clássicas:**

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Trad. e notas G. M. R. Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. 2 ed. Madrid: Gredos, 1982.

\_\_\_\_\_. **Política**, Trad. Nestor Silveira, São Paulo: ed. Folha de S. Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Refutações Sofísticas**. Trad. D. J. Furley. 4 ed. Londres: Harvard University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **Retórica**. Trad. Júnior, M. A.; Alberto, P. F.; Pena, A. N.. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

\_\_\_\_\_. **Topiques, tome I, livre i-iv**. Trad. Jacques Brunschvicg. Paris: Les Belles Lettres,

CICERO. **Orator**. Translated by G. L. Hendrickson, H. M. Hubbell. Loeb Classical Library, 342. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1939.

DIELS-KRANZ. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Zürich: Weidmann, 1989.

EURIPIDES; **Cyclops**. Trad. Seaford R. Clarendon Press Oxford, 1984

EURÍPIDES. **As Bacantes**. Tradução de Eudoro de Sousa. São Paulo: Hedra, 2011.

HOMERO. **Ilíada**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2013.

\_\_\_\_\_. **Odisséia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HESÍODO, **Os trabalhos e os dias**. Trad. Luis O. Montavaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

\_\_\_\_\_. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HIGINO, Cayo Julio. **FÁBULAS. ASTRONOMIA**. Trad. Guadalupe Morcillo Exposito. Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2008.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Brasília: Ed. UnB, 2008

PORFÍRIO, **Vida de Pitágoras**. Trad. Miguel P. Lorente. Madrid: Gredos, 1987.

PLUTARCO, **Vidas Paralelas**. Tradução do grego, introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno S. Rodrigues. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

STRABO, **The Geography of Strabo**. Translated by H. C. Hamilton; W. Falconer. Vols. I-II. Livros I-XVII. London: Bell, 1903-1906.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. 4. ed. Brasília: Ed. da UnB, 2001, 1987, p. 15.

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

### **Dicionários e léxicos:**

BAILLY, A. **Abrégé Du Dictionnaire Grec Français**. Hachette Diffusion Internationale, 1969

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: histoire des mots** – tome I. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

DICIONÁRIO GREGO-PORTUGUÊS. Porto: Porto Editora, 1997.

GRIMAL, P. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

KURY, M. G. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

LIDDEL, H.G.; SCOTT, D.D.: **An Intermediate Greek-English Lexicon**. 7a ed. Inglaterra: Oxford University Press, [20--].

### **Obras secundárias:**

ACKER, Clara B. da R. **Dioniso, Diótima, Sócrates e a Erosófia**. AISTHE, nº 3, 2008

ADRADOS, F. R. **Fiesta, comédia e tragédia**. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1983.

ANDERSON, Daniel E. **The Masks of Dionysus**. Albany: Suny Press, 1993.

ANTON, John P. **Some Dionysian references in the platonic dialogues**. Classical journal v58/2 (1962).

BACON, Helen H. **Socrates crowned**. Virginia Quarterly Review v. 35 (1959). 415-430.

BARTHES, R. **Fragmentos do discurso amoroso**. Trad. H. dos Santos. Ed. F. Alves, 1981.

BERNAL, Martin. **Academic Questions**. Summer, 1994, p. 6-7.

BLONDELL, R. **The Play of character in Plato's dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BOCAYUVA, I. **Platão e o discurso performático enquanto princípio do pensamento ocidental**. PROMETEUS - Ano 9 - Número 19 – Janeiro-Junho/2016.

BRANDÃO, Vanessa Ribeiro. **O drama satírico [manuscrito] : gênero híbrido e intertextual** / Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2012.

\_\_\_\_\_, Vanessa Ribeiro. **Uma tradução dramática do Ciclope de Eurípidés**. Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras, 2017.

BRANDÃO, J. S. **Mitologia Grega**, v. II. 21ªed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

\_\_\_\_\_, J. S. **Mitologia Grega** – V. III. 6ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1995b.

\_\_\_\_\_, J. S. **Teatro Grego: tragédia e comédia**. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

BRICKHOUSE, TH. C. & N. D. SMITH, N. D. **Plato's Socrates**. New York: OUP, 1994.

BUARQUE, L. “Mas, cidadãos de Atenas, Platão, aqui presente...” **Platão tragicômico**. O que nos faz pensar, nº 34, março de 2014

\_\_\_\_\_, Luisa. **Notas sobre o exemplo de Aquiles na Apologia (28c) e na República (386c-d e 516d): o filósofo, a retórica e a morte**. ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA, vol. 11 nº 21, 2017

\_\_\_\_\_, L. **Tragédia e antitragédia na Apologia de Sócrates: uma análise retórica**. O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.27, n.42, p.23-34, jan.-jun. 2018

BURKERT, W. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Trad. M. J. S. Loureiro. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_, **Ancient Mystery Cults**. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1987.

CAMPBELL, J. **O Herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix, 1997.

CARAM, J. Paccos. **Platão contra o amor platônico**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

CARSON, Anne. **Shoes: An Essay on How Plato 's "Symposium" Begins**. The Iowa Review 25.2, 1995.

CASERTANO, G. **Sofista**. São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

CASSIN, B., LORAUX, N., PESCHANSKI, C., **Gregos, Bárbaros, estrangeiros: a cidade e seus outros**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

CHARALABOPOULOS, N. **Platonic Drama and its Ancient Reception**. **Cambridge classical studies**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012.

CLAY, Diskin. “The tragic and comic poet of the symposium”. **Essays in Ancient greek philosophy** v.2. Albany: Suny Press.

CORNELLI, G. **Filosofia Antiga Underground: Da Katábasis ao Hades à Caverna de Platão**. *Revista de Estudos da Religião*. pp. 94-107, 2007.

\_\_\_\_\_, G. **La figura de alcibíades en la historia de Atenas del siglo v y en la narrativa del Banquete de Platón**. *PROMETEUS - Ano 8 - Número 18 – Julho-Dezembro/2015*.

CORNFORD, F. M. **Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego**. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. 3. ed. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1989.

COMMELIN, P. **Mitologia grega e romana**. São Paulo: Martins Fontes, 1997

COSTA, A. A. ; HADDAD, A. B. (Org.) ; MORAES, F. J. D. (Org.) ; AZEVEDO, Cristiane (Org.) . **Poder, persuasão e produção de verdade: a ação dos sofistas**. 1. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2018. v. 500. 203p

DECOTELLI, A. M. **O corpo e sua função condicional no Fédon de Platão**. *Revista Contemplação*, 2015 (12), p.81-95

DETIENNE, M. **Dioniso a céu aberto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988

DESMOND, W. **The hybris of Socrates: A Platonic ‘revaluation of values’ in the Symposium**. *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 2005.

DINUCCI, A. **O elenchus como o principal instrumento da pedagogia socrática**. SABERES, Natal – RN, v. 1, n.1, dez. 2008.

DIXSAUT, Monique. **Le Naturel Philosophe essai sur les dialogues de Platon**. Paris: Vrin, 1994. 2ª. ed. p. 162

DODDS, E. R. **Os Gregos e o irracional**. Lisboa: Gradiva, 1960.

\_\_\_\_\_, E. R., Edit, introduction and commentary of **Eurípides: Bacchae**. Oxford, at the Clarendon Press (Humphrey. Milford), 1944

DOVER, K. J. (2013). **Plato's Symposium**. New York, Cambridge University Press.

\_\_\_\_\_. A homossexualidade na Grécia antiga. Trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo, Nova Alexandria, 2007.

DUHOT, J-J. **Sócrates ou o despertar da consciência**. São Paulo: Loyola, p. 2004.

EDMONDS, J.M. **The Fragments of Old Comedy**. vol. IIIA. Leiden, 1957

EVANS, N., **Dionysus: Civic Rituals of Wine, Theater, and Transformation**. In: Civic Rites – Democracy and Religion in Ancient Athens. University of California Press, 2010, p. 170-207.

EVANS, E. C. 1969. **Physiognomies in the Ancient World**. fascicle n.s. 59.5 *Transactions of the American Philosophical Society*.

FERRARI, F. (2012). “**Eros, Paideia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibíades**”. *Archai* n. 9, jul-dez 2012, pp. 65-116.

FIERRO, M. A., “**El concepto filosófico de metaxý en el Banquete de Platón**” en J. Martínez Contreras (ed.), **El saber filosófico**, México, Siglo XXI, pp. 249–254, 2007.

FORSTER, R. **Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini**, Leipzig, 1893

FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Platão, creio, estava doente**. KLÉOS N. 4: 89-95, 2000

GAZOLLA, Rachel. **Reflexão sobre Medicina e Filosofia no Banquete de Platão: a questão da epistême**. HYPNOS, São Paulo, v. 38, 1º sem., 2017, p. 56-7.1

- GERNET, L., **Anthropologie de la Grèce antique**. Paris, Flammarion, 1982.
- GLEASON, Maude. **Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome**, Princeton, 1995.
- GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. São Paulo: Edições Loyola, 2002,
- GORDON, Jill. 1996. **Against Vlastos on Complex Irony**. The Classical Quarterly. New Series, Vol. 46, No. 1: 131–137.
- GOULD, Thomas. **Ancient quarrel between poetry and philosophy**. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990.
- GRIMAL, P. **O teatro antigo**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- GUTHRIE, W. K. C. **A history of greek philosophy**. Cambridge University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_, W. K. C., **Socrates**. Cambridge. Cambridge University Press, 1971.
- HADOT, P. **O que é filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- \_\_\_\_\_, P. **Elogio de Sócrates**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- HALLIWELL, S. **Greek Laughter – A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity**. New York, Cambridge University Press, 1989.
- HAVELOCK, E. A (1963). **Preface to Plato**, Cambridge (MA): Harvard University Press.
- HUISMAN, D., **Sócrates**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- IRWIN, Terence. **Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic**. Revue Internationale de Philosophie, Paris: p.49- 73, 1986. KING, James. Elenchus, Self-blame and the Socratic Paradox. The Review of Met, Paris: vol. XLI, número 1, p. 105 ss, 1987.
- JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995
- JEANMAIRE, H. **Dionysos. Histoire du culte de Bacchus**. Paris: Payot, 1978.
- KAHN, C. H. **Plato and the Socratic Dialogue. The philosophical Use of a Literary Form**. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_, C. H. **Una nueva interpretación de los diálogos socráticos de Platón**. ARETÉ Revista de Filosofía. Vol. XII. N° 1. 2000, pp. 29-42

KERENYI, C. **Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível**. Trad. Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odyseus Editora, 2002.

\_\_\_\_\_, C. **The gods of the greeks**. London: Thames and Hudson, 1995.

\_\_\_\_\_, C. **A mitologia dos gregos**. Vol. I; tradução de Octávio Mendes Cajado. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2015

KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Ironia - constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

KRUGER, GERHARD. **Einsicht un Leidenschaft: das wesen des platonischen denkens**. 3/e. Frankfurt: Klosterman, 1963.

LANG, Mabel L. **Socrates in the Agora. American School of Classical Studies at Athens**, 1978.

LANE, Melissa. 2011. **Reconsidering Socratic Irony**. Morrison, ed. 2011: 237–259

LAPATIN, K. **Picturing Socrates**. In: ABBEL-RAPE, S, KAMTEKAR, R. A Companion to Socrates. OXFORD, Blackwell Publishing, 2006.

LEITE, Priscilla Gontijo. **Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes**. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

LEITE, Isabela Fernandes Soares. **Criação, hýbris e transgressão na mitologia heroica**. 2009. 14 f. Artigo acadêmico (Departamento de Ciências Humanas – Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

LESSA, F. de S. **Etnicidade e poesia trágica: O Ciclope de Eurípides** (Ethnicity and tragic poetry: Euripides' Cyclops), Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume, 2018.

LESKY, A. **A tragédia grega**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1996.

LIMA, P. B. de., **Platão: uma poética para a filosofia**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2002.

LINFORTH, I.M. **The corybantic rites in Plato**. University of California Publications in Classical Philology, volume XIII, 1946, p. 121-162.

- LOPES, D. **A tragédia no diálogo: o caso Cálicles**. In: PLATÃO. Górgias. Tradução do grego, ensaio introdutório e notas de Daniel R.N Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 100.
- MACCOY, M. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: MADRAS, 2010.
- MACEDO, D. D. **O elogio do filósofo no Banquete de Platão**. SÍNTESE - REV. DE FILOSOFIA 30 N. 98 (2003): 407-415
- MAGALHÃES-VILHENA, V. **Estudos inéditos de filosofia antiga**. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 2005.
- MARQUES, M. **Platão, o pensador da diferença: uma análise do Sofista** (2006).
- MARTENS, E. **A questão de Sócrates: uma introdução**. Trad. Vicente Sampaio. São Paulo: Odysseus, 2013.
- MATOSO, R. **As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão**. Archai, n.º 18, sept. 2016, p. 75 -111.
- MCCOY, Marina. **Platão e a retórica de filósofos e sofistas**. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.
- MCLEAN, Daniel Robert. **Refiguring Socrates: Comedy and Corporeality in the Socratic Tradition**. Dissertation, University of Pennsylvania (2002)
- MENEZES NETO, N. A., **O drama filosófico e seus modelos literários**. In: CARVALHO, M; AMARAL, G (ORG.). **Filosofia grega e helenística**. São Paulo: ANPOF, 2015.
- MICHELINI, A.N. *ΠΟΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and irony in plato's Gorgias*. *Classical philology*, 1998, p. 50-59
- MORGAN, Michael. **Platonic Piety**. New Haven: Yale, 1990.
- MUNIZ, F. **A potência da aparência**, Coimbra: Ed, Annablume, 2012.
- NARCY, M. **“Le comique, l'ironie, Socrate”**. In: DESCLOS, M. L. et alli (ed.). *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Editions Jérôme Millon, 2000. p. 283-292.

NIETZSCHE, F. **Acerca da relação do discurso de Alcibíades com os outros discursos do Banquete platônico** (1864). HYPNOS, São Paulo, número 28, 1º semestre 2012, p. 183-186

\_\_\_\_\_, F.: **O nascimento da tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1976

\_\_\_\_\_. **A visão dionisiaca de mundo**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

NIGHTINGALE, A. W. **Spectacles of truth in classic greek philosophy**. New York: Cambridge Univ. Press, 2004.

NUNES, Carlos Alberto. Introdução. In: PLATÃO, **Fédon**. Belém: ed.ufpa, 2011.

NUSSBAUM, M., **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. São Paulo, Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, L., **A figura de Sócrates segundo Pierre Hadot**. Archai, nº 18, sept.-dec., p. 317 -346, 2006.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. **Platão e a questão da democracia na República**. Revista Estudos Filosóficos nº 12/2014

OSBORNE, C. **Eros Unveiled. Plato and the god of love**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

PEREIRA, M. H. Da R., **A república de Platão**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 2014.

PERINE, M. **Platão não estava doente**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PINHEIRO, V. S. Introdução. In: NUNES, C. A. **O Banquete/ Platão**. Belém: ed. Ufpa, 2011.

PODLECKI, A. J. **Guest-gifts and Nobodies in Odyssey 9**. Phoenix. Classical Association of Canada, vol. 15, n. 3, p. 125- 133, autumn 1961

PRADEAU, J-F. **Platão, antes da invenção da paixão**. In: BESNIER, B.; MOREAU, P-F; RENAULT, L. **As paixões antigas e medievais. Teorias e críticas das paixões**. Trad. Miriam C. D. Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008, p. 23-36

- REALE, G. Platão. **História da filosofia grega e romana**. Vol. III. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.
- REEVE, C. D. C., **Agalmata, Deontology, and the Erotics of Emptiness in the Symposium**. Consecutio Rerum. Anno II, numero 3, 2017.
- ROBINSON, T. **A psicologia de Platão**. São Paulo: Loyola, 2007
- ROBINSON, Steven. **Drama, dialogue and dialectic: Dionysos and the dionysiac in Plato's symposium**, Tese de doutorado. University of Guelph, 1998
- ROMILLY, Jacqueline de. **Alcibíades; ou, Os perigos da ambição**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996
- ROWE, C. J. Plato Phaedo. Cambridge Greek and Latin classics, 2001.
- SANTORO, Fernando. **“Risos no Tribunal : as referências de Sócrates à comédia e a Aristófanes, na Apologia”**. in: Memória & Festa, org. Fábio S. Lessa e Regina C. Bustamante, Rio de Janeiro: Mauad, 2005, pp. 606-611.
- SEAFORD, R., **Eurípides: Cyclops** (Oxford), 1984
- SEIDENSTICKER, B. **Dithyramb, Comedy, and Satyr-Play**. In: GREGORY, J. (ed.) A companion to Greek tragedy. Oxford: Blackwell, 2005,
- SHEFFIELD, FRISBEE, C.C. **Plato's Symposium: The Ethics of Desire**. Oxford University Press: New York, 2006.
- SCHEIN, S. L., **Alcibiades and the politics of Misguided Love in Plato's Symposium**. Theta-Pi v3, 1974.
- SILVA, André L. B. **Do gosto sedutor dos argumentos: Antilógica, Erística e Filosofia**, HYPNOS, São Paulo, número 29, 2º semestre 2012, p. 310-320.
- SZLEZÁK, T. A., **A arte maiêutica sem pressupostos de Sócrates**. Revista de E. F. e H. da Antigüidade, Cps/Bsb, nº 22/23, jul. 2006/jun. 2007
- TANNER, Sonja Madeleine, **Plato's Laughter: Socrates as Satyr and Comical Hero**. New York: SUNY Press, 2017.
- TAYLOR, A. E., **Varia Socratica**. Oxford: James Parker & Co, 1911.
- TRABULSI, J. A. D.. **Dionisismo : poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2004.
- TREDÉ, M. In: COLLOQUE INTERNATIONAL LE RIRE DES ANCIENS, 1995, Rouen. **Le rire des anciens: actes du colloque international**. Paris: Presses de L'École Normale Supérieure, 1998.

TURNER, J. S. **Atopia in Plato's Gorgias**. *International Studies in Philosophy* 25 (1993), p. 69-77.

VAZ, H. C. L. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. São Paulo: Loyola, 2012.

VERNANT, J-P. **Entre mito e política**. Tradução de Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_, J-P. **Mito e religião na Grécia antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_, J-P., **O universo, os deuses e os homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

VICAIRE, Paul. **Platon et Dionysos**. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°3, octobre 1958. pp. 15-26.

VIEIRA, Trajano. **As Bacantes de Eurípedes**. Tradução, notas e introdução. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2010.

VLASTOS, G. **Socrates. Ironist and moral philosopher**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

WEBER, T. **Atopos Sokrates**. In: BAUMBACH, M (hrsg.). *Mélanges Görgemanns* (Herwig). Heidelberg, 1998, p. 453-456.

WOLFF, Francis. **Sócrates**. Lisboa: Teorema, 1985.

ZANKER, P. **The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity**. Translated by Alan Shapiro. Berkeley: University of California Press, 1996.