

Em busca da alma no *Banquete**

Giovanni Casertano
(Università degli Studi di Napoli Federico II)
casertan@cds.unina.it

O *Banquete* é um daqueles diálogos que, à primeira vista, parece simples e linear na sua estrutura narrativa (como o *Crátilo*, por exemplo) mas que, pelo contrário, é extremamente complexo e, além disso, extraordinariamente refinado, não só na construção das personagens e dos seus “estilos” discursivos, mas também pela série de reenvios, de antecipações, de menções e alusões entre um discurso e o outro. Isso vê-se logo desde o início: o “prólogo”, com os seus reenvios a contos e a contos de contos, abre espaço para problemáticas sobre o tempo (a grande distância entre o diálogo representado e o diálogo contado por Apolodoro) e sobre o lugar (a estrada que leva do Falero até à cidade, o teatro, a casa de Ágaton, no primeiro e no segundo dias da narração); os vários discursos das personagens (mas não de todas!), que se criticam umas às outras, até ao discurso de Sócrates (que na realidade não é um verdadeiro discurso, mas sim, após uma breve introdução, o resumo de outro diálogo), discursos que acabam por refluir todos, por uma afirmação ou por outra, no discurso socrático; o discurso final de Alcibiades, aparentemente “desafinado”, mas na realidade ligado ao de Sócrates/Diotima; até à última cena, na madrugada do dia seguinte, que antecipa um dia “normal” de Sócrates. De tudo isto, porém, não pretendo falar aqui.

* Comunicação apresentada no XI Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas, Simpósio de Platão, VII Seminário Internacional Archai, organizado pela Universidade Federal de Pernambuco, que decorreu em Recife de 17-20 de Maio de 2011. A versão italiana deste ensaio foi publicada em Anastácio Borges de Araújo Jr. & Gabriele Cornelli (a cura di). *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*. Napoli: Loffredo Editore University Press 2012, 181-93.

Ao invés, pretendo ocupar-me de uma ausência no diálogo: a da alma. Contrariamente ao que acontece noutros diálogos (*Fédon*, *Fedro*, *República*, *Timeu*), onde há uma teorização, ou pelo menos uma descrição, de “o que é a alma”, no *Banquete*, diálogo dedicado ao amor, ao contrário do que esperaríamos, nada disso acontece¹. Naturalmente a alma não está ausente do diálogo, aparece mais ou menos em todos os discursos das várias personagens, mas apenas como um simples “nome”, que reenvia para algo bem conhecido de todos e sobre o qual não é preciso demorar-se mais: em suma, algo adquirido, que basta nomear para que todos percebam do que se trata. De facto, esse algo é nomeado por todos. E ainda assim, se quiséssemos comparar – no que diz respeito ao tema da alma – o diálogo a uma sinfonia, poderíamos dizer que estamos a ouvir uma série de cinco tempos em *crescendo*, nos quais o mesmo tema é tocado em claves diferentes, discursos diferentes num “recitado” *punctum contra punctum*, que representam simultaneamente cada um a negação e a continuação do anterior, numa ampliação do horizonte sinfónico que prepara a sua acme, o sexto tempo, num *largo maestoso*, constituído pelo discurso de Sócrates/Diotima. Conclui a sonata/sinfonia/banquete de discursos uma retomada do tema em *presto agitato*, constituída pelo discurso de Alcibíades. E no final, descobriremos que esta sinfonia polifónica e inteiramente tocada em contraponto abre espaço para uma perspetiva fundamental para a compreensão do *problema alma* no pensamento platónico.

Vamos, pois, à procura da alma no *Banquete*. O discurso de Fedro é, talvez, o mais simples, no que diz respeito ao nosso tema. A sua tese é que Eros se encontra no amante. Os amantes querem morrer na vez dos amados (179b5), porque o deus inspira ardor (179b1: μένος ἔμπνευσαι)² em alguns

¹ É sintomático que no seu livro sobre a psicologia platónica, que releva as características da alma nos diálogos platónicos, Robinson (1995) não fale do nosso diálogo: menciona brevemente dois passos, 208b (127: a referência é à frase «o que é imortal», que concerne mais ao divino do que à alma intelectual) e 212a (125: concorda com Hackforth, 1950, 43), que no passo há um ‘temporary scepticism’ sobre a imortalidade da alma; e 127: a frase «que discerne o belo em si do que o torna visível» é referida à alma intelectual imortal). O *Banquete* também não é tratado em Robinson, 2010.

² A reminiscência é homérica, também no que diz respeito ao termo: *Il. X* 482: Atena inspira força (ἔμπνευσε μένος) em Diomedes, que começa a matar os inimigos, avermelhando a terra; *XV* 262: Apolo ἔμπνευσε μένος em Heitor, que como um leão de grande juba (275) põe em fuga os Danaides, como uma fera que assusta as manadas de bois ou os rebanhos de ovelhas de noite (323-324).

heróis. E isto vale também para as mulheres: Alceste, cuja ação pareceu tão bela aos deuses, que concederam esse dom a pouquíssimos homens, ou seja, que a *alma* regressasse do Hades (179c7). Portanto, também os deuses honram maximamente a dedicação e a virtude (179d1-2: σπουδῆν τε καὶ ἀρετήν)³ relativamente ao amor. Orfeu, pelo contrário, foi mandado para trás de mãos a abanar após terem-lhe mostrado um φάσμα (179d3) da mulher, dado que ele se tinha mostrado fraco e efeminado, sem a coragem de morrer por Eros como Alceste, embora fosse um fabricante de expedientes (179d6: διαμηχανᾶσθαι)⁴ para conseguir entrar vivo no Hades, e fizeram com que a sua morte fosse causada por mulheres⁵. Como se vê, a alma só é nomeada quando se referem mitos e lendas, e nada se diz acerca do seu papel no amor.

Com o discurso de Pausânias, porém, a alma começa, pelo menos, a conquistar o seu papel numa escala de valores. Pausânias fala de dois Eros e, por conseguinte, de duas Afrodites⁶: a *pandémios* é dos homens de pouco valor (181b2: φαῦλοι); eles amam os corpos mais do que as *almas* (181b4), e as menos inteligentes possível (181b4-5: ὡς ἂν δύνωνται ἀνοητοτάτων), por isso, no seu nascimento (181c1) ela participa quer da fêmea, quer do macho. A Afrodite urânica participa só do macho, é mais antiga e não tem devassidão⁷. Os que são inspirados (181c5: ἐπίπνοι) por este amor preferem o que por natureza é mais forte e tem mais inteligência (181c6: νοῦν). No amor pelos rapazes (181c7) pode reconhecer-se os que são estimulados de

³ Começa aqui com Fedro a série de atribuições de virtudes, qualidades, à alma, que em seguida terão uma caracterização mais completa nos outros discursos.

⁴ Esta capacidade, que aqui é considerada uma qualidade negativa, depois será considerada um dos atributos positivos de Eros no discurso de Sócrates (203d).

⁵ Reenvio explícito à *Alceste* de Eurípides (vv. 357-362), onde Admeto diz que, se tivesse a voz de Orfeu, desceria ao Hades para arrancar Alceste às garras da morte. Sobre a morte de Orfeu há várias versões. Aqui, no discurso de Fedro, Orfeu desce ao Hades por soberba para com os deuses, soberba que se vê também noutras versões sobre a sua morte: após a desafortunada tentativa, ele começaria a desprezar todas as mulheres e, ao impedir o culto de Dioniso na Trácia, foi despedaçado pelas Bacantes; ou então, por ordem mesma de Dioniso, porque preferira o culto de Apolo ao seu; ou ainda, foi fulminado por Zeus por ter revelado segredos dos deuses. Sobre a morte de Orfeu cf. Bernabé 2005, fr. 1032-1051.

⁶ Cf. Nucci, 2009, n. 80: sabemos que em Atenas existiam mais cultos a Afrodite (Pausânias I.22.3, VI.25.1, VIII.323.2, IX.16.3) e provavelmente o atributo de *Pándemos* dizia respeito à divindade mais conhecida e comum; a posição de Pausânias adquiriria portanto um sentido aristocrático.

⁷ Cf. Nucci, 2009, notas 82 e 85: as características dos dois Eros são perfeitamente contrárias.

maneira pura (181c7: εἰλικρινῶς), porque amam os rapazes quando eles começam a desenvolver a inteligência. Os que começam a amá-los a partir deste momento, estão dispostos a viver toda a vida junto com eles (181d5: κοινῇ συμβιωσόμενοι), e não a abandoná-los, após os terem enganado. Quem é bom (181e3) impõe a si mesmo esta lei (181e4). Os que amam indiscriminadamente têm desacreditado este amor e alguns têm a coragem de dizer (182a2: τολμᾶν λέγειν) que é feio conceder favores aos amantes (182a2-3)⁸. De facto, qualquer ação que seja realizada de maneira regrada e legal (182a5: κοσμίως καὶ νομίμως), nunca será criticada (cf. 183d)⁹.

O discurso de Pausânias é, com efeito, mais complexo do que o de Fedro. Podemos distingui-lo metodologicamente em duas partes. A primeira parte (180c-182a) abre-se com uma crítica explícita a Fedro¹⁰: «não me parece, ó Fedro, que o discurso tenha sido bem lançado (180c4-5: προσβεβλήσθαι¹¹): é que o amor não é só um, portanto, é mais correto (180c7: ὀρθότερον) decidir qual deles se deve elogiar; por isso, eu vou tentar retificar (180d2: ἐπανορθώσασθαι) este ponto, dizendo primeiro que amor se deve elogiar, e em seguida vou fazer um elogio condigno de um deus». Com Pausânias começa a surgir a questão do método através do qual enfrentar qualquer discussão, questão que terá um maior realce nos discursos seguintes. A segunda parte (182a-185c) é a leitura que Pausânias dá do νόμος ποικίλος περὶ τὸν ἔρωτα (182a7-b1) em Atenas, Esparta, Élide e Beócia, na Jónia e noutros lugares governados pelos bárbaros (182b). É interessante a consideração, embora citada como sendo opinião da massa (183b5-6), que o mais extraordinário (183b5: δεινότατον¹²) é que os juramentos traídos obtenham o perdão dos deuses, porque não existem juras de amor (183b7: ἀφροδίσιον ὄρκον)¹³. Em seguida, Pausânias fala de Atenas e das suas normas mais belas, embora não sejam fáceis de compreender (182d5: οὐ

⁸ Aqui poderíamos ler uma alusão ao discurso de Lísias no *Fedro*.

⁹ A pederastia pode ser distinguida em boa e má.

¹⁰ De facto, o tema sobre o qual entreter-se fora proposto por Erixímaco, mas ele retoma explicitamente uma questão de Fedro (cf. 177a-d), e o tema recebe logo a aprovação de Sócrates, que declara só saber (177d8: ἐπίστασθαι) de ἐρωτικά. Também esta sabedoria socrática revelar-se-á depois superficial e ilusória no diálogo com Diótima, que até chega a pôr em dúvida a capacidade socrática de seguir o seu discurso (210a). Realça justamente a importância da crítica metodológica a Fedro, Nucci, 2009, *ad loc*.

¹¹ De προσβάλλω, que significa lançar, pôr à frente de.

¹² Nucci, 2009, traduz «grave»; prefiro a tradução de Cambiano (1981). Mas a ambiguidade é própria do termo δεινός.

¹³ Reminiscência de Hesíodo fr. 124.

ῥάδιον κατανοῆσαι). Mas as críticas e os louvores, como ele disse (182a), devem ser relativizados: não há nada que em si e por si (183d5: αὐτὸ καθ'αὐτό) seja belo ou feio (183d5-6). Porque feio é quando se concedem favores a alguém malvado de maneira malvada (183d7: πονηρῶ τε καὶ πονηρῶς), belo quando se concedem de maneira bela a alguém excelente (183d7-8: χρηστῶ τε καὶ καλῶς)¹⁴. Malvado é o amante *pandémios* que ama o corpo mais do que a *alma* (183e1), e não é constante, dado que ama algo não constante (183e2: οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτε οὐδὲ μόνιμου ἐρῶν πράγματος): de facto, a flor da juventude murcha, «evola-se e desaparece»¹⁵. Pelo contrário, quem se apaixona pelo *caráter* excelente (183e5: ἦθους χρηστοῦ)¹⁶, assim permanece por toda a vida, pois se funde (183e6: συντακεῖς¹⁷) com algo que é constante. Portanto, é preciso ver a qual das duas espécies pertence o amante, não conceder-se velozmente, fazer passar um pouco tempo, pois é isso que põe à prova (184a7: καλῶς βασανίζειν¹⁸) a maior parte das coisas. Só assim nasce a nobre amizade (184b4-5: γενναίαν φιλίαν): portanto, resta uma só via, com base na nossa lei (184b5: μία λείπεται τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ ὁδός¹⁹), que o amado conceda favores ao amante de maneira bela. E para nós também é costume que os amantes se submetam a todo o tipo de escravidão (184c1: ἡγνινοῦν δουλείαν) desejada pelos amados, porque só há um tipo de escravidão que não é passível de crítica, a περὶ τὴν ἀρετὴν (184c3). Assim, tornamo-nos melhores (184c5) em qualquer tipo de sabedoria e em qualquer parte da virtude: é preciso fazer convergir para o mesmo ponto (184c8: συμβαλεῖν εἰς ταυτόν) o amor pelos

¹⁴ Alguns estudiosos, a propósito deste passo, falaram de “formalismo moral”: cf. Centrone, 2009, XVII.

¹⁵ A citação é homérica: *Il.* II 71, onde a expressão se refere ao sonho.

¹⁶ A associação do caráter à alma regressa no discurso de Ágaton, em 195e4.

¹⁷ O verbo συντήκω, fundir, saldar, regressa em 192e8, no discurso de Aristófanes. Como se vê, os reenvios de um discurso a outro pelos participantes no banquete são contínuos; menciono só alguns. Também no discurso de Pausânias, por exemplo, em 183a6, a notação dos amantes que dormem ἐπὶ θύραις regressará no discurso de Sócrates-Diotima em 203b5, d2.

¹⁸ O verbo é importante em Platão. Fundamentalmente, tem dois sentidos: torturar ou usar uma pedra de toque: aqui, provavelmente, é usado com o segundo sentido, como em *Resp.* III 413e1; para o outro sentido cf. *Soph.* 237b2.

¹⁹ Também esta poderia ser uma citação, desta vez retirada de Parménides: μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται, DK28B8.1-2. Um Pausânias “parmenidiano” na ética? Para o νόμος como tradição, costume, mais do que lei escrita, cf. Nucci, 2009 *ad loc.*, e Casertano, 1971, *passim*.

jovens e o amor pela sabedoria (184d1: φιλοσοφίαν²⁰) e por todas as virtudes.

Como se vê, o discurso de Pausânias já nos diz muito mais acerca da alma do que o de Fedro. Antes de mais, no que diz respeito ao estilo, o discurso é muito mais refinado e, teoricamente, muito mais sólido. De facto, insere-se num eixo que vai de Heródoto a Protágoras, a Pródico e a Górgias, eixo que oferece duas perspectivas epistemicamente fortes: a consideração *relativista* dos costumes e das tradições culturais, diversos no tempo e no espaço, consideração por sua vez inserida no quadro das discussões sofisticadas sobre a relação νόμος-φύσις; e a consideração da *neutralidade* das técnicas, que leva a privilegiar, no juízo ético, o uso que se faz de qualquer coisa, ou o modo e a finalidade que levam a ter uma certa atitude²¹. A tese da supremacia da alma sobre o corpo implica também que se atribuam à alma certas características que se podem inscrever no horizonte platónico: de facto, a sua supremacia deve-se não só à posse genérica da “virtude”, mas também ao realçar que a virtude é fruto do empenhamento e do esforço em perseguir as coisas boas que caracterizam o homem valente. Aquilo que o amante deve buscar no amado é principalmente o νοῦς, a inteligência (181b4-5, 181c6), e a inteligência é o que torna constante e caracteriza a constância no amor bom (182e2), é o que representa a excelência do carácter (183e5), quase como se constituísse uma identificação do carácter com a alma. Mas, sobretudo, a alma caracteriza-se e qualifica-se por ser depositária de σοφία (184c5, 184e2), de φιλοσοφία (183a1, 184d1; cf. 182c1), de φρόνησις (184d7): uma clara antecipação da assimilação socrático-platónica de amor com filosofia.

Também o discurso de Erixímaco se inicia com uma crítica ao discurso de Pausânias; isto porque Pausânias, depois de se ter lançado (185e7: ὀρμήσας) de modo belo na exposição do seu discurso, não o concluiu de modo satisfatório (185e7-186a1): «eu [Erixímaco] tentarei dar-lhe uma conclusão (186a1: τέλος)». No que diz respeito à questão da alma, também para Erixímaco o discurso de Pausânias parece limitado: Pausânias distinguiu bem a duplicidade de Eros, mas a sua miopia fê-lo afirmar que Eros existe apenas nas *almas* (186a3) dos homens dirigidos aos belos, quando ele existe também em muitas outras coisas, isto é, nos *corpos* de todos os animais e dos vegetais, e por assim dizer ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι (186a6-

²⁰ O termo já tinha aparecido em 183a1, mas fora eliminado por Schleiermacher (porquê?).

²¹ Cf. Casertano, 2010a.

7). Isto, Erixímaco declara ter obtido da sua técnica, a medicina, graças à qual ele pôde ver como Eros é grande e maravilhoso, como abrange e enche tudo (186b1: ἐπὶ πᾶν τείνει²²), as realidades humanas e as divinas (186b1-2). Se por detrás do discurso de Pausânias se encontravam os sofistas, por detrás do discurso de Erixímaco encontra-se Empédocles, com a sua reflexão sobre o valor cósmico da força do Amor, presente na realidade inteira – humana, divina, natural –, que determina a união e a harmonia dos opostos ou, melhor, dos diversos²³.

O discurso de Aristófanes é também claramente polémico face ao do seu predecessor; aliás, com aberta ironia, o “cómico” Aristófanes suplica a Erixímaco, por duas vezes (193b6-7; 193d7-8), que «não transforme em comédia» o seu discurso. Com Aristófanes, a alma volta a assumir o seu papel de protagonista na eterna comédia do amor. Numa espécie de “contracanto” relativamente ao de Erixímaco, que tinha dado todas as explicações fisiológicas e científicas que de Eros se podem dar, o discurso de Aristófanes, muito trabalhado do ponto de vista estilístico e dramático, volta a realçar o aspeto misterioso do amor, desta força que, apesar de tudo, permanece sempre algo de enigmático para o homem. A duas páginas do início encontramos a imagem esplêndida do ἕκαστος ἡμῶν ἀνθρώπου σύμβολον (191d3-4), de cada homem que anda à procura da própria tésseira. A explicação científica da ὁρμή é substituída pelo belíssimo mito da separação do ente originário que infatigavelmente procura reconstituir a unidade perdida²⁴. E esta é a razão pela qual quem ama quer passar toda a

²² O verbo τείνω significa não só tender, expandir, e na forma média expandir-se; mas também – e aqui está na forma ativa – esticar até à tensão, encher penetrando; sentido que alarga aquela ὁρμή (cf. a ὁρμήσας de 185e7) que Pausânias dedicara, retoricamente, só ao seu discurso.

²³ A propósito da expressão «o dissemelhante ama o dissemelhante» de 186b6-7, Centrone, 2009 explica da seguinte maneira: «le cose *tra loro* dissimili desiderano cose *tra loro* diverse» (XIX n. 32). Segundo este estudioso a harmonização dos opostos proposta por Erixímaco é inadequada na perspetiva platónica, no sentido em que vê concórdia e discórdia só numa sucessão temporal. Na perspetiva socrática o desejo erótico é simultaneamente desejo daquilo de que sente falta, logo, do que é dissemelhante, e do que na sua diversidade é profundamente semelhante e afim: desejo do semelhante e simultaneamente desejo do dissemelhante (XX).

²⁴ Como é sabido, Aristófanes oferece também uma classificação, que é simultaneamente uma explicação, mítica naturalmente, da *diversidade* dos amores que comovem os homens: 1. os homens que são o resultado da divisão do ser comum – 191d6: τοῦ κοινοῦ – são amantes das mulheres, enquanto que as mulheres são amantes dos homens; 2. as mulheres que são o resultado da divisão de mulheres são orientadas para as mulheres; 3. os homens que são o resultado da divisão dos

vida junto com a pessoa amada, amantes que *nem sequer saberiam dizer o que desejam receber um do outro* (192c2-4). O que desejam não é só a união sexual (192c5: συνουσία); na verdade, é claro que a *alma* de ambos quer algo mais, que não sabe dizer o que é, por isso, prevê o que deseja e exprime-o *por enigmas* (192c7-d2: ἀλλ' ἄλλο τι βουλομένη ἑκατέρου ἢ ψυχῆ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν, ἀλλὰ μαντεύεται ὃ βούλεται, καὶ αἰνίττεται)»²⁵. O que se deseja é, pois, unir-se, e ao fundir-se com o amado, deseja tornar-se um só de dois que eram (192e10-193a1: συνελθὼν καὶ συντακεῖς τῶ ἔρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἷς γενέσθαι); ora, dá-se nome de amor ao desejo e à busca do inteiro (192e10-193a1: τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα).

Se Erixímaco usara o Empédocles cientista, podemos dizer que Aristófanes usa o Empédocles poeta. Faz-se referência explícita ao fragmento 63, onde aparece precisamente o termo σύμβολον²⁶. Mas todo o discurso de Aristófanes é um discurso poético, que mistura habilmente elementos cómicos e trágicos²⁷, como se estivesse a anunciar alusivamente

machos amam os homens, e são os melhores dentre os rapazes e os adolescentes, porque preferem o que lhes é semelhante – 192a5: τὸ ὅμοιον – e lhes é congénere – 192b5: τὸ συγγενές.

²⁵ «L'inesprimibilità del sentimento erotico, l'impossibilità di dirne la potenza travolgente e il punto oscuro a cui spinge, è probabilmente uno dei picchi più alti del discorso»: Nucci, 2009, n. 143.

²⁶ DK31B63 (Arist., *de gen. an.* 722b10): em rigor, o termo encontra-se no comentário de Aristóteles, mas muito provavelmente era empedocliano: no macho e na fêmea existe respetivamente como parte de uma marca (σύμβολον). Cf. Nucci, 2009, n. 138. Nucci anota que a referência, no discurso de Aristófanes, às mulheres que amam mulheres é a única referência explícita na literatura grega clássica à homossexualidade feminina (n. 138).

²⁷ A alusão a Hefesto que, no conto de Aristófanes pergunta aos amantes se desejam ser aprisionados juntos e passar assim toda a vida, e porventura passar assim o tempo depois da morte (192d-e), é uma clara citação do aprisionamento de Ares e Afrodite com laços muito resistentes mas invisíveis, e do seu descaramento perante todos os outros deuses (cf. Hom., *Od.* VIII 266-332), uma citação que contém em si elementos simultaneamente cómicos e trágicos. Tal como a pincelada que pinta o abraço mortal das duas metades resultantes da separação do ente originário, aquele abraço inconsciente e interminável que, entrelaçando as duas metades que desejam unir-se, leva-as inevitavelmente à morte (191a-b), é outro exemplo de imagem trágica no discurso do comediógrafo. Cf. Nucci, 2009, n. 145: «l'abbraccio eterno è un'unione priva della tensione propria di eros, un'unione mortale, soffocante, in cui l'eros vivo si spegne insieme al desiderio (cf. Nussbaum, 1986, pp. 171-176). Fare di due uno porta a questo, secondo Platone, che di eros proporrà invece una lettura tutta basata sulla sua funzione dinamica e dialettica». Não concordo, porém, com a última observação: transformar dois num só, e em geral constituir uma unidade da multiplicidade, é uma ideia tipicamente platónica, da política (*República*) à gnosiológia (*Sofista*), segundo a

a síntese de comédia e tragédia que Sócrates defenderá no final do diálogo, perante os últimos dois interlocutores que não perderam as forças apesar de terem bebido demasiado vinho: Aristófanes o comediógrafo, precisamente, e Ágaton o tragediógrafo.

Ágaton oferece uma caracterização diferente da alma de quem é tomado pelo Amor, realçando aspetos diversos dos evidenciados nos discursos anteriores. Mas também o seu discurso começa com uma aberta crítica aos que o precederam: os outros não elogiaram o deus, falaram sobretudo dos benefícios que Eros concede aos homens (194e). Ele, pelo contrário, falará – e isto, segundo Ágaton, é claramente o *τρόπος ὀρθός* (195a1) com o qual se deve fazer um elogio – antes de mais, do que (195a2: οἶος) é Eros e em seguida dos efeitos que causa (195e2). É sintomático ver que esta *metodologia* do elogio é exatamente aquela que Sócrates invocará depois, mas para criticar precisamente Ágaton²⁸. Pois então; Eros: 1) é o mais jovem dos deuses; em todos os mitos antigos narrados por Hesíodo e por Parménides as proezas foram obra de Necessidade e não de Eros, eis a razão das mutilações, dos aprisionamentos e de todo o tipo de violências entre os deuses (195c). Embora com explícita reserva sobre a *veridicidade* daqueles contos²⁹, aqui há o reconhecimento indireto da função cosmológica e cosmogónica de Eros, dos Pitagóricos a Empédocles, além da sua importância para a passagem da geração espontânea dos seres vivos à geração sexuada. Mas agora que Eros reina sobre os deuses há *φιλία καὶ εἰρήνη* (195c5-6; cf. 197b). 2) é delicado (195c7, e1), mas não mora em qualquer um, só nos entes mais ternos (195e3: ἐν τοῖς μαλακωτάτοις τῶν ὄντων³⁰): fixa-se nos feitios e nas *almas* (195e4: ἐν ἧθει καὶ ψυχαῖς³¹) dos deuses e dos homens, mas não em todas as *almas*, de facto, se encontra um feitio (195e6: ἦθος) duro, afasta-se. 3) tem uma forma fluida/flexível/gentil (196a2: ὑγρὸς τὸ εἶδος), senão não poderia penetrar e sair das almas sem que elas se apercebesse³². Da sua forma harmoniosa e flexível possui a

qual o ἐν ἐκ πολλῶν não anula a diversidade dos componentes, mas precisamente dialética e dinamicamente constitui-os numa harmonia.

²⁸ Cf. Centrone, 2009, XXIII-XXIV.

²⁹ «Admitindo que eles digam a verdade» (195c3: εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον).

³⁰ Estes entes, baseando-nos em tudo o que se dirá depois, só podem ser as almas.

³¹ Quase uma *hendíadis*, que realça que o feitio do homem é a sua alma, como acontecia no discurso de Pausânias, em 183e5.

³² Aqui talvez se faça uma menção ao ἦλθε γάρ, ὡς ἦλθε de Górgias, *Hel. en.* 19 = DK82B11, 19.

formosura/grança (196a5: εὐσχημοσύνη). 4) é justo (196b); 5) é temperante (196c); 6) é corajoso (196d); 7) é sábio (196d-e); 8) é o fabricante das técnicas (197a-c); 9) institui familiaridade (197d1: οικειότης). 10) é ornamento (197e2: κόσμος) de deuses e homens, fascina o seu pensamento (197e4-5: θέλγων... νόημα³³). E assim, conclui Ágaton, «ofereci ao deus este λόγος, que participa, em parte, de brincadeira, em parte, de mensurada seriedade (197e7: τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίως... μετέχων)».

Portanto, a alma, no discurso de Ágaton, que também oferece, como no discurso de Aristófanes, uma mistura de brincadeira com seriedade³⁴, mostra-se dotada de qualidades que não apareciam nos discursos anteriores. Parece-me claro que todo o seu discurso, exceto a qualidade mencionada em 197a-c³⁵, faz explícita referência ao *Elogio de Helena* de Górgias, em especial ao facto de o sofista entender o fascinar como obra de sedução e de engano das almas sensíveis e não grosseiras³⁶. E, detalhe estilístico significativo, no discurso de Ágaton aparecem a primeira e a última palavra do *Elogio de Helena*³⁷.

Chegamos assim ao auge do *largo maestoso* recitado pelo duo Sócrates-Diotima. Falei deste diálogo no diálogo no diálogo num estudo escrito há catorze anos³⁸; aqui vou falar dele só no que diz respeito ao tema da alma. A sessão é aberta por Sócrates, com uma clara mas não breve crítica a *todos* os discursos que o precederam (198a-199b), em que Sócrates reconhece que se disseram coisas *belas*, sim, mas não *verdadeiras*³⁹. Todavia, a crítica socrática visa sobretudo o discurso de Ágaton, embora reconheça explicitamente a justeza do método que ele utilizou⁴⁰. Também aqui a crítica

³³ O verbo θέλγω significa também seduzir, enganar.

³⁴ Lembro ainda que Aristófanes e Ágaton são os últimos dois interlocutores de Sócrates no diálogo narrado.

³⁵ Que se encontra na *Defesa de Palamedes* de Górgias, DK82B11a.

³⁶ Também aqui o reenvio ao fragmento de Górgias sobre os Tessálios é evidente: cf. 82B23a. O fragmento não se acha em DK, mas foi acrescentado justamente por Untersteiner, 1961, II, 142, com base principalmente em DK82B23.

³⁷ Ágaton usa o termo παιδιά, enquanto que em Górgias temos παίγνιον, e κόσμος: a última e a primeira palavra do *Hel. en.*

³⁸ Casertano, 1997.

³⁹ 198d-e: mas não podemos estabelecer com certeza se este reconhecimento socrático é irónico ou não. Cf. Casertano, 2010b, 4.4. Sobre o argumento, cf. Rosen, 1987, 205 sgg.

⁴⁰ 199c3-5: «Caro Ágaton, pareceu-me que tu te saíste muito bem (καλῶς) no teu discurso, quando disseste que em primeiro lugar se devia mostrar o que era (ὁποῖός τις ἔστιν) Amor e depois os seus efeitos (ἔργα)».

se faz por uma série de perguntas e respostas entre Sócrates e Ágaton, em que se estabelecem outros elementos importantes na determinação semântica de Eros: o facto de ele ser um termo relativo (199d), a perspectiva do desejo, da privação e da posse (200a-e), da beleza e da identidade entre bom e belo (201a-c). Até se declarar, na última troca de frases entre os dois, mais uma vez, que aquilo que agora se dirá será unicamente a verdade⁴¹. Sócrates autoapresentasse como quem dirá finalmente *a verdade* sobre o Amor; como é sabido, o discurso verdadeiro não será pronunciado por Sócrates, mas, em contraponto ao que ele realçara no diálogo com Ágaton, será feito pela sacerdotisa de Mantineia, noutra contraponto com Sócrates. Nele, Sócrates desempenha exatamente o mesmo papel que Ágaton havia desempenhado durante o diálogo com Sócrates, e será refutado precisamente da mesma forma que Sócrates o fora no diálogo com Diotima.

Mas debrucemo-nos sobre o nosso tema, começando pela secção em que se examina de que modo e em que atividade (206b1-2: τίνα τρόπον... καὶ ἐν τίνι πράξει) se pode reconhecer a presença de Amor em quem o busca. Já se tinha dito que os homens desejam o bem, desejam possuí-lo, possuí-lo sempre (206a); ora, se substituirmos o bem pelo belo⁴², podemos dizer que o amor é a *procriação no belo* (206b7-8: τόκος ἐν καλῷ), quer segundo o corpo, quer segundo a alma. De facto, todos os homens estão grávidos e, numa certa idade, a nossa natureza deseja dar à luz (206c3). Isto é que é divino e é isto que é *imortal no vivente mortal* (206c7: ἐν θνητῷ ὄντι τῷ ζῶνι ἀθάνατον ἔνεστιν): engravidar e gerar (206c7), gerar e procriar (206e5) no belo. É precisamente aqui que Platão alarga maximamente o horizonte da alma, ligando-a ao divino e à imortalidade. Mas o que foi pouco realçado é que esta imortalidade é sempre uma imortalidade mortal, é a imortalidade concedida aos seres mortais: e, começando precisamente pela expressão citada em 206c7, durante o discurso os dois termos θνητός e ἀθάνατος estarão sempre conjuntos. Dado que a geração é o que renasce (206e8: ἀιγενές) sempre e é *imortal enquanto mortal* (206e8: ἀθάνατον ὡς θνητῷ), pelo que se concordou obtém-se necessariamente (207a1-2: ἀναγκαῖον... ἐκ τοῦ ὡμολογημένων), 1) que se deseja *a imortalidade* através do *bem* (207a1: μετὰ ἀγαθοῦ); 2) que amor é desejo de posse contínua do bem, e deste discurso obtém-se ainda necessariamente que 3) o amor é amor também de imortalidade (207a3-4).

⁴¹ 201c8-9: «É a verdade, caro Ágaton, que não podes contradizer (ἀντιλέγειν), porque contradizer Sócrates não é nada difícil». Para um conceito análogo, cf. *Phaed.* 91c, *Charm.* 161c.

⁴² Para o parentesco entre ἀγαθόν e καλόν cf. Centrone, 2009, LI-LIII.

Numa primeira fase, a imortalidade é uma característica também da corporeidade e, como tal, é prerrogativa de todos os seres vivos, homens, animais e plantas: através da geração física cada ser vivo ganha uma espécie de imortalidade, que é claramente a imortalidade da espécie e não de cada indivíduo. É *eros* que determina este tipo de imortalidade, porque é *eros* que determina aquela atitude terrível (207a8: δεινῶς διατίθεται) de todos os animais, que quase adoecem quando agem amorosamente (207b1: ἐρωτικῶς διατιθέμενα)⁴³. Platão não deixa de realçar a *relatividade* desta maneira de ser imortal: de facto, só deste modo a natureza mortal (207d1: ἡ θνητὴ φύσις) procura (ζητεῖ), *por quanto é possível* (207d1: κατὰ τὸ δυνατόν), ser sempre e, por conseguinte, ser *imortal* (207d1-2); e pode sê-lo *somente* por esta via (207d2), com a geração, pois deixa sempre outro ser novo no lugar do velho (207d3).

Mas esta imortalidade relativa dos corpos cede logo o lugar a outra imortalidade relativa, precisamente a das almas. E se a alma é a coisa mais importante do ser vivo mortal, e se o conhecimento é a coisa mais importante para a alma humana, temos de reconhecer que além das nossas imortalidades relativas há outra imortalidade não relativa de que nós homens mortais podemos participar: a imortalidade do mundo do conhecimento. Introduce-se esta imortalidade com uma esplêndida analogia entre vida/morte do homem e vida/morte do conhecimento. Tal como de cada indivíduo se diz sempre que é idêntico (207d7: αὐτὸς κελεῖται), mesmo que nunca possua em si as mesmas coisas, aliás nasce/torna-se sempre novo (207d7: ἀλλὰ νέος ἄει γιγνόμενος), não só no corpo mas também na alma, é mais surpreendente ainda (207e5), diz Platão, que isto aconteça também com as ἐπιστήμαι (207e5); não só, mas também com *cada* ἐπιστήμη. É preciso cuidar de cada uma delas, é preciso exercitar-se (208a4: μελετᾶν) continuamente em cada uma delas, pois desaparece: de facto, o esquecimento é a saída de um conhecimento (208a4-5: λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἕξοδος), enquanto que a *meléte*, ao reproduzir em nós uma nova recordação (208a6: μνήμη), conserva (208a6: σῶζει) o conhecimento de modo a que ele *pareça* o mesmo (208a6-7: ὥστε τὴν αὐτὴν δοκεῖν εἶναι)⁴⁴. A analogia é profunda e muito bela: cada homem é mortal, no corpo e na alma, mas tem a *possibilidade*, na sua vida

⁴³ Note-se também o uso, com o mesmo verbo, dos dois advérbios δεινῶς e ἐρωτικῶς, que realçam a força terrível do amor.

⁴⁴ Para uma análise das páginas 207-208 cf. Rosen, 1987, 253 segs.: a inseparabilidade de alma e corpo, que significa a ausência de uma doutrina de imortalidade pessoal, significa que alma e corpo se encontram numa condição de perene fluxo (254). Sobre os fluxos da alma cf. Sassi, 2007.

mortal, de alcançar uma forma de imortalidade, que consiste precisamente em elevar-se ao mundo imortal dos conhecimentos. Com efeito, eles vivem da vida e da morte dos indivíduos: a sua vida imortal é construída pelas contínuas contribuições de cada indivíduo, que renovam e enriquecem sempre um património que é comum a todos os que são capazes de alcançar esse mundo. Esses homens, se alcançarem esse mundo, atingem também a imortalidade, que dura enquanto, e pelo tempo que, o indivíduo for capaz de habitar naquele mundo. E esta imortalidade mortal – parece sugerir Platão entrelinhas – é superior porventura à dos deuses. Isto pode ser lido nas linhas finais deste passo, onde, ao reafirmar que só deste modo se conserva para sempre tudo o que é mortal (208a8), isto é, deixando outro ser jovem tal qual o anterior (208b1-2), outro corpo, se se é fecundo só no corpo, e uma ideia nova, se se é fecundo também na alma. Esta imortalidade dos conhecimentos é uma imortalidade que é sempre diferente mesmo sendo sempre idêntica a si mesma enquanto conhecimento, que se enriquece e se amplia continuamente; é uma imortalidade diferente da imortalidade divina, que acaba por ser sempre monótona e absolutamente idêntica a si mesma (208a8: τῷ παντάπασιν τὸ αὐτὸ αἰεὶ εἶναι)⁴⁵. Com isto, que é um verdadeiro expediente (208b2: μηχανῆ), *o mortal participa da imortalidade* (208b3: θνητὸν ἀθανασίας μετέχει).

Este tempo da sinfonia é tocado com o fundo de um horizonte amplo e sempre mais abrangente, onde a obtenção da imortalidade é fruto de exercício e de esforço, é o resultado de uma atividade digna. Portanto, a imortalidade é característica fundamental da alma. Mas não pertence a todas as almas, somente às que souberam empenhar-se no cuidado das coisas mais elevadas e belas e souberam elevar-se, na sua vida mortal, à contemplação e ao gozo das coisas imortais, contribuindo assim, cada uma com a sua individualidade e atividade, à amplitude e à vida daquelas coisas imortais. O resto do tempo é apenas uma série de *variações* sobre o tema, onde se exalta a glória imortal de virtudes imortais de personagens cantados pela poesia (208d)⁴⁶, de poetas e também de artesãos inventores, de criadores de cidades, de todos os que puseram em prática sabedoria e justiça (209a8); reafirma-se a superioridade da alma relativamente ao

⁴⁵ O mesmo conceito será reiterado pouco depois, em 208b4.

⁴⁶ Expressão solene do verso lembrado em 208c5-6: κλέος ἐς τὸν αἰεὶ χρόνον ἀθάνατον καταθέσθαι, verso de autor desconhecido, mas quem sabe de Platão mesmo, em que se vê claramente uma recordação do κλέος ἀέναν de Heraclito, DK22B29.

corpo⁴⁷; reafirma-se que o que mais convém à alma são a inteligência e todas as outras virtudes (209a3-4: φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἄρετήν)⁴⁸. Reafirma-se, por fim, que o amor leva a cumprir belas atividades, e não implica uma contemplação estática e afasia: de facto, quando alguém está grávido *na alma* (209b1) deseja dar à luz e gerar, aproxima-se de *uma alma* bela, nobre e bem dotada (209b6: καλῆ καὶ γενναία καὶ εὐφυεῖ), e imediatamente tem facilidade (209b8: εὐπορεῖ) em compor discursos sobre a virtude, criando assim uma comunhão (209c5: κοινωνίαν) muito maior que com os filhos e uma amizade mais firme, dado que as duas almas estão unidas (209c7: κεκοινωνηκότεσ) por filhos mais belos e imortais. Esta é, para Platão, a verdadeira imortalidade: a de almas belas que, graças a Amor, são capazes de gerar os filhos mais belos⁴⁹.

⁴⁷ Cf. também 210b7; no nosso passo há ainda uma notação significativa a propósito dos *erotikoi* fecundos só no corpo (208e2), que obtêm recordação, imortalidade e felicidade, por meio da geração, *assim pensam eles* (208e4: ὡς οἴονται).

⁴⁸ A mesma fórmula no discurso de Pausânias, em 184d7-e1.

⁴⁹ A questão da imortalidade da alma, e os problemas que lhe dizem respeito, continua a ser sempre muito debatida pelos estudiosos. Para me limitar só à questão de uma imortalidade que Platão estaria a atribuir a toda a alma ou apenas à alma racional, e para me limitar aos estudos mais recentes, cf. Vegetti, 1985, que, ao realçar a mudança na reflexão platónica de um horizonte órfico-pitagórico (*Fédon*) para uma teoria que quebra o dualismo alma/corpo (*República*), vê a passagem de uma imortalidade da alma inteira para uma distinção entre partes mortais e parte imortal da alma no *Timeu* e nas *Leis* (210-213). Brisson, 2007, percebe a aparente contradição platónica acerca da alma: imortal na sua totalidade (*Fedro*), ou só no intelecto (*Timeu*)? Brisson defende que, visto «l'anima in quanto tale (si veda *Timeo* 35a-b) è ... una realtà intermedia tra il sensibile e l'intelligibile [e quindi] non può costituire l'oggetto né dell'intelletto (νοῦς), poiché non è una Forma, né di alcuno fra i sensi, perché non è una realtà sensibile particolare», dela pode falar somente um tipo de discurso que não é possível declarar como verdadeiro ou falso: este tipo de discurso é o mito» (26). Poderíamos objetar a Brisson que, em geral, os discursos sobre a alma são mitos (sobre a 'paradoxalidade' do mito nos diálogos platónicos, cf. Ferrari, 2006, 11-64., Ferrari, 2007), mas: 1) o passo do *Fedro* a que se faz referência, na nota 6, 26, é uma autêntica demonstração (o que move a si mesmo); 2) também o sensível é sempre objeto do intelecto, cf. *Teeteto*. Para Brisson é «l'anima nel suo insieme ad essere immortale, non un'anima particolare» (33). «L'immortalità individuale pertanto è legata alla capacità che l'anima possiede di ricordare l'intelligibile: per questo essa è limitata nel tempo, ciò che invece non è vero dell'anima in quanto tale» (34). Para Centrone, 2007, face a posições que reivindicam a Platão uma imortalidade *tout court* da alma e a de, por exemplo, Dorter, 1982, 36-44, 162-175, que exclui a imortalidade da alma entendida como única entidade individualizada e, por conseguinte, lê todas as afirmações platónicas afins em sentido metafórico e mítico, seria necessário assumir uma posição intermédia. Deve-se excluir a imortalidade pessoal, mas pode-se pensar na existência de uma pluralidade de almas individuais imortais (p. 36). O estudioso sugere a possibilidade que também a imortalidade da alma seja uma das “nobres mentiras” de que Platão fala na

Aqui não me demorarei na chamada *scala amoris* que começa em 210a, nem na suposta distinção entre “Grandes Mistérios” e “Pequenos Mistérios”⁵⁰;

República: «Platone ha un fortissimo interesse ad argomentare l'immortalità personale per ragioni etico-politiche; che l'anima di ciascun uomo sia immortale è condizione necessaria perché, in ambito escatologico, una pena eterna o un premio eterno possano esercitare una funzione rassicurante (...) o deterrente, come accade nei miti dell'aldilà del *Gorgia*, del *Fedone* e della *Repubblica*; d'altro canto nella *Repubblica* si teorizza, in determinate condizioni e per determinate persone, la liceità del mentire per fini superiori, il che rende plausibile l'ipotesi che l'immortalità personale possa essere annoverata tra le nobili menzogne. Ed è altrettanto naturale immaginare che tra i soggetti autorizzati a mentire Platone includa se stesso» (36-37; 47-48). No *Banquete* a imortalidade é só do género humano (38-39). Por fim, parece-me muito correto o que Centrone diz da imortalidade ligada à doutrina da metempsicose: «È la stessa forma in cui Platone professa questa dottrina a essere inconciliabile con l'immortalità personale, perché a sopravvivere è la stessa anima con contenuti di coscienza diversi e l'individuo di volta in volta presente è un individuo diverso dal precedente... Non c'è bisogno, del resto, di ricordare il carattere oggettivo e impersonale delle conoscenze rammemorate nel processo dell'anamnesi, così come è descritto nei luoghi classici del *Menone* e del *Fedone*. Qui si ripropone il problema di fondo, se Platone creda realmente nella metempsicosi o se si tratti invece di una dottrina da relegare in ambito mitico. In questo caso la compartimentazione dei dialoghi in sezioni 'filosofiche' e in sezioni 'mitiche' non porta molto avanti, se è vero che la metempsicosi e l'anamnesi, cioè una dottrina con forti implicazioni filosofiche, sono nei dialoghi inscindibilmente connesse» (41). Fronterotta, 2007, defende que as espécies mortais da alma «insorgono nel corpo all'innesto dell'anima immortale» (97), como reações psicofisiológicas corpóreas ao enxerto da alma num corpo mortal (especialmente 94-96). Isto não me parece muito claro: estas reações verificam-se na alma ou no corpo? Mas, em geral, Fronterotta defende que aí «sono fondate ragioni per dubitare che in Platone vi sia davvero, almeno dal punto di vista genetico della sua costituzione, una dottrina della tripartizione dell'anima» (99), e, por conseguinte, uma evolução do *Fédon* à *República*. Bastante ambíguo parece-me o que o estudioso diz sobre a diferença entre princípios imortais e princípios mortais: as recordações anteriores ao nascimento no corpo podem ser conservadas, porque são recordações que pertencem à alma *racional* e *imortal*, e que são esquecidas devido ao corpo, no momento em que a alma 'nasce'; enquanto que as recordações da vida mortal só podem ser dispersas quando o corpo morre, porque «sono ricordi acquisiti e posseduti dal corpo che si dissolve» (102). Os itálicos são meus e servem para realçar a ambiguidade de falar de reações, aqui de recordações, que são *do corpo*: o corpo não pode ter recordações, pois elas são só da alma: cf. *Teeteto*. Todavia, para Fronterotta «Platone non dichiara mai, neanche sotto forma di mito, che l'anima immortale ha un carattere in qualche senso personale» (108). Para Migliori, 2007b, pelo menos, cada alma intelectiva é imortal, mas não há verdadeira sobrevivência do sujeito. E não é um caso que, ao examinar este problema também noutros diálogos, o estudioso não faça referência ao *Banquete*. Também para Robinson, 2010, é significativamente assim, ao tratar o problema, não faz nenhuma referência ao *Banquete*, mas examina principalmente o *Fédon*, para concluir, que nenhum dos argumentos platónicos para imortalidade da alma é convincente.

⁵⁰ Segundo alguns estudiosos aos “Pequenos Mistérios” pertencia a parte inicial do discurso de Diotima, que pretendia libertar Sócrates dos falsos conceitos sobre Amor, aos “Grandes Mistérios” pertencia esta parte que inicia precisamente em 210a, com a

tão-pouco tratarei a ascensão da parte do homem – evidentemente de um homem dotado de alma bela – da contemplação das coisas belas à contemplação da ideia de belo⁵¹. Limitar-me-ei a reafirmar que o que se descreve é uma ascensão e não uma ascese: a aquisição da ideia de belo é exatamente a conquista da *capacidade de ver o belo* nas coisas belas, onde quer que ele se manifeste, não um momento que determina a afasia, mas que, pelo contrário, permite o começo de uma vida vivida num nível mais elevado⁵². E esta vida vivida desta forma implica necessariamente, como bem viu Stenzel, um crescimento coletivo e não um crescimento do indivíduo separado dos outros⁵³.

dúvida, por parte de Diotima, sobre a capacidade de Sócrates em acompanhar o seu raciocínio (cf. Centrone, 2009, XXVII-XXIX e XXXI-XXXIV, e Nucci 2009, notas *ad locc.* Sobre a *passividade* de Sócrates nesta fase do seu diálogo com Diotima, cf. Rosen, 1987, 264). A expressão “mistérios de amor” não me parece encontrar-se no texto platónico, onde encontramos ταῦτα τὰ ἐρωτικά em 209e5. Pessoalmente, não daria ênfase à suposta linguagem misteriosa (solene, sim), desta parte, nem à declarada (por Diotima) incapacidade de Sócrates em seguir o discurso (210a2, 210a4), que me parecem fazer parte da extraordinária capacidade platónica de construir nos seus diálogos discursos diversos quanto ao estilo e à qualidade, além de disseminar o texto de expressões que estilisticamente determinam o conjunto de uma atmosfera dramática.

⁵¹ A este propósito, veja-se Casertano, 1997.

⁵² Muito se discute sobre esta visão instantânea (cf. o ἐξαίφνης de 210e4; o termo é usado duas outras vezes, em 212c6: Alcibiades que toca à porta, e em 213c1: Alcibiades que sobressalta ao ver Sócrates sentado junto dele; sobre o uso deste advérbio em Platão cf. Casertano, 1998) do belo em si, e sobre o tipo de conhecimento, intuitivo ou discursivo, que dele se obtém. Pessoalmente, concordo com o que diz Centrone, 2009, L: «Il raggiungimento della meta... è preludio a una prolungata e incessante attività intellettuale, l’analogo della discesa nell’ultimo segmento della linea della *Repubblica* (511b7-c2). Un’attività, se si vuole, discorsiva, ma diversa dalla διάνοια menzionata precedentemente, perché ora il filosofo si muove esclusivamente nell’ambito delle idee». E parece-me que Centrone não concorde com Nucci, 2009, notas nas páginas 209-210, que insiste na diferença entre Pequenos e Grandes Mistérios, defendendo que nos primeiros o belo é o que permite a procriação de belos discursos e de virtudes, enquanto que nos Grandes o belo é somente objeto de contemplação. Parece-me, pelo contrário, que há uma continuidade num único caminho, no qual alguns podem parar a um certo ponto, e outros podem continuar; nem se pode chegar ao segundo nível sem ter sido educado no primeiro. Nem há contemplação do belo entendida como uma espécie de afasia, porque assim que se consegue ver a ideia do belo, o homem continua a fazer belos discursos, e procura, como faz precisamente Sócrates (212b), convencer os outros da verdade, naturalmente com outros discursos. Na verdade, nem sequer o místico pode eximir-se de fazer discursos, se quiser convencer outras pessoas: a afasia não convence ninguém.

⁵³ Stenzel, 1966: «Proprio l’ascesa, due volte descritta attraverso tutti i gradi della aspirazione collettiva, dall’amore per un altro individuo a quello per tutti i membri della comunità, e alle belle imprese, e poi al sapere, e infine al μᾶθημα supremo, mostra

A nossa pesquisa conclui-se com o *presto agitato* de Alcibíades. Poderíamos dizer que o seu discurso, no que diz respeito ao nosso tema e pensando no que foi dito por Sócrates/Diotima, é a demonstração dramática da imortalidade de uma alma, a de Sócrates, e da mortalidade de outra, a do próprio Alcibíades. E isto porque o seu discurso desvela a *alma* de Sócrates e, em contraponto, o que a *alma* de Alcibíades não conseguiu ser. Já na descrição da sua entrada na sala do banquete Platão descreve o seu caráter animoso. De repente (212c6: ἐξαίφνης) ouviu-se um grande barulho à porta e a voz⁵⁴ de uma flautista (212c-d), e em seguida a voz de Alcibíades que gritava alto (212d4), completamente bêbedo, perguntando por Ágaton. Conduziam-no a flautista e “outros”⁵⁵ (212d6-7). E entra cingido por uma espessa coroa de folhas de hera e de violetas, a cabeça⁵⁶ coberta por uma infinidade de fitas, declarando que na noite anterior não pudera vir, mas que vinha agora para coroar o mais sábio e o mais belo⁵⁷ (212e). É embriagado, conhece a sua situação, mas reivindica logo que diz a verdade (213a1⁵⁸). Senta-se entre Ágaton e Sócrates, depois vê Sócrates e sobressalta-se: por que se encontra Sócrates aqui? Para «me preparares uma emboscada (213b9: ἐλλοχῶν⁵⁹) novamente, como costumás fazer, é que apareces de repente (213c1: ἐξαίφνης)», e por que se encontra junto do belo Ágaton?

Sócrates intervém pedindo a Ágaton que o defenda, porque para ele o amor de Alcibíades tornou-se um οὐ φαῦλον πρᾶγμα (213c7). Aqui pode-se ver claramente a costumeira ironia socrática, embora apareça desenhada no horizonte a diferença entre os dois modos de conceber o amor e, por conseguinte, dois modos diversos de fazer agir a alma: a de Sócrates, em que o amor pelo belo o leva a progredir no caminho para a ideia e o

questa crescita della conoscenza entro una comunità di sentimento e d'azione, come di una organica formazione radicata, cresciuta nella vita collettiva» (235).

⁵⁴ Nucci, 2009, *ad loc.*, traduz “o som”.

⁵⁵ Parece-me clara a referência a Heraclito, DK22B117: um embriagado é um homem conduzido por uma criança, porque a sua alma está “húmida”. Pelo contrário, a alma de Sócrates nunca está húmida, porque nunca ninguém viu Sócrates bêbedo, *cf.* 220a.

⁵⁶ Uma “caricatura” de Empédocles? *Cf.* DK31B112.5-6.

⁵⁷ Outra subtil ironia platónica, aliás uma dupla ironia: também Sócrates (174a) havia declarado não ter estado com Ágaton na noite anterior, mas agora ia honrar um belo; e Alcibíades faz a mesma declaração, pensando ir louvar Ágaton, acabando, pelo contrário, por tecer o elogio de Sócrates.

⁵⁸ Reafirmado em 214e6, e em 217e3-4, onde se encontra a metonímia do οἶνος ἀληθής, que é um entrelaçamento irónico de dois provérbios: “vinho e verdade” e “vinho e jovens são verdadeiros”.

⁵⁹ Ἐν-λοχᾶω: estar à coca, à espera.

conhecimento, e a de Alcibiades, que não é capaz de ir além do sentimento imediato, com tudo o que esse comportamento implica. De facto, desde que Alcibiades se encontra apaixonado por ele, Sócrates não pode olhar nem falar com um belo porque Alcibiades, roído de inveja e de ciúmes (213d2), denigre-o e por pouco não bate nele. E se pensarmos que no discurso de Diotima a contemplação do belo é um sentimento absolutamente destituído de inveja (cf. 210d6: ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ), teremos já delineada a enorme diferença entre os dois modos de conceber o amor.

Após uma troca de frases, que envolve também Sócrates e Erixímaco, Alcibiades começa o discurso sobre Amor, louvando Sócrates, mas louvando-o δι' εἰκόνων (215a5), porque as suas imagens terão por objetivo a verdade (215a6). Não me demorarei no discurso de Alcibiades, a não ser para realçar aquilo que concerne ao nosso tema. Pode-se dizer que o seu discurso é a descrição dos efeitos dos discursos filosóficos sobre um jovem com uma alma bem-disposta, que se comove e perturba pelo discurso amoroso, facto que é sempre característica da verdadeira filosofia. Embora, no caso particular de Alcibiades, subsistam todas as qualidades para apreender a beleza daquele discurso, a sua alma “timocrática” é tão forte que o impede de «ser senhor de si mesmo». E se pensarmos na explicação que Sócrates oferece desta locução na *República*⁶⁰, podemos dizer que, no final, em Alcibiades prevaleceram os elementos piores.

Mas de que “sofre” (cf. 215d8: πάσχω) a alma de Alcibiades quando escuta o amável discurso filosófico de Sócrates? Permanece perturbado e inspirado⁶¹, o coração palpita-lhe e saltam-lhe as lágrimas (215e2-3)⁶², enquanto que quando escutava Péricles e outros bravos oradores pensava que falavam bem, mas não sentia (215e5: ἔπασχον) nada de semelhante, nem a sua alma se agitava (215e6: ἐτεθορύβητο), nem pensava que *não*

⁶⁰ Em IV 430e-431a: a temperança (430e6: σωφροσύνη) é uma espécie de ordem (430e6: κόσμος) e de domínio (430e7: ἐγκράτεια) sobre os prazeres e os desejos, como se diz quando se usa a expressão «senhor de si mesmo» (430e7: κρείττω αὐτοῦ). A expressão pode parecer ridícula (430e11: γελοῖον), porque quem é senhor de si mesmo é também escravo de si mesmo (430e12: καὶ ἦπτων... αὐτοῦ). Mas este *logos* parece-me querer dizer (431a3: φαίνεται μοι βούλεσθαι λέγειν), esclarece Sócrates, que na alma de cada homem convivem um elemento pior e um melhor, e quando o elemento melhor se impõe sobre o pior, então é-se «senhor de si mesmo», enquanto que quando o elemento melhor é dominado pelo pior, é-se «escravo de si mesmo».

⁶¹ 215d5-6: ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα. Ἐκπλήσσω = fazer cair atingindo, e por conseguinte, atordoar, perturbar, agitar.

⁶² Mais uma referência ao *Elogio de Helena*, 9, de Górgias.

poderia viver no estado em que se encontrava (216a1). De facto, só os discursos de filosofia mudam a vida do homem, ou pelo menos, fazem-no entrever uma nova vida, mesmo que depois se continue a ser Alcibíades e não se tenha cuidado com a própria alma (cf. 216a). Ainda assim Alcibíades conseguiu ver a alma de Sócrates e percebeu a diferença entre *aparecer* e *ser*. Só a alma de Sócrates lhe fez sentir aquilo que ninguém acreditaria existir nele mesmo, a vergonha (216b2), e isto pelo maravilhoso poder (216c7: δύναντιν) que Sócrates tem. De facto, ele dispõe-se sempre amoravelmente para com os belos⁶³, fica perturbado, ignora tudo e não sabe nada (216d3-4). Mas dentro (como o Sileno⁶⁴) está cheio de σωφροσύνη (216d7). E Alcibíades, que se mantinha escondido na aparência por causa do seu *thymos*, achava que Sócrates considerava a sua beleza como os outros a consideravam e que lhe fazia discursos que os outros amantes costumam fazer ao amado. Portanto, não pôde fugir à doença (217e6: πάθος) de quem foi picado pela víbora. De facto, dizem que quem sofreu essa picada não a confessa a não ser a quem também já foi picado, como se fosse o único capaz de compreender e de se conder (217e8-218a1: γνωσομένοις τε καὶ συγγνωσομένοις). Alcibíades foi picado no ponto mais doloroso (218a3: ἀλγεινότερου) em que se possa ser picado... No *coração*, ou na *alma* (218a4), ou como a queiramos chamar, foi tocado e picado pelos discursos filosóficos, que penetram mais fortemente do que a picada de uma víbora⁶⁵, quando apanham a alma (218a6) de um jovem não destituído de dotes naturais e a obrigam a fazer e a dizer quaisquer coisas (218a6-7: καὶ ποιούσι δῶν τε καὶ λέγειν ὅτιούν)⁶⁶.

Não me parece estar enganado ao ver no desfecho do discurso de Alcibíades – que se dirige aos outros comensais, e os une à loucura e ao furor báquico típicos do filósofo (218b3-4: τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας), e por esse motivo são capazes de lhe prestar atenção (218b4: ἀκούσεσθε), ao contrário dos servos e das almas profanas e grosseiras que

⁶³ 216d2: ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν. Διάκειμαι = estar com determinada disposição; com o genitivo, estar apaixonado. Portanto é mais complexo do que o ἐρωτικῶς διατίθεσθαι de 207a8 e 207b1.

⁶⁴ Cf. Brisson, 1998, 217-218, n. 526.

⁶⁵ Não concordo com Nucci, 2009, n. 331, quando diz que aquilo que Alcibíades compara à picada de uma víbora é a separação entre Pequenos e Grandes Mistérios, e, por conseguinte, a passagem de uma beleza que deve fazer procriar a uma beleza a contemplar.

⁶⁶ Mais uma vez Górgias, *Hel. en.*, 12: um discurso que tenha persuadido uma alma, obriga-a a acreditar nas palavras ditas (λεγόμενοις) e a consentir nos fatos (ποιουμένοις).

devem pôr «portas muito grandes nas próprias orelhas» (218b4: ἀκούσθε) – o remorso sentido de uma alma consciente de ter tido uma oportunidade única, mas que fez a escolha errada – embora possuísse boas qualidades – e que perdeu, por isso, a grande ocasião da sua vida, deitando-a a perder para sempre⁶⁷.

(Tradução de
Maria da Graça Gomes de Pina)

Referências bibliográficas

Brisson, L., 2007, Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo. In: M. Migliori, L. Valditara Napolitano, A. Fermani (Org.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, 25-34.

Brisson, L., 1998, *Platon, Le Banquet*, Paris.

Cambiano, 1981, *Platone, Dialoghi filosofici*, vol. II, Torino.

Casertano, G., 1997, Il (in) nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel *Simposio* platónico. *Elenchos*, XVIII, 277-310.

--- 1998, L'istante: un tempo fuori del tempo, secondo Platone. In: L. Ruggiu (Ed.), *Filosofia del Tempo*, Milano 1998, 3-11.

--- 2010a, *Sofista*, São Paulo.

--- 2010b, *Paradigmas da verdade em Platão*, São Paulo.

Centrone, B., 2007, L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna? In: M. Migliori, L. Valditara Napolitano, A. Fermani (Org.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, 35-50.

--- 2009, Platone, *Simposio*, tr. e comm. di M. Nucci; introd. di B. Centrone, Torino.

Dorter, K., 1982, *Plato's 'Phaedo'. An interpretation*, Toronto-Buffalo-London.

Ferrari, F., 2006, Filosofia e mitologia in Platone. In: Ferrari, F., *I miti di Platone*, Milano.

--- 2007, L'*anamnesis* del passato tra storia e ontologia. Il mito platonico come *pharmakon* contro utopismo e scetticismo. In: M. Migliori, L. Valditara Napolitano, A. Fermani (Eds.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, 73-88.

⁶⁷ Cf. Rosen, 1987, p. 385: «In the *Symposium* Alcibiades sings the swan song of his genius, delivered at the height of his power but only a step away from disaster».

- Fronterotta, F., 2007, Che effetto fa essere un pipistrello? Il problema mente-corpo nel *Timeo* platonico. In: M. Migliori, L. Valditara Napolitano, A. Fermani (Eds.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, 89-108.
- Giombini, S., Marcacci, F., 2010, *Il quinto secolo. Studi in onore di Livio Rossetti*, Città di Castello.
- Hackforth, 1950, *Immortality in Plato's Symposium. Classical Review*, LXIV, 43-45.
- Migliori, M., 2007a, Ma c'è interiorità nei dialoghi di Platone? In: M. Migliori, L. Valditara Napolitano, A. Fermani (Org.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, 123-164.
- 2007b, La prova dell'immortalità dell'anima (608c-612c). In: Vegetti, *Platone, La Repubblica, Vol. VII, Libro X*, Napoli, 199-275.
- M. Migliori, L. Valditara Napolitano, A. Fermani (Org.), 2007, *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano.
- Nucci, 2009, Platone, *Simposio*, tr. e comm. di M. Nucci; introd. di B. Centrone, Torino.
- Nussbaum, M., 1986, *The fragility of goodness*, Cambridge.
- Robinson, Th.M., 1995, *Plato's psychology*, Toronto [1970].
- 2010, Socrates on soul and immortality. In: Giombini, S., Marcacci, F., 2010, *Il quinto secolo. Studi in onore di Livio Rossetti*, Città di Castello, 389-400.
- Rosen, S., 1987, *Plato's Symposium*, Ann Arbor [1968].
- Sassi, M.M., 2007, Eros come energia psichica. Platone e i flussi dell'anima. In: M. Migliori, L. Valditara Napolitano, A. Fermani (Eds.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, 275-292.
- Settis, S. (Ed.), 1996-1998, *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 4 voll., I: *Noi e i Greci*, Torino.
- Trabattoni, F., 2007, Si può parlare di "unità" della psicologia platonica? Esame di un caso significativo (Fedone, 68 b - 69 e). In: M. Migliori, L. Valditara Napolitano, A. Fermani (Eds.), *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, Milano, 307-320.
- Untersteiner, M., 1961, *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, voll. 4, Firenze.
- Vegetti, M., 1985, *Anima e corpo*, in M. Vegetti, (Ed.), *Il sapere degli antichi*, Milano, 201-228.
- 1996, L'io, l'anima, il soggetto. In: Settis, S. (Ed.), 1996-1998, *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 4 voll., I: *Noi e i Greci*, Torino, 431-467.
- Vegetti, 2007, *Platone, La Repubblica*, Vol. VII, Libro X, Napoli.