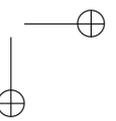
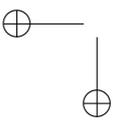
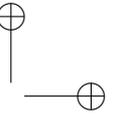
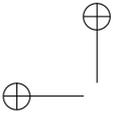




**Américo Pereira**  
Sócrates belo ou  
A paixão de Alcibíades

LusoSofia:Press



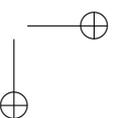
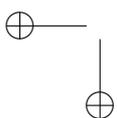


Américo Pereira

Sócrates belo  
ou  
A paixão de Alcibíades

Estudos Platónicos VI

LUSOSOFIA.NET







LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2020

FICHA TÉCNICA

Título: *Sócrates belo ou A paixão de Alcibíades*  
*Estudos platónicos VI*

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros LUSOSOFIA

Design da Capa: Sara Constante

Paginação: Filomena Santos

Universidade da Beira Interior

Tipografia da Universidade da Beira Interior

Depósito Legal: 469696/20

ISBN (PDF): 978-989-654-668-7

ISBN (Encadernado): 978-989-654-667-0

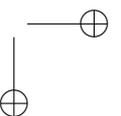
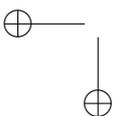
DOI: 10.25768/20.04.06.005





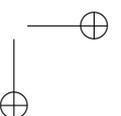
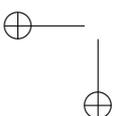
# Índice

<b>Introdução</b>	<b>1</b>
<b>1 O importuno bêbedo</b>	<b>3</b>
<b>2 O importuno bêbedo descobre Sócrates</b>	<b>13</b>
<b>3 Primícias do encontro</b>	<b>23</b>
<b>4 Dizer a verdade sobre Sócrates</b>	<b>39</b>
<b>5 O Sileno</b>	<b>45</b>
<b>6 És violento, Sócrates!</b>	<b>59</b>
<b>7 Não és flautista, Sócrates?</b>	<b>71</b>
<b>8 Ouvir Sócrates</b>	<b>81</b>
<b>9 A vergonha de Alcibíades</b>	<b>89</b>
<b>10 O bem da cidade</b>	<b>99</b>
<b>11 O generoso amante Sócrates</b>	<b>105</b>
<b>12 Sócrates sábio?</b>	<b>115</b>
<b>13 A prudência de Sócrates e a imprudência de Alcibíades</b>	<b>125</b>





<b>14 Puro desejo e desejo de bem</b>	<b>133</b>
<b>15 O amante frustrado e o amante realizado: as armadilhas vãs</b>	<b>141</b>
<b>16 O amante frustrado e o amante realizado: leitões diversos</b>	<b>147</b>
<b>17 A mania filosófica</b>	<b>155</b>
<b>18 Que coração e que alma tem Alcibíades?</b>	<b>165</b>
<b>19 Alcibíades, o desdenhado</b>	<b>179</b>
<b>20 Alcibíades perdido</b>	<b>191</b>
<b>21 O diamantino soldado Sócrates</b>	<b>203</b>
<b>22 Sócrates em batalha I: Esse que não abandona o camarada caído</b>	<b>217</b>
<b>23 Sócrates em batalha II: Esse que não se ousa atacar</b>	<b>225</b>
<b>24 Sócrates regressa a casa</b>	<b>235</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>245</b>





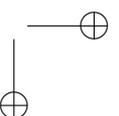
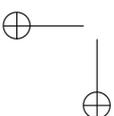
# Introdução

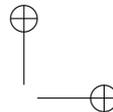
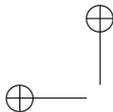
O presente estudo é o terceiro realizado a propósito da obra de Platão, *Banquete*. O primeiro incidiu sobre os discursos que antecedem o de Sócrates e que se debruçam sobre modos diferentes de perspectivar o eros que constitui a «energeia» do cosmos, cujo acto complexo constitui isso a que Platão chama «participação». O segundo trabalhou o discurso de Sócrates, em que este reporta a lição maior que teve da sábia sacerdotisa Diotima acerca de eros como modo dialéctico de o cosmos ser, em constante metamorfose entre o que se foi, o que se é e o que se pode ser, até ao cumprimento da mundana viagem no acto de contemplação do belo em si, esplendor do bem em si. É o modo assumidamente platónico de dizer a participação.

Este terceiro estudo trata do aparentemente estranho pós-enxerto discursivo que é constituído pela extemporânea participação de Alcibíades, quando todos já tinham terminado e o próprio banquete se encaminhava para o seu fim. Como se verá, este aparente excursus platónico não é apendicular, antes constitui o ápice de uma obra que se destina a mostrar como se participa do bem, que é o mesmo que participar da própria possibilidade posta ao dispor na forma do absoluto do que para cada ente faz parte do «seu possível».

Depois de se discursar de forma sábia, ainda que muito diferenciada, sobre o que constitui o eros, sempre de modo inconcreto, Platão apresenta um discurso sobre o ser – ser humano, não deus ou besta – em que o eros melhor se concretiza: este ser é o de seu Mestre, Sócrates.

Todavia, não é com a sua própria boca que Platão realiza esta manifestação, esta literal fenomenologia do paradigma erótico fundamental; fundamental e real. A mostração, na forma de um elogio, por vezes ambíguo, é posta na boca de Alcibíades. Este homem, cujas possibilidades próprias – as suas «armas», as suas mediações de possibilidade – eram excelentes, e que





segue esse a quem ama a seu modo, vai mostrar em que consiste a grandeza antropológica – logo, ontológica – de Sócrates.

Todavia, o discurso de Alcibíades não se resume a um simples elogio do Mestre. A sua ambiguidade reside em que o jovem amante de Sócrates não poupa, neste, o que considera serem as suas falhas. O que Platão inteligentemente faz é apresentar um retrato de Sócrates o mais realista que lhe é dado conseguir, de modo a que o bem que sobre ele é dito esteja ao mesmo nível do menos-bem que também sobre ele é dito.

«Este é Sócrates», o homem que, não sendo perfeito, conseguiu ser o «mais bom» de entre todos, porque soube seguir, na parte da sua vida que o definiu, o modo de ser conforme à lição teórica sobre o belo que recebeu de Diotima.

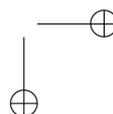
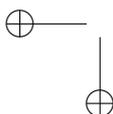
Pouco importa que o chamado Sócrates histórico nunca tenha conhecido Diotima alguma. Não é isso que interessa, mas a coerência de existência activa humana que foi realizada pelo «acto-Sócrates», em que integrou a sua dimensão ética, a sua dimensão política, numa construção onto-antropológica de real excelência, que tudo ultrapassa.

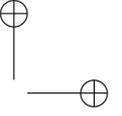
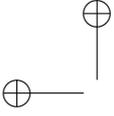
De tal modo está Platão convencido da verdade do que aqui proclama, que põe a proclamação na boca de um homem pouco fiável e a quem apresenta perdido de bêbedo: a verdade, isto é, o absoluto de realidade do que é dito, aguenta tudo, mesmo ser dito por um homem como Alcibíades.

É como se Platão, lembrando-se ainda muito bem do que Atenas tinha feito ao velho Mestre provocasse: «digam lá que o que aqui se afirma de Sócrates não é verdade!».

Sobre quer o discurso de Sócrates anteriormente pronunciado quer sobre este discurso de Alcibíades sobre a grandeza antropológica de Sócrates, paira sempre uma sombra angustiada, que se pode resumir do seguinte modo: foi este grande e sábio homem que foi assassinado por Atenas?

Agradecemos reconhecidamente a todos os que contribuíram com o seu trabalho e generosidade para a publicação deste livro, especialmente ao Editor, António Amaral, à responsável pela paginação, Filomena Santos, e à responsável pela capa, Sara Constante..





## Capítulo 1

# O importuno bêbedo

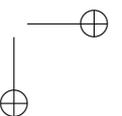
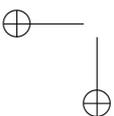
No *Symposium*,<sup>1</sup> de Platão, após todos os convivas inicialmente presentes para comemorar, em casa de Agathon, a glória deste por causa de uma vitória, terem discursado e discutido sobre Eros, o deus e o acto, de repente, na cota 212d, surge Alcibíades, aos gritos, truculento, bêbedo em extremo. O ébrio homem perguntava por Agathon, a quem queria prestar a sua ruidosa homenagem.

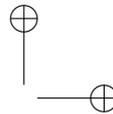
Deste modo, após os vários discursos sobre Eros que todos os convivas do banquete haviam pronunciado,<sup>2</sup> e que tinham tido como corolário a sábia e tranquila lição indirecta sobre o amor dada por Diotima aos presentes, através da narração que Sócrates fizera, pode parecer estranho que Platão tenha optado por não terminar esta obra com a grandeza lógica e filosófica das palavras anteriormente proferidas por Sócrates, introduzindo o que, num primeiro

---

<sup>1</sup> Para a elaboração deste estudo, que explora a parte do *Banquete* dedicada ao «discurso de Alcibíades», bem como a parte conclusiva de todo este diálogo platónico (212d-223d), usou-se a versão em língua francesa: PLATON, *Le banquet*, notice de Léon Robin, texte établie et traduit par Paul Vicaire, avec le concours de Jean Laborderie, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (edição bilingue em língua grega e tradução em língua francesa), cxxiii + 92 + 92 pp; também se usou a versão em língua inglesa: PLATO, *Symposium*, in, *idem*, *Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, [1925], XXII + 536 pp.; todas as citações serão retiradas destas referências; no caso de não se concordar com as traduções, tal será assinalado.

<sup>2</sup> Sobre estes vários discursos, ver nossos estudos *Os amores de Eros: a participação. Estudos platónicos IV*, Covilhã, Lusosofia: Press, 2018 e *Sócrates vai à escola. O desejo e o detalhe da participação. Estudos platónicos V*, Covilhã, Lusosofia: Press, 2019.





momento, faz descer de nível noético todo o trabalho de inteligência a que esta obra se dedica.

Por que razão põe Platão, neste lugar lógico do *Banquete*, este acto dramático, que se arrisca, depois de toda a grandeza filosófica do que acontecera antes, a precipitar todo o esforço numa má comédia, numa farsa própria para pessoas semelhantes a Alcibíades, isto é, para bêbedos?

Um bêbedo berrante no fim de tão ditoso itinerário discursivo, que quase esgota paradigmaticamente as possibilidades lógicas de pronunciamento filosófico sobre Eros? Que pode este tonto dizer acerca de Eros que não tenha já sido dito? Que belo e que bem pode com ele aqui aportar? Que falta dizer sobre o amor que não tenha já sido dito, e de forma magistral?

Será que não é sobre Eros que Alcibíades vai discursar? Será que discursará sobre um outro qualquer amor, uma outra forma de amar? Será o discurso sobre alguém amável, amante; ambos?

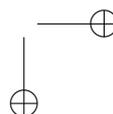
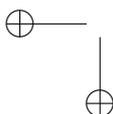
Poder-se-á dizer, e bem, que falta um discurso sobre o discursador principal, que acabou, aliás, de se mostrar como antigo ignorante, na relação com Diotima e com o que há de fundamental a intuir, pensar e dizer sobre o amor. Falta – e falta mesmo – mostrar a grandeza multiforme do «anthropon»<sup>3</sup> Sócrates. Tal irá ser feito por Alcibíades, mais adiante. Falta manifestar essa grandeza como algo de incomum: de isso se encarregará o espalhafatoso apaixonado por Sócrates, Alcibíades.

Todavia, depois do registo, por sobremaneira noeticamente sóbrio – estranhamente de tom epistemológico num banquete – até agora usado, por que não manter tal modo e tecer o elogio do Mestre de forma digna, não ruidosa, ao modo dos diálogos que relatam os últimos dias e a própria morte de Sócrates?

Que faz um homem perdido de bêbedo, ao ponto de, para se deslocar, ter de ser amparado pela auleta e outros servidores (212d-e), como portador da voz que manifestará ao mundo a grandeza humana de Sócrates?

Talvez se consiga entender algo de fundamental relativamente a esta escolha platónica, se se recordar que, no discurso da sábia Diotima, toda a acção que conduz ao nascimento de Eros depende de uma outra bebedeira, a de Poros, involuntário pai do entre-acto mediador que é Eros. A bebedeira tem, assim, um papel fundamental na economia lógica do surgimento do amor,

<sup>3</sup> Usa-se o neutro propositadamente, pois a espécie humana não é só macho ou só fêmea, mas, necessariamente, ambos, o que é salvaguardado pelo uso do neutro.





como Platão o entende e como o põe na boca de Diotima, que serve de boca de Platão.

Que bebedeiras são, então, estas?

A inebriação, a bebedeira é uma boa metáfora, literalmente, para isso que eros é como acto que coincide com o movimento de saída do que cada ser é na sua pura interioridade. Eros<sup>4</sup> é quer o símbolo quer o efectivo acto em que se estabelece a relação entre seres, quaisquer: é porque há esta saída erótica que pode haver relação. A primeira relação é a da própria poiese ontológica, trabalhada no discurso de Diotima, isto é, eros como a produção, mesmo verdadeira criação – pois há um *absoluto de novo* que não existia anteriormente – do ser de tudo.

É esta fundamental relação onto-fundadora universal que é simbolizada pela bebedeira de Poros, subtilmente aproveitada por Penia, incapaz de futuro segundo o ser sem que pudesse ser e fosse efectivamente fecundada. O futuro ontológico possível e real de Penia é Eros. Esta relação tríptica simboliza a *transcendentalidade ontológica do possível* em termos cósmicos: *Eros é o símbolo do acto do mundo sendo*, isto é, como *movimento e ontogénese permanente*, a partir de dois supostos ontológicos, onto-etiológicos, representados pela polaridade complementar entre o que não tem cabalmente ser capaz de auto-sustentação, a mãe, Penia, e o que é capaz de fornecer tal suplemento de auto-sustentação através da actividade «esburacadora», «porética», o pai, Poros, a inteligência como complemento fundamental para que o ser possa *sempre* subsistir.

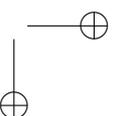
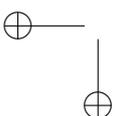
Ora, quer da parte do pai quer da parte da mãe, Eros é necessariamente movimento: a mãe é o movimento que parte da necessidade e se aproxima de isso que pode saciar tal necessidade; o pai é o movimento que pode completar e completa tal necessidade de modo possivelmente perfeito.

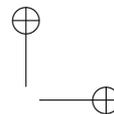
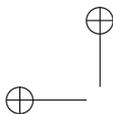
*Eros é, assim, movimento e só movimento.*

Este movimento é também necessariamente centrífugo, exteriorizante, pois Eros tem de buscar na sua transcendência o que a sua imanência não lhe pode proporcionar; logo, *todo o eros é movimento de literal excesso, de transcensão.*

---

<sup>4</sup> Como a regra em uso em todo este estudo, «Eros» surge com maiúscula quando há uma referência imediata ao deus (para Diotima, não é um «deus»); surge sem maiúscula quando se referir à noção que aqui está em causa.





Que melhor símbolo para esta transcensão transcendental – quer dizer, necessária e universal – do que a bebedeira como preciso excesso necessário e já incontrolável de isso que se encontra ébrio?

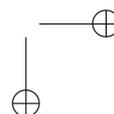
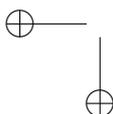
O que Platão inteligentemente nos está a dizer em termos do símbolo Alcibíades é que *a vida* – e o todo da realidade que a sustenta – *é uma ontológica bebedeira relacional*, em que todos os seres se excedem na procura de isso de que necessitam, não como mania psicológica, mas como absoluta necessidade ontológica de infinita auto-transcensão, num mundo que é constituído pelo movimento, como muito bem o velho Mestre Heraclito tinha percebido. A este infinito movimento, ainda na sequência da lição do Mestre obscuro, está inerente a necessidade da sua eternidade, sem o que nem movimento pode haver, o que a realidade desmente. Este absoluto é o «Logos». É de um qualquer «logos» que todos os protagonistas do *Symposion* andam em busca.

Entretanto, na ausência negativamente cairótica de Alcibíades, tal «logos» já se tinha feito presente, nas palavras de Diotima, lembradas pelo novo Mestre, o Mestre Sócrates.

Ora, precisamente, *Alcibíades não estava presente*. Não é, então, de admirar que a cena em que Platão no-lo introduz em convívio, com os comensais e conosco – comensais epígonos, mas identicamente falhos de plenitude –, se inicie com um Alcibíades berrando, tresloucado, que quer saber onde está Agathon, exigindo ser levado até onde este último se encontra (212d).<sup>5</sup>

Este termo que acabou de se transliterar por «Agathon» não é o mesmo que se translitera – por limitação do sistema que se usa – também por «agathon» e que é o neutro de «agathos». O nome do poeta trágico que acabou de ser invocado por Alcibíades escreve-se no original helénico: «Ἄγαθων», ao passo que o neutro de «ἄγαθος» se escreve «ἄγαθόν». Há, ainda, a considerar o termo «ἄγαθῶς», advérbio. Por fim, o verbo, matriz de sentido, por

<sup>5</sup> Diz assim a versão que se encontra nas Belles Lettres: «Un instant plus tard on entendit dans la cour la voix d'Alcibiade, complètement ivre et qui criait à tue-tête. Il demandait où était Agathon, il voulait être conduit auprès d'Agathon. On le conduisit donc près des convives, soutenu par la joueuse de flûte et quelques-uns de ses compagnons; [...]», p. 72; na versão da Loeb, encontramos: «A few moments after, they heard the voice of Alcibiades in the forecourt, very drunken and bawling loud, to know where Agathon was, and bidding them bring him to Agathon. So he was brought into the company by the flute-girl and some others of his people supporting him: [...]», p. 209.





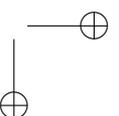
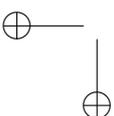
ser ontologicamente o acto que diferencia o sentido em causa, é «ἀγαθόν», «fazer o bem a».<sup>6</sup>

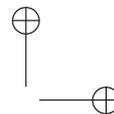
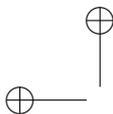
Esquecendo o pormenor anedótico da transliteração, fica o parentesco entre os termos originais. Não é de um trocadilho que Platão se serve, mas desta similitude gráfica e sonora – fonética – entre os termos. Não é em busca de «agathon», neutro de «agathos» que todo o *Banquete* funciona? Não é Eros o mediador, para uns divino, para outros – Diotima –, não, entre o incompleto mundano e o belo, esplendor do bem, de «agathon»? Não é esta mesma mediação que corresponde, no real das coisas todas, ao que é o seu ser em movimento ontológico em busca de uma cada vez maior possível perfeição? A resposta é *sim*.

O que Platão faz com a figura apropriada de Alcibíades é incarnar nele uma forma de Eros, aquela que corresponde, se se quiser invocar o que há de melhor em Nietzsche,<sup>7</sup> ao momento dionisíaco puro de Eros, em que este é um *puro desejo*, brotando irreprimível do mais fundo do acto das coisas. Alcibíades, aqui, não é um bêbedo entre outros, algo de comum quer entre os antigos helenos quer entre os velhos seres humanos de sempre, mas *o símbolo literariamente incarnado do desejo humano no que este tem de irreprimível*, de incapaz de obedecer à racionalidade de tipo apolíneo, *manifestando o que há de absoluto no ser e na vida como desejo*, desejo que não é passível de confusão com o superficial desejo de tipo psicológico, mas que coincide com

<sup>6</sup> Pode dizer-se que este verbo, no que significa em termos ontológicos, primeiro, e, depois, éticos e políticos, define o cerne da preocupação filosófica de Platão, para quem a acção, qualquer, é sempre algo que tem como fim, único, este «fazer o bem a». Este «a» refere-se ao cosmos como um todo. No fundo, toda a relação erótica, nas suas múltiplas formas, tratadas precisamente neste grande ensaio poético de Platão, o *Banquete*, é a mediação, feita de possivelmente infinitas relações, sub-relações, entre o bem e o mundo e entre o mundo e o bem, no que é a participação. *A participação é erótica e toda a erótica é a participação em acto*, nem sempre perfeito, longe disso, mas, mesmo que funcione como um bêbedo em busca do seu «agathon», é, ainda assim, perfeito no que é como único modo possível de ser, quer dizer, como acto erótico entre o nada possível de si próprio e a possível plenitude de si próprio junto de «agathon», do bem. O mais, mesmo em Platão – e que grandioso é, ainda, mesmo que quando erra – é menor.

<sup>7</sup> Ver NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, tradução para língua portuguesa, comentário e notas por Teresa R. Cadete, *O nascimento da tragédia ou mundo grego e pessimismo*, s. l., 1996, Círculo de Leitores, pp. 5-211; aconselha-se a leitura total da obra; as notas são particularmente recomendáveis.





a própria e radical energia que põe cada ser em acto. Ora, como se sabe, helenicamente, «energia» e «acto» são o mesmo, o acto é «energeia».

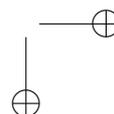
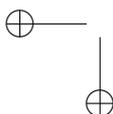
*Alcibíades surge, assim, como o símbolo incarnado do acto, não apenas do acto humano, mas do acto cósmico.*

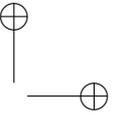
O que tinha sido anteriormente o papel de Eros, no discurso a duas vozes de Sócrates e Diotima, revela-se, agora, no discurso final do *Symposion*, como a figura de Alcibíades; Alcibíades ébrio de desejo de ser e de desejo de ser junto de «Agathon». É o papel cósmico de Eros, de todo o eros constituinte do acto do cosmos. Por isso, Alcibíades começa por inquirir onde está «Agathon». Não faz mais do que aquilo que, para Platão, é a tarefa de todos os actos em ser, cuja possibilidade de continuidade ontológica reside precisamente nesta questão e na resposta que for capaz de lhe dar.

Uma nota fundamental a relevar desde já é o facto de, estando bêbedo ao ponto de não se conseguir manter de pé e de caminhar sozinho, Alcibíades ter de ser amparado, principalmente – é quem o texto destaca – pela auleta, tocadora de flauta, ligada simbolicamente ao que é o lado de «hybris» da erótica ética, política e cósmica. Não é propriamente uma figura que coincida exactamente com o símbolo musical como Nietzsche o pensa em termos di-onisíacos, pois, precisamente, neste trecho platónico, a tocadora de música serve de amparo a Alcibíades, o que significa que, mesmo do lado das forças «das musas» e em ambiente de maior ou menor bebedeira, o próprio elemento «musical» encerra em si – tem de ser estruturalmente assim para poder servir de amparo ao caminhar alheio – um elemento de «logos», de «logos orthos», de verticalidade lógica: o símbolo é claro.

De novo, então, Platão nos situa no registo ontológico pensado pelo velho Mestre Heraclito: por um lado, o símbolo do incoercível movimento, na figura do bêbedo Alcibíades; por outro, junto do movimento e também se movendo, mas «orthos», «rectamente», o elemento «logikos», figurado na rapariga que toca flauta, por sua vez, como apoio lógico à possibilidade de uma marcha *não-caótica*, figura do próprio «Logos», ou do «bem», presente no belo «da música», belo que é sempre manifestação cósmica do bem.

A figura de Alcibíades, longe de ser passível de ser retratada como algo de histriónico ou de excrescente relativamente ao curso do *Banquete*, representa, antes, a excessiva grandeza de um eros quando este tem apenas como único fim encontrar «agathon». No entanto, e Platão deixa tal bem claro desde o início, tal eros não consegue, assim como está, aproximar-se do seu fim sem





que receba político auxílio de algo que é da ordem do lógico ortótico, nesta cena representado por quem o ampara.

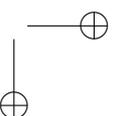
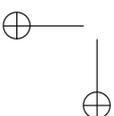
A lição parece clara: há uma outra forma, ainda não explorada no diálogo geral do *Symposion*, de procurar «agathon», essa que corresponde à forma inebriada ou delirante de um eros que obedece a uma lógica de ilogicidade, que manifesta, assim e precisamente, a parte ontológica de uma realidade que – toda a Grécia o sabia; Platão não o ignoraria –, em última, mas também em primeira análise, tinha como origem mais remota e profunda o «Khaos».

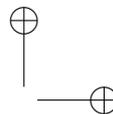
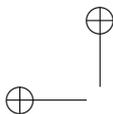
No *Banquete*, faltava, ainda, tratar do eros que não apenas representa, mas efectivamente se confunde com o eros caótico que permeia toda a realidade, toda ela originada a partir do caos, segundo a mítica helénica.

Alcibíades, então, assume, como personagem grandioso deste fim de celebração de Eros, a dimensão pró-caótica de Eros, não já do novo deus ou mediador ontológico de que se foi, sobretudo, falando ao longo do convívio, mas do eros primordial, que coincide com a «energeia» absoluta que possibilita que o cosmos seja; que seja, sem mais, e que seja, ainda que como manifestação erótica de «Khaos», «kosmos», isto é, ordem.

Do ponto de vista em que ora nos situamos, pode perceber-se que todo o percurso dialógico havido até ao surgimento de Alcibíades ébrio tinha sido um trabalho lógico de ponderação acerca de eros como coisa cósmica e cosmopoiética. Trabalhou-se sempre no seio de um ambiente ontológico de ordem, de que se procurou perceber o fundamento, o princípio, a essência e substância e os fins ou o fim.

Todavia, a realidade não é apenas – e, talvez, não seja sobretudo – ordem, cosmos. Como se pode perceber, especialmente a partir da grande contribuição dialéctica de Sócrates, a cosmicidade do mundo em geral depende de uma constante e indefectível busca pelo e do belo, manifestação cósmica – e cosmética – do bem. O bem é o garante da ordem, o seu modelo transcendente e transcendental; por tal, tem de a sua busca ser constante, sem o que, precisamente, se cai imediata e como que mecanicamente – é «logicamente», num sentido negativo do «lógico», como negação actual deste – numa senda caótica. A irrupção de Alcibíades no estado em que surge marca, então, a presença berrante e, assim, inegável, da *erotividade cosmicamente ilógica*, que parece querer precipitar a ordem que institui o que é propriamente o mundo na desordem, no caos.





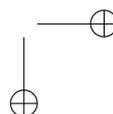
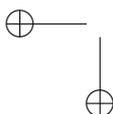
Tal perigo pró-caótico manifesta-se não apenas na forma inebriada como Alcibíades surge, mas na consequência hodológica imediata que tal inebriação tem: Alcibíades não consegue, sem ajuda política – isto é, não consegue em estado ético puro de completa autonomia de movimento –, caminhar.

De propósito não se usa a expressão «caminhar sozinho», como se esta fosse uma qualquer forma especial de caminhar humano. Não: esta é a forma própria do caminhar humano, símbolo ético irreduzível da autonomia de movimento humana, já presente, por exemplo, no enigma da esfinge, referido ao momento do meio-dia, momento da autonomia adulta da eticidade humana, quando Édipo resolve o enigma e consegue que a praga caótica do esfíngico monstro desapareça por aniquilação deste.<sup>8</sup>

É, deste modo, muito sério isso de que Platão vai tratar nesta última parte do seu *Symposion*, ainda que tenha introduzido tal tema através de uma entrada de sendeiro: trata-se não de um artifício técnico de comediante, mas da introdução lógica do representante do caos já na forma pró-caótica da ilogicidade da inebriação e consequente incapacidade ética humana própria, isto é, forma de homem em regime de heteronomia. Ora, heteronomia humana é o mesmo que caoticidade prática humana.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Uma das grandes lições que este mito transporta diz respeito ao facto de *só ser possível aniquilar o mal aniquilando o acto de que tal mal depende*. É o que Édipo consegue ao «resolver» o «enigma da esfinge», que mais não é do que aniquilar esta logicamente, quer dizer, segundo o «logos», não sobretudo a palavra ou o discurso, mas a essência e a substância – neste caso coincidentes, pois é pura lógica – *do que a palavra comunica*. Ao intuir o sentido do que é posto em forma encriptada, Édipo domina logicamente o que estava em causa, o poder que o domínio do sentido dá. O que Sófocles vai fazer posteriormente, longamente, com a figura simbólica de Édipo, é transformá-la numa sucessiva acção de eliminação de males, acabando por, em si próprio, através de um denso acto de penitência ética e política, anular todo o mal, não apenas o que o habitava por via onto-genética, mas, nesse e com esse, todo o mal que Zeus havia introduzido no cosmos ao raptar e violentar Europa. A diamantina intuição que aqui subjaz é, então, que *a única forma de eliminar o mal é eliminar o acto em que tal mal se pode praticar*. Tal pode implicar eliminar o agente humano de tal mal, como acontece quando, no «Mito de Er», Platão condena os tiranos ao que de mais próximo há de uma aniquilação, o degredo sem fim no Tártaro. Platão é sempre um flagelo para os amantes do mal e para os que vivem a sua pequena maldade encontrando desculpas para o mal. Estes são os que odeiam Platão.

<sup>9</sup> A este propósito, trabalha toda a *Politeia*, como manual, ainda que logicamente desigual, da possibilidade da autonomia humana como instrumento de cosmicidade, de onto-cosmo-poeticidade ontologicamente positiva, isto é, *boa*, se a humana acção corresponder a actos de sabedoria, como se sempre postos pelo iluminado sábio da «Alegoria da caverna».





Todavia, não é menos importante verificar que, ainda que a irrupção de Alcibíades corresponda à manifestação clara de um movimento não-cósmico, não «orthótico», pró-caótico no seio de um ambiente que, até que tal manifestação ocorreu, se revelara como algo de paradigmaticamente ordenado, em que dialogicamente se buscaram modos vários de promover o cosmos através da melhor compreensão do que é este enquanto desejo de acto, de ser, nem por isso deixa o movimento de Alcibíades de ser mais um movimento em busca de «agathon». A pró-caoticidade do momento de Alcibíades pode ser apenas uma aparência. A seu tempo se verá.

Não é por Sócrates ou por qualquer outro dos nobres convivas que o ébrio clama, mas por «Agathon» (com «ómega»). Pode dizer-se que assim é porque é este e não qualquer um dos outros o dono da casa e o homem que está a ser celebrado pelos amigos convivas. Nada mais certo. No entanto, Platão não tinha de escolher o pretexto Agathon-poeta; poderia ter escolhido o próprio Sócrates e um pretexto relacionado com este; não faltariam.

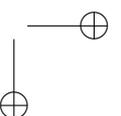
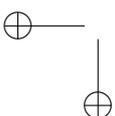
É o poeta com nome literalmente próximo do neutro de «agathos» que é escolhido. E é aos berros por «Agathon» que começa o quadro cénico final da obra. É este o facto.

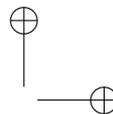
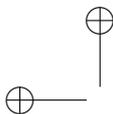
Sem querer pôr ideias alheias na mente de Platão, e especulativamente, pergunta-se: a que soariam os gritos de um bêbedo, alterado, portanto, e com a voz também tomada por tal alteração, clamando por «Agathon» com «ómega»? Soariam muito diferente de estar a clamar por «agathon» com «ómicron»?<sup>10</sup>

Não soaria como se alguém estivesse a clamar pelo bem, no neutro, precisamente o termo que Platão usa para nomear isso que está «para lá de toda a essência»<sup>11</sup> e que é o fundamento transcendente de tudo, mesmo, por absurdo,

<sup>10</sup> O tradutor encarregue da versão das Belles Lettres, a propósito do nome do dono da casa e homenageado, põe, na p. 4, a seguinte nota, com que concordamos, mas que nos parece, se bem que certíssima, incompleta, pois o «bem» que se joga no som «agathon», com «o» breve ou longo, aberto ou fechado, é mais vasto do que esse a que a nota se refere: «Il y a dans le grec un jeu de mots entre le nom de la personne ( Ἄγαθων) et le génitif pluriel ἀγαθῶς (“des gens de bien”).

<sup>11</sup> *República*, «Livro VI», cota 509b. O que Platão diz é bem claro: o bem não é uma «essência», é algo, que Platão não diz, porque não tem «palavra», «logos», para tal, que ultrapassa a essência em «presbeia» e em «dynamis». Ora, é muito interessante, não havendo espaço para tal aqui, pensar-se que Platão, para quem o bem é ao modo do sol, que irradia esféricamente de uma forma simbolicamente infinita, isto é, que é em acto infinito em sentido positivo – acto





do que há de ontologicamente finito no fazer convenientemente, mesmo do caos? Fica a especulativa interrogação.

No entanto, no decurso do diálogo entre Alcibíades e esse Sócrates que inicialmente não busca, mas que, uma vez ali descoberto, lhe vai fazer como que esquecer tudo o mais, não é sobre este «agathon» sem «ómega» que o amante de Sócrates vai teleologicamente falar?

Qual é o tema deste grande diálogo final do *Symposion*: a mania de Alcibíades por Sócrates, ainda que mania erótica, ainda que transcendendo a vulgar bebedeira erótica, ou isso que se manifesta em Alcibíades como um desejo de ser e de bem que parece dominá-lo e extravasá-lo, fazendo dele apenas algo como um instrumento humano de expressão de algo que nele se manifesta com uma força irreprimível, não contra ou apesar dele, mas como sua mesma essência e substância?

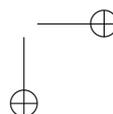
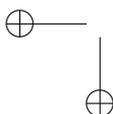
Não surge Alcibíades aqui como o paradigma do excesso erótico como vital e indelével busca de «Agathon», seja este o mero poeta trágico celebrado dono da casa do erótico banquete ou, ainda assim, isso como lugar e acto do absoluto do ser – o bem – isso que merece, na sua transparência de belo, ser, único, celebrado?

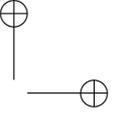
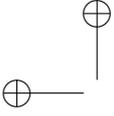
Não vai Alcibíades fazer um longo e espantoso elogio de Sócrates, como que deslocando para este a bondade ontológica, isto é, como se, após ser o Mestre descoberto entre os convivas à mesa, se tivesse para ele deslocado o «topos» do belo e do bem?

É o que nos parece acontecer e é este o fio condutor da análise que se segue.

---

puro, diria o estranhamente platónico Aristóteles – afirme que *no bem há «dynamis»*. Não se trata, assim, do sentido tradicional de «potência» que aqui está em causa, mas o sentido, puramente metafísico, de «possibilidade», de absoluto de possibilidade, como abertura ontológica absoluta ao que nunca foi, *mas pode ser*, num horizonte em que, logicamente, mas também ontologicamente, ao absoluto real do bem se opõe o absoluto irreal do nada. No entanto, apenas perante esta oposição concomitantemente lógica, ontológica e metafísica pode o sentido do absoluto actual de cada ente fazer sentido: é por causa desta oposição que mesmo as sombras ainda participam, de algum modo – indirecto –, da luz do sol, sem o que, nada, absolutamente nada, como diz Pessoa, sob a máscara de Campos: PESSOA Fernando, poema «Se te queres matar, porque não te queres matar?», in *idem*, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Edições Ática, 1980, p. 24.





## Capítulo 2

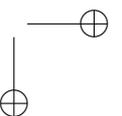
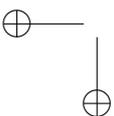
# O importuno bêbedo descobre Sócrates

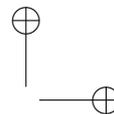
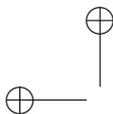
Alcibíades, mesmo ébrio em extremo, é, ainda, capaz de discernimento, a ponto de entabular conversa pondo as condições da sua permanência junto dos convivas já presentes. Pergunta aos homens em banquete se aceitam como companhia um outro homem, no estado em que se encontra, para beber com eles ou se apenas lhe permitem cumprir a tarefa que o leva àquele lugar, coroar o homenageado, dado que, na véspera, não pudera estar presente. Agora («nyn»), estando ele próprio coroadado com grinalda quer passá-la da sua cabeça para a cabeça de Agathon, a «cabeça mais sábia e mais bela» («ten tou sophotatou kai kallistou kephalen», «τὴν τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου κεφαλῆν»).

Interroga, ainda, os convivas sobre se querem rir-se dele naquele estado, informando que, apesar de estar assim, *diz a verdade* («alethe lego», «ἀληθῆ λέγω»). Os presentes acedem a que permaneça.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Diz assim a versão das Belles Lettres: «Messieurs, dit-il, bonsoir ! Accepterez-vous un homme complètement ivre, pour boire avec vous ? Ou devons-nous partir en nous bornant à couronner Agathon, pour qui nous sommes venus tout exprès ? Hier, en effet, dit-il, je n'ai pu être présent. J'arrive maintenant avec ces bandelettes sur la tête, pour les faire passer de ma tête à moi sur la tête de l'homme le plus savant et le plus beau – si cette expression m'est permise – et l'en couronner. Allez-vous rire de moi parce que je suis ivre ? Riez si vous voulez, moi je sais en tout cas que je dis la vérité. Répondez-moi tout de suite. Je vous ai dit mes conditions : dois-je entrer, oui ou non ? Voulez-vous, oui ou non, boire avec moi ?





Tendo em conta o que Platão vai pôr em texto a partir do momento em que Alcibíades percebe que Sócrates está presente na sala, não é acidental quer a insistência no estado de extrema embriaguez em que Alcibíades se encontra quer a afirmação deste, sobretudo porque feita neste estado, de que, ainda assim, bêbedo em extremo, *o que diz não é qualquer coisa*, indiferenciada, própria da aleatoriedade da bebedeira, mas *a verdade*. O termo «verdade», em Platão, não é sem importância. Neste ponto do *Banquete*, traz-se à colação um sentido de verdade que transcende o nível da comum sobriedade, mas que aponta para algo que, de tal modo evidente em si mesmo é, que se impõe até aos possíveis desmandos da mais profunda bebedeira.

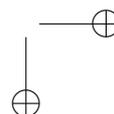
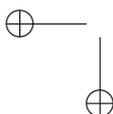
O que Alcibíades diz, o que vai dizer de seguida, não fica, assim, prisioneiro do estado de embriaguez deste homem, antes parece relevar de algo que domina a «hybris» do mais louco dos homens, manifestando isso que transparece até através da «hybris», através de qualquer véu, porque é, em si mesmo, impassível de desvirtuação.

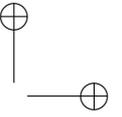
Compreende-se melhor o que está aqui em causa se se recordar que o tema do *Banquete* é o belo, e o desejo deste/para este, como manifestação do bem. Belo e bem não são passíveis de qualquer perversão, em si mesmos, e, quando se manifesta o belo, *é isso mesmo que se manifesta*, seja de que forma for.

*É este o sentido de verdade que permeia toda a obra de Platão: o absoluto do bem manifestado, através do belo que cada ente em si mesmo carrega como marca do absoluto ontológico nele, do bem.*

---

Tout le monde l'acclame, on lui dit d'entrer et de prendre place.», pp. 71-73; é a seguinte a versão da Loeb: «'Good evening, sirs', he said; 'will you admit to your drinking a fellow very far gone in liquor, or shall we simply set a wreath on Agathon – which indeed is what we came for – and so away? I tell you, sir, I was hindered from getting to you yesterday; but now I am here with these ribands on my head, so that I can pull them off mine and twine them about the head of the cleverest, the handsomest, if I may speak the – see, like this! Ah, you would laugh at me because I am drunk? Well, for my part, laugh as you may, I am sure I am speaking the truth. Come, tell me straight out, am I to enter on the terms stated or not? Will you take a cup with me or no?' / At this they all boisterously acclaimed him, bidding him enter and take a seat, and Agathon also invited him.», p. 211. O tradutor da Loeb preferiu, ao invés do tradutor das Belles Lettres, pôr a referência a Agathon que chama Alcibíades no fim do parágrafo acabado de citar. Nada se perde com esta diferença que seja substancial. De notar a belíssima capacidade dramática que Platão possui e como seria magnífico ver um grande actor nosso contemporâneo interpretar este pequeno monólogo de Alcibíades, quer em qualquer das línguas de tradução quer no original helénico, Anthony Hopkins, por exemplo.





O que Platão nos diz nesta breve parte de uma cena aparentemente caricata é que, ainda assim, ainda ali, o que se manifestar como belo é, nisso, absolutamente bom, logo, corresponde à verdade.

O que Alcibíades disser, sobretudo sobre Sócrates, é a verdade, no sentido aqui exposto, sobre Sócrates. Trata-se, pois, da apresentação da «verdade» sobre o Mestre, posta na boca de um dos seus mais fervorosos admiradores, amantes, o ébrio Alcibíades, mais ébrio, ainda, como se verá, de amor erótico por Sócrates. Todavia, talvez por isso mesmo, porque eros faz emergir o belo e este o bem, as palavras ébrias de Alcibíades sejam as verdadeiras sobre Sócrates.

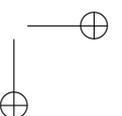
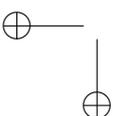
Entretanto, em 212e, Alcibíades dissera que ia em busca do «mais sábio» e «mais belo», isto é, quando o disse, referia-se a Agathon. Se se retomar a proximidade fonética e gráfica entre os termos que dão nome ao poeta celebrado e ao que Platão considera ser o fundamento ontológico de tudo, faz todo o sentido o que Alcibíades inicialmente aponta para si próprio como finalidade da sua visita e irrupção naquele sítio: a busca pelo bem, que é o mais sábio e o mais belo.

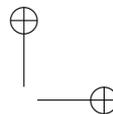
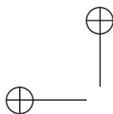
Esta possível brincadeira platónica, mesmo sendo uma eventual brincadeira, não deixa de ser profundamente significativa, pois imediatamente introduz no discurso e na acção de Alcibíades uma finalidade que, independentemente do estado do seu protagonista, independentemente do nível de consciência lógica em que esteja, independentemente do possível acerto entre o seu desejo e o fim então para tal determinado, é correcta: buscar «agathon» é mesmo sempre buscar o mais sábio e o mais belo.

Por outro lado, pensar assim, mesmo que em estado de eventual ilusão ou mesmo de involuntário erro, é, apesar de tudo, estar objectivamente certo: é mesmo certo que é sempre «agathon» o mais sábio e o mais belo.

A questão muda-se para saber o que é isso que é «agathon»? É «agathon» um qualquer, considerado como tal por outros, quicá por si próprio, ao modo dos tiranos?; é «agathon» apenas um nome, que pode ou não corresponder a um real «bem»?; é «agathon» um real bem, em si mesmo, independentemente de qualquer consideração subjectiva, independentemente de qualquer juízo? Como se descobre o que é «agathon»?

Sabemos que esta descoberta é feita apenas através de *intuição*: não apenas toda a obra *Banquete*, a seu modo, o tenta dar, também, a intuir a quem





a lê, como, na *Politeia*, «Livro VII», na «Alegoria da caverna»,<sup>2</sup> tal é deixado perfeitamente claro. O bem intui-se e intui-se através, inicialmente – porque não há outro modo senão este esplendor – por meio da beleza que o bem imprime a tudo isso em que está, ontologicamente. E o bem está presente ontologicamente em tudo, sob pena de não-existência de tudo.

Sendo assim, e apesar de estar maximamente bêbedo, Alcibíades está certo, pois, independentemente de toda a inobjectividade anedótica da sua vida, pelo menos nominalmente sabe o que deve procurar em termos teóricos: «agathon».

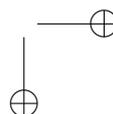
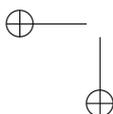
Não se pense já, tendo também já lido o *Banquete*, que Alcibíades está errado ao eleger inicialmente o dono da casa, Agathon, como alvo da sua busca. Nada menos correcto, pois, platonicamente, em Agathon, poeta, está presente o «agathon» absoluto ontológico. E está nele presente tanto mais, em termos de densidade ontológica, quanto melhor, isto é, «mais bom» Agathon, o poeta, for.

Ora, Agathon é mesmo bom, tendo ganho um prémio, acto sofrido por causa de acto agido – a bondade da poesia de Agathon –, que serve de pretexto a Platão para construir toda esta espantosa reflexão múltimoda sobre o desejo, o belo e o bem. Alcibíades, bêbedo ou não, mas, aqui, bêbedo, está teoricamente bem, mas está também prática e pragmaticamente bem, pois elegeu bem o alvo do seu desejo cairótico, ainda que efémero, efémero, como tudo na vida, excepto o eros; eros para o belo e o bem.

É, na economia noética do *Symposion*, ainda e sempre, eros que se expressa quando Alcibíades diz desejar – e querer – encontrar «Agathon», porque Agathon, o poeta, é mesmo «agathon» como poeta, não apenas num sentido judicativo e adjectivo, como considerado como tal, mas, sobretudo, num sentido objectivo e absoluto em termos da densidade ontológica do seu acto: o poeta Agathon é mesmo, ontologicamente, «agathon», bom.

De notar que não é errado a um macho helénico considerá-lo «agathon» (neutro) e não «agathos», masculino, pois, precisamente, não se trata, aqui, de adjectivar de forma gramaticalmente correcta, mas de intuir nele o absoluto de bondade ontológica, que não tem género – seja qual for o género em que se manifeste –, pois não conhece, em si mesmo, como tal absoluto, qualquer divisão. É, aliás, esta a razão pela qual Platão escolhe usar o neutro para

<sup>2</sup> 516b-c.





designar o absoluto ontológico e não o culturalmente mais apropriado – numa civilização dominada por machos – masculino.

Platão sempre desconfia da superficialidade da cultura que o rodeia – a mesma que assassinou o Mestre Sócrates –, procurando encontrar formas e fórmulas que possam obviar a tal superficialidade. Indiviso como absoluto do ser – porque é a contraditoriedade absoluta permanente do nada –, o bem não recebe, em si mesmo, qualquer designação que o limite. O neutro, melhor ou pior, consegue esta eficácia não-partitiva. Neutro, o bem está antes de macho e de fêmea, o que significa que está antes de toda a divisão, mas também de toda a multiplicação onto-poiética diferenciada que tal divisão permite quando entra em combinatória. Estamos, aqui, já no âmbito das «essências» e, como diz o texto da *Politeia*, «Livro VI»,<sup>3</sup> o bem está para lá de toda a essência.

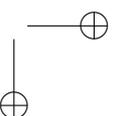
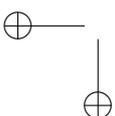
Todavia, *não está para lá de todo o desejo*. Afirmar o bem como transcendente infinito ao desejo é uma tentação para quem ler Platão apressadamente, sobretudo, no que ao texto do *Banquete* diz respeito. A posse cabal do bem está para lá de toda a possibilidade de qualquer ente pensável, porque o bem é positivamente infinito, logo, inabarcável. No entanto, o desejo do bem não só não está para lá seja do que for, como constitui, em acto de movimento ontológico, todo o ser, é o motor de todo o acto, como já ficou provado nos vários discursos que antecedem a irrupção tresloucada de Alcibíades.

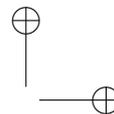
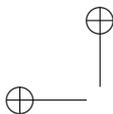
É esta a dupla razão pela qual o bem, na sua manifestação como belo, é quer o motor último de todo o movimento ontológico do cosmos quer o seu motor primeiro e constante, como contínuo desejo, melhor, contínuo desejar ou «desejando» do belo, logo, do bem. Ora, é este *belo mais belo* que Alcibíades afirma procurar, quando se apresenta em casa de Agathon. Nada mais platonicamente platónico do que pôr alguém à procura do «mais belo», do «mais sábio»: e é-se «o mais belo» porque se é «o mais sábio»; é assim que funciona para Platão.

Como sabemos tal? A continuação da narrativa, quase imediatamente, vai-nos ensinar concretamente como e porquê. No entanto, sabemos já que a doce figura do Mestre, para Platão, é Sócrates. Ora, Sócrates não é, sobretudo, belo como coisa física, mas como coisa noética: é a sabedoria de Sócrates que faz dele um homem belo; para Platão, de facto, o mais belo dos homens. *To-*

---

<sup>3</sup> 509b.





*talmente belo como totalmente homem. É sobre este homem total e completo e uno que vai dissertar Alcibíades.*

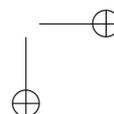
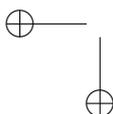
Com a habitual finíssima ironia que o caracteriza, Platão vai pôr na boca de Alcibíades a tarefa de mostrar ao mundo por que razão Sócrates é o mais belo dos homens. Note-se que o que Alcibíades (sobretudo isso que tenha sido o “Alcibíades histórico”, inapreensível) pensa é o que menos interessa aqui; interessa, sim, o que Platão pensa e põe nos lábios lúbricos de Alcibíades. É Platão quem vai tecer o elogio de Sócrates, não Alcibíades. É mesmo o Platão histórico, de «carne e osso», não um Platão coisa-literária-fictícia ou um Platão dramaturgo-mentiroso, quem louva Sócrates, não o Alcibíades histórico.

A presença deste, a grandeza do discurso deste sobre o homem Sócrates, interessa não como precisão histórica acerca do que o bêbedo pensava de Sócrates, mas como *o que Platão pensava de Sócrates*. O Alcibíades cénico é apenas um instrumento lógico – e com que «logos» ele se manifesta – nas mãos críticas de Platão.

Platão tem tal confiança na bondade ontológica do ser do Mestre que não hesita em pôr nas mãos de um desastrado bêbedo a proclamação de tal realidade, pois esta é de tal modo grandiosa em sua mesma ontologia, que resiste mesmo à mais poderosa perversão da lógica humana. Por isso, Alcibíades diz que vai dizer a verdade, mesmo estando como está. Neste contexto, nada obsta à verdade. Esta posição platónica é onto-gnosiologicamente fundamental: do escravo de Ménon<sup>4</sup> ao bêbedo Alcibíades, *nada ou ninguém impede a verdade no que esta tem de absoluto de realidade manifesta nas coisas*. A «coisa» em que se manifesta a verdade, agora, é Sócrates, através do discurso *verdadeiro* de Alcibíades.

Trata-se, então, de uma afirmação clara da confiança de Platão na verdade, não como coisa psicológica, social ou outra de igual superficialidade, mas como coisa *ontológica*, que perpassa todo o real e se manifesta necessariamente, de forma independente do meio de transcorrência, pois, *através de eros, toda a beleza encontra forma de se manifestar*, sempre e de forma objectivamente real, como os raios do sol, que, por mais que sejam reflectidos ou refractados, *são sempre raios de sol*, nisso, absolutos. As sombras são reais,

<sup>4</sup> PLATON, *Ménon*, in, *idem*, *Gorgias. Ménon*, texto estabelecido e traduzido por Alfred Croiset, com a colaboração de Louis Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 234-280 para o texto integral da obra; cota 81e-85b, pp. 251- 257 para o diálogo entre Sócrates e o escravo de Ménon.





e a mais difícil e preciosa sabedoria reside em perceber tal. O filósofo é o que intui o belo da sombra, belo-não-óbvio.

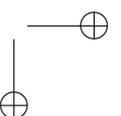
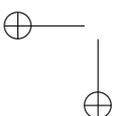
*É como presente na forma de sombra que a ideia manifesta a sua real grandeza metafísica e ontológica.*<sup>5</sup>

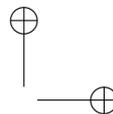
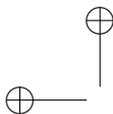
A narrativa que Platão nos oferece avança, com Alcibíades a pôr-se perante Agathon, retirando as bandeletes da grinalda que tem sobre sua cabeça para as ofertar ao dono da casa em acto de homenagem. Parece ter encontrado, aqui, o mais sábio e mais belo dos homens, podendo cumprir e cumprindo a cerimónia de homenagem pessoal que para si próprio tinha destinado realizar.<sup>6</sup> Está, assim, coroado, como merecia, no entender de Alcibíades, o poeta Agathon, como mais sábio e mais belo dos homens. Cumpriu-se a honra devida ao estatuto do homem e *ao* homem. Alcibíades reconheceu e homenageou o homem mais precioso que conhecia e ali reconhecia.

Todavia, será mesmo assim? O texto, imediatamente, prossegue mostrando que Alcibíades, não tendo dado pela presença de Sócrates, escondido no ângulo de visão de Alcibíades, se senta junto de Agathon. Ora, ao sentar-se junto deste senta-se também junto a Sócrates, um terceiro provisoriamente invisível que, quando visto, relativiza, pela sua manifesta presença, a grandeza absoluta de Agathon, na relação com a grandeza de Sócrates; e o bêbedo vai, como que impulsionado por um eros maior do que ele próprio, ter de repor a verdade das coisas, fazendo um longo e pormenorizado elogio de Sócrates, que, afinal, se vai revelar como, ele sim, o mais sábio e belo dos homens. Mas

<sup>5</sup> As sombras são o ápice, a acrópole, a morada alta do pensamento platónico, a manifestação da sua ímpar subtileza: é precisamente porque está presente na mais ténue das sombras, que só pode ser porque é fruto da intersecção de luz por um qualquer corpo, mas, *sempre, da luz*, que a ideia é omnipresente. As ideias não constituem um «mundo» à parte. As ideias constituem a presença diferenciada em modos universais de possibilidade do bem nas coisas, todas. É esta presença que as cria (algo de absolutamente novo na diferença ontológica própria de cada uma), pois, ainda, segundo a metáfora do sol, isso que se «compõe» com a luz é fruto do mesmo sol, imagem cósmica do mesmo bem. Este passo do *Banquete* ajuda a perceber como e por que não há dualismo em Platão, embora haja nas mentes de muitos de seus intérpretes.

<sup>6</sup> Encontra-se a seguinte interpretação na tradução das Belles Lettres: «Agathon l'appelle; il se dirige vers lui, conduit par ses compagnons, et se met à ôter de son front les bandelettes pour en couronner Agathon.», p. 73; encontra-se a seguinte interpretação na Loeb: «[...] and Agathon also invited him. So he came along with the assistance of his people; and while unwinding the ribands for his purpose of wreathing his friend he so held them before his eyes [...]», p. 211. Os ritmos de pontuação são muito diferentes entre as traduções, mas à parte o ritmo, as diferenças não são significativas, percebendo-se perfeitamente o que está a acontecer.





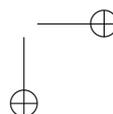
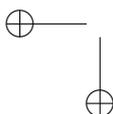
não apenas sábio e belo, sem mais: a sua sabedoria e beleza irão derramar-se por todas as facetas antropológicas que interessam a Alcibíades, isto é, a Platão. Platão põe, nos dizeres de Alcibíades, o maior elogio ao seu Mestre, o sábio e belo Sócrates, amável – na verdade – acima de todos os outros homens.

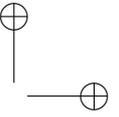
Finalmente, como que despertando de um sonho de sombras – o símbolo da bebedeira –, Alcibíades descobre a presença, junto a si, de Sócrates.<sup>7</sup> É estranho que um homem astuto como Alcibíades não perceba, junto a si, a uma distância ínfima, a presença física de Sócrates, presença física imponente, como o próprio distraído irá mostrar adiante.<sup>8</sup> As tiras que constituem as bandeletes com que se entretete a coroa não ocupam muito espaço e a “parede” que estabelecem é necessariamente diáfana. Não é crível que tal “parede” pudesse mesmo esconder a presença de Sócrates.

O seu sentido semântico é simbólico e reforça o símbolo da inebriação: o estado de Alcibíades é de um ser humano que não percebe bem, que não intui bem, dado nesta imagem irônica de um não ver bem o que é evidentiíssimo: a presença de Sócrates a uns escassos palmos dos seus olhos. Significa que o estado em que está e em que busca o mais sábio e belo dos homens na pessoa de Agathon é, ainda, um *estado de ilusão, de cegueira para o essencial*, posto junto do corpo do assim cego, à distância de toque corporal, mas, ainda assim, invisível não porque não seja visível em si mesmo, mas porque isso que pode ver, porque está ébrio e tem a visão distorcida e estreitada e encurtada, *não consegue ver o que se dá a ver, sem subterfúgio*.

<sup>7</sup> Relata a tradução das Belles Lettres: «Comme il les a devant les yeux [les bandelettes], il n'aperçoit pas Socrate, et va s'asseoir à côté d'Agathon, entre Socrate et celui-ci, car Socrate s'est écarté quand il l'a vu. Il s'assied donc près d'eux, embrasse Agathon et lui met la couronne sur la tête. 'Petits, dit Agathon, déchaussez Alcibiade, pour qu'il soit le troisième à cette table. / Je veux bien, dit Alcibiade. Mais qui est ce troisième convive près de nous ?' Ce disant il se retourne, et voit Socrate.», p. 73; diz o texto da Loeb: «[...] he so held them before his eyes [Alcibiades and the ribands] that he failed to notice Socrates, and actually took a seat next to Agathon, between Socrates and him: for Socrates had moved up when he caught sight of Alcibiades. So there he sat, and he saluted Agathon and began to twine his head. / Then Agathon said to the servants, 'Take off Alcibiades' shoes, so that he can recline here with us two.' / 'By all means', said Alcibiades; 'but who is our third at table?' With that he turned about and saw Socrates [...].», p. 211.

<sup>8</sup> Como a seu tempo se verá, esta desatenção fundamental é a marca terrível que condena Alcibíades a ser o que é, como é. Se fosse atento, toda a história deste moço seria muito diferente e esta última cena do *Symposion* seria simplesmente impossível.

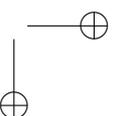
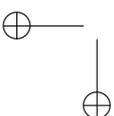


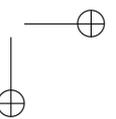
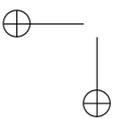
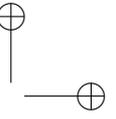
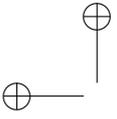


Pode dizer-se que o texto mostra que Sócrates se afastou. É certo, mas fisicamente, naquele espaço, quanto poderia ter-se Sócrates realmente afastado? Certamente não vários passos, ou não teria ficado, ainda, junto de Agathon, apenas se tendo afastado dele o suficiente para caber o corpo de Alcibíades.

Não será nesta precisa distância deste afastamento que reside o significado de tal acto de Sócrates: mover-se o suficiente para que o outro, acabado de chegar, *possa encontrar o seu «topos» próprio*, não apenas o lugar para que possa estar perto de Agathon para o coroar, mas, sobretudo, o lugar que lhe compete neste banquete como mediação entre Sócrates e Agathon? Precisamente entre o símbolo vivo de esse que procura o bem e esse que tem como nome «Agathon»?

Não vai Alcibíades mostrar os atributos do homem-paradigma cuja finalidade consiste em buscar o bem? Não se situa, assim, Alcibíades entre o homem que ilusoriamente considerou o mais sábio e mais belo e o homem que sabe que é realmente o mais sábio e mais belo? Não é Alcibíades, neste trecho do *Banquete*, a figura de um especial eros que consiste na paixão irrestrita por um bem, paixão que oscila entre a ilusão e a actualidade desse mesmo bem, mas que, no entanto, no mais fundo de si próprio, não perde o sentido do que é realmente sábio e belo e bom, pois a mais triunfal coroa que Alcibíades tece não é feita de matéria precívél, mas da pura lógica eterna de palavras que são, pelo que dizem, verdade? A verdade que tinha dito que diria, mesmo ébrio?







## Capítulo 3

# Primícias do encontro

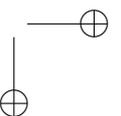
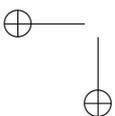
Em 213b dá-se o encontro de Alcibíades com Sócrates. Finalmente, o ébrio intui junto de si a presença do filósofo.<sup>1</sup> A acção de Alcibíades passa a sofrer uma mudança, pois, perante Sócrates e após uma primeira reacção de espanto e de temor, começa a pensar, a agir como se estivesse subitamente sóbrio. O próprio modo de falar muda, assumindo logo as frases posteriores à primeira reacção um tipo já perfeitamente racional quanto à substância do que é dito.

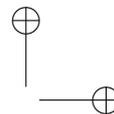
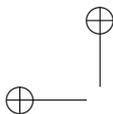
Poder-se-á dizer que a surpresa é evidente, pelo modo como Platão manifesta na narração o espanto do ébrio. No entanto, será evidente a interpretação de temor? Há temor, eventualmente medo, no modo como o ébrio fanfarrão reage à súbita – para ele – visão de Sócrates?

Adiante, durante o longo discurso de elogio que Alcibíades tece relativamente a Sócrates, percebe-se que boa parte dos actos de este último, que o

---

<sup>1</sup> Lê-se na tradução das Belles Lettres: «[...] et voit Socrate. A cette vue, il fait un bond en arrière. ‘Par Héraclès, dit-il, qu’est-ce qui arrive? Socrate, ici? Encore un piège que tu me tends, couché à cette place! C’est bien dans ta manière d’apparaître soudain où je t’attendais le moins! Aujourd’hui que viens-tu faire ici? Pour quelle raison, aussi, occupes-tu cette place? Car tu n’es pas à côté d’Aristophane ni d’un autre farceur qui veut faire rire. Tu as trouvé le moyen de te placer près du plus bel homme de la compagnie.’», pp. 73-74; lê-se na Loeb: «With that he turned about and saw Socrates, and the same moment leapt up and cried, ‘Save us, what a surprise! Socrates here! So it was to lie in wait for me again that you were sitting there – your old trick of turning up on a sudden where least I expected you! Well, what are you after now? Tell me, I say, why you took a seat here and not by Aristophanes or some one else who is absurd and means to be? Why did you intrigue to get a seat beside the handsomest person in the room?’», pp. 211-213.





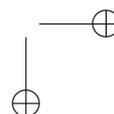
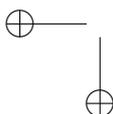
levam a tecer o elogio, se passam durante tempos e modos de guerra. Ambos os homens foram soldados. Ambos estiveram em batalhas. O modo da surpresa que Platão põe na reacção de Alcibíades é típico de quando se está em batalha e, de repente, sem que, ali e naquele momento, exactamente se espere – ou não haveria surpresa alguma –, o inimigo surpreende e ataca.

Alcibíades reage como se Sócrates estivesse ali emboscado e, de repente, como se de um inimigo se tratasse, o tivesse atacado; aliás, as palavras que usa acusam Sócrates de fazer algo a tal semelhante, acto que Alcibíades considera ser um velho truque de Sócrates: atacar de repente, quando menos se espera. Sim, há temor de militar surpreendido em campo de batalha na reacção de Alcibíades.

Parece que Platão está a situar o leitor num campo de batalha em que os inimigos operam segundo formas típicas da guerrilha (táctica usada desde tempos literalmente imemoriais). Todavia, não vai ser ao modo de um campo de batalha que o banquete vai continuar, pois, passado o primeiro momento, o choque inicial, o ébrio vai mudar radicalmente, como se estivesse em campo de batalha, sim, mas espiritualmente.

O choque inicial da súbita constatação da presença de Sócrates no banquete e junto de Agathon serve um claro propósito, de forma rápida e efectiva, isto é, ao modo necessário em campo de batalha, em que não pode logicamente (pode historicamente, o que não é o mesmo) haver perdas de sentido cairótico. O campo de batalha é o lugar em que o «kairos» mais precioso se revela. Platão, depois de ter caracterizado Alcibíades como o ultra-bêbedo que, mesmo assim, é aquele que se propõe dizer a verdade, deste modo, mostrando que esta última vale por si e resiste mesmo a alguém como este ébrio, encontra um modo expedito de pôr Alcibíades a funcionar logicamente, racionalmente, como se estivesse num campo de batalha em que tem de ser o mais sóbrio e racional possível a fim de poder sobreviver e, eventualmente, ganhar a batalha em que está posto.

Como que instantaneamente, o sobressalto cura Alcibíades não da sua bebedeira, mas dos efeitos anti-noéticos desta. A partir deste momento, o espalhafatoso homem vai pensar e falar como se fosse o mais lúcido dos homens. Tal é necessário para que o elogio de Sócrates seja não um delírio de um bêbedo, mas a palavra de alguém que relativamente a Sócrates tem apenas o delírio próprio de um erótico amante.





Platão substitui o delírio alcoólico pelo delírio erótico, depois de ter mostrado de vários modos que a tal delírio divino corresponde sempre um bom fim, precisamente o fim que o próprio ébrio tinha proclamado quando de início se apresentara junto dos amigos em convívio: encontrar o mais sábio e mais belo, Agathon.

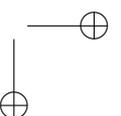
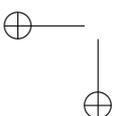
Alcibíades, na sua loucura e talvez por causa da força erótica – em sentido platónico nesta obra presente – de tal loucura, recebe como prémio por tal busca não um sábio e belo, mas dois, não um Agathon, mas dois «agatha», o dono da casa e o «agathon» antropológico que é Sócrates, o «outro» «mais sábio e belo dos homens».

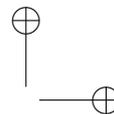
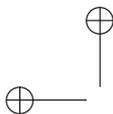
O encontro com Sócrates não muda apenas a forma de estar de Alcibíades como relativiza imediatamente também a importância da relação com Agathon, pois é Sócrates a grande «mania» erótica do ébrio, agora logicamente desperto («manian», 213d).

A segunda parte da reacção de Alcibíades pode ser interpretada como uma manifestação de ciúme – e algumas das palavras de Sócrates um pouco mais adiante assim parecem confirmar – pelo facto de Sócrates se ter posto junto de Agathon. O nível intelectual da obra é elevadíssimo e não será a este nível psico-dramático – aliás, muito moderno e nosso contemporâneo – que se deve situar a narração platónica. O que está em causa não é uma forma de inveja “somato”-sexual de Alcibíades para com uma eventual relação erótica entre Sócrates e Agathon, mas o facto de Sócrates ter chegado primeiro junto do fim a que Alcibíades se tinha proposto, isto é, encontrar Agathon, o mais sábio e belo dos homens.

Ora, se Sócrates já ali estava, e estava mesmo junto de Agathon, tal significava que Sócrates já se lhe tinha antecipado, como velho e manhoso soldado que, furtivo, dissimulado, tivesse, primeiro, conquistado o objectivo, para, depois, ainda, se lançar sobre o competidor vencido e surpreendido. Não é ciúme o que Alcibíades vive, é o despeito de um general vencido.

No entanto, este general vencido, acaba por reconhecer a grandeza do general vencedor e, adiante, vai coroá-lo física e espiritualmente. Apesar do que possa parecer a uma primeira vista psico-dramática, não estamos perante um homem invejoso dos eventuais favores sexuais de Sócrates para com Agathon, mas perante a manifestação de derrota de alguém que quer ser sempre ele quem alcança o maior bem e que, neste caso, ainda que simbolicamente, perdeu essa possibilidade de colheita das primícias.





Entretanto, as palavras de Alcibíades não podem, logicamente, ficar sem adequada resposta de Sócrates: este implora a Agathon que o defenda, proteja, manifestando o que é a «mania» erótica que Alcibíades lhe dedica, mania que reveste modo de perseguição. Ora, da leitura do restante *Banquete*, sabe-se que assim é, que toda a erótica, como prossecução do belo (e do bem que manifesta) é «maníaca», no sentido em que tal busca é não apenas necessária, mas também impassível de ser cessada ou sequer restringida,<sup>2</sup> pois coincide com o que cada ente é em seu mesmo movimento onto-erector.

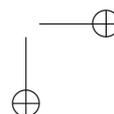
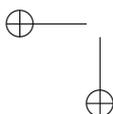
É mesmo assim: a erótica é maníaca por essência e substância, sob pena de não ser de todo. Diotima tinha acabado de mostrar, através do relato de Sócrates, como é que *se pode ser* esta mania e concomitantemente ser-se de modo não-caótico, através do seguimento lógico e ascensional dos vários níveis de beleza/bondade ontológica. Para Platão, é este o único modo correcto de evitar que a mania erótica se transforme em algo de pró-caótico – a bebedeira de Alcibíades é símbolo desta possibilidade –, é este o único modo que a humanidade tem de amar eroticamente sem colapsar em acção caótica. Este é o padrão platónico para toda a possível acção entendida quer do ponto de vista ético quer político.

Todavia, como é evidente, Alcibíades não tinha estado presente para poder usufruir da lição de Diotima, para a contradizer, se fosse caso disso. Quando Alcibíades irrompe pela casa de Agathon, para ele, é como se nada houvesse sido dito e estabelecido sobre eros. Deste ponto de vista, Alcibíades representa, então, o entendimento que o vulgo, não esclarecido, tem de eros.

A sua atitude para com a situação tópica de Sócrates na sala é aquela que se esperaria de um vulgar que estivesse apaixonado por Sócrates; não a de um homem já instruído de muitos modos sobre eros, sobretudo pela lição final ministrada por Diotima.

É este Alcibíades representante da erótica pró-caótica comum, vulgar, que surge num primeiro momento neste banquete; é este mesmo que será transformado num “outro” Alcibíades, precisamente através da relação que estabelece com Sócrates, aqui mesmo, em diálogo com este, tendo como assunto o próprio Sócrates e a relação entre ambos, relação que irá receber uma outra luz intelectual, que transformará o eros de Alcibíades de algo restrito em algo de pleno na relação com Sócrates, não o objecto de desejo de Alcibíades, mas

<sup>2</sup> Pode e deve ser vivida inteligentemente, ao modo de Penia.





o *homem* a quem Alcibíades ama, algo de radicalmente diferente. Ou, pelo menos, assim parece. Sem dúvida, tal é o desejo de Sócrates.

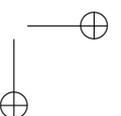
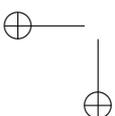
Em 213c-e, encontra-se a resposta de Sócrates, pedindo a Agathon que o proteja de Alcibíades, pois este tem por Sócrates um amor que se expressa de forma violenta. É o próprio Alcibíades quem responde a Sócrates que não haverá reconciliação («díallage», «διαλλαγή»):<sup>3</sup>

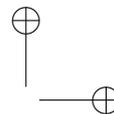
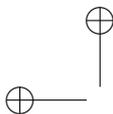
A acreditar-se no que, daqui a pouco, Alcibíades vai afirmar acerca da grandeza de Sócrates no campo de batalha, não é possível acreditar que Sócrates fale sem ironia quando invoca a protecção de Agathon porque receia o ímpeto erótico de Alcibíades. Sócrates é um homem sem medo, pelo menos sem os comuns medos que abundam no seio do comum dos seres humanos: não só temos de isso o próprio testemunho de Alcibíades, como temos toda uma vida adulta de luta contra a cultura de uma cidade, Atenas, no que tinha de antropológica e ontologicamente indigno a seus olhos, como temos, ainda, o relato acerca do modo como enfrentou os juízes que o condenaram à morte<sup>4</sup> e, por fim, o modo corajoso e sumamente digno como enfrentou a própria morte.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Interpreta assim a tradução das Belles Lettres: «'Agathon', dit Socrate, 'tâche de me défendre. Aimer cet homme, ce n'est pas pour moi une petite affaire! Depuis le jour où je suis devenu amoureux de lui, je n'ai plus le droit de regarder un seul beau garçon, ni de lui adresser la parole. Ou bien alors, lui, il est jaloux, il est envieux, il me fait des scènes extraordinaires, il m'injurie, et pour un peu il me battrait. Donc, attention! Empêchez-le donc de faire encore une scène. Tâchez de nous réconcilier, ou bien, s'il tente quelque violence, défendez-moi, car sa fureur et sa passion d'aimer me font un peur terrible'. – 'Non', dit Alcibiade, 'c'est impossible: entre toi et moi, pas de réconciliation. Mais je me vengerai une autre fois de tout cela.'», p. 74; interpreta-se na Loeb: «Then Socrates said, 'Agathon, do your best to protect me, for I have found my love for this fellow no trifling affair. From the time when I fell in love with him I have not had a moment's liberty either to look upon or converse with a single handsome person, but the fellow flies into a spiteful jealousy which makes him treat me in a monstrous fashion, girding at me and hardly keeping his hands to himself. So take care that he does no mischief now: pray reconcile us; or if he sets about using force, protect me, for I shudder with alarm at his amorous frenzy.' / 'No', said Alcibiades; 'no reconciliation for you and me. I will have my revenge on you for this another time [...]'.», p. 213.

<sup>4</sup> Para se perceber a grandeza dos actos de Sócrates perante os seus juízes, isto é, a totalidade da Assembleia Ateniense, há que ler a obra, *Apologia de Sócrates*, na sua totalidade (PLATON, *Apologie de Socrate, in, idem, Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985). As cotas que mais interessam situam-se entre 17a e 42a.

<sup>5</sup> Importa fazer a leitura de toda a obra, mas há que relevar o acto pelo qual Sócrates,





Manifestamente, Sócrates está a ser, mais uma vez, irónico, ao invocar um serviço de que não necessita de modo algum: se Alcibíades o atacasse quer por palavras quer corporalmente, Sócrates sabia muito bem defender-se, se assim o quisesse. Não é esta a verdadeira razão da presença desta cena, neste ponto do passo do *Banquete* sobre Alcibíades.

Então, que faz este passo aqui? Para que serve? Serve para mostrar a força erótica excessiva de Alcibíades, que é, assim, tão grande que até mete medo a quem nunca tem medo, Sócrates. Serve para mostrar que o que anima Alcibíades é algo que é genuinamente poderoso, ao ponto de este homem não ser capaz de lhe resistir. Serve para mostrar como Sócrates é grande ao ponto de despertar em Alcibíades uma força erótica que se caracteriza por todos os pontos de que Sócrates se queixa. E tal sucede porque não só eros é poderoso em Alcibíades, mas também e principalmente porque isso que o eros de Alcibíades tem como fim é, precisamente, ontologicamente digno de tal fim, de tal eros em «hybris».

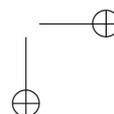
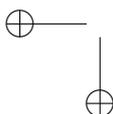
A grandeza ontológica de Sócrates, isto é, na economia ontológica do *Banquete*, a sua beleza e o bem que tal beleza manifesta, são de tal modo grandes que provocam no homem conhecido por amar o que de mais belo havia uma paixão furiosa, um desejo furioso de posse e de posse exclusiva. Este trecho serve, então, para mostrar a grandeza humana de Sócrates, homem necessariamente grande porque causa em Alcibíades uma paixão excessiva, pois eros é atraído pelo belo na proporção directa da beleza presente nas coisas: é todo o restante, anterior, *Symposion* que já tinha provado que assim é.

Alcibíades responde que não quer reconciliação alguma, isto é, que quer manter a tensão erótica entre ele e Sócrates ao nível em que se encontra, pois ainda não atingiu o fim que lhe interessa, quer dizer, a satisfação integral de seu eros, do eros que o constitui como coisa antropológica. A relação erótica é posta, por Platão, ao nível da ontologia própria dos seres humanos. A relação entre dois quaisquer seres humanos é sempre uma relação entre um e o outro eros que constituem cada um destes seres humanos.

Antropologicamente, trata-se, assim, da leitura ontológica da realidade humana e da realidade da acção política humana como interacção erótica:

---

por movimento próprio seu bebe a taça com o veneno, faz a sua prece e ainda manda pagar uma promessa feita ao deus Asclépio, deus ligado à cura, à vida, portanto, cota 116c-118a (PLATON, *Fédon*, texto estabelecido e traduzido por Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983, pp. 107-110).





tudo na ontologia activa dos seres humanos é da ordem do desejo, desejo que não nasce «por sobre» uma qualquer realidade ontológica anterior, mas que *constitui essa mesma realidade*; aliás, *de que* essa realidade é feita.

*É o desejo-Alcibíades que se relaciona como o desejo-Sócrates.*

Ora, nenhum deles pode deixar de ser desejo sem que deixe imediatamente de ser, sem mais. É este o significado profundo de não haver reconciliação, talvez “tréguas”, entre eles: isso que são e a sua relação são sempre movimento de desejo, desejo do outro, desejo de relação. Apenas fica por saber – já se sabe o resto – se este desejo é desejo de bem para o outro ou se é, apenas, como parece sobressair das palavras de Sócrates, desejo do meu bem através da relação com o outro, no caso em análise, do bem de Alcibíades através da sua relação com Sócrates.

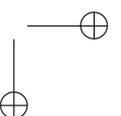
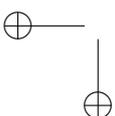
Não é preciso grande inteligência para se perceber que é o tema da amizade – e já nos seus três níveis objectivos permitidos pela lógica-ontológica da sua realidade – que aqui está em questão.<sup>6</sup>

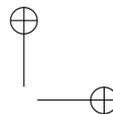
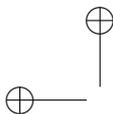
O restante texto alusivo ao «momento Alcibíades» do *Banquete*, serve para Platão mostrar como, afinal, é já amor de tipo filético que está em causa na relação entre Alcibíades e Sócrates, quiçá, mesmo, amor do tipo agápico de que fala Fedro no primeiro discurso de todos (178a-180b).

Alcibíades não aceita que haja reconciliação entre si e Sócrates. Não se trata, como se verificará pelo andamento posterior da narrativa, de qualquer forma de polémica – em que Sócrates, aliás, era sempre o mais provável vencedor, quer se tratasse de polémica dialogal quer de sangrenta guerra em batalha campal –, mas do ardor erótico com que Alcibíades perseguia o velho escultor de pedra e de gentes.

Convém não esquecer que o motivo que levou Alcibíades a comparecer neste banquete foi encontrar o mais sábio e belo dos homens, que, num primeiro momento, era, para ele, Agathon. E bem. No entanto, sem que o es-

<sup>6</sup> Como Aristóteles mais tarde entendeu e relatou, há três níveis possíveis para a amizade, sendo que o nível menos elevado é o da amizade por interesse, em que o objecto da relação é o bem de quem ama; o nível intermédio é a amizade por prazer, em que o objecto é a própria relação no bem que em si mesma constitui; o nível mais elevado, cuja amizade constitui o paradigma do que é o acto de amizade, é o da amizade pura, em que o objecto é o bem do amado, não o do amante. Ora, a relação de amizade entre Alcibíades e Sócrates, segundo precisamente Alcibíades, parece ser do nível menos elevado. No entanto, que se irá revelar ao longo do discurso deste último acerca do modo como o discursante ama Sócrates?





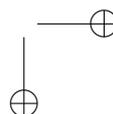
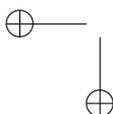
perasse, outro homem se lhe deparou junto do «mais sábio e belo», essoutro que era ainda “mais sábio” e “mais belo” do que Agathon, o homem. Como é evidente, não seria de aceitar que diminuísse o eros que o movia em direcção ao mais sábio e belo dos homens, agora que o tinha encontrado na pessoa de Sócrates.

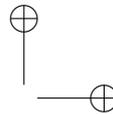
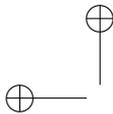
Após as palavras de Sócrates acerca do modo como Alcibíades o persegue eroticamente, é fácil perceber-se que a paixão do segundo pelo primeiro não é algo que se possa domesticar como que diplomaticamente, através de um simples pedido feito por um mediador, mesmo que este seja Agathon. O que está em causa neste passo, e que é fundamental no entender de quem o escreve, Platão, é mostrar que eros é poderosíssimo quando isso que o move é precisamente isso que é o tema do próprio *Banquete*, a relação com o belo: quanto maior for a grandeza do belo que eros persegue tanto maior é a força com que eros se move, pois eros é a força que se confunde com o acto dos seres; seres em busca da sua possível perfeição, que se encontra exactamente em isso que é «o mais belo»; mais belo para si, mas mais belo em absoluto, como Diotima tinha acabado de provar através das palavras memoriais de Sócrates.

Platão, após ter posto em comum – de ter comunicado ao mundo – a teoria acerca do absoluto do belo – e do bem que faz resplandecer – e da sua relação erótica com tudo, através da figura de Alcibíades e com a cena que põe este a protagonizar, vai exemplificar em seu máximo – máximo que raia a «hybris», mas não a atinge – como pode ser – como é, de facto – isso que é eros em seu máximo na relação com nada menos do que «o mais sábio e o mais belo». Aqui, este «mais sábio e mais belo» refere-se a dois homens, primeiro a Agathon, depois, a Sócrates, mas, em termos gerais e tendo em consideração a lição de Diotima, refere-se ao próprio bem.

Ainda assim, e porque Platão não costuma não ser sério quando trata destes temas, mesmo quando brinca ironicamente, não deixa de ficar registado para a posteridade que os homens Agathon e Sócrates são de tal modo bons antropológica e ontologicamente que merecem servir de símbolos humanos reais para o belo maximamente relacionado com o absoluto do bem. É grande homenagem.

Em 213e, Alcibíades pede que Agathon lhe devolva algumas das bandeletes com que o coroara, a fim de também coroar Sócrates. A razão que apresenta é não querer que o filósofo o repreenda por não o ter coroado também a ele; ele que é vencedor de todos «em discursos» ou «em lógica», «em “lo-





gos”», isto é, e de modo fundamental, *logicamente* («nikonta en logois pantas anthropous», «νικῶντα ἐν λόγοις πάντας ἀνθρώπους»).<sup>7</sup>

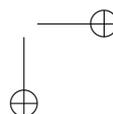
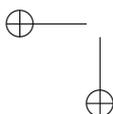
A cabeça «thaumasten» («θαυμαστήν κεφαλήν») de Sócrates merece ser coroada, pois esta e este são vencedores não de um evento, mas de todos aqueles em que o «logos» de Sócrates foi convocado e – sempre – venceu.

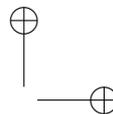
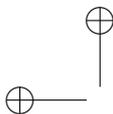
Num regime de análise superficial, sublinhar-se-ia agora a relativização por inferiorização que Alcibíades acabou de fazer. Mas tal não interessa, pois nada é relevante senão a grandeza de Sócrates, incomparável – ganha sempre – e de nada serve também diminuir o mérito absoluto de Agathon, instrumento apropriado para realçar a grandeza superlativa de Sócrates, mas que não tem, por tal, menos mérito em si próprio. Platão não nos diz aqui que Agathon é de baixo mérito; pelo contrário, o mérito de Agathon é grande, de tal modo que é o próprio Alcibíades que, antes de descobrir Sócrates presente, considera ser Agathon o mais sábio e belo dos homens, ele que promete dizer sempre a verdade, mesmo bêbedo em extremo.

É a grande grandeza, enorme grandeza de Agathon que permite, no especialíssimo caso de Sócrates, fazer ressaltar ainda mais a grandeza de este último. Não se rebaixa, assim, Agathon, antes se sobreleva a grandeza de Sócrates: tão grande que é mesmo «mais grande» do que Agathon. Platão não escreve textos de intriga psicológica, antes, textos cruelmente objectivos acerca da realidade antropológica, ética e política do mundo humano.

Voltemos à «cabeça» de Sócrates. O termo que Platão escolhe para a classificar na relação com o seu contemplador Alcibíades – e não somos, todos nós, ele? – não é um termo qualquer, mas, precisamente o termo que melhor manifesta a relação contemplativa entre o ser humano e isso que ontologicamente parece transcender a sua comum grandeza. O «thau-

<sup>7</sup> Lê-se na tradução das Belles Lettres: «Pour le moment, Agathon, dit-il, passe-moi quelques-unes de ces bandelettes, que je ceigne aussi la tête de cet homme, cette tête merveilleuse. Je veux éviter ses reproches pour t’avoir couronné, toi, tandis que lui, qui par ses discours est vainqueur de tout le monde et ne le fut pas seulement avant-hier comme toi – il l’est toujours – je l’ai laissé sans couronne! / Ce disant il prend des bandelettes, il en couronne Socrate, et s’installe sur le lit.», pp. 74-75; segundo a Loeb: «[...] for the present, Agathon, give me some of your ribands, that I may also deck this person’s head, this astonishing head. He shall not reproach me with having a garland for you and then, though he conquers everyone in discourse – not once in a while, like you the other day, but always – bestowing none upon him. So saying he took some of the ribands and, after decking the head of Socrates, resumed his seat.», p. 213.





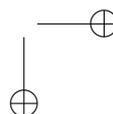
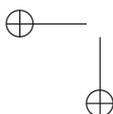
masten» deriva não se aplica ao acto de contemplação de realidades menores ontologicamente; não se aplica, por exemplo, num contexto como este em que nos situamos, à vista do vulgar leito de banquete. Teria este leito de ter algo de excepcional para que o termo lhe fosse atribuível. Algo de maravilhoso. Algo que remetesse para o incomum, para isso de onde tudo retira o absoluto de sua originalidade.<sup>8</sup>

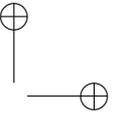
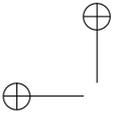
O ponto fundamental diz respeito ao facto de Sócrates a tudo vencer com os seus «logoi», com o seu «logos». Uma leitura mais superficial que é a que se encontra quer na versão das Belles Lettres quer na da Loeb – põe Platão a afirmar que Sócrates é «uma extraordinária cabeça» porque produz discursos que a todos vencem. Ora, tal implica fazer do mesmo Platão que tem levado o pensamento humano a concomitantes profundidades e alturas inusitadas neste mesmo *Banquete* alguém que afirma uma trivialidade que qualquer ateniense conhecia: que Sócrates, na e pela palavra falada, era imbatível. Imbatível ao ponto de ser odiado, aliás, por aqueles a quem nas questões de lutas vocálicas não estavam habituados a perder, bem como pelos que, sem inteligência para superar as palavras da velha cultura helénica, não conseguiram fazer prevalecer a sua curta inteligência sobre a palavra do velho Sileno.

Platão não é comprovadamente homem que se situe a este nível de inteligência menor. Deste modo, o que Platão aqui afirma sobre o Mestre, na e pela boca de Alcibíades, não é apenas o que todos já sabem, que Sócrates é imbatível nos discursos. Sem poder abdicar de tais discursos, que são a forma exterior de Sócrates se afirmar e de afirmar a sua mensagem na sua novidade, pois sempre se recusou a usar outra forma, nomeadamente a escrita, Platão interessa-se não pelos «logoi» como meros discursos, que podem até ser vazios de sentido, mas pelo «logos» dos «logoi» discursivos; pelos «logoi» dos «logoi», passe a ironia.

O que Platão nos está a dizer é que o «logos» que os discursos de Sócrates encerram é imbatível: é o *sentido* das palavras do Mestre que interessa, não a sua forma exterior; interessa, então, a sua forma interior, não a sua forma exterior; interessa a sua forma, não o seu formato.

<sup>8</sup> «Étonnant, merveilleux, extraordinaire; admirable, excellent» são os termos que se encontram para «thaumastos, -e, -on» («θαυμαστός») no dicionário de BAILLY A, *Dictionnaire Grec-Français. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Avec un appendice de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan*, Paris, Hachette, 1950, impressão de 1999, p. 918.



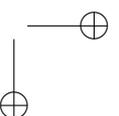
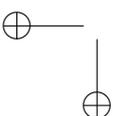


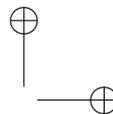
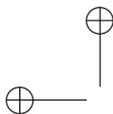
Ao contrário do que acontece com a exterioridade física de quem os profere, os discursos de Sócrates são, também, fisicamente belos. Como se sabe, Sócrates não era considerado um homem exteriormente – fisicamente – belo. Os seus discursos são exteriormente belos. Todavia, não é isso que interessa ao discípulo, que deles não recebeu apenas a forma exterior, mas que foi capaz – talvez o único, pelo menos é o único que o demonstra – de intuir a profundidade do «logos» que sustentava tais discursos e a elevação última para qual tal «logos» apontava, o fim sublime para que as palavras exteriores e “interiores” de Sócrates se dirigiam *logicamente*.

É a *lógica interna total* – não apenas no posterior sentido aristotélico, apenas formal – das palavras proferidas pelo Mestre que importa, pois é esta a lógica que faz transparecer o que é o âmago semântico da realidade, a sua essência lógica, a sua ideia, o seu paradigma de possibilidade, o seu fundamento último. É o «logos» de Sócrates, presente nos seus discursos, que é belo e que faz da sua cabeça uma «*thaumasten kephalen*».

Tudo isto se encaixa perfeitamente na busca aparentemente tresloucada que Alcibíades proclama pelo mais sábio e belo dos homens: como o próprio Sócrates, a beleza fundamental das suas palavras está não no seu exterior, mas no seu interior, no seu «logos», no seu «espírito», dir-se-ia com platónica propriedade, pois o que está, ainda, aqui, em causa é a noética profunda do acto humano propriamente dito. Sócrates é o paradigma desta noética e deste acto. As suas vitórias – agónicas algumas – em termos lógicos, noéticos, são as vitórias do sentido lógico do real posto em «cabeça» e voz humana, em espírito humano, não uma «coisa separada», mas uma «coisa interior», interior como a cabeça lógica de Sócrates é interior à sua cabeça física, como o espírito «logikos» das suas palavras é interior à mera voz física que politicamente as veicula.

É deste homem sábio e, por tal, belo, que Alcibíades anda em busca. É este homem que finalmente encontra quando, no momento que assinala simbolicamente a passagem do seu estado de caótica embriaguez a um estado de alcoólica vigília, *vê Sócrates*. A partir deste momento, mesmo aumentando – e não terá sido pouco – a dose alcoólica, as palavras de Alcibíades sobre o seu alvo erótico serão todas de uma extraordinária clareza e de um diamantino rigor, manifestando politicamente – é a uma assembleia que se dirige – a grandeza onto-antropológica de Sócrates, o homem, não apenas de Sócrates o filósofo, muito menos de Sócrates, o falador.





Sendo assim, nada mais acertado do que coroar tal cabeça espantosa e, nela e com ela, o corpo vivo do homem todo: o rei dos homens. É isto que Platão quer manifestar com a “hipérbole elíptica” construída a partir da estranha partilha das fitas da grinalda entre Agathon – o bom, o bem, e, nisto real como tal – e outro digno, ainda mais, Sócrates. Não se quer ofender Agathon, mas usar algo já pertencente a este para coroar o outro: a coroa do bem partilha-se com Sócrates. Fina ironia platónica, pois, deste modo, é também Agathon, o homem, quem partilha do bem glorioso de Sócrates, o homem.

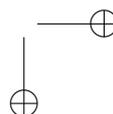
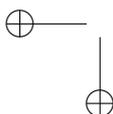
Coroam-se um ao outro, pelas mãos do amante de ambos, Alcibíades. Nada mais certo. E Agathon fica no lugar que lhe compete, o trono de sua casa, enquanto se tecem os louvores de rei-Sócrates, o homem completo, não apenas o filósofo desencarnado. Este homem-filósofo de carne, o do *Banquete*, é Sócrates, o Sócrates muito amado por Platão. Poder-se-á perguntar, se com ou sem o furor ébrio de uma erótica muito própria, não se recobre Platão com o corpo-cénico de Alcibíades? Não temos resposta válida.

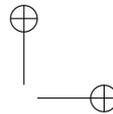
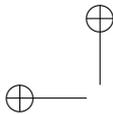
Alcibíades vai poder estar no banquete segundo a sua vontade. Começa, então, por mandar servir mais vinho, pois os convivas parecem estar com aspecto de sobriedade, o que, segundo o amante do mais belo dos homens, não pode ser. Estamos perante uma mera dipsomania inveterada ou há nesta aparente necessidade de ingestão de vinho um outro propósito, mais nobre, lógico, quiçá?

Dipsomaniaco que Alcibíades seja, tal não elimina – não no contexto deste banquete – a sua grande inteligência, acutilante, corajosa, pois não deixa de ver o que há para ver e de o manifestar. Momentos ocorrerão em que parece que é apenas a inteligência de Alcibíades que está em acto, um estranho Alcibíades-espírito em acto lógico de palavra, palavra que, segundo a promessa do mesmo, diz a verdade.

Então, para quê, se se busca a verdade e se se procura proclamá-la – e nada menos do que sobre Sócrates (tarefa de Alcibíades, mas tarefa de Platão, duplamente) –, consumir mais vinho porque se está mais sóbrio?

Que problema tem a sobriedade? Talvez uma prolepse histórica até à posterior cena semântica do julgamento de Sócrates (mas historicamente anterior à escrita do *Banquete*) ajude. Não é Sócrates quem parece estar não-sóbrio por ocasião da sua presença perante a assembleia democrática dos pares que o julgam? Não vai ter de aí comparecer precisamente porque as ideias que tem andado a publicar dialogicamente pela palavra falada junto dos jovens





serem «não-sóbrias», longínquas quanto à suposta sobriedade da velha mítica helénica, garante da ordem, da não-queda no sempre ameaçador caos?

Não é a própria vida de Sócrates adulto uma vida excêntrica, não-sóbria? Não é Sócrates um literal marginal, quando posto em relação com as tradições noéticas e lógico-religiosas da sua cidade? Normas e costumes que parece negar? Não são estas algumas das razões invocadas pelos seus acusadores?<sup>9</sup>

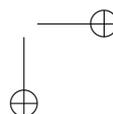
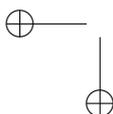
Não é um supremo acto de não-sobriedade, de verdadeira «hybris» o que Sócrates contra-propõe como pena a aplicar-se-lhe depois da proposta de pena atribuída pela assembleia? Não é Sócrates algo como um «bêbedo político», um «bêbedo ético» com consequências gravíssimas como «bêbedo político»? Em termos intuíveis por um heleno clássico, não é Sócrates uma figura de «hybris», logo, um perigo agónico, de aniquilação, para a cidade?

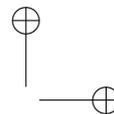
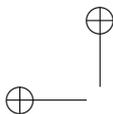
Não é o processo de Sócrates a aniquilação política do possível aniquilador político da cidade de Atenas?

Não é esta a ideia comum que se tem de Sócrates em Atenas e no mundo helénico de então, com poucas excepções?

Ora, nada melhor como instrumento para desmentir o carácter ébrio, de «hybris», de Sócrates do que alguém criar as condições para mostrar que Sócrates, por mais que bebesse vinho, nunca ficava perturbado em termos lógicos, a sua logicidade – racionalidade, diríamos nós – nunca sendo afectada. É este o primeiro passo que Platão empreende, ao pôr na boca de Alcibíades esta vontade de que todos recomecem a beber, imediatamente avisando os presentes que Sócrates, por mais que beba, nunca fica sem o bom uso da sua

<sup>9</sup> PLATON, *Apologie de Socrate*, in, *idem*, *Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985, as cotas para o drama vivido por Sócrates em julgamento são: 17a-42a, pp. 140-173 desta edição.





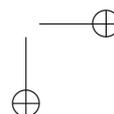
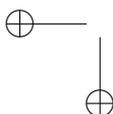
extraordinária cabeça lógica, nunca fica alterado, ébrio:<sup>10</sup> Sócrates é sempre o homem do «logos»; sempre.

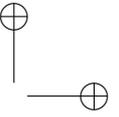
Esta é a primeira característica concreta fundamental que Alcibíades faz ressaltar relativamente à pessoa do seu amado. Tal característica é fundamental para que tudo o mais que se segue em termos de relevo das outras características de pormenor de Sócrates possa ser aceite como próprio dele, pois é sustentado por um «logos» de humana sobriedade, não se deve a qualquer forma de «sorte» ou de acidentalidade independente de Sócrates: este não é bom no que é ao modo de uma boa pedra de mármore, mas ao modo próprio de um ser humano, lógica coincidência assumida do que se é com o que se quer ser. E Sócrates quer ser assim, como quer ir para o Pritaneu ou morrer pela cidade, pelas suas leis,<sup>11</sup> pelos seus «logoi», pensados ou ditos, em que Sócrates é, sempre, imbatível.

Há, então, um pronunciamento de Alcibíades sobre Sócrates que qualifica este como impassível perante manobras que procurem debilitá-lo ou derrubá-lo – debilidade e queda simbolizados pelos eventuais efeitos do vinho sobre ele. Por mais que Sócrates beba vinho, isto é, por mais que se tente fazer que Sócrates perca a sua «orthótica» capacidade lógica, nada consegue tal feito.

<sup>10</sup> Reporta a tradução das Belles Lettres: «Une fois installé, il reprend: ‘Voyons, mes amis, vous m’avez l’aire bien sobres. Cela ne vous est pas permis: il faut boire, c’est convenu entre nous! Comme roi du banquet, jusqu’à tant que vous ayez assez bu, c’est moi-même que je choisis. Allons, Agathon, qu’on m’apporte une coupe, une grande s’il en a. Ou plutôt non, pas besoin. Petit, dit-il, apporte-moi ce seau à glace.’ Il venait d’en apercevoir un, de huit cotyles pour le moins. [Neste lugar, existe a seguinte nota, importante: «Un cotyle équivaut à 27 centilitres. Le récipient en question, vase en fait, plutôt que ‘seau’, fait donc plus de deux litres.»]. Il le fit emplir, le vida le premier, puis ordonna de servir Socrate, en disant: ‘Avec Socrate, mes amis, pas besoin de malice: tant on lui dira de boire, tant il boira, et il ne sera pas plus ivre pour autant.’», p. 75; reporta a tradução da Loeb: «Reclining there, he proceeded: ‘Now then, gentlemen, you look sober: I cannot allow this; you must drink and fulfil our agreement. So I appoint as president of this bout, till you have had a reasonable drink – myself. Agathon, let the boy bring me as large a goblet as you have. Ah well, do not trouble,’ he said; ‘boy, bring me that cooler there,’ – for he saw it would hold a good half-gallon and more. This he got filled to the brim, and after quaffing it off himself bade them fill up for Socrates, saying, ‘Against Socrates, sirs, my crafty plan is as nought. However large the bumper you order him, he will quaff it all off and never get tipsy with it.’», pp. 213-215.

<sup>11</sup> PLATON, *Apologie de Socrate*, in, *idem*, *Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texto estabelecido e traduzido por Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985. A famosa «prosopopeia das leis», encontra-se em *Crítón*, cotas 50a-54d, fim da obra; na edição citada, pp. 226-233.



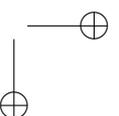
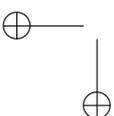


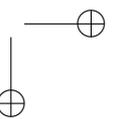
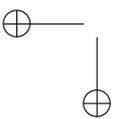
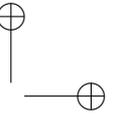
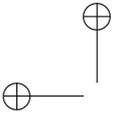
A frase usada no original é muito interessante: «Pros men Sokrate, o andres, to sophisma moi ouden» («Πρὸς μὲν Σωκράτη, ὦ ἄνδρες, τὸ σοφισμὰ μοι οὐδέν.»). A frase é significativa, pois o termo para designar a eventual tentativa de «engano» de Sócrates é «sophisma». A tradução para português, neste caso corresponde a uma simples transliteração, com «f» como «ph»: «sofisma». O que está, assim, em jogo é mostrar que Sócrates, o velho soldado, qualquer seja o sofisma que contra ele se use, resistirá. Platão bem sabia o que escrevia, pois, escrevendo esta obra após a morte do Mestre, assistiu precisamente à sua resistência a todos os sofismas com que foi trabalhado aquando do seu julgamento, nunca tendo acedido a considerar que tais sofismas diziam de si o que era a verdade sobre a sua acção.

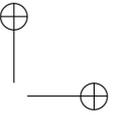
Beba a quantidade de vinho que beber, isto é, ataque-se Sócrates com quaisquer sofismas – como este agora tentado por Alcibíades, mas que ele próprio põe a claro como tal, por antecipadamente saber que é impropriedade –, não se consegue vergar ou vencer Sócrates, cuja «espantosa cabeça» continua invencível em seus «logoi».

*É o «logos» de Sócrates que é necessário procurar vencer.*

Para tal, como no julgamento histórico pela «Boule», há que ensaiar vergar o próprio homem: vergado o homem, derrubado, quiçá, é o seu «logos» que se vence. Ora, *Sócrates mostrou ao longo de sua vida que não é vergável ou derrubável, seja de que modo for.* Nem a guerra, nem a natureza, nem os seres humanos em dias considerados normais, comuns, vergaram ou derrubaram Sócrates: no fim, no seu fim, no fim *para si e por si*, o velho Mestre foi quem decidiu o modo da sua partida da cidade, nunca a tendo abandonado, limitando-se a viver por ela e para ela, para o seu bem. *Bem-comum, que nunca atraíçoo.* E, segundo o modo como por Atenas viveu, por Atenas morreu: coroado com a grinalda de um impoluto «logos» «orthótico», no eixo do mundo com a base bem firme no solo e o topo bem apontado para o céu. É este Sócrates soldado invencível do «logos» que vai ser mostrado, com verdade, pelo bêbedo mais sóbrio, o seu amante Alcibíades.







## Capítulo 4

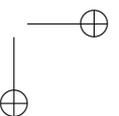
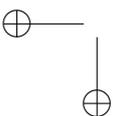
# Dizer a verdade sobre Sócrates

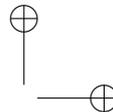
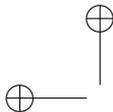
Temos, pois, Alcibíades bebendo e levando Sócrates a beber, enquanto proclama que nenhum sofisma afecta Sócrates. Beber como bebem os que têm sede, é este o programa que Alcibíades tem para o restante da festa? – interroga Erixímaco (214a-b). Alcibíades dá o seu acordo a fazer como Erixímaco prescrever. Este informa que os convivas se tinham ocupado com pronunciar discursos sobre Eros. Os que discursaram já cumpriram a sua tarefa, cumpre a Alcibíades realizar a sua e, depois, ordenar o que queira a Sócrates, fazendo, em seguida, este o mesmo ao homem à sua direita e, assim, sucessivamente.

Alcibíades faz notar que não está nas mesmas condições dos restantes, pois bebeu e os outros estão sóbrios. Por outro lado, manifesta que não pode fazer o elogio seja de quem for na presença de Sócrates sem que este lhe ponha as mãos. A fazer um elogio, terá de ser o do próprio Sócrates. Então, Erixímaco diz-lhe que faça o elogio de Sócrates.

Platão, com esta cena algo anedótica, consegue criar o ambiente que justifique que, após toda uma sucessão de discursos acerca de Eros, se passe a um discurso que não é sobre Eros, mas sobre Sócrates. Ou não será assim?

Esta passagem, logicamente abrupta, se bem que modulada por Platão para que pareça ajustar-se à linha geral de pensamento da obra, merece ser pensada com algum vagar. Parece que o cenário nos apresenta algo como uma possível agonia entre dois campeões da palavra e também da luta corporal: ambos excelentes como oradores, ambos excelentes como soldados, ambos potentíssimos no que diz respeito à sua capacidade antropológica de afirma-





ção do que são. Acresce a esta disposição ontológica própria de ambos que também ambos se preparam para beber em conformidade com a grandeza que manifestam.

Que se segue? Um confronto realmente agónico entre estes dois grandes homens? A destruição de algum deles ou de ambos, por causa de qualquer insensatez, própria ou induzida pelo consumo do vinho?

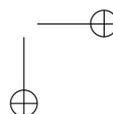
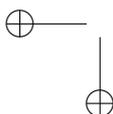
Como se sabe, nada disto se segue, antes um poderoso discurso em que Alcibíades trata Sócrates como se estivesse mesmo a orar em louvor de Eros.

Pode, então, dizer-se que o discurso de Alcibíades é também um discurso sobre Eros? Pode. Não é um discurso sobre o deus Eros, como não fora o de Sócrates/Diotima, mas é não apenas um discurso erótico de um homem sobre o homem por quem tem uma paixão furiosa, antes é o discurso que trata quer de Sócrates como uma figura em que todas as grandes características de eros estão presentes, mormente as que interessam mais a Platão – as enunciadas por Diotima –, quer da grandeza erótica da relação entre seres humanos em geral, desde que tais seres humanos sejam ontologicamente de dimensão antropológica com a grandeza de um Sócrates ou de um Alcibíades.

Poder-se-á interrogar se há alguma semelhança – que não específica, pois esta é indiscutível – entre Sócrates e Alcibíades, sobretudo estando Platão a pôr os dois logicamente frente a frente. Há essa semelhança. Claramente, Platão dá primazia antropológica individual – que não segundo isso a que o discípulo Aristóteles chamará «espécie» – a Sócrates sobre Alcibíades, pois é este último quem faz o elogio do primeiro e não o recíproco, embora Sócrates sempre trate Alcibíades com respeito e positivo afecto, podendo dizer-se que, para lá do afecto e de um eros passional, também ama Alcibíades, todavia, não como este o ama, a ele.

Todavia, para que o elogio prestado a Sócrates seja algo de crível tem de ser apropriado e para ser apropriado tem de reflectir bem a realidade do que retrata, quer dizer, tem de ser verdade. Ora, é esta mesma *verdade dita* que é defendida pelo próprio Alcibíades ainda ébrio ao ponto de ter de ser amparado; amparado, sim, mas não sobre o sentido da verdade, que não perde. Tal manifesta que Alcibíades, bêbedo em extremo que esteja, está ao nível antropológico, onto-antropológico, de Sócrates, partilha com ele tal nível, ou nunca poderia sequer entender isso sobre que iria falar.

Então, sim, a este especial nível, necessário para que o «logos» em causa possa ser respeitado, Alcibíades está ao nível antropológico, geral, de Sócrates.





tes. São semelhantes e apenas o semelhante pode falar com a devida propriedade do semelhante, pois apenas ele possui a experiência própria que permite intuir no outro isso que é semelhante. Sem esta experiência própria, nunca seria possível intuir tal semelhança.

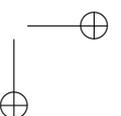
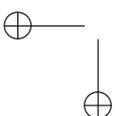
A inteligência, a força, a coragem, a capacidade de amar de Alcibíades são características ontológicas da sua pessoa émulas das de Sócrates. Não é isto que está em causa, aqui, mas o destino que Alcibíades lhes deu. Ora, quando o sentido que lhes impõe é o correcto, Alcibíades é semelhante a Sócrates em bondade. Todavia, no dizer do próprio Alcibíades, Sócrates nunca perde o seu bom «logos», por mais bêbedo que esteja, *Alcibíades não consegue o mesmo nível lógico de Sócrates*. Não é no vinho que está o «logos», mas também não é o excesso daquele que obvia ao «logos». *É mesmo o ser humano que é em «logos» ou não*. Por isso, Sócrates é superior, nisto, e por tal é quem recebe o louvor.

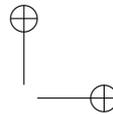
Ainda assim, é um grande elogio de Platão a Alcibíades ter posto este a fazer o encómio de Sócrates, deste modo lhe reconhecendo a necessária grandeza humana para o poder fazer.

Das características de eros já anteriormente relevadas sobressai em Sócrates o sentido erótico-agápico de entrega pelos camaradas e pelo bem-comum que a camaradagem tem como fim, acabando por morrer em benefício da sua cidade, não «sua», de Sócrates, mas «sua» de todos.

Será sempre este o princípio orientador fundamental da ética e da política platónicas. Nada do que acabou de ser escrito o poderia ser sem que o que o próprio Sócrates expôs como discípulo de Diotima sobre o bem se não aplicasse a ele próprio. Que é o Sócrates platónico – de cuja veracidade profunda não duvidamos – senão a figura humana do *eros que é perfeito na sua imperfeição precisamente porque sempre busca o belo e o bem?*

Sendo assim, o discurso de Alcibíades sobre Sócrates é mais um discurso sobre eros, desta vez sobre o eros manifesto paradigmaticamente na figura humana real-concreta, por quem ama esta ebriamente. De notar que o que há de fundamental nesta relação e em seu eros poderoso por parte de Alcibíades não é o facto de a sua paixão resultar em algo de tipo homossexual, mas na *grandeza erótica do amor de um ser humano pelo outro em virtude da grandeza ontológica que se busca*, o que implica que o que ama tenha pelo menos a grandeza ontológica necessária para perceber a grandeza ontológica de isso





que o atrai e que o leva a eroticamente *o amar*, independentemente de tudo o mais; tudo o mais é reduzido a accidental.

É a grandeza absoluta do amor humano que aqui está em causa, na plenitude da combinatória erótica possível.

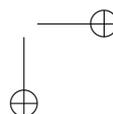
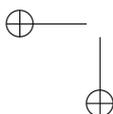
A mensagem platónica, já dada de outra bela forma quando lembra o amor agápico de Alceste por seu marido (*Banquete*, 179b-180b) é sobre *o absoluto da grandeza da capacidade humana de amar segundo o absoluto de belo e de bem percebido no amável*.

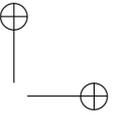
O mais, como também Platão prova no discurso de Aristófanes (189a-193d)<sup>1</sup> depende necessariamente da combinatória das possibilidades de relacionamento entre os indivíduos humanos. Esta combinatória é estrutural em termos cósmicos e não depende da humanidade. É a humanidade que depende dela. Se se quiser fazer uma estranha prosopopeia – mas significativa – com a própria humanidade, poder-se-á dizer que é a humanidade *quem* depende dela.

O cuidado de Alcibíades com a verdade é de tal modo grande que ele próprio, como auto-eleito rei do banquete nesta sua fase, ordena a Sócrates que lhe corte a palavra se faltar ao que este último considere ser a verdade.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Dada a importância do que está em causa, é todo o discurso que tem de ser lido ou relido.

<sup>2</sup> Encontramos na versão das Belles Lettres: «[fala Alcibíades]: Je veux dire la vérité: à toi de voir si tu l'acceptes. – La vérité? Mais bien sûr, que je l'accepte. Je te demande même de la dire. – Ce sera bientôt fait, dit Alcibiade. Pour toi, voici la consigne: si je dis quelque chose qui n'est pas vrai, coupe-moi la parole si tu veux, et dis que sur ce point-là je mens, car je ne mentirai jamais volontairement. Mais si en rappelant mes souvenirs je mêle un peu tout dans mon discours, n'en sois pas surpris, car il n'est pas facile, avec un caractère déroutant comme le tien, et dans l'état où je suis, de tout dénombrer avec aisance et dans l'ordre.», pp. 76-77; encontramos na versão da Loeb: «'I shall speak the truth; now, will you permit me?' / 'Ah well, so long as it is the truth, I permit you and command you to speak.' / 'You shall hear it this moment', said Alcibiades; 'but there is something you must do. If I say anything that is false, have the goodness to take me up short and say that there I am lying; for I will not lie if I can help it. Still, you are not to be surprised if I tell my reminiscences at haphazard; it is anything but easy for a man in my condition to give a fluent and regular enumeration of your oddities.'», p. 217. Do ponto de vista epistemológico, este pequeno manual de conduta para bêbedos em busca da verdade não poderia ser melhor. Todavia, e sem ironia, o que Platão aqui estabelece não são as regras auto-impostas de discurso para um bêbedo, *mas as regras gerais para o que será a história feita a partir de memórias pessoais*, directas ou indirectas, mostrando a impossibilidade de se subtrair totalmente a um nível mínimo de imprecisão originado quer pela distância temporal quer pelo modo como cada ser humano viveu os eventos e os revive memorialmente. Bela lição de teoria da história, posta na epistemológica voz de um ébrio.

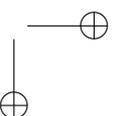
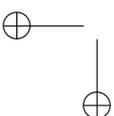


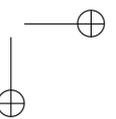
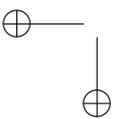
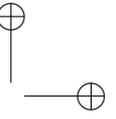
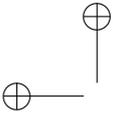


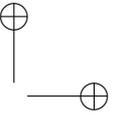
É Platão quem nos informa acerca do cuidado que vai ter no que vai pôr na obra em termos do que diz respeito ao modo como caracterizará, no elogio de Alcibíades, a imagem do Mestre. É, ironicamente, como se Platão dissesse a si próprio que deve cortar tudo o que não corresponda à verdade que Platão guarda em memória sobre o velho e amado «Sileno».

Talvez este cuidado faça sentido de um outro ponto de vista, o do leitor desconhecedor da figura histórica do Mestre, pois as palavras que vai pôr na boca de Alcibíades são de tal modo indicadoras de uma grandeza humana imensa que podem bem imediatamente gerar descrédito em quem as lê: «que disparate, não pode ter havido mesmo alguém assim».

Por outro lado, quando o *Banquete* fosse posto em público acesso, encontraria ainda pessoas que tinham conhecido Sócrates de forma directa, estando, assim, bem habilitadas como críticos das palavras de Platão, facilmente reconhecendo qualquer falta à verdade: o cuidado com a verdade raia o escrúpulo no que diz respeito ao que se diz acerca de Sócrates.







## Capítulo 5

# O Sileno

Estão, assim, reunidas as condições para que se possa entabular o elogio de Sócrates. Alcibíades começa a sua exposição.<sup>1</sup>

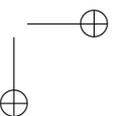
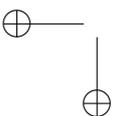
É assunto de que aqui não se tratará dada a sua grandeza, mas é sabido que a relação entre Platão e a imagem não é algo de linear. Genericamente, Platão se não desconfia, pelo menos não confia na imagem, nas imagens. Deste modo, a relação entre a imagem e a verdade não é, também, linear. Ora, o que encontramos neste trecho é a afirmação de Alcibíades segundo a qual as imagens de que se irá servir para poder fazer o elogio de Sócrates são imagens que se relacionam com a verdade tendo esta como fim.

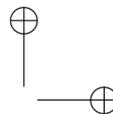
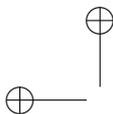
Por esta vez, Platão admite o uso de imagens em relação directa com a busca da verdade, busca cuja finalidade única é redita, mais uma vez neste trecho, por Alcibíades. Platão não costuma gastar palavras de forma não-económica, sendo, aliás, dos autores mais rigorosos da história do pensamento, mesmo quando tal rigor, por razão de desbravamento de fronteiras noéticas, tem de ser poético, muitas vezes usando a estratégia narrativa e disruptiva da formalidade pensante do mito.

Não há propriamente dois «platões», um anti-icónico e racional e um outro mítico-poético, servindo-se dos «eikones» míticos que bem lhe apraz, ir-

---

<sup>1</sup> Regista o texto das Belles Lettres: «Pour faire l'éloge de Socrate, mes amis, j'aurais recours à des images. Il croira, sans doute, lui, que c'est pour être plus drôle, et pourtant l'image aura pour but la vérité, non la drôlerie.», p. 77; na Loeb, regista-se: «The way I shall take, gentlemen, in my praise of Socrates, is by similitudes. Probably he will think I do this for derision; but I choose my similitude for the sake of truth, not of ridicule.», p. 219.





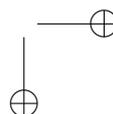
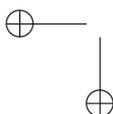
racional e caprichoso. «O» Platão trabalha em níveis noéticos diferentes – e correlatos seus ontológicos diferenciados –, se bem que não diversos, antes conversos, pela comum participação do bem.

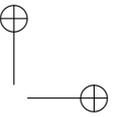
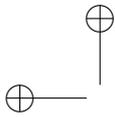
O que pode ser dito sem recurso a «eikones» é-o. Não é preciso grandes imagens poéticas para narrar a aventura de Sócrates na Assembleia de Atenas; pelo contrário, sendo público e sobejamente conhecido pelos contemporâneos, tudo o que escape a uma tão estrita quanto possível denotatividade histórica é contraproducente, eivando a narrativa de falsidade: «eu estive lá», diria um membro sobrevivente da Assembleia, «e sei que isto é falso». A *Apologia de Sócrates*, livro, tem de ser o mais “fotográfica” possível. A apologia de Sócrates feita por Alcibíades pode ser construída por grandes quadros icónicos, desde que tais quadros poeticamente respeitem o que foi a realidade de Sócrates, de que ainda há memória pública aquando da escrita do *Symposion*.

Em termos de balanço, que temos quanto à condição da possível narrativa acerca de Sócrates que é prometida? O narrador está profundamente alcoolidado, mas pronuncia-se com uma segurança «orthótica» que parece desmentir o seu estado fisiológico: quererá Platão significar que, quando é o «nous» a pronunciar-se nada mais conta do que a capacidade «orthótica» de dizer o belo e o bem presente no real? Pensamos que sim.

Por outro lado, este mesmo «nous» parece manter Alcibíades como alguém que tem sempre como fim, pelo menos tratando-se de Sócrates, «dizer a verdade», ser fiel, tanto quando é capaz, bêbedo que está, «hybrico» que é, à ontologia própria de isso de que se fala. Acresce que, a fim de poder ser fiel a tal desiderato de verdade, o orador intui a necessidade de usar imagens. Este uso é proclamado por ele não como uma forma de apoucamento, mas de veículo de e para a verdade.

É mesmo Alcibíades quem fala e Platão quem reporta ou é mesmo Platão quem fala directamente pela voz de Alcibíades? Pensamos que é esta segunda hipótese a verdadeira, pois Platão vai usar como recurso uma forma de intuitividade e de consequente linguagem que lhe é muito cara quando tem de criar «topoi» noéticos, narrando poeticamente o que não pode ser dito através de uma linguagem prosaica, epistemologicamente próxima de formas de rigor protocolar externo. A narrativa poética permite um uso da lógica que depende apenas da estrutura interna do que se narra, aplicada paralelamente ao objecto sobre o qual se «imagina a imagem», neste caso, a figura histórica do seu velho Mestre.



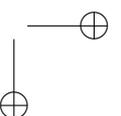
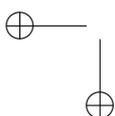


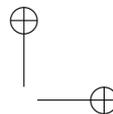
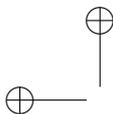
Em linguagem prosaica: o que o bêbedo Alcibíades – posto assim para poder poetar livremente, mas veridicamente – disser sobre Sócrates é icónico, poético, “enfeitado”, se se quiser, mas não é falso, é apenas um modo grandioso adequado, porque grandioso, à ontologia do ente que procura retratar.

Ora, depois de se ter acabado de dizer o que ficou dito, nada mais paradoxal, aparentemente, do que encontrar a primeira imagem que Alcibíades produz em seu discurso: a parecença entre Sócrates e um Sileno.<sup>2</sup> Como se pode verificar nas notas eruditas transcritas em rodapé, a figura do Sileno e dos silenos como entidades míticas genéricas é complexa e corre durante muitos séculos na cultura helénica e na latina. Como é evidente, interessamos o que constava como realidade mítica presente na cultura helénica até ao momento em que Platão escreveu o *Banquete*. Todavia, interessa-nos mais a própria descrição do Sileno e dos silenos estatuários que Alcibíades inclui na sua narração imagética.

---

<sup>2</sup> Traduz-se nas Belles Lettres: «Je déclare donc qu’il est tout pareil à ces silènes qu’on voit exposés dans les ateliers des sculpteurs, et que les artistes représentent un pipeau ou une flûte à la main; si on les ouvre en deux, on voit qu’ils contiennent, à l’intérieur, des statues de dieux.»; p. 77 [encontra-se a seguinte nota aposta a este trecho citado: «Silène était un personnage laid: nez camus, regard bas, gros ventre. Souvent ivre, il était sage au fond. Il passait pour avoir élevé Dionysos (Apollodore, 2, 5). Son nom devint le nom générique des Satyres vicillis.»; Pierre Grimal diz de «Sileno» o seguinte: «(Σιληνός) Sileno é um nome genérico dos sátiros envelhecidos, mas é também o nome de uma personagem que se dizia ter criado Dioniso. As tradições sobre a sua genealogia variam muito. Era considerado filho de Pã ou de Hermes, e de uma ninfa, ou então dizia-se que nascera das gotas de sangue de Úrano mutilado por Crono [...]. Este Sileno tinha uma grande sabedoria, que não consentia revelar aos homens a não ser à força. Assim, uma vez, foi capturado pelo rei Midas [...] a quem deu sábios conselhos. Do mesmo modo, na VI Écloga, Virgílio imagina que uns pastores obrigam Sileno a cantar. / Atribuía-se a Sileno a paternidade do Centauro Folo, que teria tido de uma ninfa dos freixos. Outras lendas diziam-no ainda pai de Apolo Nómio, o Apolo pastor da Arcádia. / Sileno era muito feio, o nariz adunco, os lábios grossos, o olhar taurino. 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.»; GRIMAL Pierre, *Dicionário da mitologia grega e romana*, coord. da edição portuguesa Victor Jabouille, Algés, Difel, 1999, p. 418]; traduz-se na Loeb: «‘The way I shall take, gentlemen, in my praise of Socrates, is by similitudes. Probably he will think I do this for derision; but I choose my similitude for the sake of truth, not of ridicule. For I say he is likest to the Silenus-figures that sit in the statuariers’ shops; those, I mean, which our craftsmen make with pipes or flutes in their hands: when their two halves are pulled open, they are found to contain images of gods.»; p. 219.





Através desta «imagem», aquela com que o elogio se inicia, pode perceber-se facilmente o que é que Platão procura simbolizar imagetivamente: não só o Sileno é feio exteriormente – ou assim considerado estético-politicamente pelo juízo pessoal e cultural coevo – como, na precisão da imagem dos silenos estatuários, se pode encontrar o que interessa verdadeiramente a Platão, que é mostrar que, como tais estátuas – ícones de pedra ou outro material qualquer, não interessa, precisamente *não interessa* –, há um homem que é feio «por fora» como um sileno, mas «por dentro» é «um deus», «contém», «possui» «um deus».

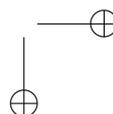
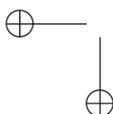
Como se verá no decurso do elogio, não se trata de cindir Sócrates em partes, a corporal exterior e a espiritual interior, mas em mostrar como *as aparências políticas iludem em termos ontológicos* e como, no seio de alguém que «é feio como um sileno», pode haver uma realidade humana, humana total, não apenas espiritual, que é, nos termos do *Banquete*, bela e boa como um deus. Eroticadamente perfeita como acto de busca do belo a partir do desejo.

Ainda nos termos desta mesma obra e após todo o trabalho já desenvolvido a pensar a erótica fundamental que institui e constitui o mundo, pode dizer-se que o Sócrates que coincide com o «homem Sócrates», o «anthropon Sócrates», é belo e bom como Eros, esse que incessantemente busca o absoluto da beleza e da bondade que aquela manifesta, faz resplandecer. É tal o «deus» que o sileno Sócrates transporta em si.<sup>3</sup>

Este ponto é fundamental em termos da onto-antropologia platónica, no que esta tem de paradigmático. O «Sócrates» que está e vai estar em causa no discurso de Alcibíades não é um Sócrates parcial, de qualquer forma. Não

---

<sup>3</sup> Não há confusão possível entre este «deus», que representa simbolicamente o que é o acto propriamente humano, que constitui o ser humano como um todo, o «anthropon» como um todo, uno, apenas com a sua alma ou espírito ou, sequer, com a sua interioridade ética entendida de modo separado. Este deus é o que coincide com a sua essência substantiva – a sobreposição nocional é propositada –, *como se de cada ser humano individual, concretizável ou concreto, houvesse algo como uma ideia*, isso que é interior ao «eidos» da escara que se dá politicamente a ver, que se manifesta politicamente. Trata-se de uma *forma própria individual* – talvez misto da lição dramática formal do Édipo completo, de Sófocles, com a lição histórica do carnal Mestre-Sileno-Sócrates – que coincide com um primeiro momento de afirmação do que mais tarde se conhecerá como «pessoa», pessoa humana. O «deus» interior do sileno estatuário é esta «energeia», *este acto essencial e substancial de cada ser humano*, assim paradigmaticamente na incontornável figura de Sócrates, amado por Alcibíades, amado por Platão. Todavia, se este especial deus interior não é metáfora para uma platónica ideia individual, o que é, exactamente, neste contexto?



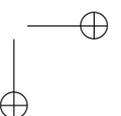
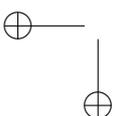


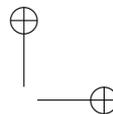
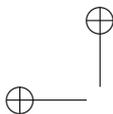
será só sobre o interior ou só sobre o exterior de Sócrates que se irá procurar mostrar a virtude. Quando está em batalha, não é só isso que seria entendido como «o corpo» de Sócrates que está presente: que é isso de um «apenas corpo» em batalha senão um cadáver? Ora, não é sobre o cadáver de Sócrates que Alcibiades fala. Que é isso de um «apenas espírito» de Sócrates em batalha? Que parte do espírito segura o escudo e brande a espada? Essa parte do espírito tem de ser necessariamente o corpo: *o corpo do espírito*.

Estas questões podem ser estendidas a todos os momentos socráticos de Platão, não apenas os retratados neste passo do *Banquete*, mas todos os que se conhecem: que parte do espírito de Sócrates falou em vez dos seus corpóreos lábios com o escravo de Ménon, no diálogo homónimo?; e com os membros da assembleia de Atenas que o julgou, na *Apologia*?; e com Trasímaco, na *República*?; e com os interlocutores no *Fédon*? As questões poderiam repetir-se centenas de vezes. Nestes casos, todos, não é Sócrates, o homem *todo* que surge manifesto no esplendor de seu ser intuído por Platão? É evidente que sim: não uma qualquer parte sua, mas ele, todo.

Ainda quando é o mesmo Sócrates quem mostra a superioridade do espiritual sobre o corpóreo, não é o Sócrates todo quem o faz? Em algum sítio é apenas o espírito de Sócrates ou apenas o seu corpo sem espírito que se pronuncia? Nunca. Nem mesmo no «mito de Er» é um puro espírito que caminha pelos espaços e tempos trans-terrenos e vem, depois, à terra, de novo, para anunciar aos seres humanos a necessidade de viver bem para viver bem para sempre, na terra ou na trans-terra, mas um ser completo, aliás, duplicado de corpo e vida, pois, mesmo na terra, isso que espera por isso que peregrina na trans-terra não está morto, antes, desdobrado, espera pelo outro de si para poder, inteiro, comunicar a urgente mensagem aos seres humanos.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> *República*, 614b-621d. Er, no fim da batalha, não está propriamente morto, nem sequer com vida suspensa em termos gerais, mas numa situação em que o seu estatuto vital, terreno, recebe temporariamente um especial tratamento. Nem aniquilado na Terra, nem aqui comumente vivo, é posto, integralmente, *como que numa versão metafísica de si próprio*, a viajar por uma outra dimensão cósmica, em que se decide o futuro ontológico dos seres humanos, na relação totalmente imbricada com o restante cosmos, especialmente com os seus viventes zoológicos, dado que é possível voltar à Terra em formas animais não-humanas. Será este modo especial concedido a Er para que visse o movimento lógico dos seres humanos num ambiente de tipo metafísico um modo imagético de Platão mostrar como possa ser a sua noção de algo como a «ideia» própria de cada ser humano, a sua essência verdadeiramente substancial, isso que não muda, nem nos tiranos, também eles inaniquiláveis, e cuja maldade ontológica – es-





O ícone do sileno apresentado por Alcibíades permite perceber a *complexidade estrutural do ser humano*, em que a relação entre a sua aparência e a sua realidade total não é necessariamente pensável como se fosse redutível a um dos elementos, o exterior ou o interior. O sileno estatuário não é apenas o que parece ser por fora, mas também não é apenas o que se mostra como interior: *é ambos, e no mesmo acto*, pois uma parte não pode ser sem a outra. Se não houver exterior não há modo de conter o que é o interior; se não houver interior – o deus –, não há densidade que suporte a exterioridade, que passa a nem sequer poder ser ao modo das cascas, que só são cascas de algo interior que com elas tem uma relação viva de interdependência.

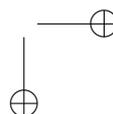
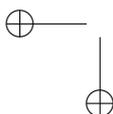
Ora, Sócrates é o grande modelo antropológico platónico. O que se diz de Sócrates diz-se como paradigma de humanidade. O paradigma interpretativo de Alcibíades, que é o de Platão posto nas palavras do ébrio, que vai presidir a todo o seu discurso em que caracteriza Sócrates, é dado no símbolo das estátuas dos silenos. Ora, é no detalhe de tal símbolo que se encontra a forma radical, literalmente, de toda a antropologia platónica digna de Platão, do melhor que Platão conseguiu intuir e comunicar.

Sócrates é como as estátuas dos silenos e Sócrates é o paradigma platónico real, real como coisa *historicamente real* no concreto do mundo, mas também real como modelo teórico – em sentido forte – transcendental do humano, do humano em todos os seres humanos.

Assim sendo, *então, toda a humanidade é como Sócrates que é como as estátuas dos Silenos*.

E o que é ser, ser-se como as estátuas dos silenos? Não é apenas o evidente contraste entre a fealdade exterior e a interior divindade – bela por definição – que conta. Conta transcendentalmente, em termos antropológicos, onto-antropológicos, que o ser humano é paradigmaticamente um só, no complexo inter-activo de uma exterioridade – política – e de uma interioridade – ética.

sencial e substancial – é condenada à terrível eternidade no Tártaro? Pensamos que sim, que cada uma destas realidades metafísicas humanas com que Er se depara é, na realidade, algo comparável a um paradigma metafísico próprio para a ontologia possível de cada ser humano. Uma paradigmaticidade não «por classe» ontológica, mas «por indivíduo», «para o indivíduo», como limiar paradigmático não-franqueável da sua possível evolução ontológica. É este o tema do «mito de Er» em conjunto com a inquietude platónica no sentido de que se perceba que não se pode ultrapassar tais limites; por fim, a manifestação platónica de um desejo de bom fim para a humana viagem. Muito belo.





A estátua do sileno não é “monolítica”,<sup>5</sup> como Sócrates não é, como nada na humanidade é: literalmente, não é apenas «uma pedra» isso de que é feito o ser humano, mas de, pelo menos «duas», uma para o exterior, outra para o interior. Mesmo que a origem das duas «pedras» formalmente separadas fosse a mesma fontal pedra, no real concreto do acto do sileno-homem-estátua (Sócrates também), são já «duas pedras» porque *são duas formas diferentes*. Diferentes, mas não *diversas*, antes, *conversas* por via de outra forma, superior, que congrega em unidade-dual as «duas pedras» iniciais. Esta outra forma é a própria «estátua do sileno» na sua absolutamente irreduzível concretude em acto: *é esta estátua de este sileno*, não aquela, não uma outra, não uma qualquer. Esta «estátua» é o que, em Aristóteles, será dito como «causa final».

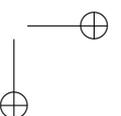
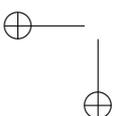
Como é fácil perceber-se, então, aqui chegados, não se trata apenas de toda uma nova perspectiva platónica sobre a onto-antropologia platónica, mas de toda uma nova perspectiva sobre a ontologia platónica, sem mais.

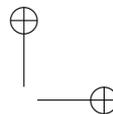
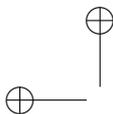
É o absoluto onto-erector de cada ente, considerado como tal, em sua irreduzibilidade ontológica própria, que está em questão. Cada ente é (não «possui», «é») um *acto sintético*, enquanto tal inamissível, de forma exterior e de forma interior, de modo mundano de apresentação e de interioridade ontológica, interior que suporta tal modo de apresentação exterior-mundana.

Nenhuma destas formas é irreal, nenhuma dispensável em termos mundanos, cósmicos, embora se perceba que a parte dos «deuses interiores» seja considerada mais relevante ontologicamente do que a «casca exterior». No entanto, no mundo, nesta dimensão em que se situa a ontologia trabalhada no *Banquete*, nada, mas mesmo nada, pode prescindir da sua parte de exterioridade, como as estátuas dos silenos não podem prescindir da sua exterioridade, sem o que não seriam *estátuas de silenos*.

Este último é o ponto fundamental: ontologicamente, no cosmos que é o único que se conhece, *não há estátuas sem parte exterior ou sem parte interior*, sem isso que constitui a sua manifestação política e sem isso que constitui a sua estrutura erectora formal. Não se trata, respectivamente, de «matéria» e

<sup>5</sup> Ou “mono-hylética”, se se quiser invocar a madeira/matéria; o termo melhor seria «monotómica»: não é apenas uma parte, é o todo integrado e lógico das partes. Não é, sempre, esta a ideia fundamental quer em termos cosmológicos quer em termos antropológicos, de Platão? Assim se pode perceber a diferença entre uma necessária, mas integrada, dualidade, e um dualismo, que implicaria, sempre, um infinito entre as partes separadas. Não há, nesta imagem que Alcibíades invoca, qualquer separação, qualquer dualismo.





de «forma» ao modo aristotélico, pois a exterioridade não é confundível com a materialidade aristotélica e a interioridade não é confundível com a formalidade aristotélica, mas do modo como as coisas se manifestam no mundo e da estrutura ontológica que suporta tal manifestação, estrutura em si mesma não directamente manifestável, apenas o sendo através do que se mostra na coisa, *realmente*.

Todavia, também não é esta estrutura que é o acto da estátua do sileno: o sileno não é só o deus interior, é também e necessariamente a escara externa. À estátua corresponde uma entidade ontologicamente superior quer à forma como se apresenta no mundo quer à sua estrutura: *à estátua corresponde a forma da estátua que é*.

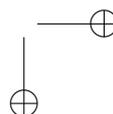
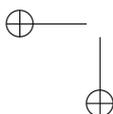
Este modo de Platão perspectivar a ontologia geral dos entes parece contrariar – e contraria mesmo – o que habitualmente se considera ser o formalismo platónico, que supostamente reserva apenas para a dimensão metafísica pura das classes de possibilidade de ser a condição de «ideia», de «forma» paradigmática propriamente dita.

Ora, esta última é de um outro nível, que não o que corresponde necessariamente à realidade ontológica absoluta de cada «estátua de sileno», isto é, não apenas de cada ente humano, mas de todo o ente de que o cosmos se faz.

Convém não esquecer que já ficou estabelecido anteriormente nos vários discursos acerca de eros que tudo no mundo é eros como desejo de ser, em busca universal do belo, isto é, do melhor possível para si próprio. Este melhor possível, por classes ontológicas de possibilidade, é a «ideia», mas o imenso acervo dos seres em erótica evolução para o seu possível melhor bem não se esgota nestas classes: o mundo não é feito de ideias magicamente participadas pela matéria, mas de entes reais, reais sobretudo em sua possibilidade própria, que Platão entende como erótica onto-poiética, auto-onto-poiética.

Assim, a cada ente, como absoluto de possibilidade própria, corresponde algo como uma «ideia» individual, não uma ideia de classe de possibilidade, mas um absoluto de possibilidade ontológica e onto-poiética própria para «cada coisa» em erótica auto-construção de si própria, a caminho do mais belo e bom de si próprio, que tem como modelo último o belo e bem em si.

*Isto é o mundo*, o cosmos, como coisa em movimento ontológico de auto-onto-poiése. Isto é o eros próprio de cada ente na relação com o seu possível fim próprio. Esta relação é sempre ontológica, ainda que se manifeste em formas como a antropológica, a ética, a política. Estas passam, então, a ser





uma onto-antropologia, uma onto-ética, uma onto-política. É apenas através desta onto-poiese que se constrói o que é o mundo humano, parte do mundo como um todo.

Assim sendo, para que cada ente possa perseguir e prosseguir a senda erótica do melhor de si próprio ontologicamente, tem de haver algo como um *fim formal de possível perfeição própria a atingir*, sem o que nada faria sentido algum.

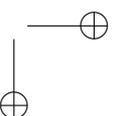
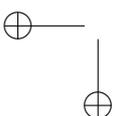
Esta finalidade própria corresponde ao que é a forma da estátua do sileno em si mesma e como tal, sem que seja redutível a qualquer outra coisa, de qualquer outro modo ontológico, sob pena de não ser coisa alguma de modo algum.

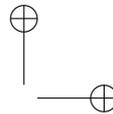
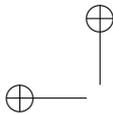
*A figura – e símbolo – da estátua do sileno é o paradigma ontológico da individualidade mundana segundo Platão.*

Todos os entes de que se constitui o cosmos são assim, ao modo das estátuas dos silenos, com *exterioridade de manifestação, interioridade estrutural e unidade actual que em si e por si congrega estas duas dimensões*. Se se quiser, pode pensar-se que só há a realidade da estátua em sua unidade ontológica e actualidade irredutível – irredutível, senão por aniquilação, algo de impensável para Platão – de que a exterioridade e a interioridade são dois modos analíticos para quem a pensa precisamente no seio do mesmo cosmos e a partir de uma estrutura semelhante.

É também esta a estrutura de todos os seres humanos: todos são exterioridades mais ou menos belas; todavia, todos têm «deuses» em seus interiores. Todos os seres humanos não se resumem à sua dimensão exterior, que, no ser humano, não é apenas algo ao modo de uma simples aparência formal, mas é também algo de relacional com outras ontologias em acto semelhantes, no que constitui a sua dimensão política. Ora, o ser humano não é apenas uma coisa movente como aparência; é uma coisa movente política, de relação com outros, semelhantes.

Não se resume a esta dimensão política a grandeza ontológica humana, pois cada ser humano é também uma interioridade – o «deus» da estátua do sileno, a divina estátua interior – a que corresponde a sua dimensão ontológica ética, o que em si é divino, como determinante da sua forma, também da sua forma política. É esta «dimensão divina» que, para Platão, é determinante, como se sabe a partir da leitura de obras como a *Apologia*, as obras próximas





da sua morte e a *República*, sendo que esta preeminência da interioridade sobre a exterioridade é uma marca platônica transcorrente à sua obra.

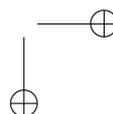
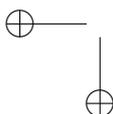
Não admira que Platão privilegie tanto a dimensão ontológica ética sobre a dimensão política, pois entende esta como uma mera manifestação daquela. Acresce que, depois do episódio, político por excelência, do julgamento e condenação de Sócrates pela assembleia democrática – dos representantes do povo – de Atenas, a noção com que ficou de política pragmática não foi das mais recomendáveis: Atenas matou o melhor ser humano que possuía, porque não teve a inteligência – a interioridade ética – capaz de perceber que assim procedia. O sentido de uma necessária «orthótica» ética tendo como fim uma necessária «orthótica» política nunca mais abandonou o gigante de Atenas.

A relação metafísica e ontológica geral entre isto de que aqui se fala e o binómio aristotélico matéria-forma situa-se em dois níveis: por um lado, no seio do movimento erótico auto-onto-poiético de cada ente, entre cada dois sucessivos estados ontológicos; por outro lado, aquando da cessação ontológica da entidade de cada ente, que aprofunda e alarga a questão da relação ontológica entre estados ontológicos, bem como suscita a questão acerca do que é a relação do movimento erótico com a sua finalidade – a sua «ideia» própria como absoluto de possibilidade e de melhor possível. Apenas se tratará destas questões se a análise desta parte do *Banquete* assim o proporcionar e exigir, dada a grandeza das mesmas.

Em resumo, não só toda a antropologia platônica tem de ser repensada à luz do que o imenso Aristocles de Atenas aqui nos diz pela voz de Alcibíades, como também toda a sua ontologia tem de ser reinterpretada à mesma luz.

É, assim, como «estátua completa de sileno» que Sócrates comparecerá nas palavras de Alcibíades. Não se pode esquecer que, na realidade, na verdade, como diria o bêbedo, é «o» Sócrates todo que está sempre em todas as cenas que o vão manifestar como modelo antropológico de «o mais sábio e belo dos homens».

Sendo Sócrates o paradigma da humanidade, o que Platão aqui nos diz é que cada ser humano é, também ele, como as estátuas de sileno: uno, mas não superficial; a sua “pele” não o define, define apenas a sua exterioridade, que pode ser enganadora para quem, esse sim, seja superficial em seu «logos» e não consiga intuir no ser que se lhe patenteia a grandeza total deste, exterioridade fenoménica e interioridade estrutural, que pode não ter uma relação evidente com o modo como aquela se dá.





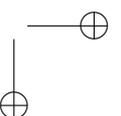
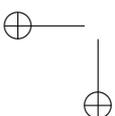
Não há, aqui, qualquer dualismo: o sileno não é uma figura *dualista*, mas uma figura *dual*. Não há separação ou oposição real e própria entre a exterioridade e a interioridade senão para o espectador superficial. A relação que existe é de contiguidade e de sustentação de uma pela outra, da exterioridade pela interioridade, pois é esta última que é, no dizer da imagem que Alcibíades usa, «o deus», isto é, o «perfeito», o que possui acto, energia, próprios, o motor.

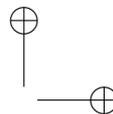
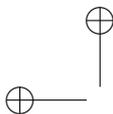
Assim sendo, o ser humano, todo o ser humano, de que Sócrates – o Sileno – é paradigma, é um ente complexo em sua dualidade constitutiva, que não se resume apenas à sua exterioridade – dimensão política de relação – ou à sua interioridade – dimensão ética auto-motora –, antes é o acto único constituído, sempre, por estas duas dimensões. Estas duas dimensões são simplesmente analíticas, no sentido em que servem – como o ícone das estátuas dos silenos – para ajudar a intuir a complexidade ontológica do ser humano, irredutível a uma qualquer simples dimensão.

Deste modo, todo o ser humano é, sempre, quer um ente com uma dimensão analítica política quer com uma dimensão analítica ética. O ser humano não é apenas uma coisa política ou apenas uma coisa ética. Não há acto de ser humano algum, acto que sempre o constitui como propriamente humano, que não seja concomitantemente ético e político. Ético quanto à sua origem interior – o deus –, político quanto à sua manifestação exterior, a sua “pele”, a sua epifania como coisa de relação com o mundo e os outros seres individualmente considerados, seres humanos e outros.

Se se reportar ao que Platão deixa escrito na *Apologia de Sócrates*,<sup>6</sup> percebe-se que também ao Sócrates aí manifesto por Platão se aplica a imagem do

<sup>6</sup> De notar que o discurso de Alcibíades funciona precisamente como uma «outra apologia de Sócrates», esta por uma terceira pessoa e mostrando um Sócrates ético e político que a *Apologia* no julgamento da assembleia não mostra, o grande soldado, o homem que aguenta tudo, que nunca quebra, a que nada se opõe com sucesso, de uma coragem plena, insubmisso. Não é que estas características não estejam presentes nos actos socráticos na assembleia, mas, nesta, manifestam-se num ambiente que condiciona a acção do velho soldado, pois está posto numa batalha em que os possíveis inimigos são mais de quinhentos e em que as únicas armas de que dispõe são as suas virtudes, precisamente isso que o levou a ser submetido a tal agonia. Por outro lado, Sócrates sabe que se não tivesse o comportamento cordato, sempre cordatamente insubmisso, que teve na Assembleia, iria desmentir todo o esforço lógico que desenvolvera nos muitos anos em que andou pregando o «logos» do bem-comum. O Sócrates da assembleia é um Sócrates manso, se bem que insubmisso; o Sócrates dos campos de batalha é um Sócrates de escudo e espada em punho, que mete medo a quem quer que dele se aproxime. O Sócrates que





sileno-estátua, pois que está aí em causa senão a compreensão do homem político na relação com o homem ético, dimensões que constituem o ser humano Sócrates?

São as acções políticas do «polites» Sócrates que são postas em causa quanto à sua relação com o suposto bem da «polis». É o Sócrates político que incomoda, e que, por isso, é trazido perante o tribunal dos representantes do povo de Atenas. No entanto, é Sócrates como um todo que é julgado e será Sócrates como um todo que será morto em consequência do julgamento. Fica a lição da *unidade ética e política do ser humano*, que percorre sempre como preocupação fundamental a obra de Platão, independentemente da dimensão humana a que Platão dá mais importância.

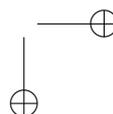
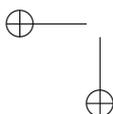
Platão, na sequência da aplicação da pena determinada pela assembleia, não perde o corpo ou o cadáver de Sócrates, não perde a alma ou o espírito de Sócrates, permanecendo com Platão «o resto». O que se perde, o que Platão perde, é o Mestre todo. Os falsos consolos que se podem aduzir são isso mesmo: falsos consolos. A morte mundana não fornece substituto à altura do que, com ela, se perdeu. Este é um absoluto, impassível de qualquer “melhoramento”.

Precisamente, Sócrates recusa-se a atraí-lo logicamente quer aceitando declarar-se culpado do que é acusado, não o sendo, quer escapando às consequências da atribuição da pena, fugindo de Atenas, porque o absoluto da vida tudo determina – como Platão bem vê e comunica no já referido «Mito de Er» – quer como exacto absoluto do acto real vivido quer como determinante do que seja uma eventual futura vida numa possível dimensão trans-mundana: o que se age constitui-se como absoluto do que se é num sentido de eternidade do acto havido, que não tem como ser aniquilado ou metamorfoseado.

Podemos, então, no «Mito de Er», encontrar o cuidado platónico com o possível bem de todos através do mecanismo da metempsychose sequencial e provisória, que permite que se possa encontrar uma forma de realização do bem, assim libertando o ser humano do mal que se encontra no mundo, mal de que se liberta através – e apenas – do bem que realiza. No entanto, o bem – e o não-bem – que se fez condiciona sempre a escolha da vida futura – veja-se o caso de Odisseu –, pelo que o sentido do bem como absoluto do acto é sempre

---

não foi morto pelo aço da espada ou da lança foi morto pelo veneno da diplomacia burocrática de uma oligarquia medrosa e manhosa. Costuma ser assim.





determinante, de uma forma ou de outra.<sup>7</sup> E não será assim mesmo sempre? Não reside aqui uma profundíssima intuição onto-prática de Platão?

Por outro lado – e esta sombra paira sempre sobre a acção de Sócrates, sobretudo no seu julgamento –, para Platão, apenas para os tiranos, por causa da sua maldade (*República*, 616a), não há possibilidade de transformação de seu ser em sentido de bem, pelo que são condenados a nunca se poder libertar do Tártaro, dado que a aniquilação, para Platão, está fora de questão: o absoluto do acto de tudo é eterno, sob pena de “ir para o nada”, o que o discípulo de Parménides, Platão, não concebe.<sup>8</sup>

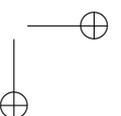
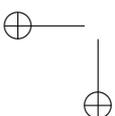
A grandeza da inteligência de Platão transforma a figura do sileno em algo de antropologicamente grandioso, pois não só a relaciona com a grandeza do Mestre como lhe atribui o sentido paradigmático de toda a antropologia humana em sua complexidade dual de exterioridade política e interioridade ética, impassíveis de existir, nisto que é o mundo, uma sem a outra. Deixa de ser feio o sileno, para passar a ser “feio” quem não consiga perceber que a beleza é o que resplandece do ser como um todo, na sequência do bem que, em tal beleza, transparece, como já tinha sido estabelecido nos discursos anteriores, mormente no de Sócrates/Diotima.

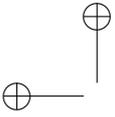
O sileno é o ser humano, cada ser humano individual, mas universalmente entendido. Onto-antropologicamente, fica estabelecido que todo o ser humano, como Sócrates, seu paradigma, é como Sileno, exterioridade e interioridade, em que esta é «divina», isto é, tem a preeminência lógica. Foi em nome desta preeminência lógica que Sócrates adulto viveu, agiu, ensinou; foi em seu nome que o Sócrates ancião se deixou matar, logicamente movido pelo «deus» ético interior e pelo outro «deus» exterior, mas em relação íntima com a sua interioridade.

É, para Platão, este homem, o Sileno-Sócrates, o padrão de máxima beleza, pois é nele que se manifesta superiormente, de forma máxima, a gran-

<sup>7</sup> Ver nosso estudo «Er, o humano mensageiro da vida», in, PEREIRA Américo, *Ensaios de antropologia platónica. Estudos platónicos III*, Covilhã, UBI, 2017, pp. 127-157, consultável em [www.lusosofia.net/textos/20170504-pereira\\_americo\\_2017\\_ensaios\\_antropologia\\_platonica.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20170504-pereira_americo_2017_ensaios_antropologia_platonica.pdf).

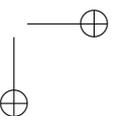
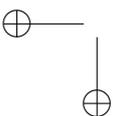
<sup>8</sup> Também se poderia invocar a filiação, aliás, mais vasta, junto de Heraclito, para quem todo o movimento nunca se liga ontologicamente ao nada – o que seria absurdo porque negaria imediatamente todo o movimento –, mas, sempre, ao «Logos», ligação que garante a eternidade de tudo o que parece ser absurdamente efémero.

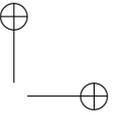




deza antropológica, pois, como diz Fedro no início do *Symposion* (179b), nada supera esse que dá a vida pelo amado: Sócrates deu a vida por toda a cidade de Atenas, num acto agápico em que abraçou seus amigos e seus voluntários inimigos, mas de quem não era inimigo, pois deu a vida por eles.

Que sileno é, então, Sócrates?





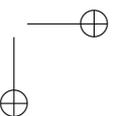
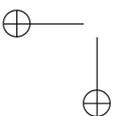
## Capítulo 6

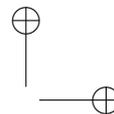
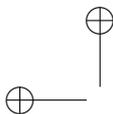
# És violento, Sócrates!

Alcibíades continua a sua dissertação imagética acerca de Sócrates, a quem comparou já a um sileno. Aprofunda a comparação, trazendo a figura de um sileno especial à colação, Mársias («Marsyas», «Μαρσύας»), um dos possíveis inventores da flauta de dois corpos, a chamada «flauta de Pã (Pan)», sendo o outro possível a deusa Atena. Marsyas, em «hybris», desafiou Apolo em emulação quanto ao que melhor música tocasse; tendo perdido, foi esfolado pelo deus. Tomando em consideração a sorte política do «tocador de palavras», Sócrates, a escolha do ícone Marsyas não é de todo despropositada, salvo nos pormenores anedóticos, díspares.

Sócrates, por ter desafiado a ordem vigente em Atenas, no entender dos seus acusadores democráticos, desrespeitava também, assim, em particular «hybris» política, os deuses da «polis» Atenas. Não foi pelos deuses esfolado, mas foi pelos seus concidadãos condenado à morte por mão própria, uma execução penal em que o carrasco, sem poder ser propriamente suicida, coincide com o sentenciado e, executada a sentença, com o executado. A mundana aniquilação política e, com esta e através desta, aniquilação pessoal, é precisamente a mesma no que ao que de fundamental – a aniquilação da vida – diz respeito.

Assim sendo, a escolha que Alcibíades fez do ícone Marsyas parece adequada. Ora, não é Alcibíades quem escolhe, mas Platão. Deste modo, é Platão quem compara Sócrates a Marsyas, esse que tocava flauta de tal modo que até podia, em «hybris», procurar competir com o deus das artes, da melodia, da





harmonia, da ordem. Competir com a ordem não é, sempre, desordem? Esta questão é das que atravessam todo o pensamento de Platão, do ontológico ao político.

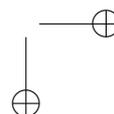
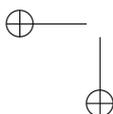
Não só Sócrates parece um sileno como parece, entre os silenos, o sátiro Marsyas. Contudo, não convém esquecer que todos os silenos, pelo menos os dos escultores – Sócrates é escultor de profissão – são, dualmente, exterioridade e interioridade e que, nesta última, há sempre um «deus». Como prossegue, então, a argumentação de Alcibíades? Sócrates, em «eidos» («εἶδος») é «homoios» («ὅμοιος») aos sátiros.<sup>1</sup>

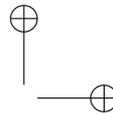
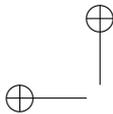
Este primeiro passo corresponde a uma síntese definitiva da questão da relação – que, assim, deixa de ser «questão» e passa a ser dado adquirido – entre a figura de Sócrates e a dos silenos, não esquecendo que esta «figura» não corresponde à aparência exterior, apenas, mas inclui a interioridade, o «deus» lá presente. É um «eidos», mais próximo do que é o sentido da «idea» platónica do que de uma qualquer mera «aparência» ou fenomenalização ontológica redutível a uma vazia escara antropológica.

A bebedeira de Alcibíades permite um acesso à por si proclamada verdade, pelo que a afirmação caracterizadora de Sócrates que se segue é poderosa, sobretudo tendo em conta o termo que usa: Sócrates é «hybristes» («ὕβριότης»). As traduções que nos amparam neste estudo traduzem bem, mas não dão do termo a amplitude semântica que tem e que pesou sonoramente no banquete e nas mentes de quem ouviu (não interessa que seja em inventado diálogo, interessa o sentido da crítica que Alcibíades/Platão lança contra Sócrates).

O termo «ὕβριότης», «hybristes», isso que é quem e quando está em «hybris», tem todo o peso que pode carregar a palavra que recolhe todas as manifestações cósmicas que, precisamente, atentam contra o cosmos, que são a

<sup>1</sup> Diz a tradução presente na edição das Belles Lettres: «Je declare ensuite qu'il a l'air du satyre Marsyas. Une chose est certaine: de figure, tu es leur pareil, Socrate: toi-même tu ne le contesteras pas. Quant aux autres ressemblances, eh bien, écoute à présent. Tu es un être insolent, n'est-ce pas? Si tu ne le reconnais pas, je produirai des témoins.» [A propósito do sátiro Marsyas, inclui esta versão a seguinte nota, proveitosa: «Marsyas voulut, avec sa flûte, surpasser l'art d'Apollon, le dieu de la lyre. Il en fut puni durement.», p. 77; diz a tradução da Loeb: «And I further suggest that he resembles the satyr Marsyas. Now, as to your likeness, Socrates, to these in figure, I do not suppose even you yourself will dispute it; but I have next to tell you that you are like them in every other aspect. You are a fleeing fellow, eh? If you will not confess it, I have witnesses at hand.», p. 219.





manifestação do que, no cosmos, é, ainda, o resquício *ontológico* do caos, transcendentemente transcorrente ao cosmos, e sempre procurando que este retorne ao caos.

Desde as mais remotas gerações surgidas da Terra, primeiro fundante pavimento cósmico, que a «hybris», caótica, se tem manifestado, no exagero de força – violência – com que tais sucessivas gerações agem. Toda a mítica helénica pode – e deve, também e sobretudo – ser perspectivada como a narrativa da imensa e incessante luta contra todas as formas de «hybris» que foram e vão surgindo no seio do cosmos, numa tentativa, por vezes roçando o desespero – Édipo, Antígona, por exemplo –, de evitar o colapso do cosmos, da ordem, não como coisa antropológicamente imposta ao mundo, mas como a estrutura que literalmente, a cada instante – Heraclito e o seu «Logos» – cria o mundo, como ordem.

*O mundo, o cosmos, é ordem ou não é coisa alguma.*

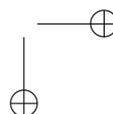
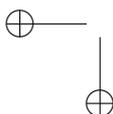
A «hybris» é isso que contraria a ordem. Ora, se Sócrates é «hybristes», é alguém que atenta contra a ordem, contra o mundo. Alguém assim, manda a tradição – e bem – deve ser aniquilado ou pode, se sobreviver, aniquilar a ordem, «matar o mundo». Foi por pensar assim que os acusadores de Sócrates, precisamente, o acusaram.

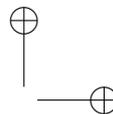
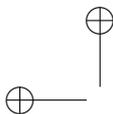
Pode ver-se, então, que a acusação que Alcibíades faz a Sócrates não é o devaneio caprichoso de um bêbedo, mas o ponto central do libelo que conduziu Sócrates ao tribunal democrático de Atenas e à democrática morte. É, assim, este um ponto fundamental presente, pela negativa, no discurso de Alcibíades, aqui nada elogiante.

Que significa, então, esta «hybris» e este «hybristes»? Sobre o termo «ὕβριότης», escreve o dicionário Bailly: «violent, fougueux, impétueux, emporté» (p. 1982); sobre o termo «ὕβρις», salienta-se: «tout ce qui dépasse la mesure, excès [...] orgueil, insolence [...] témérité [...] pensées ou actions orgueilleuses [...] fougue, ardeur excessive, impétuosité, emportement [...] s'abandonner à sa violence [...] tout excès, d'où acte de désespoir [...] mauvais traitement, outrage, sévices [...]» (pp. 1981-1982).

Por outro lado, e como nome próprio, «Ἵβρις», recebe as seguintes acepções: «*litt.* La Violence, la Fougue, *personnification de la violence*» (p. 1982).

A «Hybris» em prosopopeia é a personificação da violência. Será, então, o Sócrates «hybristes» a personificação da violência? Não vai o discurso de Alcibíades, adiante, narrar um Sócrates em acção militar que se revela brutal





ao ponto de ser evitado pelo inimigo? É violento este Sócrates soldado? A esta questão responder-se-á no lugar apropriado. Podemos já responder à questão da possível violência de Sócrates? Não há nesta invectiva que Platão lança no discurso uma reminiscência da acusação de que o Mestre foi alvo e que se poderia reformular como: «Sócrates é acusado de ter sido violento para com a cidade de Atenas»?

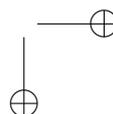
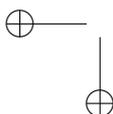
Quanto à primeira destas duas questões, terá de se avançar no texto contíguo à invectiva a fim de se encontrar eventual argumento; quanto à segunda, a resposta é positiva: de facto, podemos ver a atitude dos acusadores de Sócrates como de alguém que ataca o velho Sileno porque se sente por ele atacado, porque se sente alvo da violência do velho soldado. Esta violência é a que decorre literalmente dos pontos do libelo de acusação, nomeadamente o ateísmo político relativo aos deuses tradicionais da cidade e a perversão dos jovens.

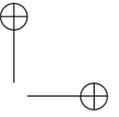
Sendo-se um qualquer Ânito (ou alguém ética e politicamente – antropologicamente? – semelhante a ele), era fácil entender-se a *posição noética, ética e política de Sócrates*, sobretudo dada a irredutibilidade deste em vacilar nos seus princípios e propósitos, *como algo de violento*, como um literal abuso de força. Abuso porque exercida do modo próprio peculiar de Sócrates; abuso porque é sempre visto como abusador aquele que põe em causa os eixos político-nómicos que servem de eixos cósmicos à vida de uma «polis», qualquer seja esta.

Para se compreender se o termo «hybristes» deve ser percebido – não é a tradução em sentido técnico que interessa, mas a intuição do que é dito – como indicação de violência por parte de Sócrates, ou não, podendo não ser a violência que está em causa, mas apenas o tipo não-violento de força, de energia, de acto, que o Mestre emprega, há que ver como se desenvolve a argumentação, imediatamente posterior, de Alcibíades. Reforça este a questão da violência?

Não, após ameaçar apresentar testemunhas de como Sócrates é «hybristes», deixa cair este argumento e passa a falar sobre as semelhanças com Marsyas.

Então, talvez não seja o entendimento de «hybristes» como «violento» que aqui interessa à figura de Sócrates. Não é como abusador de força que o também antigo escultor aqui surge nas palavras de Alcibíades. Assim sendo, que sentido para «hybristes» nos interessa porque interessa à pessoa de Sócrates?





Todavia, não é possível compreender o que seja o «hybristes-Sócrates» sem que se perceba, primeiro, o que significa «hybris». Este último termo tem como paradigma semântico o excesso, isto é, o que, literalmente, «está a mais». Não se percebe o que é a «hybris» pensando à maneira contemporânea em que se faz apelo ao excesso, em que se glorifica o excesso, sem perceber que não é propriamente o excesso que se está a louvar, mas o sentido de uma busca plena de realização da possibilidade humana, para o bem (ou para o mal).

A questão do mal é, para os helenos, a questão da «hybris». O mal é excessivo porque «está» e não deveria «estar». Este «não deveria» não é ético, mas ontológico.

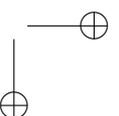
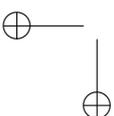
*A questão fundamental da «hybris» não é ética, mas ontológica: diz respeito ao ser do mundo e diz-lhe respeito como isso que provoca a sua caotização.*

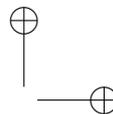
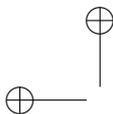
Não há qualquer cena de «hybris» nos textos clássicos que conhecemos que não funcione deste modo. Por ser de nível ontológico, não interessa se o acto em «hybris» é da “responsabilidade” ou não do seu literal «agente»; «agente» nas acepções que se quiser. Que interessa, deste ponto de vista, que Édipo não seja responsável pelo que fez? O que fez é real como tal e tem, como tal, consequências ontológicas. São estas que interessam, não qualquer forma psicológica ou mesmo ética de relação dos actos com o agente.

Que interessa que Édipo não saiba o que faz do ponto de vista da sua relação com os seus familiares mais próximos; que seja inocente, no sentido de não querer fazer o que fez? Não quis matar o pai; mas matou; etc. O pai foi morto por ele. Ele foi o agente da morte do pai. Ontologicamente, introduziu uma metamorfose na realidade do pai, neste caso, aniquilando-o no, do e para o mundo. O pai era rei, logo, princípio de ordenação de uma «polis». Pela morte do pai, Édipo introduziu instabilidade ontológica na «polis» através do atentado contra o seu princípio vivo.

De nada interessa para Laio, para a «polis» Tebas, para o seu povo, para tudo o que depende da boa continuidade cósmica segundo os princípios vigentes, que Édipo seja inocente por não ter querido matar o pai. Matou-o e isso é ontologicamente incontornável.

Não admira que seja através de um trabalho onto-antropológico e também político-cósmico, retrabalhando, reformando, o ser humano nele paradigmaticamente do ponto de vista ético, autonomizando este através de um acrisola-





mento único na história helénica, que Sófocles não apenas tenha reabilitado a figura de Édipo, mas também autonomizado a acção propriamente humana, ao mesmo tempo eliminando a tragédia, incompatível com alguém como o seu Édipo, de *Édipo em Colono*.

Com esta obra, a acção humana passa a estar relacionada ontologicamente apenas com a própria interioridade ética humana e as suas consequências passam a estar ligadas politicamente apenas a um sentido de harmonia cósmica absoluta, representada, desde tempos helénicos imemoriais, pelas Erínias. O resto passa a ser um fabuloso folclore, mas nada mais do que isso. É, ainda, deste último Édipo que vive toda a ética ocidental, por oposição a estruturas éticas (na verdade, não-éticas, mas políticas) e políticas de tipo escravagista.

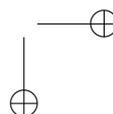
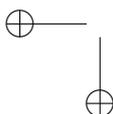
Percebe-se, assim, melhor o que se passa quanto ao «excesso» entendido em termos helénicos, o que ajuda a perceber em termos de excesso o que se passa com Sócrates: este é ou não excessivo, e, se sim, de que modo e com que consequências?

É este o tema relativo ao Sócrates «hybristes» que nos interessa. Sócrates era irascível, colérico, insolente, temerário, orgulhoso, cometeu algum acto desesperado, exerceu sevícias, maltratou ou ultrajou alguém? Era impetuoso? Era ardente? Talvez se possam encontrar mais algumas propostas de significado para o sentido de uma eventual «hybris» de Sócrates, mas aquelas aqui apresentadas parecem cobrir bem as principais vias de entendimento.

Ora, à parte as duas últimas propostas apresentadas, impetuosidade e ardência, as restantes, embora podendo ser percebidas por terceiros em Sócrates, não se lhe aplicam, não a partir do material platónico que se conhece e que se dá, pela sua extensão, aqui, suposto como conhecido.

Basta percorrer os vários diálogos platónicos para se perceber que não só o Mestre não é irascível, mas que é capaz de uma imensa paciência para com os interlocutores, perante quer a sua ignorância quer a sua estupidez quer a sua maldade: o paradigma desta bestialidade é o Trasímaco do «Livro I» da *Politeia*, sendo o diálogo de Sócrates com ele paradigma de paciência e de mansidão, acolhendo dialecticamente e dialecticamente rebatendo, sem qualquer violência, os perversos argumentos do advogado campeão dos tiranos, também nisto paradigma do que será concretamente grande parte da acção jurídica concreta no mundo.

Nunca há qualquer manifestação de cólera na acção de Sócrates, nem sequer quando é injustamente condenado a morrer por causa da sua suposta





«hybris» anti-política. Responde com calma, paciência, com sentido de serviço ao bem-comum da cidade que o condena por a trair, mas que nunca traiu quer como cidadão sem armas quer como cidadão armado, feroz quando armado, mas tal não é o mesmo que ser violento, como se verá quando se pensar o Sócrates armado com armas do metal que corta e dilacera humana carne.

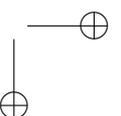
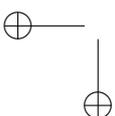
Insolente também nunca é, embora o possa parecer a quem não gosta de ser desafiado na sede da segurança das suas crenças e para quem toda a discordância é um acto de insolência, pois é arrogar-se o menor, quiçá, insignificante, a interpelar ou mesmo contrariar o grande, o poderoso. Por outro lado, quanto mais medíocre é o suposto grande ser humano em posição de poder tanto maior é a sua tendência para classificar como insolente quem não o adula.

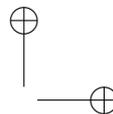
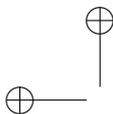
A temeridade possivelmente presente na figura de Sócrates terá o seu tratamento devido quando for o soldado em campanha a ser pensado. No entanto, que actos temerários se lhe conhecem a partir das obras platónicas? O eventual paradigma para tal atitude seria a sua resposta ao tribunal da assembleia propondo como pena pelo seu suposto crime ser acolhido no Pritaneu,<sup>2</sup> o que foi entendido por tal assembleia – parte dela, pelo menos – como um acto temerário, insolente, etc.; todavia, trata-se de *temeridade* ou da necessária *coragem* necessária para quem, como Sócrates, tinha imposto a si próprio a tarefa de metamorfosear a cidade no sentido do bem-comum?

Se Sócrates aceitasse a pena que lhe foi sugerida, estaria a confessar que aceitava que fosse considerado culpado. Ora, do seu ponto de vista, culpado exactamente de quê? De querer uma nova e, em seu entender, melhor forma de bem da cidade, não já um bem dividido, mas um bem universal, comum a todos, ao escravo de Ménon também?

Não é temeridade tal acto, é coragem, uma das quatro grandes virtudes platónicas, precisamente a que representa a capacidade efectiva de agir, a que

<sup>2</sup> A cota exacta é 36d; todavia, convém ler todo o texto que medeia entre 35e e 42a, fim da obra. A dignidade antropológica, ética, política, isto é, imbricadamente ontológica, de Sócrates é espantosa. A par dos princípios éticos e políticos defendidos no «Livro I», da *Politeia*, precisamente em teórica agonia contra Trasímaco, em que este representa de possibilidade de caotização do mundo humano, da «polis», esta parte final da *Apologia* constitui um dos mais nobres e belos monumentos humanos à humana liberdade sem quaisquer compromissos, seja com Homens seja com deuses talhados ao modo infame criticado por Xenófanes. A humanidade nunca conseguiu estar à altura do que Sócrates – isto é, Platão pela boca literária do Mestre – defende nestes dois especiais passos da sua grande e complexa obra.





põe o ser humano em acto e sem a qual as outras não passam de virtuais virtudes, isto é, irrealizadas, quer dizer, nada de virtude mundana. É esta a acção de Sócrates: agir corajosamente a fim de mostrar inequivocamente que é sua a razão, não da assembleia, mesmo que isso lhe vá custar, como custou, a vida. Todavia, é uma vida que se cumpre como oblação agápica no cumprimento do desejo de bem para Atenas, isto é, para o cosmos, tenha este a dimensão que tenha. Não é este o escopo da obra *Banquete*?

A posição erecta, em literal tese «orthótica», que Sócrates assume ao longo da sua vida como filósofo pode ser confundida com acto de perene orgulho. Pode, mas mal; pode, mas faz pensar nos que, ao modo do que o Trasímaco do «Livro I» da *República* quer, vivem de cabeça baixa perante os tiranos, alimentando o orgulho destes com a sua vil subserviência. Sócrates, nitidamente, não é um subserviente. Não se submete a qualquer suposta autoridade humana apenas porque formalmente esta assim se assume ou é assumida.

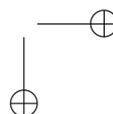
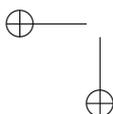
De facto, que importa, perante os princípios que defende, que a «Boule» seja a sede do poder político em Atenas? De que fonte arquetípica lhe advém a suposta autoridade? De uma eleição? Mas, segundo os princípios, que vale uma eleição? Não é possível eleger uma assembleia cujos valores de acção sejam antitéticos dos princípios necessários à prossecução do bem-comum, princípio teleológico de todos os princípios políticos?

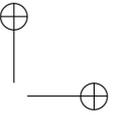
Se, perante os princípios de que faz os seus eixos cósmicos de possível acção, Sócrates tem de desprezar tudo o mais, é isso precisamente que faz. Se tal verticalidade ética e política faz dele um homem aparentemente orgulhoso, então, a aparência tem de ser sofrida, em nome não de um sentido próprio de superioridade sem nobreza, mas da intuição de que se está a laborar no seio de um universo axial-arquetípico correcto, estando o demais errado.

Para os que constituem o «demais», o facto de esse que, com a sua acção e a manifestação, nela, dos seus princípios antitéticos, não se submete ao comum axiológico da cidade torna-se não apenas embaraçoso, mas perigoso, pois percebem sem dificuldade que se está em agonia entre os eixos informadores da possibilidade prática de uns e do outro, não podendo haver harmonização entres uns e o outro.

Então, para que uns sejam salvos o outro tem de morrer.

Pode parecer que, em parte, Sócrates é condenado e morto por causa do seu orgulho, ou da parte da sua «hybris» que é passível de ser vista como





«orgulho». Ora, os seus actos são apenas conformes, literalmente, ao princípio universal que defende e aplica até ao fim, o bem-comum, e aos princípios secundários que do bem-comum derivam, mormente os que se consubstanciam nas virtudes temperança, coragem, sabedoria e justiça. É toda a filosofia onto-antropológica, ética e política platónica, cuja origem se encontra precisamente nos actos do Mestre, que se encontra em causa quando se trata da eventual «hybris» socrática.

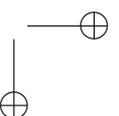
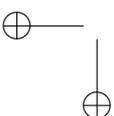
À possível acusação de «orgulho», responde-se, ainda, com o tema do soldado que irá ser desenvolvido por Alcibíades mais à frente, sobretudo quando retrata Sócrates de pé, inabalável, perante clima e homens, recto, «orthótico» como os raios do sol ao meio-dia – e são os raios do sol que criam o meio-dia.

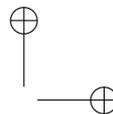
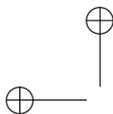
Será a eventual «hybris» de Sócrates encontrada em algum acto de desespero? Em boa parte, o restante discurso de Alcibíades, sobretudo no trecho em que trata de Sócrates soldado, serve para mostrar, entre outras coisas, que este homem era alguém que vivia segundo um modo lógico muito próprio, que em nada se parecia com actos de «hybris», em que a lógica «orthótica» dos seus princípios correspondia à estrutura interna de uma acção ética e política nada propícia à ocorrência de «actos de desespero».

Não desespera facilmente quem está habituado, há muitos anos, a combater verbalmente os mais inteligentes adversários noéticos e os mais perigosos inimigos políticos, cujo padrão Platão nos dá na figura do Trasímaco da *Politeia*. Também não desespera com facilidade esse que se mostra imbatível em campo de batalha. Sócrates sempre demonstrou não ter medo. A sua acção no julgamento – e é Platão a falar, não Alcibíades – é a de alguém que nada teme, que de ninguém tem temor. Apenas não quer que a sua vida seja manchada pelo cometimento de injustiça.

A falar-se de um eventual receio ou mesmo temor em Sócrates, no Sócrates filósofo, ter-se-ia de apontar como tal apenas a sua relação com uma possível injustiça por si cometida. Nunca com uma injustiça por si sofrida, o que vai ser o caso, aquando do seu julgamento.

Ora, um ser humano que nada teme não pode logicamente entrar em desespero: só se entra em desespero em função de temer algo para cuja solução não se encontra em forma prospectiva perspectiva de anulação ou contorno. Não se trata de uma questão psicológica, mas lógica e ontológica. Mesmo quando se trata de uma ilusão psicológica, esta é vivida como ontológica ou não existiria, como tal, de todo. A ilusão reside precisamente na atribuição





de realidade ontológica própria a algo cuja realidade ontológica é meramente psicológica.

Nada disto se encontra na figura conhecida de Sócrates que Platão nos veicula. Mesmo os passos que dá na altura da sua condenação não são atribuíveis a desespero, antes revelam e relevam de um domínio total noético da sua mente, calculando muito bem em termos estratégicos o que pretende, sabendo muito bem o que o espera ao tomar tais atitudes.

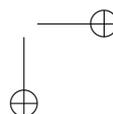
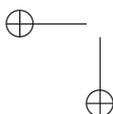
Poder-se-á argumentar que Sócrates, tendo nesse momento chegado à conclusão de que todo o seu trabalho de uma vida filosófica tinha sido em vão, pois a assembleia – Atenas, nos seus representantes – não lhe prestava a devida atenção, resolveu matar-se por interposta sentença, no que é, assim, um verdadeiro acto de desespero.

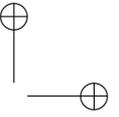
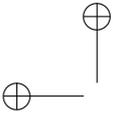
No entanto, os textos platónicos desmentem tal argumento, pois deles ressalta não a acção de um homem que simplesmente quer morrer, mas de um homem que decide morrer em testemunho de e por uma vida de entrega ao bem-comum, testemunho que completa, finaliza e ressalta politicamente tal mesma vida, cumprindo-a e selando-a com o mais nobre selo que é possível pôr-se na acção humana: dar a vida por isso, por esses, que se ama. Não é este o ponto mais alto do próprio *Banquete*, quando Fedro proclama tal, exaltando a figura erótico-agápica da magnífica Alceste? Pensamos que sim.

Não há, pois, desespero em Sócrates, «hybris» socrática na forma de desespero. Há determinação, propósito, direiteza, coragem, força, não desistência ou fraqueza, próprias de quem desespera.

Finalmente, terá o velho Sócrates exercido sevícias, maltratado ou injuriado alguém? Se por «sevícias» se entender submeter alguém a duros exames filosóficos, destruindo, através da ironia, as crenças logicamente infundadas; ou se por tal se entender uma crítica dura e interminável a toda a parte da tradição helénica que também não obedece a uma lógica que em última análise promova o bem-comum, então, Sócrates é réu por ter praticado sevícias de forma constante e impiedosa. Também isto é irónico, e, como tal, basta como argumento para pessoas inteligentes.

Maltratar alguém? Certamente maltratou, em termos técnicos, aqueles contra quem combateu, mas tal é a lógica da guerra, a mesma lógica que Platão contraria – com grande sevícia intelectual para com as bestas que amam a guerra, fonte de males políticos para as «poleis» – através da voz do Mestre, no «Livro II» da *Politeia* (373d-e).

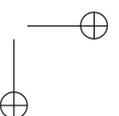
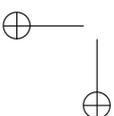


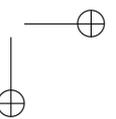
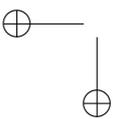
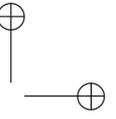
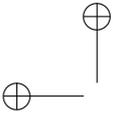


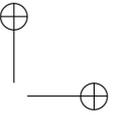
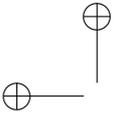
Todavia, muitos dos que venceu em agonia noética poderão ter-se sentido maltratados por Sócrates. Não se duvide de que tal sucedeu, mas sucedeu porque não foram capazes de perceber – como, por exemplo, Platão percebeu – a grandeza noética do trabalho que o Mestre realizou – isto é, procurou realizar debalde – sobre eles, neles. A estupidez, sem metamorfose do estúpido, é mesmo assim: perene e ressentida, passe a prosopopeia.

O que ficou dito sobre os possíveis maltratos que Sócrates tenha infligido sobre alguém pode aplicar-se, com as devidas adaptações, à questão de um eventual ultraje que possa ter infligido a alguém. O paradigma pode ser, de novo – e Platão fez dele precisamente um paradigma – a figura de Trasímaco, que se deve ter sentido profundamente ultrajada por Sócrates durante a agonia lógica que travam no «Livro I» da *República*. Mas Trasímaco, esperto sofista, é um homem profundamente estúpido segundo os princípios socráticos, esses pelos quais Sócrates filósofo viveu e morreu.

Não há, assim, qualquer «hybris» em Sócrates: este não corresponde à acusação de «hybristes» que Alcibíades lança sobre ele. Sócrates não é a personificação da violência. No entanto, a acusação não é irónica ou fútil, mas corresponde a algo que se passa a analisar no próximo capítulo.







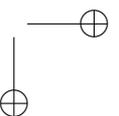
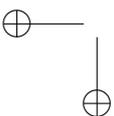
## Capítulo 7

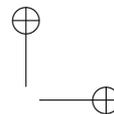
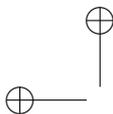
# Não és flautista, Sócrates?

Poder-se-ia centrar a reflexão sobre o que Alcibíades diz, em seguida, acerca de Sócrates, em torno de dois termos, «aulos» e «logos» («ἄυλος», «λόγος»). «Aulos» significa todo o instrumento de sopro, uma flauta, por exemplo; os significados de «logos» são múltímodos, «palavra» é o mais comum e mais superficial também, sendo que a remissão fundamental do termo aponta para o que se pode metaforizar como «a colheita do sentido», isto é, a intuição do sentido presente em cada «coisa», intuição que, em acto, dá a coisa como sentido.

Isso para que aponta o «Logos» de que fala Heraclito, como absoluto imóvel do acto do mundo, que coincide com o máximo possível de colheita de sentido, de acesso lógico possível, embora o limitando, para o ser humano, constituinte da mesma vida humana como acto lógico, isto é, acto de «logos». É a este acto que permanentemente, como o seu corrente rio ontológico, Heraclito convida os vários entes humanos, politicamente unidos por um mesmo «Logos» comum, assim salvos da sua tendencialmente aniquiladora idiotice.

De notar, imediatamente, que quer o sentido de «logos» como «palavra» quer isso que «aulos» significa como instrumento remetem para algo que é *som*. Não se trata apenas de «produzir» som, de «emanar» som, de, assim, alienar som da fonte do som. Trata-se, outrossim, de algo que coincide com *o som*: quer a palavra quer a flauta são som, movimento, vibração, sendo, pois, necessariamente, *acto*.





*A flauta só é flauta quando se torna em acto de som*; sem tal acto, mais não é do que um certo pedaço de matéria com uma certa forma. Encontram-se, aqui, concentradas quer a relação forma-matéria,<sup>1</sup> sempre implicada na ontologia cósmica platónica, quer o hilemorfismo aristotélico. Não há ser do mundo sem que seja ao modo da flauta que só é flauta, mesmo, quando está em acto de tocar: uma «flauta em potência de som» não é uma «flauta em acto de som». Uma flauta que *não seja som*, não é flauta alguma em acto, apenas uma potencialidade – materialidade – de ser flauta. Este sentido actual do real é fundamental quer em Platão quer em Aristóteles, variegadamente.

Ora, o que vai ser posto em discussão por Alcibíades é precisamente a realidade actual sonante da flauta – e do flautista que tal opera – e a realidade sonora da palavra de Sócrates – e do falante que tal opera.

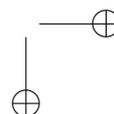
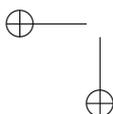
Percebe-se, assim, a aparentemente estulta questão do não-assim-tão-bêbedo Alcibíades: «[Sócrates] Não és flautista?». <sup>2</sup> Torna-se evidente que o ébrio homem não pergunta pela profissão de Sócrates, antes o questiona pela negativa acerca de esse que é o «seu instrumento sonoro», quer dizer, o seu meio de fazer mover o ar logicamente, de pôr em comum, politicamente – a música tocada é sempre um acto político<sup>3</sup> – o seu «logos».

Ora, *o instrumento lógico-político de Sócrates é a sua «palavra»*. Há, então, um duplo sentido lógico – não há aqui qualquer trocadilho, mas o cerne do que está em causa, o sentido como absoluto e como relativo em comunicação – para o «logos»: por um lado, em seu sentido fundamental, trata-se do sentido próprio a Sócrates – esse pelo qual vive e morre, esse que defende perante a Assembleia –; por outro, trata-se da palavra, das palavras em concreto

<sup>1</sup> Não se trata da «matéria da flauta», mas da flauta «como matéria» da música, de que o acto de tocar, usando da e a matéria flauta, é a forma, mas forma que, quando está em acto, imediatamente põe em acto o conjunto, o «sínolo», que é o acto da música a ser tocada. Esta é concomitantemente substância primeira no que é, mas também, porque coincide em acto como a sua forma – a música como pura forma matemática, relacional, metafísica – essência. A música é o acto da substância primeira de sua essência. Não é este um jogo de palavras: é a essência do pensamento hilemórfico do Estagirita.

<sup>2</sup> 215b. Diz o texto das Belles Lettres: «Mais, dira-t-on, tu n'es pas joueur de flûte?», p. 77; diz o texto da Loeb: «Are you not a piper?», p. 219.

<sup>3</sup> Mesmo que não haja público materializado, há um público “transcendental” suposto, que pode coincidir com o próprio flautista, assim desdobrado. Toca-se sempre para alguém, nem que seja apenas para si próprio. É o sentido transcendental de “consciência” que se encontra já aqui implicado, bem como o sentido da própria intencionalidade dos actos, que supõem sempre um qualquer fim, transcendentemente.





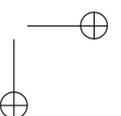
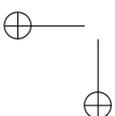
com que procura veicular tal sentido, ao modo não do sofista-ditador, mas do auleta que se limita a pôr som na praça pública, *esperando que alguém verdadeiramente ouça* (auleta que Platão põe como apoio a um Alcibiades vacilante).

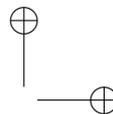
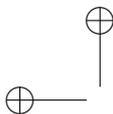
O sentido socrático das coisas *propõe-se* como um belo som musical, não se *impõe* como a retórica polémica-violenta dos sofistas, ao serviço da oligarquia ou da tirania. Sócrates expõe-se perante um público pensante, não se lhe dirige como um «retor» manipulador. Ouve quem quer ouvir; quem não quer ouvir não ouve, dado que todos podem,<sup>4</sup> transcendentalmente, mesmo os surdos físicos, pois a audição que aqui está em causa é propriamente lógica, espiritual, no sentido antropológico fundamental que faz do ser humano o tal possuidor do «logos», de que o discípulo principal de Platão mais tarde falará.

Alcibiades expõe este sentido da acção socrática através de uma comparação que é, na realidade, uma hipérbole: Sócrates é um «auleta» superior a Marsyas, pois este serve-se de instrumentos diferentes de si para maravilhar os ouvintes com os seus sons, ao passo que *Sócrates é, ele próprio, o instrumento maravilhoso*.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Este mesmo sentido encontra-se no momento em que o sábio, ex-prisioneiro, retornado à caverna, propõe persuasivamente uma nova possibilidade de visão do mundo e não é ouvido (*Politeia*, 516c-517c). Todavia, poderia sê-lo. De modo diferente termina um dos primeiros diálogos da *Politeia*, quando Sócrates propõe a quem o mandou esperar que possa usar de persuasão para o convencer a poder recusar o convite para ir estar um tempo em casa de Céfalo, pai do interlocutor, e regressar a Atenas. Polemarco não aceita, mas também não usa de violência, embora a tal aluda (cota para a totalidade da cena, *Politeia*, 327a-328c).

<sup>5</sup> Traduz-se nas Belles Lettres: «Si, et bien plus merveilleux que Marsyas. Lui, il se servait d'instruments quand il charmaient les hommes par la puissance de son souffle, et c'est ce qu'on fait encore à présent quand on joue ses airs sur la flûte. En effet, ce que jouait Olympos, je dis moi que c'était de Marsyas, qui fut son maître. Et ses airs, qu'ils soient joués par un bon artiste ou par une pauvre joueuse de flûte, sont seuls capables de nous saisir profondément, et de révéler ceux qui ont besoin des dieux et des initiations, car ces airs sont divins. Toi, tu diffères de lui sur un seul point: tu n'as pas besoin d'instruments, et de simples paroles te suffisent pour produire les mêmes effets.», pp. 77-78 (esta edição inclui as seguintes notas: sobre Marsyas «Marsyas voulut, avec sa flûte, surpasser l'art d'Apollon, le dieu de la lyre. Il en fut puni durement. Sur la légende de Marsyas, voir E. Moutsopoulos, *La musique dans l'œuvre de Pl.*, p. 186; sobre Olympos: «Olympos, Phrygien du VII<sup>e</sup> s. av. J. C., passait pour le disciple de Marsyas. Cf. Platon, *Lois*, 3, 677d ; v. aussi l'apocryphe *Minos*, 318b. Aristote, *Polit.*, 8, 5, 1340a8, dit de lui : 'De l'avis de tous, ses mélodies rendent les âmes enthousiastes'»); Lê-se na Loeb: «Why, yes, and a far more marvellous one than the satyr. His lips indeed had power to entrance mankind by means of instruments; a thing still possible to-day for anyone who





O texto original emprega a expressão «stomatōs dynamēi» («στόματος δυνάμει») para se referir ao que na tradução francesa surge – e bem – como «la puissance de son soufflé» e na inglesa como «his lips indeed had power». Ora, é à boca, «stoma» («στόμα»), que o texto se refere. O que o original nos diz é que Marsyas usava o poder, «dynamis» («δύναμις»), da sua boca para produzir sons maravilhosos com instrumentos.

É evidente que o sopro importa, pelo que a tradução está bem, deste ponto de vista; é evidente que os lábios importam, pelo que a tradução está bem, deste ponto de vista; no entanto, o termo original, «boca», remete necessariamente para o todo do órgão que não só é lábios como também serve de saída para o ar, como, ainda, é símbolo de um soprar que se confunde com o modo como o ser humano é «como boca».

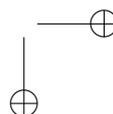
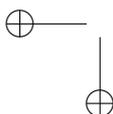
A boca é, então, o símbolo do que o ser humano é em termos de isso que a boca manifesta: a sua diferença como ser cujo respiro, cujo sopro exteriorizado, cujo som, que é voz e não apenas ruído, é «logos», transmite ou procura transmitir – remete para o Sócrates que, em parte, falhou politicamente – a esses a quem o sopro atinge na forma de som.

Ora, o som, ao invés da luz, não necessita de que o receptor – o ouvido, por contraposição lógica ao olho – esteja «virado», «apontado» na sua direcção e sentido. O ouvido *capta sempre*, se bem que não necessariamente com a mesma acuidade, *de forma esférica*: qualquer som que o possa atingir e que possa ouvir, se for produzido, será por si ouvido, se estiver dentro de um perímetro circular definido por um raio tirado a partir do próprio ouvido – na realidade, é mais próximo de uma esfera, definida do mesmo modo –, não de isso que toca.<sup>6</sup>

---

can pipe his tunes: for the music of Olympus's flute belonged, I may tell you, to Marsyas [o texto aqui apresenta uma gralha, tem «Marsyas» em vez de «Marsyas»] his teacher. So that if anyone, whether a fine flute-player or paltry flute-girl, can but flute his tunes, they have no equal for exciting a ravishment, and will indicate by the divinity that is in them who are the recipients of the deities and their sanctifications. You differ from him in one point only – that you produce the same effect with simple prose unaided by instruments.», p 219.

<sup>6</sup> Na realidade, trata-se da intersecção de dois círculos, o que se centra no que toca e o que se centra no que ouve. No entanto, mantém-se sempre o círculo definido em torno do ouvido, podendo este teoricamente ouvir a partir de infinitas fontes – pois infinitos são os pontos passíveis de ser centro de irradiação do som – em seu redor. Num espaço a três dimensões, que é o real em que está o ser humano, os círculos passam a ser esferas e a geometria implicada a ser tridimensional.





A voz da flauta ou da boca tem uma virtude de alcance universal, simbolicamente, como é evidente, a partir da sua operação concreta. Mas tem realmente tal virtude.

No entanto, o que aqui interessa a Platão não são as virtudes propriamente acústicas do som ou da voz ou da boca; muito menos da flauta. Importa, sim, *o poder* – em sentido o mais lato possível – *do som na forma de palavra, de «logos»*, como modo e forma, em sentido platónico, de manifestação do «logos» que constitui o cerne formal dos seres. *Interessa o sentido dado a intuir na forma da palavra*. O uso, aqui, repetido do termo «forma» é propositado.

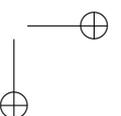
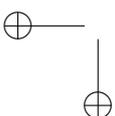
Nada mais profundamente platónico e, no mesmo acto, nada mais transcendentalmente platónico do que perceber-se que a palavra que é som é a *mediação possível em termos humanos* para acesso possível às coisas como sentido.

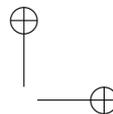
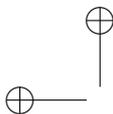
*É a palavra, como «logos» dito e como «logos» intuído, que constitui o cosmos humano*, não mundo de coisas materiais, imperceptíveis em sua pura materialidade – para mais por uma outra materialidade, a humana –, mas um *mundo de sentido*, de sentidos, de «logoi», não ao modo denunciado por Heraclito, verdadeiramente atómico – o mundo dos Atomistas, por exemplo –, mas de «logoi» unidos pela comum referência transcendental e transcendente a um unificador universal, o belo/bem, que o resto do *Banquete* se encarregou de pensar. Belo-bem que é o modo platónico de dizer o «Logos». Tal faz de Platão o grande discípulo de Heraclito.

Como é de supor, Sócrates irá surgir neste trecho da obra como esse que, através do poder da sua boca, é capaz de *dizer* acerca do «logos», através do «logos» das suas palavras, que é o sentido que elas veiculam, mas que nelas não se esgota. *Sócrates é linguagem lógica viva*, funciona como uma onomatopeia universal lógica: a voz que diz do sentido do mundo. Uma onomatoprosopopeia lógica.

Este dizer é intransitivo, pois não diz de algo de si diverso, mas de si próprio, como lugar, melhor, como *acto*, em que *o «logos» vem à palavra*. O que há de sentido, de «logos», na palavra dita *diz* o ser. A palavra, neste sentido, é, assim, *o acto de dizer o ser*. É criadora de sentido, manifesto, *como* manifesto.

Toda a palavra ontologicamente densa é, deste modo, onto-fenomenica, como fenómeno-poiética do ser. Há uma palavra poética fundamental em Platão, é a que dá o ser dizendo-o como sentido, nunca como «imitação». A





este poeta, não expulsa Platão da cidade. Não o faz porque este poeta não mente o ser. Não o faz, porque se expulsaria a si próprio.

Atenção: não é a voz que cria o sentido do mundo, não *diz o sentido do mundo*, pois esse coincide com o mundo como acto lógico, intuído ou não como tal, mas *diz do sentido do mundo*, isto é, põe em comunidade política, como o auleta o som, o sentido haurido a partir do ser, assim despertando a humanidade para que faça o mesmo.

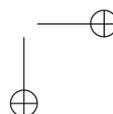
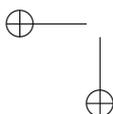
Assim procurou Sócrates despertar a restante humanidade para que fizesse o mesmo. Assim, paradigmaticamente, o sábio, ex-prisioneiro no fundo da caverna, fez, com os olhos cheios de sol, deslumbrado para as sombras, quando desceu à caverna a fim de persuadir os antigos camaradas a libertar-se das sombras.

Para Alcibíades, isto aparece como evidente: assim como a música tocada por Marsyas ou Olimpos é «maravilhosa», a de Sócrates é «mais maravilhosa», «*thaumasioteros*» («*Θαυμασιώτερος*») para os seres humanos. Platão não usa, neste momento, «*aner*» e «*gyne*», mas «*anthropos*», assim incluindo toda a humanidade. Platão não podia não perceber o significado ontológico – o sentido? – de haver auletas femininas, mesmo que «pobres».

O som do «logos», como o som da música – música que é, também, sempre, «logos» – destina-se a toda a humanidade. É para a «polis» como um todo que o auleta toca, que Sócrates discursa. Faz, assim, sentido que seja a assembleia que representa a «polis»<sup>7</sup> que o julgue e condene, assim manifestando a sua recusa. Pergunta-se: que teria acontecido se Sócrates tivesse sido julgado por uma assembleia de pobres auletas femininas, pobres humanas fêmeas tocadoras de flauta?

Quanto à relação entre a música de Marsyas e de Olympos, não será esta relação símbolo da relação – e homenagem – de Platão com o Mestre, sendo que a música que Platão toca é, também, «de Sócrates»? Dá que pensar, sobretudo porque quem assim toca, quem assim reflecte e põe em comunidade política as suas reflexões é capaz de provocar entusiasmo nos ouvintes, po-

<sup>7</sup> De facto, a «Boule» representava a cidade. Que *conceito de cidade* esta tinha de si própria é precisamente o que estava em causa no julgamento de Sócrates. De notar que Platão, pela boca de Sócrates, afirma, no «Livro V» da *Politeia*, que em termos de pertença política – hoje dir-se-ia cidadania – as mulheres, mesmo em termos de possibilidade de integrar o governo, são em tudo semelhantes aos homens, e, sobremaneira, por natureza, isto é, como um irredutível brotar de actos.





dendo mesmo ajudar a distinguir quem é capaz do deus ou não: não é este o papel de Sócrates e de Platão? Não é a Academia uma «orquestra» – de chão, de pedra e de gente – em que se procura discernir quem pode produzir a bela música do espírito, música pela qual o espírito anseia eroticamente?

Ora, podemos interrogar-nos sobre se este passo que Platão introduz no final do *Banquete* não corresponde a uma «ode», a um canto de lúcido, embora inebriado, louvor ao mestre que ensinou quem em Atenas assim quis ouvir e tocar a música do «logos», que é, precisamente, a filosofia, como erótica filética entusiasmada – ou, se não, morta – que canta liricamente a épica da ascensão dos divinos degraus da beleza? Pensamos que sim.

Em 215c, afirma Alcibiades que Sócrates difere de Marsyas apenas num ponto: o primeiro não necessita de instrumentos a si alheios para se fazer ouvir, bastando-lhe as palavras.<sup>8</sup> Os «efeitos» traduzem o que no original remete para uma poiética «poieis» («ποιεῖς»). Não é propriamente um efeito, que é sempre algo de estranho e como que acrescentado ontologicamente ao que é a sua «causa», mas *isso que se faz* através da acção da palavra.

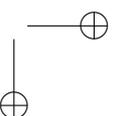
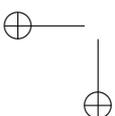
O que está aqui em causa é uma poiética da palavra, uma poiética do discurso, numa primeira abordagem, que ainda é exterior, e que remete para um nível mais profundo, precisamente o nível lógico da palavra como sentido veiculado pela palavra.

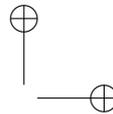
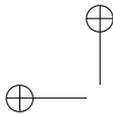
Platão tem uma teoria da linguagem própria, que simbolicamente, faz toda a linguagem ter como fundamento ontológico algo como um paradigma onomatopaico – simbólico, não literal – em que a palavra, a linguagem como um todo integrado e activo, diz universalmente do ser como a onomatopeia literal diz do som que procura logicamente recopiar e veicular.<sup>9</sup>

O termo que, no texto, nos permite esta relação é «logois»; de «logos», acompanhado pelo termo «psilois»; de «psilos». Ora, «psilos» («ψιλος»), riquíssimo de sentidos, aponta para algo de «despido», de «nu», de «glabro», quer dizer, de «simples», como traduzem bem as versões que nos acompanham. O que Sócrates usa como seu instrumento próprio é algo de «simples»,

<sup>8</sup> Traduz-se nas Belles Lettres: «Toi, tu diffères de lui sur un seul point: tu n'as pas besoin d'instruments, et de simples paroles te suffisent pour produire les mêmes effets.», p. 78; encontra-se na Loeb: «You differ from him in one point only – that you produce the same effect with simple prose unaided by instruments.», p. 219.

<sup>9</sup> Ver nosso estudo «Da filosofia da linguagem, no *Crátilo*, de Platão», em [www.lusosofia.net/textos/americo\\_pereira\\_cratilo\\_linguagem.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/americo_pereira_cratilo_linguagem.pdf).





de «nu». Este simples e nu é o próprio Sócrates como porta-voz de si próprio, ou, mais simplesmente ainda, *Sócrates coincide com a palavra de Sócrates*, sem artifício.

Como é possível que Alcibíades defenda tal? Entretanto, sabemos que o que Alcibíades diz é o que Platão, através dele – máscara dramática – está a dizer. Então, o mesmo Platão que faz de Sócrates pessoa dramática de seus diálogos e que cria um personagem rico em instrumentos retóricos, isto é, que o «veste» e «complica» com uma grande panóplia de meios retóricos, é o mesmo que, agora, defende que a voz do Mestre, o Mestre como Voz, é simples porque usa palavras simples? Platão está alienado? O Alcibíades narrativo bêbedo é Platão bêbedo?

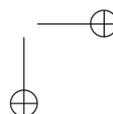
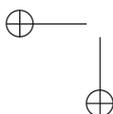
Não propriamente. É bem claro que, neste discurso de Alcibíades, não é o Sócrates «retor» sofisticado, complexo e imbatível em agonia lógica que interessa a Platão, mas mostrar que, no âmago de tal manifestação exterior de grandeza retórica socrática, existe um «logos» simples, único, sem atavios que o comprometam ou desvirtuem, como, por exemplo, sucede com a palavra sofística. Há, ainda, aqui, um eco lógico do «Logos» de Heraclito, «Logos» simples, por oposição aos «logoi» idiotas, em idiótica complexidade?

Aplica-se ao discurso socrático o mesmo que se aplica às estátuas a que o excelente bêbedo aludira havia pouco: as palavras de Sócrates, mais ou menos belas, mais ou menos brandas, mais ou menos persuasivas, também são ontologicamente duais, tendo uma exterioridade que não esgota a sua interioridade, semântica, lógica. Esta constitui o cerne da palavra. A palavra, por sua vez, é a manifestação de um «logos» que corresponde ao sentido humanamente haurido pelo ser humano em exercício da sua capacidade lógica de intuição. O que resulta deste acto humano é o absoluto do sentido que o habita e que o constitui; a palavra procura transmitir politicamente tal sentido.

*A palavra é, assim, fenómeno político da intuição que constitui o ser humano como acto propriamente lógico.*

O cerne activo desta acção foi dado no discurso anterior, na forma da relação graduada de que Diotima fala a Sócrates, realizada sempre como intuição de algo belo, progressivamente se alargando e aprofundando (na verdade, elevando, mas há modos de “aprofundar” a elevação) até que se intui o belo em si, esplendor do bem em si.

É, assim, o termo «logos» que aqui está em causa, não apenas como «palavra», mas, sobretudo, como «sentido» que suporta o que a palavra procura





veicular através da voz (ou de outra qualquer forma alternativa, mas sabemos que Sócrates privilegiava a *palavra como acto de voz*, de humana voz).

Podemos, agora, ler o que está dito neste breve trecho da obra como bastando a Sócrates o simples sentido em acto de transmissão vocálica para produzir – criar, pois é algo de irredutivelmente novo – algo em quem o ouve.<sup>10</sup> É, deste modo, uma *poética do sentido em acto de voz* que busca transmitir sentido de intuição que aqui temos presente. É também uma poética do surgimento do sentido em quem ouve.

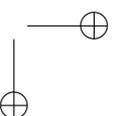
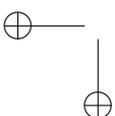
Ora, o instrumento de que Sócrates se serve não pode ser senão ele próprio e como um todo. Não se trata de um Sócrates-só-espírito que está implicado nesta tese platónica, mas o homem-Sócrates na sua plenitude ontológica. Sócrates não é uma figura redutoramente espiritual, algo como um híbrido entre uma Erínia irónica e uma coxa de Zeus maiêutica, que andasse pneumaticamente chalrando pelas ruas de Atenas, parindo deusas, virgens e belas, mas um ser humano, não-híbrido, todavia, uno, capaz de intuir todo o sentido possível passível de ser intuído pelo ser humano, de que é paradigma real.

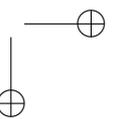
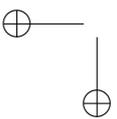
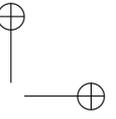
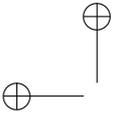
Relembre-se que não é o espírito desencarnado de Sócrates que bebe a cicuta, mas o seu corpo, em que o veneno vai produzir a lenta morte. Mesmo para dissertar acerca da superioridade ontológica porque metafísica da alma sobre o corpo, Sócrates necessita do corpo. Quer Sócrates quer Platão não são ingratos relativamente ao corpo. Platão não desvaloriza o corpo do Mestre. É absurdo pensar tal.

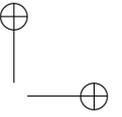
Posto este ponto lógico por Alcibíades relativamente ao modo como Sócrates se serve de si próprio – corpo e alma – como instrumento de sua «música», pode Platão passar a mostrar exactamente como era belo e perfeito o seu amado Mestre em alma e corpo. É a perfeição humana paradigmática de Sócrates, amado por Alcibíades e Platão, que este último, através da voz do primeiro, vai passar a mostrar narrativamente. Note-se, de novo, que o que Platão afirma do Mestre no tempo histórico em que o fez, e estes textos eram não-ocultos, deparava-se necessariamente com a presença de pessoas que tinham historicamente conhecido materialmente Sócrates. Não seria fácil a Platão mentir impunemente.

---

<sup>10</sup> Não se cria o absoluto do sentido como um «em si» do real, mas cria-se o absoluto do novo como sentido inaudito em quem ouve: é este o papel político da filosofia.







## Capítulo 8

# Ouvir Sócrates

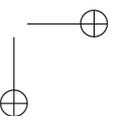
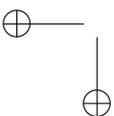
O que Platão diz imediatamente a seguir, em 215d reforça o argumento em favor da fundamental importância do sentido veiculado nas e pelas palavras, seja quem for esse que as profere. Não é, pois, a exterioridade instrumental da fala e da linguagem que mais importa, mas o cerne lógico – de sentido – que é «transportado» por tais instrumentos, por tais palavras.

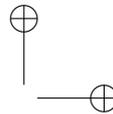
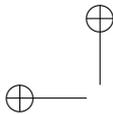
Ouvir um «bom» orador (os termos são «agathou retoros» («ἀγαθοῦ ῥήτορος»)) dizer «outras coisas» («ἄλλους λόγους»), coisas sem interesse – «coisas sem sentido», é o que está em causa – a ninguém interessa. Todavia, mesmo quando o que é dito por Sócrates é redito por alguém menos bom em termos retóricos, faz quem ouve – mulher, homem ou jovem – ficar «possuído» (o termo empregue é «katekhometha» («κατεχόμεθα»)).<sup>1</sup>

Este trecho é vasto e profundo. Vasto, porque alarga a compreensibilidade e a ressonância interior, lógica, espiritual, dado que as palavras do Mestre

---

<sup>1</sup> Diz a tradução das Belles Lettres: «Une chose est sûre: quand nous entendons un autre orateur, si doué soit-il, tenir d'autres discours, cela n'intéresse pour ainsi dire personne. Mais quand c'est toi qu'on entend, ou quand un autre rapporte tes paroles, si médiocre qu'il puisse être lui-même, et qu'un homme, ou une femme, ou un adolescent l'entendent, nous sommes frappés au cœur, un trouble s'empare de nous.», p. 78 [em nota, o tradutor lembra que «Le verbe κατεχόμεθα s'emploie pour toute forme de 'possession'»]; por sua vez, a Loeb apresenta: «For example, when we hear any other person – quite an excellent orator, perhaps – pronouncing one of the usual discourses, no one, I venture to say, cares a jot; but so soon as we hear you, or your discourses in the mouth of another, – though such person be ever so poor a speaker, and whether the hearer be a woman or a man or a youngster – we are all astounded and entranced.», pp. 219-221.



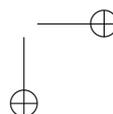
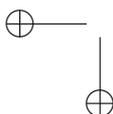


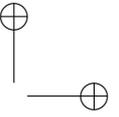
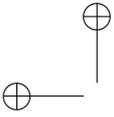
veiculam sentido a todos os seres humanos: homens, mulheres, jovens rapazes. Não se trata apenas de fazer chegar uma mensagem especial a um grupo especial e restrito, os machos adultos da espécie humana, mas, por exemplo, trata-se de interessar e fazer interessar-se toda a humanidade capaz de entendimento de tal mensagem (as crianças e as raparigas jovens, segundo este critério, serão demasiado novas e inexperientes para que nelas se opere tal entendimento).

Os termos que Platão usa são claros, começando, aliás, a enumeração pelo termo que se refere às mulheres adultas: «gyne» («γυνή»), «mulher», supõe-se que adulta; «aner» («άνήρ»), «homem», mas no sentido de «macho humano» adulto; «meirakion» («μεράκιον»), termo que designa jovens rapazes com cerca de catorze anos, isto é, em idade de adolescência. Deste modo, a possibilidade de acesso «às palavras» de Sócrates é estendida a todos os seres humanos adultos ou pré-adultos, desde que estes últimos não sejam do género feminino; as raparigas adolescentes, mulheres não adultas são, assim, assimiladas a crianças, sendo postas ao nível das crianças masculinas.

Como é evidente, este alargamento implica que se seja capaz de linguisticamente compreender o que é dito, porque a palavra ontologicamente densa é eficaz, *mas não de modo mágico*, isto é, necessita de mediações e a língua é, entre elas, fundamental. Todavia, no limite, se toda a humanidade adulta e pré-adulta masculina dominasse a língua em que as palavras preñhes de sentido de Sócrates são pronunciadas, estaria capacitada para compreender o sentido veiculado pelas palavras de Sócrates. Este é o entendimento platónico. Deste modo, é provável que os machos adultos humanos que o condenaram à morte tivessem agido de modo diverso.

Platão é arrojado ao estender às mulheres adultas esta capacidade, bem como aos juvenzinhos machos. A sua leitura do concreto da realidade assim lho terá determinado: foi essa a sua intuição. Sem anacronismo, e tendo em conta o que se sabe hoje que Platão não podia saber e não sabia, bem como o desabrochar de inteligência em termos universais que tem ocorrido nos últimos séculos, pode defender-se que o que Platão defende aqui acerca do acesso lógico-noético ao sentido das palavras ontologicamente densas se aplica *a todos os seres humanos com desenvolvimento noético adequado*, independentemente de género, idade e outras características. A relação acontece entre o sentido haurido pelo filósofo e tentativamente por ele transmitido através das suas palavras e a capacidade humana, individual, pessoal, de compreensão de





tal sentido. É uma relação de ser humano a ser humano. Não de deuses a homens ou destes a bestas, por exemplo.

De notar que é esta capacidade relacional lógica em que o sentido ontológico das coisas se põe em política partilha que, precisamente assim, funda a possibilidade da própria política, isto é, da constituição do acto da «polis».

*A cidade, deste ponto de vista, é um acto de linguagem, um acto de linguagem como portadora de sentido, neste caso, o sentido possível e real de uma comunidade.*

O aprofundamento verifica-se ao nível da grandeza ontológica do sentido que tais palavras carregam. As palavras de Sócrates cativam, emocionam, entusiasmam, porque acordam nos seres humanos que as ouvem, nelas, com elas e por elas, e nada mais (não interessa quem as diz, interessa o que elas são como coisas lógicas, de sentido), sentidos que dizem respeito ao que de mais profundo tais seres humanos são capazes como, também eles, actos de sentido.

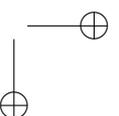
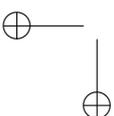
*As palavras de Sócrates tocam o âmago lógico dos seres humanos que as ouvem.*

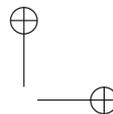
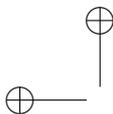
As palavras de Sócrates cumprem o desiderato de Heraclito de um «Logos» comum que liberte o ser humano da sua «idiotice» lógica, de coisa logicamente atômica, isto é, sem ligação lógica com os demais seres, humanos, e outros. É este «logos» comum que, presente no sentido das palavras de Sócrates, faz estremecer a interioridade noética de quem o ouve. Quem o ouve intui nas palavras que ouve um sentido de que é capaz e que o une a esse que pronuncia tais palavras. *Comunga-se logicamente um mesmo sentido.*

É esta *comunhão lógica* que constitui a base da possibilidade da construção da cidade, segundo Platão. É esta real união lógica, veiculada nas palavras do Mestre e, nelas e com elas, partilhada com os demais, que constitui a «forma» da «polis».

*A forma da «polis» é a possibilidade da partilha do sentido humano. Esta partilha, plena, em acto, é o bem-comum.*

*O Banquete é uma obra sobre o bem-comum, na forma da comunhão agápica da beleza que, como mundo em esplendor, manifesta a grandeza ontológica do bem. Ora, esta grandeza ontológica não depende de outra coisa alguma que não de si própria. O que interessa no discurso não é quem o profere, mas a grandeza ontológica que o seu sentido manifesta, veicula. Por isso, as palavras originais de Sócrates que veiculavam a grandeza ontológica*





própria do objecto a que se referiam podem ser ditas por outrem sem que tal faça perder algo da grandeza de tal objecto, na relação com a palavra e com quem a profere.

O ser como sentido do discurso é puramente objectivo. A questão da validade do discurso não depende de categorias exteriores ao sentido que se intuiu e se procura transmitir, mas apenas ao que tal sentido é na forma da palavra dita. É uma relação necessária entre o «logos» intuído das coisas e o «logos» da palavra que intenta manifestar politicamente tal intuição, tal descoberta. Instrumentalmente *quem* diz o sentido não interessa. *Interessa o absoluto semântico-lógico do que é dito*. O cerne do real intui-se e proclama-se.

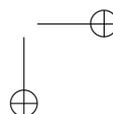
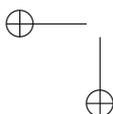
*A filosofia, antes de ser dialógica e dialéctica, é oracular*, pois, logicamente, só se pode discutir algo se houver algo a discutir – este último é dado na intuição e *proclamado* pela palavra dita ou escrita.

Tal palavra, assim preñe de sentido exacto, pode ser dita por um qualquer. Pode mesmo, ser dita através da palavra escrita. É este sentido de in-substituibilidade da palavra e do sentido que transporta e de substituibilidade do porta-palavra que permite a Platão passar à escrita a sua palavra sobre o real, contrariando a vontade e práxis do Mestre que, como se sabe, apenas admitia a palavra viva na voz viva do ser humano vivo.

Platão sabe que o poder da *palavra correcta* na relação com a intuição do ser na forma de sentido é de tal modo grande que não necessita, para se fazer entender por quem estiver a tal entendimento aberto, da palavra viva em humana carne, bastando que o «logos» próprio seja manifestado correctamente sob qualquer modo.

Este ponto aparentemente pouco importante do discurso vivíssimo de Alcibíades encerra, assim, o *fundamento epistemológico* que permite a Platão ultrapassar o interdito grafológico de Sócrates, dado que nele se manifesta a razão pela qual a palavra ontologicamente correcta pode ser dita ou escrita por um qualquer ou de um modo qualquer desde que a sua «ortho-logia» seja preservada.

Este sentido *orto-lógico* permeia todo o pensamento platónico – como permeava todo o pensamento e acção socráticos –, sempre em oposição estrita e diamantina a um mero sentido *orto-dóxico*. Sócrates e Platão não buscavam uma «doxa», uma opinião, ainda que correcta, mas: primeiro, uma intuição onto-lógicamente correcta e adequada; segundo, uma expressão também cor-





recta e adequada de tal intuição. Este é o papel da filosofia, como erótica lógica em busca de um sentido que é indiscernível de uma vida propriamente humana.

A filosofia é uma erótica onto-lógica e uma erótica onto-poiética como construção activa de um sentido próprio para o ser humano, a humanidade e, com esta, o cosmos, num horizonte transcendental em que o próprio cosmos se refere a algo que o transcende como absoluto lógico de seu movimento.

O pensamento humano adequa-se ao movimento através da intuição que acompanha em acto tal movimento, ancorada num eixo paradigmático que impede que tal movimento seja caótico. Este eixo é isso que é dado metaforicamente no absoluto de beleza que o ser humano segue gradativamente ao longo do peregrinar ascensional da sua inteligência rumo ao belo em si, que se descobre como real eixo de tudo o que se dá em manifestação cósmica na forma da beleza e que corresponde ontologicamente ao bem absoluto em tudo belamente manifesto.

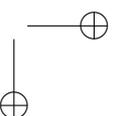
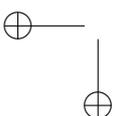
Toda a palavra que manifeste o belo é, em si mesma, no belo que manifesta, uma palavra de ontológica objectividade, podendo, assim, ser dita seja por quem for.

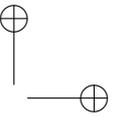
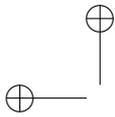
Pode ser Diotima, Sócrates ou mesmo o bêbedo Alcibiades: o belo é o belo e não depende da trombeta que o proclama, desde que o proclame como tal. Objectivamente. Funda-se aqui o sentido da objectividade do belo. O belo é um «em si» que de nada depende senão do que é ontologicamente: a manifestação do absoluto de bem que cada ente é.

O belo não é uma *aparência* do bem, mas a sua *manifestação*, quer dizer, é indistinguível do bem, senão como isso que do bem está manifesto.

Ora, manifesto ou não – mas, então, manifesto também –, não deixa de ser bem. É este o absoluto do belo que faz dele não coisa psicológica ou de imaginação, mas algo da ordem do ontologicamente objectivo, para o qual ou há eros ou não e ou há capacidade de visão ou não (disjunção exclusiva); isto é, capacidade de intuição nos seus vários modos.

Não contente com tudo o que as brevíssimas palavras do seu texto encerram em termos filosóficos, Platão, mais uma vez, acrescenta algo que é não só inovador para os seus coevos tempos e cultura, mas que deveria marcar – não tendo tal acontecido – toda a posteridade civilizacional que foi marcada, por





vezes mal, com outras partes de seu pensamento.<sup>2</sup> Trata-se da referência que faz acerca de o que é dito – no modo como se acabou de analisar (interessar ao ponto de provocar forte comoção) – quer a mulheres quer a jovens rapazes, que, como se sabe, eram politicamente desprezados.

Tendo Platão alargado a possibilidade de compreensão ontológica quer às mulheres quer aos jovens rapazes, por que razão não o fez relativamente aos jovens de ambos os géneros em idade inferior, provavelmente numa faixa etária que corresponderá ao que, usando contemporâneo termo anglo-saxónico é hoje a idade infra-«teenager»?

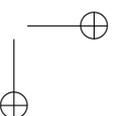
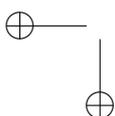
Especulativamente, e para lá do que era a situação cultural coeva, que Platão em boa parte nega e ultrapassa, talvez porque lhe não reconhecesse maturidade noética suficiente. No entanto, pode, ainda especulativamente, perguntar-se *que memória guardaria Platão dos seus tempos de juvenzinho?* Que inteligência teve do sentido de belo e de bem que agora proclama? Que terá ele intuído no seio do espaço em que viveu? Que testemunho teria obtido acerca da capacidade noética das mulheres adultas, das meninas e dos meninos com quem conviveu, antes de ser transferido para o espaço próprio dos machos adultos? Certamente testemunhos de grande inteligência segundo o ser ou não poria, pelo menos as mulheres, como semelhantes aos homens na capacidade de entender as palavras sábias que veiculavam as intuições de Sócrates, palavras que muitos homens adultos não foram capazes de compreender, assim se situando ontologicamente abaixo das mulheres capazes de tal compreender, segundo o seu próprio critério redutor.

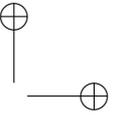
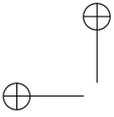
Esta última conclusão é, em si mesma, incontrovertível, pelo que há, para Platão, mulheres que são superiores aos homens que não compreenderam Sócrates, dado que houve mulheres que efectivamente o compreenderam.

Uma outra conclusão que se impõe logicamente diz respeito ao facto de Platão reconhecer que o que define a humanidade no seu nível mais alto corresponde, transcendentemente, numa humanidade adulta ou pré-adulta, à capacidade de entender o «logos» próprio do real que constitui o ser. É verdadeiramente humano quem tal realizar. A humanidade é uma realidade lógica, não uma realidade material ou com outra qualquer forma.

*A forma própria da humanidade é, assim, o «logos» humano.*

<sup>2</sup> Por exemplo, com a estranha forma política que propõe como concretização da «polis», nos livros subsequentes ao segundo, que contraria grandemente o que defende sobre a mesma «polis» no «Livro II» da mesma *Politeia*.



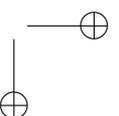
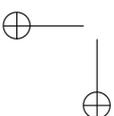


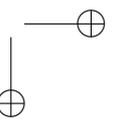
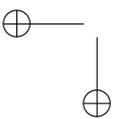
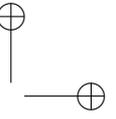
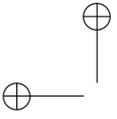
Este «logos» não é algo que se possa resumir ou reduzir a «corpo» ou a «alma», mas consiste no acto de se intuir o sentido ontologicamente constitutivo quer do que, então, é o ser do ente humano que tal intuição tem – que tal intuição é nesse mesmo acto – quer de tudo o mais que em tal intuição se mostra e que se denomina de «mundo», «cosmos». Este é sempre isso que de transcendente acompanha a intuição que o ser humano tem.

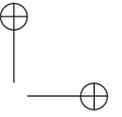
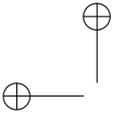
Entende-se, assim, melhor o que é o processo de itinerário ontológico descrito por Diotima uns parágrafos atrás neste *Banquete*. A partir de um nada de intuição, o eros humano, agora parido, agora vígil, pode alargar-se e ascender, isto é, transformar-se numa cada vez mais lata e profunda – e alta – intuição de tudo, à medida que se vai transformando de puro desejo de belo – correlato do desejo de ser (de ver) – em «posse» do mesmo belo, isto é, em que se vai transformando ontologicamente num acto cada vez mais rico, tendo como limite o infinito do belo, limite, como todos os limites, impassível de ser franqueado ou, sequer, tangencialmente tocado, pelo que o acto de eros coincide com uma infinita busca e realização de perfeição, sempre imperfeita, mas sempre aperfeiçoável.

Esta é a metáfora do ser humano como acto perene de intuição de sentido, sem o que nada há de que se possa «falar», pôr em palavra, em «logos». Este sentido é haurível por todos os que sejam dele capazes, isto é, por toda a humanidade que esteja já vígil como Eros esteve em seu progresso.

No seu *Banquete*, Platão mostra uma humanidade que é una, que não se divide em belos e não-belos, que não se divide por géneros, que apenas é passível de perspectiva diferenciadora – que não é divisiva – entre os que já podem contemplar o «logos» e os que «ainda não», mas que estão em condições de «poder poder». Esta é a humanidade para Platão, numa concepção de tal modo adiantada que ainda hoje não conhece, sequer, aplicação sociológica capaz.





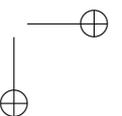
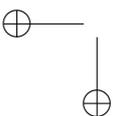


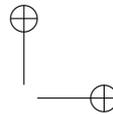
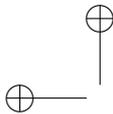
## Capítulo 9

# A vergonha de Alcibíades

Entre as cotas 216c e 217a, encontra-se um passo de fundamental importância para a compreensão não apenas das figuras de Alcibíades e de Sócrates, mas também do que Platão entende como o que é próprio do ser humano digno do nome. Esta é a dignidade antropológica que o orador vai realçar, pondo-se a si próprio em causa, no que designa como «vergonha», «ter vergonha» «aiskhynomai» («αἰχύνομαι»), introduzindo em antropologia o sentido do asqueroso (que é o que provoca a «vergonha», que é isso de que se tem «vergonha») como sentimento perante a grandeza que se intui em si próprio, na forma degradada de pequenez do que se é na relação com a grandeza das palavras (quer de quem as profere) que procuram manifestar o bem possível para o ser humano. Alcibíades confessa a sua reacção comum perante as palavras e a pessoa de Sócrates.

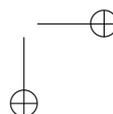
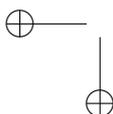
Este ponto é fundamental, pois o que parece ser, num determinado nível – e nesse nível é mesmo –, uma atracção de comum tipo homossexual de Alcibíades por Sócrates, não deixando de ser tal, exprime o que é uma relação humana muito mais profunda, segundo o espírito, em que Alcibíades consegue perceber profundamente o ser que é relativamente ao ser que poderia ser, como indicado pelas possibilidades antropológicas manifestadas pelas palavras e pela pessoa de Sócrates e, perante tal evidência, «tem vergonha», melhor, envergonha-se (se bem que nada de relevante faça para superar tal seu estado ontológico).

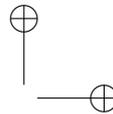
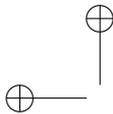




De notar que o que o amante de Sócrates vai narrar acerca dos vários outros modos da grandeza antropológica deste último servirá para que se possa entender a grandeza incomparável do Mestre, capaz de fazer vergonha a quem, como Alcibíades, entende teoricamente o que tal mensagem propõe e, no entanto, dela se afasta como um assumido escravo.<sup>1</sup> O trecho é de uma imbatível beleza semântica, isto é, de «logos».

<sup>1</sup> A riqueza do trecho implica a total transcrição das traduções, segundo o método que aqui se usa. Diz, assim, a versão das Belles Lettres: «Pour moi, mes amis, si je ne devais pas vous sembler tout à fait ivre, je vous aurais dit – sous la fois du serment – quelle impression j’ai ressentie, et je ressens maintenant encore, à entendre ses discours. Quand je l’écoute, en effet, mon cœur bat plus fort que celui des Corybantes en délire, ses paroles font couler mes larmes, et bien des gens, je le vois, éprouvent les mêmes impressions. Or, en écoutant Périclès et d’autres bons orateurs, j’admettais sans doute qu’ils parlaient bien, mais je n’éprouvais rien de pareil, mon âme n’était pas bouleversé, elle ne s’indignait pas de l’esclavage auquel j’étais réduit. Mais lui, ce Marsyas, il m’a souvent mis dans un tel état qu’il me semblait impossible de vivre comme je le fais – e cela, Socrate, tu ne diras pas que ce n’est pas vrai. Et en ce moment encore, j’en ai conscience, si j’acceptais de prêter l’oreille à ses paroles, je n’y tiendrais pas: j’éprouverais les mêmes émotions. Il m’oblige en effet à reconnaître qu’en dépit de tout ce qui me manque je continue de n’avoir point souci de moi-même, e je m’occupe des affaires des Athéniens. Je me fis donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, je m’éloigne, je fuis, pour éviter de rester là, assis près de lui, jusqu’à mes vieux jours. Et j’éprouve devant lui seul un sentiment qu’on ne s’attendrait plus à trouver en moi: la honte devant quelqu’un. Il est le seul homme devant qui j’ai honte. Car il m’est impossible, j’en ai conscience, d’aller contre lui, de dire que je n’ai pas à faire ce qu’il ordonne; mais quand je le quitte, je cède à l’attrait des honneurs dont la foule m’entoure. Alors je me sauve comme un esclave, je m’enfuis, et quand je le vois j’ai honte de mes aveux passés. Souvent j’aurais plaisir à ne plus le voir en ce monde, mais si cela arrivait je sais que je serais encore plus malheureux. Aussi, je ne sais que faire avec cet homme-là.»; [o tradutor inclui a seguinte nota, muito importante: «A. Festugière, *Contemplation et vie contemp. selon Pl.*, p. 69: ‘Ce sentiment de sa propre misère devant un saint, nul d’entre les païens ne l’a produit’»]; consta da versão da Loeb: «As for myself, gentlemen, were it not that I might appear to be absolutely tipsy, I would have affirmed on oath all the strange effects I personally have felt from his words, and still feel even now. For when I hear him I am worse than any wild fanatic; I find my heart leaping and my tears gushing forth as at the sound of his speech, and I see great numbers of other people having the same experience. When I listened to Pericles and other skilled orators I thought them eloquent, but I never felt anything like this; my spirit was not left in a tumult and had not to complain of my being in the condition of a common slave: whereas the influence of our Marsyas here has often thrown me into such a state that I thought my life not worth living on these terms. In all this, Socrates, there is nothing that you can call untrue. Even now I am still conscious that if I consented to lend him my ear, I could not resist him, but would have the same feeling again. For he compels me to admit that, sorely deficient as I am, I neglect myself while I attend to the affairs of Athens. So I withhold my ears performe as from the Sirens, and





É este sentido de um asco para consigo próprio por parte de quem ouve Sócrates que determina não apenas o destino mundano deste último, mas, através do seu testemunho, de toda a filosofia ocidental, uma filosofia do asco para consigo próprio como coisa vergonhosa quando não agente consequente com o bem-comum?

O asco que Alcibiades diz que as palavras de Sócrates lhe faziam sentir relativamente aos seus actos, os que, deste modo, considerava reprováveis, não é, também ele, um asco paradigmático? Não será, antes de mais, o próprio asco do próprio Platão sentido quando estava perante o Mestre?<sup>2</sup>

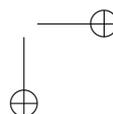
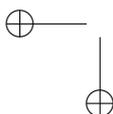
Não será Alcibiades não apenas modelo do ateniense perverso ética e politicamente, mas do próprio Platão? A que – a quem – foi Platão buscar este sentido de um asco para com a própria acção perante a escuta das recatas («orthos») palavras e acções de Sócrates? Inventou-as para Alcibiades? E, como? Ouviu-as de Alcibiades? É possível. No entanto, será crível que Alcibiades, que foi quem foi, tivesse tido este tipo de reflexão pública?

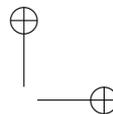
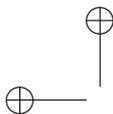
Em qualquer dos casos, todos historiograficamente improváveis, é Platão quem fala pelos literários lábios deste seu Alcibiades. Na figura que aqui cria, põe o sentido profundo, que situa entranhadamente no que de mais fundo o ser humano possui em termos de sensibilidade interior, de um asco para com o que, na sua acção, é perverso. Esta perversidade revela-se, manifesta-se ao espírito não através de uma contemplação noética pura, mas através da

---

make off as fast as I can, for fear I should go on sitting beside him till old age was upon me. And there is one experience I have in presence of this man alone, such as nobody would expect in me, – to be made to feel ashamed by anyone; he alone can make me feel it. For he brings home to me that I cannot disown the duty of doing what he bids me, but that as soon as I turn from his company I fall a victim to the favours of the crowd. So I take a runaway's leave of him and flee away; when I see him again I think of those former admissions, and I am ashamed. Often I could wish he had vanished from this world; yet again, should this befall, I am sure I should be more distressed than ever; so I cannot tell what to do with the fellow at al.», pp. 221-223.

<sup>2</sup> Não será deste asco, desta intuição sentida asquerosamente, do bem *que não se é*, que terá nascido, antropológicamente – como que transcendentalmente –, o *sentido do mal*? Este asco não é o sentido onto-lógico (intuição: é sempre intuição, qualquer, como Descartes bem percebeu, como grande platónico que era) da *exacta medida do bem que não se é*, quando a si próprio se compara com o bem que se poderia ter sido, ser? Tudo isto acontecido na presença de isso que é o paradigma do bem humano real em acto, não «Sócrates, mas isso que representa como máximo bem humanamente possível?





inteligência interior – não deixa de ser uma intuição, mas é interior – de algo que, sem a presença esclarecedora de Sócrates, nunca se patentearia.

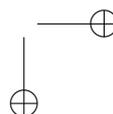
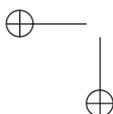
É, assim, na e apenas na – e por virtude desta –, relação com Sócrates e com o que constitui a sua grandeza ética, política, onto-antropológica, que, por necessária comparação, Alcibíades, porque se encontra perante algo que em muito o supera, intui que o que é quando é perverso é ontologicamente muito inferior ao que percebe manifesto na presença do Mestre. Ora, *o absoluto real desta distância ontológica é o mal*.<sup>3</sup>

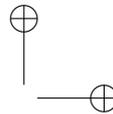
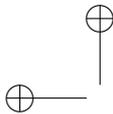
A razão da profunda comoção e das lágrimas releva de ser ao nível ontológico que a comoção se dá. Não é apenas algo de psicológico, de ético em sentido superficial, de político, mas da realidade ontológica que lhe é própria, que é própria do ser do homem Alcibíades; trata-se da intuição da bondade relativa do seu ser por relação com a bondade ontológica que transparece do homem Sócrates. Não está em causa a aparência de um belo homem, de um homem amado ou desamado, segundo as circunstâncias, pelo seu povo; não se trata de algo de alienável, mas do próprio âmago do que se é, do que Alcibíades é.

Ora, quando Alcibíades é um grande homem, ao serviço do bem da cidade, é precisamente isso mesmo: todavia, tal é ontológico, é o ser de Alcibíades que assim é. E quando Alcibíades age como uma besta? É uma besta. É ontologicamente uma besta.

---

<sup>3</sup> É nesta intuição que se baseia o sentido platónico do mal como ausência de um *bem possível e adequado*, necessário para que quer o ser humano individual quer a «polis» possam ser tão bons quanto possível; sem o que nunca serão tão bons quanto possível. Não se trata de qualquer forma de nefelibatismo ou de utopia platónica em termos éticos e políticos, mas da intuição metafísica do que é o próprio da ontologia humana *como possibilidade*, possibilidade ontológica, a realizar ética e politicamente. É também nesta intuição fundamental que se baseia o sentido agostiniano de mal. Em ambos os casos, o sentido não hipostático do mal depende da intuição da realidade do mal como a referida distância ontológica (absoluto da diferença ontológica) entre o melhor possível – o melhor bem possível (a ideia não é de Leibniz), coisa metafísica – e o bem real, coisa de mundana ontologia. *O mal é, assim, uma relação* e só existe ao modo da relação, isto é, depende de isso que se relaciona e, relacionando-se, o origina. Desaparecida a relação – basta um dos relacionados retirar-se – desaparece isso que é fruto de tal relação. Corolário platónico: na pura relação fundada na metáfora da irradiação solar/agatónica do sol, nada há que não seja ontologicamente perfeito. O mal nasce, como se percebe quando se entende a realidade relativa presente no fundo da caverna, quando alguém agrilhoa alguém e, assim, impede tal ser humano de poder ter acesso à irradiação pura do sol.





É esta bestialidade ontológica, por si próprio a si próprio imposta pela acção realizada, que faz Alcibíades ter asco relativamente a tal. É como se notasse em si a presença de um cancro; presença que provoca uma angustiada náusea perante o asqueroso que em si existe. Ora, um cancro sempre se pode procurar alienar, aniquilar, mesmo, se possível. Todavia, o cancro onto-ético, onto-político do mal feito não é alienável, é co-eterno ao seu criador.<sup>4</sup>

O mesmo sucede com o bem. Mas o bem não é doença, pelo que é, aqui, em que se discute o asco, irrelevante. Não é o bem que faz que se perturbe, com asco, Alcibíades. É o mal que lhe provoca comoção, perante o exemplo de bem do Mestre.

Este trecho tem de ser lido à luz do que Platão relata no «Mito de Er», do «Livro X» da *Politeia*. Se bem que seja possível ao mal-feitor reparar, reparar-se, numa forma diferente de vida decidida pela sua escolha, por sua vez marcada indelevelmente pelo que foi a sua forma de vida pretérita, ontologicamente no cerne da sua ontologia, não é possível, por causa desta mesma marca, eliminar totalmente o mal que fez. Este é, neste sentido, co-eterno ao ser de cada um.

Através do exercício de uma inteligência que se consubstancia em virtudes práticas (todas noético-práticas) em acto, pode o ser humano – a «alma» – finalmente libertar-se não do mal que fez, mas da *condição de poder fazer mal*; chega a um bom porto em que já não é possível o mal.

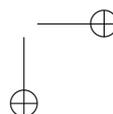
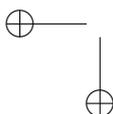
Todavia, nada disto é possível se o percurso do ser humano se resumir a um acumular de maldade: tal é o caso do tirano, que Platão sentencia como «incurável em sua maldade».<sup>5</sup> Este é retirado para o Tártaro, em que permanecerá eternamente.<sup>6</sup>

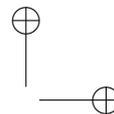
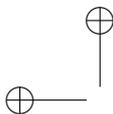
O asco sentido relativamente ao mal praticado – tão vincado nas palavras de Alcibíades – é directamente proporcional à sua grandeza – necessária – ontológica. *É a intuição do mal em si*, por si feito, perante a grandeza do bem que intui presente no amado Sócrates, que faz que Alcibíades sinta asco. É

<sup>4</sup> Por isso, no «mito de Er», o tirano é condenado ao inescapável e eterno Tártaro.

<sup>5</sup> *República*, «Livro X», «mito de Er», 615e.

<sup>6</sup> Platão, neste trecho do «Mito de Er», cria a imagem comum do que é o «inferno», ícone adoptado pela própria imagética historicamente cristã, na realidade infiel, por platonicamente impiedosa, ao sentido infinitamente caritativo da mensagem de Cristo. A influência platónica, para o bem e para o mal, é poderosíssima.





um asco ontológico, capaz de mobilizar o seu ser totalmente; capaz, mas não magicamente.

O que impede que este Alcibíades seja, segundo o modo de pensar de Platão, um tirano é precisamente esta intuição e este sentimento. Não estará, paradigmaticamente, Platão a dizer que o que falta à besta tirânica é exactamente esta intuição do mal que realiza e que, realizando, é? Este sentimento de asco para com o que é? É que já aqui está implicada a intuição – deste modo, platónica – de que o que se faz, enquanto absoluto originante da acção, é indiscernível da mesma ontologia do agente? Não se amarra aqui o sentido aristotélico da intransitividade do princípio da acção no agente? Pensamos que sim, sem o que este passo do *Banquete* não faria qualquer sentido.

Assim sendo, é do *mal que é* que Alcibíades tem asco. Todavia, com ele, não é todo o ser humano, também?

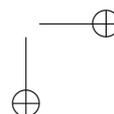
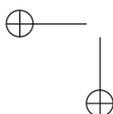
Percebe-se, deste modo, melhor o que poderá ter sido uma das razões para que Platão tenha posto esta última grande cena, aparentemente excêntrica, no texto do *Symposion*. Que sucede quando não se segue como modo constante o eros próprio como caminho para o belo e o bem?

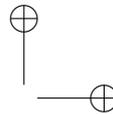
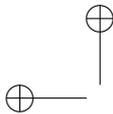
Uma resposta paradigmática – aliás, alicerçada na figura histórica e conhecida de um homem de ambígua excelência – consiste em mostrar como é a vida e o sentimento de um homem que, tendo todas as condições para ser excelente segundo o bem, sempre, é-o ou não ao sabor das suas incontroladas paixões.

Note-se que não é das paixões que Alcibíades tem vergonha, asco, mas do resultado real, ontológico, das más paixões. Nada há nas palavras escritas por Platão que deslustre a bondade do bem realizado por Alcibíades. A questão é outra, é a questão fundamental relativa ao bem – e ao mal: como é que é possível que alguém tão bem dotado para a realização do bem prefira, por vezes, realizar o não-bem, isto é, o relativo mal, que, uma vez realizado, se constitui no absoluto ontológico de isso em que foi imposto, assim criando uma realidade defeituosa em relação ao melhor que lhe era possível ser?

Como é que sabemos que, para Platão, há, nisto, um absoluto, dado que, supostamente, para Platão, apenas o bem é absoluto em si?

A resposta é dada na já aludida condenação eterna dos tiranos ao Tártaro, inegável marca do que, no mal que realizaram, é o absoluto do bem em falta: *este absoluto em falta é a certa medida própria do Tártaro*. O Tártaro é, assim, a directa proporção ontológica do bem eliminado pelo tirano.





Não se atribui, assim, uma grandeza ontológica ao que não a tem, mas marca-se o absoluto do bem aniquilado pela acção do tirano com a eternidade do seu “castigo”: a grandeza do bem possível, impossibilitado pela acção do tirano, é de tal modo imensa que nada senão a eternidade da substituição do gozo do bem pelo gozo do sofrimento basta.

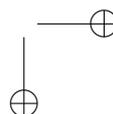
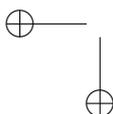
São terríveis as palavras de Platão. No entanto, se se pensar bem sobre o que está em causa, pelo menos, consegue-se intuir que Platão tem, talvez como ninguém, o sentido da grandeza ontológica do bem como absoluto do acto de presença no e ao ser.

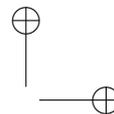
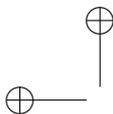
Há uma santidade ontológica universal em Platão; um sentido de impoluição prístino do acto de ser do mundo, antes da acção tirânica, que é toda a que atenta contra tal absoluto de pureza. Repare-se que, em todo o restante *Banquete*, não há qualquer acto que se possa considerar como acto que atente contra o bem possível.

No mundo, então, o que pode causar asco e causa asco quando realizado é a acção humana no sentido da aniquilação da possibilidade universal do bem. É esta ruína da universalidade do bem que, sempre, incomoda Platão e que o leva, dado o amor que tem pelo bem – como Alcibíades por Sócrates –, a ser impiedoso no que diz respeito à lide com os que atentam contra o bem. E, todavia, se se aplicar ao sentido platónico transcendental do bem o categórico imperativo do mal-disfarçado platónico Kant, mas pela negativa, isto é, se se usar o imperativo na acção dos tiranos, que resta do bem? Nem o Tártaro; “apenas” o nada. É, então, a presença do visceral tirano em si que se torna asquerosa para Alcibíades sempre que, perante Sócrates, de tal se apercebe.

As palavras de Sócrates faziam correr as lágrimas de Alcibíades, reverberavam no seu coração, que batia mais forte do que o dos coribantes em delírio (215d-e). Não é o mesmo tipo de inebriação em que Alcibíades está enquanto discursa no banquete de homenagem a Agathon. Aqui, embebeda-se ainda mais para poder falar sem inibições; perante a palavra de Sócrates, não é o álcool que o inebria, mas o *sentido*, o «logos» das palavras («logoi»), do Mestre.

O estado de que Alcibíades fala quando está perante Sócrates em discurso é, pelo contrário, se bem que apresentando alteração relativamente ao comum da sua comum vida, um estado de aguda inteligência, de expectante sobriedade. É o ser de Alcibíades que se sente como «mais do que coribante», não a sua brilhante máscara política, sempre em busca de exterior honra e glória,





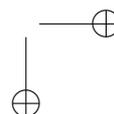
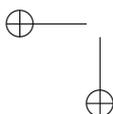
que, perante o amado Mestre, se revela nada mais do que asquerosa falta de dignidade humana, carência de grandeza onto-antropológica: do brilho exaltado em superficial máscara à vergonha em profunda intuição ontológica da carência de humana grandeza – eis o percurso ético e antropológico do inquieto soldado e agente político vário, Alcibíades.

Este já ouvira palavras de notáveis homens de alta magistratura, como o invocado Péricles; no entanto, ainda que tais palavras fossem de grande qualidade oratória, não possuíam a necessária grandeza lógica – ontológica, onto-fenomenológica, onto-reveladora – de modo a provocar a comoção ontológica profunda que as palavras de Sócrates eram capazes de criar.

Não é irrelevante a escolha que Platão faz do modelo de comparação lógica com Sócrates: Péricles não é «um qualquer», mas um dos grandes oradores políticos de sempre do mundo helénico (sabemos, agora, que é dos maiores de sempre de toda a humanidade). Comparar as já de si grandiosas palavras e seu sentido de Sócrates com as de Péricles é comparar algo com o que de melhor há. Por maioria de razão, escolhendo não um bem-falante Sofista – notáveis retóricos –, que poderiam falar brilhantemente de qualquer coisa, sem que se preocupassem com mais do que a exterioridade orto-normativa e orto-estética de tais palavras, sem interesse pelo seu sentido como manifestação ontológica, possível e real, mas um outro bem-falante que se sabe que se preocupava não apenas com as características externas da palavra, mas com o seu sentido, pois, melhor ou pior, cuidou do bem de Atenas, Platão põe lado a lado com Sócrates talvez o único outro homem que, na relação com o bem da cidade, é com ele comparável.

Em si mesmo e por si mesmo, Péricles é já um superlativo quer como agente ético e político quer como veiculador lógico de sentido nas e pelas palavras. Ora, se, na comparação com um colosso destes, Sócrates sai considerado como ainda melhor, a grandeza assim manifesta é-o de um modo superlativamente superlativo: as palavras e o sentido manifestado através delas de Sócrates elevam-se, deste modo, acima de quaisquer outras conhecidas. São estas palavras de especial lógica que provocam em Alcibíades as lágrimas e o sentido de asco para com o mal que sabe que praticou.

Assim sendo, Platão, de forma muito subtil, situa-se e situa-nos num horizonte antropológico, ético e político cuja grandeza é, para ele, insuperável. O padrão de exigência política, ética e antropológica, na ligação com a ontologia própria do ser humano, por sua vez em ligação necessária com a restante onto-





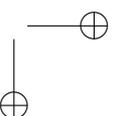
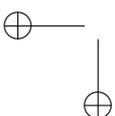
logia cósmica e trans-cósmica, é elevadíssimo. Ora, todo este padrão assenta paradigmaticamente na figura de Sócrates como nos é dada por Platão. Não se pode ler a obra platónica com a devida profundidade sem que se perceba que toda ela é assente sobre este requisito de grandeza ontológica transcendental.

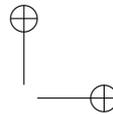
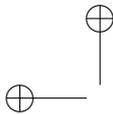
Não é, também, possível esquecer que Platão, historicamente, poderia estar e provavelmente esteve no «topos» lógico e antropológico em que situa Alcibíades. Não são as lágrimas de Alcibíades as lágrimas de Platão? Não é esta noção de grandeza antropológica e lógica universal que percorre toda a obra platónica? Não foi originalmente no convívio com o Mestre que tal foi haurido? Não será a obra platónica, em busca de um absoluto de bem universal e único, fruto do seu asco próprio para com o não-bem que em si sentiu quando era auditor de Sócrates? A sucessiva leitura da obra platónica assim indicia.

Platão fala desta condição descoberta com grande emoção por Alcibíades em seu âmagô como «escravidão». Este último fala de si próprio como escravo, «andrapododos», «que é servilmente», «que é ao modo de um escravo» («ἀνδραποδωδῶς», o nominativo neutro é «ἀνδραποδον»<sup>7</sup>).

Parece, então, que o asco que Alcibíades sente perante a presença em si dos frutos da sua acção perversa se deve ao facto de a si próprio se considerar como um escravo produto de uma guerra. A sua incapacidade de ser soldado firme – como mostrará, em breve, que Sócrates foi – na guerra contra o vício ético e político faz de si um derrotado de guerra, prisioneiro do inimigo. Este, inexorável – é o que o mal ético e político é sempre, para Platão

<sup>7</sup> É interessante que como primeira valência semântica presente no Dicionário que aqui se usa surja «prisonnier de guerre réduit en esclavage», seguido, depois, por «esclave», sem mais. O termo helénico remete, assim, não para uma simples escravatura, de origem genético-política, por exemplo, mas centra o estado de escravatura numa metamorfose de ser humano livre em ser humano reduzido a escravo por meio da guerra. Não é, deste modo, o estado em que Alcibíades se sente algo que tenha nascido com ele, mas algo a que foi reduzido por uma guerra. Quem o reduziu foi ele próprio; a guerra é a que constantemente contra si próprio trava a fim de não se deixar dominar pelas paixões perversas, como manifesta claramente nesta sua parte do discurso. Esta remissão para o campo de batalha, ético e político, faz lembrar o princípio que Platão põe no fim da *República*, em 608b, quando afirma que é «um grande combate, meu caro Gláucon, é grande e mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus. De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descuidando a justiça e as outras virtudes.» (trad. Maria Helena da Rocha Pereira, p. 477). Estas palavras são feitas à exacta medida de Alcibíades e seus problemas éticos e políticos.





–, não se limita a tê-lo como prisioneiro de guerra-homem-livre, antes o reduz a prisioneiro-escravo, assim lhe retirando a dignidade propriamente humana.

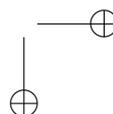
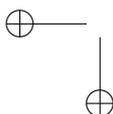
A mensagem que Platão aqui exara parece clara: cada ser humano, como Alcibíades, a si próprio se reduz à condição de escravo – condição menos-que-humana – quando, na guerra («megas o agon», *República*, 608b) contra a possibilidade da perversidade ética e política da onto-antropologia se deixa derrotar pelo que, assim, é o vício. É esta condição viciosa que causa asco a Alcibíades quando se encontra desperto para a inteligência de si próprio, sem ilusões, a tal transportado pela palavra, pelo sentido do discurso de Sócrates.

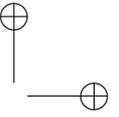
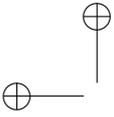
Ora, Alcibíades sabia, por experiência própria, directa, que o velho Sileno era um homem-soldado de virtude inflexível na batalha, diamantino no que ao serviço de seu fim de bem dizia respeito. Adiante se verá como é com pura admiração que irá falar acerca do que presenciou da acção do sileno-soldado Sócrates.

Nesta parte do discurso de Alcibíades, Platão assenta o que são os limites próprios da humanidade: por um lado a bestialidade do vício ético-político, vício cuja presença antropológica é asquerosa para esse que em si mesmo a descobre; por outro, a humanidade plena da virtude do homem que nunca vacila no que ao serviço da virtude pelo bem diz respeito: Sócrates.

Deste modo, toda a possibilidade ontológica da humanidade se situa entre estes dois limites, de que o pior de Alcibíades e o melhor de Sócrates são símbolo, respectivamente. De notar, no entanto, que o melhor de Alcibíades é algo que se pode aproximar do melhor de Sócrates, assim aquele queira.

Platão não quer, de modo algum, transformar os seres humanos em angélicas figuras ou em deuses, em fantasmáticas almas incorpóreas ou em más imitações das Erínias, por exemplo. Trata-se de apontar como possibilidade de grandeza própria em termos antropológicos a figura do Mestre, que não é coisa bestial ou angélica, nem Trasímaco nem Megera, simples homem que se afasta da bestialidade em busca da beleza e da bondade sem ilusão.





## Capítulo 10

# O bem da cidade

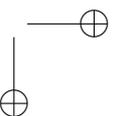
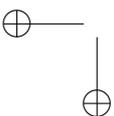
Na cota 216a, Alcibíades afirma algo que parece estranho: Sócrates faz que reconheça que, apesar de todas as suas carências, se dedique mais às coisas de Atenas do que às suas próprias. Este passo é traduzido nas Belles Lettres como: « Il m'oblige en effet à reconnaître qu'en dépit de tout ce qui me manque je continue de n'avoir point souci de moi-même, e je m'occupe des affaires des Athéniens» (p. 78); na Loeb, traduz-se: «For he compels me to admit that, sorely deficient as I am, I neglect myself while I attend to the affairs of Athens.» (p. 221). A estranheza deve-se ao que o texto original diz, e que é bem interpretado nas duas traduções que nos acompanham.

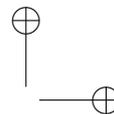
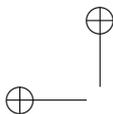
Que estranheza é esta e a que se deve?

É exactamente o que Alcibíades diz que está em causa? É o cuidado confesso que Alcibíades tem para com as coisas de Atenas que incomoda, que o incomoda? É o facto de para tal fazer ter de negligenciar-se a si próprio, negligenciar o seu bem próprio?

Não é, todavia, a filosofia platónica – e a sua inspiração socrática fundamental – algo que é transcendentemente informado por uma preocupação com o bem-comum, que não é apenas algo de antropológico – antrópico, mesmo –, mas que diz respeito à matriz ontológica de tudo, precisamente a comum, universal presença do bem em tudo?

Não é, por consequência, a filosofia platónica sempre marcada por um fim, que se concretiza necessariamente em meios apropriados de serviço à cidade, no que diz respeito ao âmbito da acção humana? É, sem dúvida alguma.





Então, por que razão surge esta perplexidade ou aparente perplexidade de Alcibíades? Será que não percebe que, para esse mesmo que diz ter-lhe proporcionado a intuição de que se dedicava indevidamente à cidade de Atenas em vez de se dedicar a si próprio, não há real bem individual humano que não passe necessariamente pelo bem-comum?

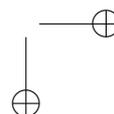
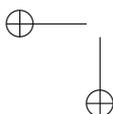
A resposta é que não percebe tal. Não percebe que não há qualquer incompatibilidade entre a dedicação ao bem da cidade – de Atenas ou de qualquer outra – e a dedicação ao bem próprio. A questão não reside aqui, mas no modo como esta relação se dá. Parece que Alcibíades percebe a relação entre a acção em benefício próprio e a acção em benefício da cidade como hétero-exclusivas: se me dedico ao bem da cidade, não me dedico ao meu bem próprio; e reciprocamente.

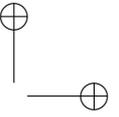
Ora, este ponto de vista é o que é defendido pelo representante dos tiranos, Trasímaco, no «Livro I», da *Politeia*. Para este, isto é, para a tirania – é o que faz de tal acção uma acção tirânica, quer dizer, é o que define a tirania como tal –, apenas o bem do tirano, que é um bem próprio exclusivo (do bem dos demais), interessa, precisamente ao tirano.

O bem da «polis» só interessa ao tirano se tal bem não for próprio da cidade, em si mesmo e por ela, mas seja ancilar do bem do tirano, assim com este bem coincidindo e nele e a ele se resumindo. Tal é a razão pela qual a existência de um tirano implica, lógica e necessariamente – mas também concreta e historicamente – que todos os demais sejam seus escravos. É esta a consequência sobre a relação do bem próprio individual com o bem da cidade perspectivada a partir de posição de oposição: o bem próprio do tirano é impossível com o bem próprio da cidade, a menos que este último seja convertido em bem próprio seu, anulando a cidade como tal, no bem próprio desta.

Tal implica, imediatamente, que não haja algo como «uma cidade de escravos»: se é «de escravos», não é uma cidade, mas algo como uma quinta de animais desumanizados para lá da exterior figura humana, que lembra Orwell. É sempre este o efeito lógico e ontológico da tirania.

Pela sua erótica e mal-governada – tema fundamental em Platão, este o do governo, em suas variadas formas – eroticidade, manifestada neste banquete pelo modo hiper-ébrio como nele se apresenta e nele continua, Alcibíades tem em si todas as negativas qualidades que o podem candidatar à tirania.





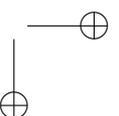
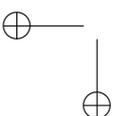
De nada serve objectar que, ainda que estando em tal estado, é capaz de dizer a verdade, como ele próprio proclama. Nada impede um tirano ou candidato a tirano de dizer a verdade, quando e como quiser, sempre que tal lhe convenha, fazendo o que é próprio do tirano, isto é, manipulando tudo e todos em prol do seu, único, bem. Com isto não se diz que o Alcibíades que Platão faz surgir no *Banquete* seja um tirano, mas que o que diz no trecho em análise parte de um ponto de vista que é o dos tiranos ou dos candidatos à tirania.

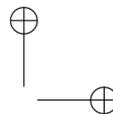
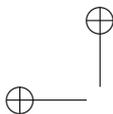
Dizendo o que diz, Alcibíades mostra que não é capaz de discernir que a relação entre o seu bem e o bem das coisas da cidade pode ser de harmonia, total harmonia, mesmo, como se manifesta no caso real de Sócrates, fiel à sinfonia da sua acção ética e política até ao momento exacto da sua morte.

Poder-se-á dizer que o engano de Alcibíades reside em que não percebe que a lição principal de Sócrates não consiste na recondução da vida dos seres humanos a um cuidado consigo próprios, relativizando, assim, tudo o resto. Apenas interessa, neste caso, o cuidado com a alma e esta é individual, não é algo de político, não se encontra como que derramada na «polis», lugar da confusão e em que não é possível o movimento de recentração da vida individual humana em si mesma e sobre si mesma, movimento que implica que tudo o que não seja do âmbito da estrita interioridade humana seja como que aniquilado. O que interessa é algo como a salvação individual da alma que constitui o cerne propriamente antropológico de cada ser humano, de nada importando o restante, ou apenas importando negativamente.

Esta interpretação é sedutora. No entanto, como é que se explica, então, não apenas o cuidado socrático com a cidade, com os seus constituintes humanos, não com as suas pedras ou tijolos ou telhas, fundamentalmente, mas também a própria tragédia a que o Mestre a si mesmo se condena por causa do bem da cidade, bem em nome de que morre? Como desprezar quer o testemunho da *Apologia* (interessa-nos a platónica) quer das outras obras proximoamente biográficas em que é o bem da cidade que justifica que Sócrates sacrifique o seu bem próprio?

Pondo de lado a hipótese absurda de que toda a acção de Sócrates se tenha devido a um qualquer desejo suicida, mascarado dramaticamente de um falso interesse pelo bem da cidade, único pretexto para operacionalizar politicamente tal suicídio, que outras hipóteses logicamente aceitáveis ficam?





Sem o extremo do suicídio, pode sempre defender-se que o velho Mestre quis sempre apenas ser mais um tirano, disfarçando muito bem tal vontade através de um elaborado drama – farsa – que lhe trouxesse precisamente a aparência de ser um defensor do bem da cidade. Há, então, que provar com o que nos resta em termos memoriais e monumentais que assim foi, quando tudo parece indiciar o contrário.

Por fim, sobra a hipótese platónica segundo a qual o fim do Mestre foi sempre o bem da cidade, tendo por tal bem querido sacrificar-se ao ponto de lutar só contra os que queriam perpetuar em Atenas – é a mesma cidade de que e em que Alcibíades fala – um modo político que Sócrates considerava mau.

Então, isso que aconteceu com Alcibíades preocupado e ocupado com as coisas da cidade é algo que é tipicamente socrático, pelo que nada há de errado em que haja preocupação individual com as coisas da cidade. Não é aqui que reside qualquer problema.

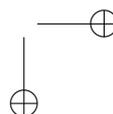
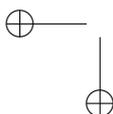
Assim sendo, em que reside o problema que parece importunar Alcibíades?

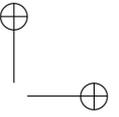
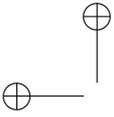
Tal problema, gravíssimo, consiste na incapacidade – de Alcibíades, do comum dos cidadãos (de recordar que foi este comum que mandou matar Sócrates), supremamente, dos tiranos – de agir de modo a que a acção individual promova, em cada acto seu, quer o bem do indivíduo agente quer o bem da cidade, concomitantemente. Tal acção torna indistinto o bem do indivíduo do bem da cidade.

No entanto, nenhum dos bens anula o outro. Trata-se apenas de dois pontos de vista sobre um mesmo acto. No acto do bem comum, que é sempre um acto de um qualquer indivíduo, dado que não há actos-comuns – noção sem sentido – co-existe sempre o bem do agente que o realiza e o bem da cidade que recebe tal acto.

Este acto é sempre na forma do agente: é exactamente este acto que insere o agente na «polis»; melhor: a «polis» não é mais do que o conjunto integrado, imbricado, harmónico, de tais actos. O mais é não só anti-político, como é verdadeiramente a-político, pois não corresponde a qualquer coisa «da cidade». Não há cidade para cá ou para lá do bem-comum. Haverá um caos de acções humanas, mas tal não é uma cidade.

Deste modo, a questão de Alcibíades é inexistente. O problema não se põe. Não é porque se ocupa com as coisas da cidade que Alcibíades não se



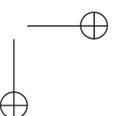
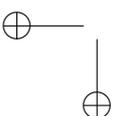


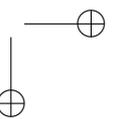
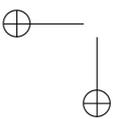
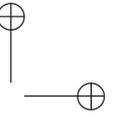
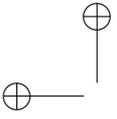
preocupa consigo próprio. O que se consegue perceber relativamente a este homem é que o modo como se ocupa de si próprio é errado. São as suas próprias palavras que no-lo transmitem, pois é ele quem sente comoção ao ouvir as palavras de Sócrates. Ora estas não vão no sentido que Alcibíades segue em termos da condução da sua vida.

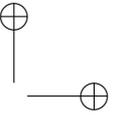
Não é, pois, de uma alienação da acção de Alcibíades que se trata, mas da forma como a acção de Alcibíades se dá quer em termos políticos quer em termos éticos. É como agente que Alcibíades deve pôr a questão dos fins e dos meios para que e com que age. Uma acção que sirva concomitantemente o seu bem e o bem da cidade é o termo inaparente com que contrasta o que é. Não é o que é porque desvia o fim da sua acção de si próprio, mas porque, ao agir, não põe em acto quer o seu bem próprio quer o bem próprio da cidade. Todavia, tal acção depende apenas de si, não depende de Sócrates, não depende da cidade, não depende dos deuses.

Compreende-se melhor o que está em causa quando Alcibíades narrar o modo como Sócrates agia, por exemplo, em guerra, procedendo sempre de modo a que o melhor de si coincidissem com o melhor para a cidade, para a cidade entendida como o acto em que ele e os seus camaradas de armas colaboravam. É este sentido colaborativo, em sentido literal, que permeia toda a filosofia política – e a origem ética dos actos – em Platão. Ora, Alcibíades não é um homem de colaboração. É este o seu problema, esta divisão hipostática entre a sua acção e a acção como parte das coisas da cidade. Todavia, ele como todos os outros, na sua individualidade irreduzível, é também, necessariamente, «coisa da cidade», bem da cidade; bem da cidade, se colaborar para o bem universal da cidade. Mal, se não o fizer.

Em termos socráticos e platónicos, o ser humano define-se onto-antropologicamente através de uma onto-poiese que necessariamente é acto de auto-construção e acto de hétero-construção. Esta segunda refere-se à dimensão política que cada acto realizado por um ser humano tem. Esta é a tarefa humana, por excelência, que Alcibíades parece ignorar ao pôr a questão da relação do seu bem próprio com o bem da «polis».







## Capítulo 11

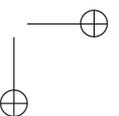
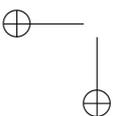
# O generoso amante Sócrates

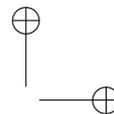
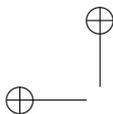
Entre as cotas 216c e 219e, Alcibíades descreve e narra o modo como se diferencia o sentido relacional dele para com Sócrates e deste para com ele. O «eros» do jovem é possessivo, carente de contacto carnal, como que revelando algo como uma carência ontológica típica de fera, que não pode passar sem se apossar de forma predatória do bem do outro. Todavia, a este ímpeto erótico, acresce uma dimensão comercial, pois o jovem amante de Sócrates não quer deixar de ser apazível a este, em troca do bem que dele receber.

Platão, neste passo, põe na figura dramática de Alcibíades os dois modos mais comuns de relação erótica entre seres humanos, assim os paradigmaticando, num modelo que é válido ainda nestes dias do século XXI. Relembre-se que outras formas de erótica humana tinham já sido trabalhadas e fixadas teoricamente através do que ficou dito nos vários discursos que antecederam este, de Alcibíades, mormente, no discurso de Fedro, a definição de «eros» em seu nível mais elevado como generoso acto de doação de bem ao outro, mesmo – sobretudo – com o sacrifício do próprio bem, caso paradigmático de Alceste (179b).

Será esta parte do discurso de Alcibíades uma demonstração da pertença do amor erótico de Sócrates a este padrão mais elevado? É o que será respondido nas páginas que se seguem.

Por outro lado, há que não esquecer o que ficou estabelecido no discurso do próprio Sócrates, veiculado como doutrina haurida em lição da sacerdotisa Diotima, mulher sumamente sábia. A este respeito, convém perguntar se Só-





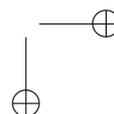
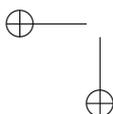
crates não só se inscreve no paradigma de Alceste, mas também se inscreve no paradigma erótico do que, carente, procura níveis superiores da beleza que incoativamente encontra em si.

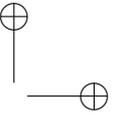
Deste modo, será que este trecho do discurso de Alcibíades mostra um Sócrates eroticamente generoso ao mesmo tempo, isto é, no mesmo acto, de ser um seguidor do belo manifesto no real mundano, em busca de cada vez mais e melhor beleza, que o mesmo é dizer, absoluto de bondade, de ser, de acto, de bem?

Que diz, então, Alcibíades da sua relação amorosa com Sócrates, que escolheu como Mestre e que desejava como pleno amante?

Trabalhando o ícone do sileno com exterior feio e interior divino, bem como o amor que Sócrates revela pela beleza «dos belos», «ton kalon» («τῶν καλῶν») (216d), Alcibíades produz uma descrição do desejado Mestre, em que ressalta isso que verdadeiramente move eroticamente o filósofo e que não é qualquer realidade superficial, por mais sedutora que esta seja, por exemplo, eroticamente apetecível como o próprio Alcibíades se considera.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 216c-217a. Consta da versão das Belles Lettres: «Voilà l'effet de ses aires de flûte, sur moi e sur bien d'autres: c'est cela, que ce satyre nous fait subir. Mais écoutez encore: je vais vous montrer combien il ressemble à ceux à qui je l'ai comparé, et combien son pouvoir est étonnant. Sachez-le, en effet: nul d'entre vous ne le connaît. Moi, je vais vous montrer ce qu'il est, puisque j'ai commencé. Vous observez qu'un penchant amoureux porte Socrate vers les beaux garçons; il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux. D'un autre côté, il ignore tout, il ne sait rien – c'est du moins l'air qu'il se donne. N'est-ce point la façon d'un silène? Si, tout à fait, car tels sont les dehors du personnage, à la manière du silène sculpté. Mais le dedans? Une fois le silène ouvert, avez-vous idée de toute la sagesse dont il regorge, ô buveurs mes amis? Sachez-le; qu'on soit beau ne l'intéresse pas, il méprise cela à un point incroyable, comme aussi de savoir si l'on est riche ou si l'on possède tel avantage que la plupart jugent enviable. Pour lui, tous ces biens n'ont aucune valeur, et nous ne sommes rien à ses yeux, je vous l'assure. Il passe toute sa vie à faire le naïf, à plaisanter avec les gens. Mais quand il est sérieux et que le silène s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les images fascinantes qu'il contient. [Aqui, o tradutor francês inclui uma nota importante: «Les ἀγάλματα, dans le langage courant, sont des statues, des images; cf. *Républ.* 7, 517d. Mais le terme peut impliquer l'idée d'une fascination magique; cf. *Charmide*, 14c; *Phèdre*, 251a, 252e.». Pergunta-se se tal fascínio é mágico ou simplesmente manifestação de um *espanto* que implica o ser humano como um todo, no que é a fundação radical em termos antropológicos do próprio sagrado.] Moi, je les ai vues déjà, et elles m'ont paru si divines, et précieuses, et parfaitement belles, et extraordinaires, qu'il me fallait en un mot exécuter toutes les volontés de Socrate. / Or je le croyais sérieusement épris de la beauté de ma jeunesse; c'était pour moi une aubaine, je le crus, et une chance étonnantes.», pp. 79-80; reporta a Loeb: «Such then is





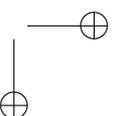
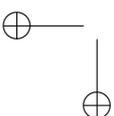
Não surpreende que, após ter procurado intuir variegadamente o pleno e complexo sentido do amor, da erótica ontológica que constitui o cosmos, tendo, num provisório fim noético, posto Sócrates a discursar sobre a relação onto-poiética entre o amor, isso que ama – esses que ama – e o belo, esplendor do bem, Platão afirme pela voz de Alcibíades que o velho Mestre tem a disposição de amar os belos, tem o amor dos belos, pelos belos. Não poderia, logicamente, ser de outro modo.

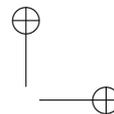
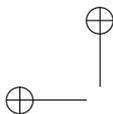
Depois de todo o trabalho noético que procurou mostrar a grandeza de «eros», que Sócrates tinha afirmado como perene busca do belo, que faria sentido que Sócrates amasse? O não-belo?

Eroticamente, Sócrates tende para o belo; na concretude da vida política, tende para «os belos». Tende para a beleza, entendida transcendentemente. Ora, esta transcendentalidade – provada na lição de Diotima – dá-se em todos os seres, sem exceção. É precisamente esta necessidade e universalidade da presença do belo, diferenciadamente, que permite que o próprio Sócrates seja comparado a um sileno por Alcibíades: *a beleza é universal*; a prova de tal é que mesmo os aparentemente – exteriormente – não-belos silenos são, na sua interioridade, como os deuses, isto é, na economia geral do *Banquete*, belos como os deuses, ou, na sua restrição operada por Diotima, belos como os deuses que representam o próprio belo em si.

---

the effect that our satyr can work upon me and many other with his piping; but let me tell you how like he is in other respects to the figures of my comparison, and what a wondrous power he wields. I assure you, not one of you knows him; well, I shall reveal him, now that I have begun. Observe how Socrates is amorously inclined to handsome persons; with these he is always busy and enraptured. Again, he is utterly stupid and ignorant, as he affects. Is not this like a Silenus? Exactly. It is an outward casing he wears, similarly to the sculptured Silenus. But if you opened his inside, you cannot imagine how full he is, good cup-companions, of sobriety. I tell you, all the beauty a man may have is nothing to him; he despises it more than any of you can believe; nor does wealth attract him, nor any sort of honour that is the envied prize of the crowd. All these possessions he counts as nothing worth, and all of us as nothing, I assure you; he spends his whole life in chaffing and making game of his fellow-men. Whether anyone else has caught him in a serious moment and opened him, and seen the images inside, I know not; but I saw them one day, and thought them so divine and golden, so perfectly fair and wondrous, that I simply had to do as Socrates bade me. And believing he had a serious affection for my youthful bloom, I supposed I had here a godsend and a rare stroke of luck, thinking myself free at any time by gratifying his desires to hear all that our Socrates knew; for I was enormously proud of my youthful charms.», p. 225. Os diferentes modos de divisão do texto implicam que os trechos transcritos não coincidam no final, o que, para o fim que interessa é irrelevante. O sentido geral é preservado em ambas as traduções.





Lembre-mo-nos de que, para a sacerdotisa, «Eros» não é um deus, mas algo que serve de mediação entre o divino – o belo em si – e o não-divino, isto é, o mundo, em que, todavia, o divino se encontra presente na exacta medida da beleza em tudo presente, presente em todas as coisas, diferentemente.

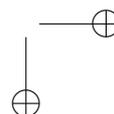
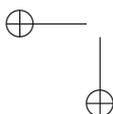
É das coisas belas que Sócrates gosta, é a elas que procura, é a elas que ama. Quer dizer, que tem<sup>2</sup> amor por tudo o que é beleza no mundo. Perceber que é assim permite intuir melhor a relação de Sócrates com a realidade, a sua entrega diamantinamente generosa e inflexível ao serviço do bem do mundo, simbolizada na entrega da sua vida pelo bem da cidade. É, agora, fácil entender que Sócrates ama a cidade e sabe que é este mesmo amor, como acto poiético, que cria a própria cidade em acto. Por isso não foge dela, porque a fuga é negação do acto de amor e, se universalizada, significaria a aniquilação da cidade.<sup>3</sup>

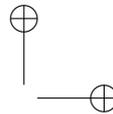
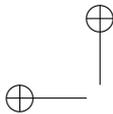
Propositadamente, ignoraremos o que cenicamente parece ser – e, cenicamente, é – um momento de ciúme de Alcibíades para com Sócrates. Não é este o registo que nos interessa, mas perceber que o que tal cena nos permite intuir é que há um modo próprio de Sócrates encarar o absoluto de bem que se manifesta em «ton kalon» («τὸν καλὸν»), na beleza dos belos, dos seres humanos belos, pois é de tal que se trata.

A relação erótica de Sócrates dá-se de si para com a beleza presente em tais seres humanos. Talvez para o Alcibíades que Platão aqui nos põe sob o nosso olhar pareça que Sócrates se delicia, se entusiasma com a superficialidade da beleza das mesmas pessoas que a ele, Alcibíades, o excitam, juvenzinhos belos. Sabemos que, historicamente – e Platão foi um deles –, o velho Sileno era seguido por, precisamente, vários jovens, ávidos de aprender algo com tão especial mestre. Não sabemos se todos os jovens que o seguiam eram belos; não saberemos, sequer, em termos históricos, o que é que o Sócrates não ficcional, o de carne e osso, pensava exactamente o que era isso de «beleza juvenil masculina». Sabe-se o que até nós chegou através dos seus biógrafos ou mitógrafos.

<sup>2</sup> Mais exactamente se dirá «que é amor» ou «que age amor».

<sup>3</sup> Sem que se queira cair em ilusão retrospectiva, pode pensar-se que há algo de próximo do sentido de transcendentalidade praxiológica do imperativismo kantiano quer no modo como Platão expõe a acção do Mestre quer no modo como este viveu, modo que permitiu a Platão construir este seu ícone, que dificilmente seria levado a sério em seu tempo, se fosse infiel ao que fora a vida e obra do velho Sileno amante de vida – e morte – da «polis».





O que nos interessa, então, é perceber por que razão Platão situa neste especial diálogo este dizer de Alcibíades sobre a relação do seu objecto erótico com isso que considera ser os objectos eróticos de Sócrates.

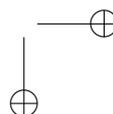
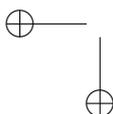
De algum modo, em termos do que constitui a unidade de sentido que Platão constrói nesta obra, a irrupção aparentemente inopinada de Alcibíades, no lugar em que decorria o banquete, já depois de todos os inicialmente presentes terem discursado e exposto a respectivas hipóteses sobre isso em que eros consiste, é não apenas um corolário, mas, antes, a personificação, em Sócrates, do que é o paradigma erótico.

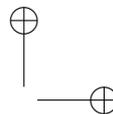
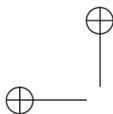
Que paradigma? Sim, um que é composto pelo que de *transcendental ao desejo humano* ficou estabelecido nos discursos anteriores, mormente no discurso do próprio Sócrates. Não basta, para Platão, que se discorra acerca da essência e da substância de eros, isto é, da eroticidade presente no mundo, especialmente na sua forma que corresponde ao ente humano, sem que se possa mostrar que tal não corresponde a algo de simplesmente ideal, metafísico, como modelo transcendental, mas *apenas transcendente* de possibilidade mundana e humana, mas há que mostrar que *tal se dá no comum mundano cósmico*, que é, carnalmente, real, concreto, tangível, quiçá, assassínável, como todo o ser humano real e vivo.

Ora, este *concreto erótico paradigmático* em termos de realidade mundana é o Mestre Sócrates. Há que mostrar *como e por que* o é; há que mostrar *para que* o é. É este grande papel da aparentemente excêntrica presença final de Alcibíades e do seu também aparentemente excêntrico discurso. Neste, Platão mostra, com suporte histórico conhecido pelos históricos auditores e leitores do seu tempo, como era o homem Sócrates, não apenas filósofo marginal e incómodo, mas homem polímorfo e, nesta sua polimorfia, homem antropológicamente perfeito; por tal, então, passível de ser considerado e apresentado como paradigma antropológico.

O que Alcibíades diz de Sócrates, como personagem cénica crível, isto é, como o Alcibíades que os helenos tiveram a oportunidade de conhecer em pessoa ou por tradição próxima, é manifestamente verdade, uma verdade que, sendo filtrada pelo modo de ser de Alcibíades, não deixa de ser fiel ao que de fundamental há a manifestar da figura do Mestre.

O que Alcibíades entende como sendo a atracção que Sócrates tem pelos «kaloi», o seu amor dos belos («ton kalon») (mas também pelos belos e para os belos), manifesta, dá a conhecer esta erótica socrática, todavia, não coin-





cide necessariamente com o que tal relação é como vivida pelo velho Sileno. Platão usa Alcibíades, eroticamente relacionado com Sócrates, ao modo de Alcibíades, para mostrar que aquele tem tal tendência para o belo, mas isto não significa que tal tendência corresponda ao que dela Alcibíades pensa.

Fica a informação platônica de que o velho Mestre ama a beleza; o velho Mestre histórico; não apenas o velho Mestre mítico que até agora esteve presente no banquete. Este já se sabia que tinha sido leccionado pela Mestra acerca do que é o amor ao belo e do que é o caminho que leva do mais ínfimo belo presente no mundo até ao belo em si, transcendente, como tal, ao mundo.

No entanto, não é, agora, este Sócrates mítico que interessa a Platão, mas o Sócrates real e concreto, que habitou no mundo, situado na circunstância de Atenas do tempo de Platão, século V a. C.

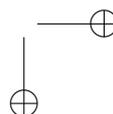
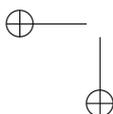
O que importa é mostrar que o homem Sócrates é como Alcibíades o descreve e agiu como este seu amante narra a sua acção. O ponto de vista de Alcibíades não interessa enquanto ponto de vista de Alcibíades, mas como veículo de publicação da acção histórica do velho Mestre. Por isto, têm as palavras de Alcibíades de ser, por vezes, corrigidas pelo visado na descrição e narração.

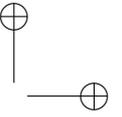
Para o leitor fica, então, a notícia de que Sócrates era amante da beleza, nomeadamente da beleza presente nos jovens de que se rodeava, jovens que o procuravam para com ele desenvolver as suas capacidades filosóficas.

Ora, a partir do restante que ficou já estabelecido sobre o belo e a erótica que dele depende e que a ele conduz, tal significa que Sócrates é amante do bem presente em cada um destes seres belos, bondade manifestada precisamente por tal beleza. *É o bem que os jovens são, manifestado na e pela sua beleza, isso que Sócrates ama.*

Deste modo, o que Alcibíades está a dizer, para lá do que ele próprio é capaz de entender, é que em Sócrates havia um amor pelo bem presente nos «kaloi», isto é nos seres humanos, bem manifestado pela beleza destes. Ora, o que há que perceber é que não é Alcibíades quem fala, mas Platão quem fala pela narrativo-poética boca do Alcibíades cénico que criou e pôs neste seu fim de texto, fim que, concomitantemente, é síntese e suma acerca da relação entre o ser humano e o bem, ser humano paradigmático em Sócrates, bem paradigmático na beleza presente nos «kaloi».

Em 216d, Alcibíades diz que, por outro lado, Sócrates ignora tudo, nada sabe. Ora, isso faz dele semelhante ao sileno, que é diverso por fora do que





é por dentro. Porquê? Alcibíades responde que este é o modo como Sócrates se apresenta, como se manifesta. O que nos é dito é que, retomando a metáfora das estátuas de silenos presentes nas oficinas dos escultores – profissão original de Sócrates –, *o Mestre é diferente interiormente daquilo que é exteriormente*. Há um Sócrates ético e há um Sócrates político; um Sócrates da *interioridade ontológica do acto próprio e um Sócrates da exterioridade da relação política*.

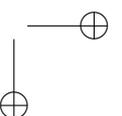
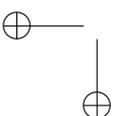
O comum da relação política dos atenienses com Sócrates limitou-se à segunda faceta, a política, que, assim parece a Alcibíades, é um modo de fingimento ou teatral que Sócrates usa como disfarce, quiçá como instrumento dramático ou pedagógico. Todavia, para Alcibíades, Sócrates não é isto que a sua manifestação política revela. Não é só isto; não é fundamentalmente isto.

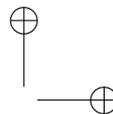
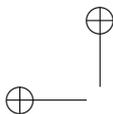
Este enunciar da dicotomia real entre o Sócrates interior e o Sócrates exterior, o ético e o político, permite a Alcibíades marcar já uma posição determinante: Sócrates, o Sócrates real, não é esse que corresponde à imagem do homem que politicamente Atenas dele faz. No entanto, parece claro que, mesmo para Alcibíades, a imagem prevalecente de Sócrates é a que este mesmo de si deu como coisa política, não a do homem que viveu – e vivia segundo a cronologia mítica do *Banquete*, e que morreu, segundo a cronologia histórica, independente da mítica platónica sobre o Mestre – segundo a prossecução do bem da sua cidade, seu mundo próximo e amado.

Pode pensar-se, e bem, que Alcibíades não isenta Sócrates de responsabilidade pela imagem que a cidade dele tem, pois a dicotomia que se estabeleceu entre o Sócrates interior e o Sócrates exterior foi por este mesmo estabelecida, pelo que as consequências do que que tal impôs na relação com a «polis», sendo de sua feitura, são da sua responsabilidade.

Claramente, lendo os vários diálogos platónicos dedicados mais proximamente a esta temática, sobretudo a *Apologia*, percebe-se que Platão nunca isenta Sócrates desta responsabilidade. Mesmo invocando o famoso «daimon», nunca Platão desresponsabiliza o velho Escultor por ter escolhido a dramaturgia política que escolheu para a sua vida: Sócrates viveu – e morreu; na *Apologia*, a justificação para tal é muito clara – como *escolheu* viver (e morrer).

Ora, é este sempre o ponto fundamental em Platão relativamente a Sócrates e ao que este simboliza em termos éticos, políticos e, sobretudo, antropológicos: a *irreduzível liberdade humana*.





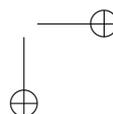
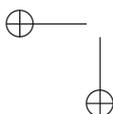
Liberdade individual, autónoma, impassível de redução, qualquer, impassível de qualquer diminuição que não implique a aniquilação do que há de propriamente humano em cada ser, precisamente humano, porque paradigmaticamente semelhante a Sócrates, mesmo que tal ser seja uma mulher, como Alceste, paradigma de superior humanidade anteriormente apresentado e único que está paradigmaticamente ao nível do Sócrates que Alcibíades está em processo de mostraçãõ. Todavia, este sentido de liberdade individual é sempre acompanhado por um não menos forte sentido de necessária integração de tal liberdade individual numa dinâmica e cinética de bem-comum, de «polis».

*É a humanidade como paradigma ontológico próprio e irreduzível que está em causa no discurso de Alcibíades aqui presente, concretizado na pessoa de Sócrates. Usa-se o termo «pessoa» de forma consciente, pois é já o que tal termo implica que está aqui nocionalmente em causa.*

Há que notar que não há aqui qualquer forma de dualismo antropológico, pois a imagem do sileno estatuário não remete tanto para uma dualidade, antes para uma diferenciação dual entre uma interioridade *apenas acessível* através da abertura da exterioridade e esta última. A primeira corresponde à dimensão ética do ser humano; a segunda à dimensão política do ser humano.

Como na estátua do sileno, *não pode haver uma sem a outra*. Sem a dimensão interior, a dimensão exterior seria tudo; sem a exterioridade a interioridade não só seria tudo, também, mas seria imediatamente a exterioridade e ficar-se-ia sem interioridade, o que equivaleria ao primeiro caso.

Tal implica que, teoricamente – metafisicamente, como absoluto de possibilidade ontológica – e paradigmaticamente, o ser humano tenha necessariamente de ser constituído por uma interioridade e uma exterioridade. Esta última envolve a interioridade, permitindo-lhe, simplesmente, que possa existir. Sem a exterioridade, a interioridade não é, de todo, possível. Tal significa que é a dimensão política do ser humano que, pela diferença relacional que necessariamente implica, possibilita que possa haver diferentes interioridades, isto é, matrizes individuais de humanidade que não se confundem ou recobrem ou misturam, ao modo do que seria um real caos humano. O que tal nos diz também é que não é possível uma pura realidade ética humana sem que tal corresponda a uma mistura de possibilidades de diferenciação humana, assim, indiferenciadas.





A dimensão política não apenas serve como possibilidade de relação para entidades pré-políticas que politicamente se relacionem, mas opera como isso que, servindo de dimensão protectora da interioridade humana, permite que haja interioridades humanas diferentes, posteriormente relacionáveis.

Deste modo, isso que estamos habituados a considerar como o papel fundamental da política como «topos» de relacionamento de individualidades ontológicas pré-formadas e pré-existentes relativamente à política não passa de um segundo momento.

O primeiro momento da política corresponde, então, ao que constitui o papel da política como *fronteira ontológica própria de cada ente humano* – ao modo da camada exterior das estátuas dos silenos – que, assim, os limitando, assim lhes permite a individualidade não-confusa e não-confundível. A dimensão política é, assim, não apenas relacional, mas onto-constitutiva da individualidade de cada ser humano.

Pode dizer-se que *a dimensão política funciona como o operador lógico da distinção ontológica entre cada dois possíveis seres humanos*, assim, os distinguindo, assim os criando como tais, irreduzíveis, inconfundíveis.

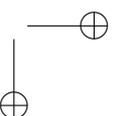
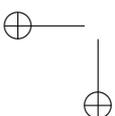
A segunda função, a relacional, advém do facto, também lógico, de que, ao permitir a distinção entre todos os possíveis seres humanos, ter de, para tal ser possível, possuir em si o todo da diferencialidade, de tudo o que há a diferenciar, logo, do próprio de cada uma das diferenças, ao modo de um algoritmo universal da possibilidade de toda a individualidade humana, que também e, necessariamente, para que tal possa ser operado, possui todos os algoritmos parciais de todos os limites.

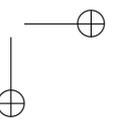
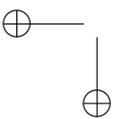
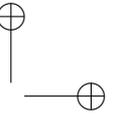
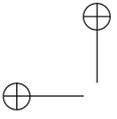
Assim, sendo, *a política é a matriz quer de toda a diferenciação quer da possibilidade de toda a relação a partir de tal diferenciação*.

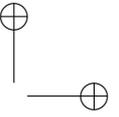
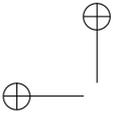
É esta matriz que, como absoluto da possibilidade da diferenciação e da relação em sua mais perfeita concretização possível, coincide com isso que constitui a matriz metafísica do bem-comum.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Em seus modos próprios, é este mesmo padrão de absoluto de possibilidade de um bem político universal logicamente perfeito, mas, também, historicamente perfeito e cumprida a possibilidade lógica, que nos surge nas noções – aliás, de grande nobreza intelectual – de «cidade de Deus», de Agostinho de Hipona, e de «melhor dos mundos possíveis», de Leibniz. Uma e a outra não são risíveis, mas correspondem à intuição de um melhor bem, possível metafisicamente, realizável, desde que cumprido o «programa» metafísico. Não se cumpre? Não se deve tal apenas a Agostinho e a Leibniz, certamente.







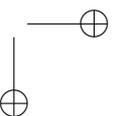
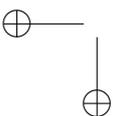
## Capítulo 12

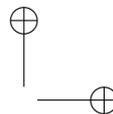
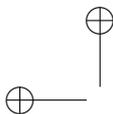
### Sócrates sábio?

O contraste entre a interioridade e a exterioridade de Sócrates, ao modo dos referidos silenos de oficina de escultor, é retomado, em 216d, quando Alcibíades afirma que Sócrates aparenta nada saber, isto é, exteriormente mostra-se como se nada soubesse, ao passo que, quando se abre como os silenos oficiais, revela «sophrosynes» («σωφροσύνης»), «sagesse» (p. 79), segundo a versão das Belles Lettres, «sobriety» (p. 223), na versão da Loeb.

Ora, como se sabe, o termo «sophrosynes» é muito rico em possíveis significados, não se esgotando nos acima indicados. De que «sageza» e de que «sobriedade» nos fala Alcibíades? De que é Sócrates interiormente rico, completo, pleno, repleto? É esta uma sua marca distintiva? Todavia, distintiva na relação com o que aparenta exteriormente? No entanto, o homem Sócrates não é só esta aparência e esta interioridade, é, na completude de seu acto – para Platão, nisso que era como ser humano e que ofertou à sua cidade como penhor da sua verdade de vida –, algo em que o que transparece de seu ser e isso que o constitui como interioridade não se opõem propriamente, antes funcionam de modo imbricado, integrado, completo. O que importa é perceber como era Sócrates como ser humano na sua dupla, dual, *mas não dualisticamente composta* realidade humana.

De notar que o que Alcibíades vai dizer acerca do Mestre em vários momentos – precisamente situados no concreto da vida histórica como ele a reconhecia e lembrava, segundo Platão – se vai referir a um homem que é um acto íntegro de plena humanidade e em que interioridade e exterioridade





próprias se coadunam não como «coisas justapostas», mas como «partes inseparáveis de um mesmo acto íntegro», como adiante se verá em capítulos a tal estudo dedicados.

A que ignorância e a que sabedoria – não se discute aqui o termo, discute-se no que se segue – se refere, então, Alcibíades quando aplica estas noções a Sócrates?

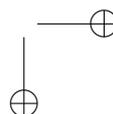
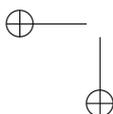
O termo presente no texto que nos parece fundamental quanto à caracterização exterior de Sócrates é «agnoei» («ἀγνοεῖ»). Tal remete para um estado de «agnóia» («ἄγνοια»), «ignorância», «desconhecimento»; também «erro», «engano». Pode, como se faz no Dicionário Bailly, p. 13, pôr-se as expressões em abstracto, infinitizando e impessoalizando as situações, dizendo «ne connaît pas», «ignorer»; «ne pas reconnaître», «se tromper». Quem de si dissesse que assim está dirá «agnoeo» («ἀγνοέω»), «não sei», «não conheço», «sou ignorante».

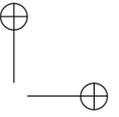
Para Alcibíades, então, o modo político de Sócrates estar na «polis» é marcado por uma aparência de ignorância, desmentida pela sua realidade interior que nega Sócrates como ignorante, uma vez que ele é digno de se lhe atribuir o termo «sophrosynes». Que é isto de «sophrosynes»?

«Sophrosyne» («σωφροσύνη») surge no dicionário Bailly como «estado são de espírito ou de coração», de que deriva: «bom senso», «prudência», «sabedoria»; mas também: «moderação nos desejos», «temperança»; ainda «modéstia», «simplicidade».

Tendo em conta estas propostas de significado, que nos parecem justas, embora não esgotem todas as possibilidades da semântica que o termo veicula no contexto em que está a ser pensado, e tendo em conta que este contexto é, precisamente, platónico no que tal tem de mais profundo em termos antropológicos, éticos e políticos, a voz de Alcibíades situa, deste modo, Sócrates no centro do pensamento platónico ao introduzir o termo com que classifica o velho Mestre em termos da grandeza da sua interioridade: interiormente, Sócrates é «sophrosyne».

Se se quisesse brincar um pouco com esta atribuição adjectiva, que não o é verdadeiramente, mas, antes, indicativa do que o Sileno amado por Alcibíades é substantivamente, dir-se-ia que o Mestre não é «sophrosyne» como algo acrescentado a algo que subjaza a esta «sabedoria»: *ele é esta mesma sabedoria* – Sócrates é uma nova «Sophrosyne», como incarnação daquilo que o termo veicula.





Então, que veicula este termo em termos do que de fundamental pudesse estar em causa no ambiente antropológico, ético e político, quiçá, ontológico, dos dias em que foi dita e ouvida, isto é, escrita e proclamada por Platão?

Para lá das propostas de tradução/significado para o mundo que produziu o dicionário, que define especialmente esta pessoalíssima «Sophrosyne» socrática, como manifestada pelo amante Alcibíades?

Que define a «sophrosyne»? De nada serve dizer que é, por exemplo, a «prudência», pois fica-se sem saber por que razão assim é: porquê «prudência» ou «modéstia» ou «outra coisa qualquer»?

Não se consegue compreender o que o termo aqui em causa significa ao nível a que é posto se não se tiver em conta que o seu contexto lógico de formação não é antropológico, ético, político, ou, sequer, literário, mas ontológico: é no âmbito da definição do ser que se põe o problema da «sophrosyne», pois esta não se refere a uma acção humana possível em cenário lógico-transcendental exclusivamente ético, antes se refere a uma parte do cosmos em movimento – o cosmos está sempre em movimento, é movimento – segundo princípios de regularidade. Todavia, esta regularidade é implicada por um substrato de movimento que é, em si mesmo, irregular, e em que a ameaça de uma irregularidade total e absoluta é presença contínua e inamissível.

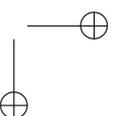
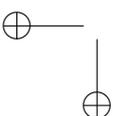
Trata-se da questão do caos como fundamento ontológico universal, que foi haurida na tradição hesiódica e homérica (sequência lógica dos mitos, não histórica dos autores) e que continua, também ela, acompanhando isso a que se refere, sempre presente como fundo metafísico de todo o pensamento helénico. Todo.

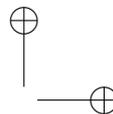
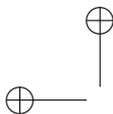
Então, a «sophrosyne» só se consegue entender na sua grandeza ontológica precisamente como realidade ontológica. Realidade ontológica de quê? Do *acto que se opõe ao caos* em termos da *prática possível humana*.

No concreto, a que se opõe este acto, prosopopeia em «Sophrosyne» e em Sócrates?

Ao caos em geral; ao caos como um todo? Sim, mas não no modo como estas questões parecem implicar: cada acto de «sophrosyne» contraria o caos, assim contribuindo para o combater como um todo. Todavia, concretamente, o que cada acto de «sophrosyne» combate, por anulação, ao ser, ao estar em acto, é o acto contraditório, o *acto de «hybris»*.

Que é, então, isso da «hybris»?





Antes de se procurar responder a esta questão, note-se que Platão já nos brindou de forma muito clara e evidente, expressiva, sem margem para dúvidas, com a narração mostrativa do que é esta «hybris». Platão poderia dizer que «hybris» é isso que é simbolizado pela acção de Alcibíades aquando da sua irrupção intempestiva e berrante em casa de Agathon, junto dos convivas que debatiam acerca do que é Eros, o belo e o bem.

De notar, também, que, deste ponto de vista, faz todo o sentido que Platão ligue tão profundamente do ponto de vista cénico a erótica profunda que se tinha acabado de debater e que se tinha provado estar na base ontológica de todo o movimento ontológico, e, por maioria de razão, daquele próprio do ser humano, ao homem que serve maravilhosamente o papel que dele se espera, por causa da força erótica que o habita e que tão bem ele manifesta, Alcibíades.

É, assim, o homem erótico por excelência, num momento de manifestação de acção eroticamente poderosa e já em «hybris», quem vai classificar Sócrates como o ser humano antitético de tudo isto, de tudo o que Alcibíades manifesta, ali mesmo, ser.

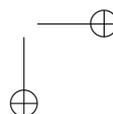
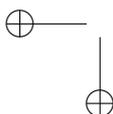
Não é, deste modo, um teórico qualquer quem se vai pronunciar sobre a virtude anti-caótica de Sócrates, mas um homem que é constante prática de acção tendencialmente pró-caótica. É o “homem-«hybris»” quem proclama a existência de um “homem-«sophrosyne»”.

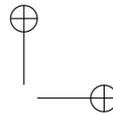
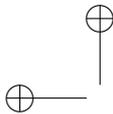
O «topos» lógico em que Alcibíades situa Sócrates, ao apontar para a sua interioridade, a sua parte propriamente ética, isto é, esse «topos-logos-ontos» em que se escolhe o que se vai ser e se é, assim, por escolha própria, é *ontológico*: o ser de Sócrates, como ente humano total, é o que está em causa no discurso de Alcibíades, mais uma vez. Posteriormente, concretizar-se-á, ainda nas e pelas palavras de Alcibíades, o modo como esta ontologia «interior» do Mestre se revelou em vários episódios da vida deste, presenciados por aquele.

*Sócrates é, assim, afirmado como esse que contraria na sua acção a «hybris». Que é, então, a «hybris»?*

De entre as muitas possibilidades da desmedida – significado geral possível para «hybris» – humana, isto é, de tudo o que transgride o que deve ser o *próprio humano*, a sua «medida» própria,<sup>1</sup> podemos destacar «excesso»,

<sup>1</sup> Medida que institui o que é o «meio» próprio do humano, não apenas como o meio adequado ao modo aristotélico, mas também o «meio» ambiente próprio do humano, para lá do





«orgulho», «insolência», «temeridade», «impetuosidade», «insolência», «ultra-  
traje», «violência».

O termo que nos parece melhor indicar o que a «hybris» é como estrutura de acção é «violência», na relação com «excesso». Todavia, este último só faz sentido como negativo se se referir a algo que, ao ser excedido, provoca negatividade ontológica, vulgo «mal». Não há, propriamente, bem em excesso, pois o bem próprio para cada ente é o que corresponde à sua perfeição possível, atingida que seja esta, logo deixa de sequer ser possível pôr a questão de «mais bem» para tal possibilidade. Deste ponto de vista, lógico e ontológico, o excesso de bem não é, sequer, pensável.

Então, a que se pode referir o excesso que constitui isso que é «violento» no acto, que sem isso seria inclassificável como «violento», nem sequer se podendo a questão pôr por inexistente assunto?

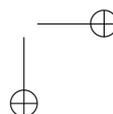
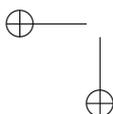
Trata-se de toda a acção que, de forma humanamente querida, *impede*, por mau uso da possibilidade, *que o bem possível se realize*.

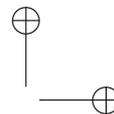
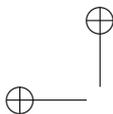
Compreende-se melhor o que está em questão se se recorrer à paradigmática figura de Édipo. Embora tenha feito tudo o que fez, e exteriormente parecesse ter estado em «hybris», de facto, não esteve, pois ou usou do acto que poderia e teria de usar para que o seu bem próprio fosse servido, por exemplo, quando matou o Pai e a sua comitiva, nada mais fazendo do que eliminar um inimigo que o queria eliminar a ele; ou, por exemplo, tendo casado com a Mãe e dela tendo tido filhos, nada mais fez do que o que era o *patente bem possível* para si e para essa com quem casou.

De Édipo, não há, aqui, «hybris» alguma. Independentemente de «consciência», de «informação», de sentimentos quaisquer correlativos, o que Édipo

---

qual já não há *propriamente* humanidade. Sem este meio, a coisa ontológica com forma exterior humana – ao modo de um sileno alternativo ao paradigma de Sócrates – deixa de ser propriamente humana, pois não tem a interioridade humana adequada. O ser humano define-se, então, não pela sua “forma” exterior, que, de este modo, mais não é do que um «formato», mas pela sua *forma interior*, verdadeira «forma», no sentido platónico de absoluto próprio de possibilidade ontológica; ora, esta possibilidade ontológica formal não é uma coisa qualquer, antes algo que é tipicamente humano, se bem que com uma possível infinita aleatoriedade, desde que no respeito total pelo que a «sophrosyne» representa, o limite próprio do propriamente humano. Para uma melhor compreensão da questão aristotélica do «meio» humano, da «mesotes», sábia concretização prática e pragmática desta doutrina nascida com Sócrates e Platão, leia-se, de António Amaral, a obra *Prakton: discursividades da acção em Aristóteles*, Covilhã, Labcom.ifp, UBI, 2019.





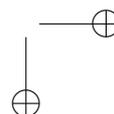
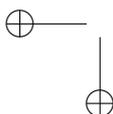
fez foi o que poderia e deveria ter feito por si mesmo, se não fosse vítima de uma «hybris» hereditária, que o escravizava, mas que não era própria dele pois dela não se apropriara, antes era própria da besta-Zeus, que infectara toda uma posteridade com a sua «hybris» ao raptar Europa.

O velhíssimo Sófocles viu bem – rebentado definitivamente com a *bestial lógica trágica* – quando libertou Édipo desta maquinação aítio-teleológica necessitante, contrapondo à bestial «hybris» de Zeus (não de Édipo) a acção longa e sofrida de Édipo, apátrida, a-político, negativamente sagrado, mas sempre eticamente íntegro e sempre se mantendo como eixo cósmico de si próprio, em seus princípios, na companhia de sua filha, a intangida senão pela herança passiva, Antígona, até que é acolhido no santuário das Erínias, em Colono, e recebe, assim, a chancela de cósmico bem protegido pelas guardiãs supremas do bem cósmico, esse que matou em si a peçonha hereditária da «hybris» do fraco Zeus.

É este um ponto de viragem ontológico fundamental na história da humanidade, toda, não apenas da ocidental, pois este avanço intuitivo lógico-cósmico refere-se a todo o ser humano, de sempre e de toda a parte. O mais, é, ainda e sempre, primitivismo etnocêntrico. Independentemente das limitações culturais-históricas da sua situação cronológica e também geográfica, Sófocles foi capaz de pensar o sentido constitutivo do ser humano, a sua verdadeira diferença específica, consubstanciada numa possibilidade e realização próprias e irreduzíveis, resolvendo sempre o enigma da esfinge a cada possível acto, assim, com maior ou menor sofrimento, se construindo ontologicamente através da sua acção. Não é possível bem compreender o que Platão procura transmitir no «mito de Er» do fim da *Politeia* sem se perceber este espantoso feito onto-antropológico de Sófocles.

Podemos perceber nos anos que passaram entre a saída de Tebas e a entrada no santuário de Colono como sendo, na acção e por intermédio da acção do herói, o «meio» que permitiu a Édipo a anulação da herança literalmente diogénica, anos em que praticou «euphrosyne», sem o que nunca poderia logicamente ser admitido no campo das Erínias, impossíveis, precisamente, com a «hybris», com qualquer forma de violência, Senhoras da Ordem, guardiãs do mundo contra o caos, o velho «Khaos».

Tendo em consideração este pano de fundo – que também é cultural e comum nos tempos de Platão – não será melhor identificar Sócrates com uma nova Erínia do que com, por exemplo, uma tremelga? Não é o velho Sileno





como que «Erínia por dentro»? Não são os sentidos de «sophrosyne» todos identificáveis com isso que é o próprio da acção que decorre do ser das Erínias; ou, talvez, da acção das Erínias, que lhes dá o ser como acto próprio? Acto que é a guarda inflexível do cosmos, contra tudo e contra todos que sejam pró-caóticos, logo, anti-cósmicos.

Não é o Sócrates que morre pela sua «polis» e se recusa a fugir para não traír as suas leis – da «polis» e dele como parte em acto da «polis» – não apenas um guardião – mais um – da sua cidade, mas, na verdade, para Platão, «o» guardião de Atenas?

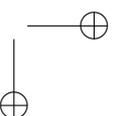
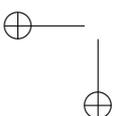
Quem é, para o discípulo maior, que tem de necessariamente – sob pena de se incumprir o possível bem político – governar a cidade senão, exactamente, o ser humano que é «sophrosyne»?

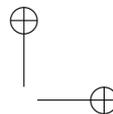
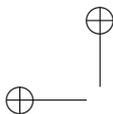
Quem pode lutar contra o caos que sempre espreita politicamente – e eticamente no fundamento motor de toda acção humana, Zeus que o diga – senão o sábio, o que é prudente, o que *sabe* os princípios cósmicos e, assim, é capaz de uma acção também ela sempre cósmica, quer dizer, em acto de construção da cidade e de cada ser humano nela, com ela e como ela, cosmogónico, ao modo de um deus criador não submetido necessariamente ao poder da violência do caos, como Zeus foi?

Talvez não se deva procurar na figura do «filósofo-rei» o paradigma do governante, coisa abstracta por ser excelente modelo teórico apenas, mas passar a percebê-la na outra figura, a que está em causa no discurso de Alcibíades, a do «sileno-rei», porque este é ao modo paradigmático da humana concreitude – histórica – modelo da comum humanidade, incomum se for capaz de ser como o escultor ateniense Sócrates, belo e sábio em sua interioridade, íntegro, ainda que feio por fora, ainda que politicamente desagradável por ser autónomo para a vida e para a morte, não coisa heterónoma vendida à oligarquia do momento.

Ora, Sócrates é o homem-Sileno, que é escultor-Sileno. Quando Sócrates trabalhava como escultor terá alguma vez esculpido um sileno? Se o fez, seria já ele próprio ao modo dos silenos de oficina de escultor, feio por fora e belo por dentro? Terá o Sócrates escultor sido um Sileno-homem, Sileno-escultor que tenha esculpido um sileno de pedra? Não sabemos.

O que se sabe é que esta *condição escultórica essencial* se verificou não como criador, poeta, de coisas de pedra, ainda que perfeitas no género, mas de «coisas-de-carne». O seu trabalho filosófico e de mestre «sábio» consistiu





no talhe de *desbaste* de toda a superfluidade que sobrecarregava os seus discípulos e não os deixava transparecer como o homem que a sua pedra para talhe escondia. Sócrates é, assim, talhador de seres humanos, de homens.

O modelo do talhe descobre-o em si próprio. Sócrates, então, é talhador de pedra de si próprio; todavia, sendo tal, tem de ser também a pedra que a si própria se talha. Que sentido dar aos sucessivos cortes para que a estátua fique bem?

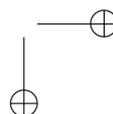
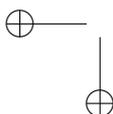
Já não há os modelos antigos, os deuses, provados como inferiores a certos homens e mulheres, mais nobres, mais próximos de uma perfeição que os torne dignos de, como Édipo, penetrar no santuário das Erínias. Então, que modelo usar?

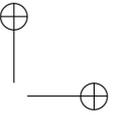
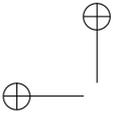
*O modelo é precisamente o do escultor.* Não há outro. Não nos parece, pois, que a menção que Platão faz dos escultores de silenos seja casual ou apenas literariamente figurativa; pelo contrário, é central, logicamente nuclear.

Como é que um escultor pode criar uma escultura sem que lhe seja dado – por si próprio, por exemplo – um modelo, um fim estético, um «telos» qualquer? Não há outro modo que não consista em tomar para si como passível de seu acto o bloco de pedra a que tenha acesso e que pode ser um qualquer, necessário e sem escolha – imagem do dote que é isso com que se nasce.<sup>2</sup> A este bloco, simples e bruto em sua simplicidade informal, tem de ser coadunada uma qualquer forma, que é, sempre, em si mesma, um fim, concomitantemente transcendente, porquanto começa por ultrapassar o que o bloco é; todavia, assim que posta em relação com este, imanente, porque, precisamente, em relação com ele. Este é o paradigma da forma tanto em Platão quanto em Aristóteles, variegadamente.

Ora, que pode, perante esta condição necessária, fazer o escultor se quiser criar uma estátua? Não lhe resta senão começar a talhar a pedra, com a necessária prudência («sophrosyne») para conseguir encontrar a forma como construção realizada talhe a talhe, assim realizando o fim. E como não se enganar neste movimento, neste caminho, neste itinerário auto-construído feito de cortes? Como saber se o que se está escolhendo é o correcto, isto é, cada talhe?

<sup>2</sup> Exceptua-se desta necessidade absoluta em termos de dote heterónimo o modo como Platão vê a sucessiva herança ontológica entre actos de um ser humano, como posta no «Mito de Er», «Livro X» da *Politeia*.





Sócrates – e Platão com ele (talvez por ele) – têm a resposta. É este o papel estruturador e fundamental, de escopo e função ontopoiética e ontológica literal, do famoso «daimon socrático», figura que se pronuncia apenas quando se aproxima um passo que *não deve ser dado* sob pena de se falhar a boa construção da estátua, leia-se da vida ou do ser de quem assim talha.

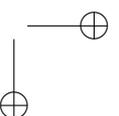
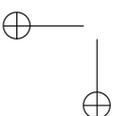
«Voz da consciência», «voz dos deuses», «voz do bem», numa versão mais platonicamente carregada, não interessam os nomes que se atribuem a este corrector de sentido da acção humana possivelmente autónoma. No entanto, o «daimon» é símbolo da *correctibilidade* e da correcção em acto de um percurso possível que apenas pode ser cumprido por esse que assim caminha, quer dizer, tentativamente bem, com «sophrosyne».

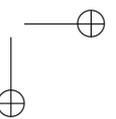
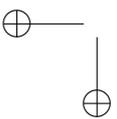
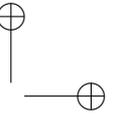
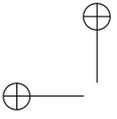
Nada substitui o caminhar ontopoiético de cada ser humano. Nada substitui os cortes na pedra que o escultor há-de dar. Também nada serve de absoluto corrector de cortes incorrectos: o bem possível da futura estátua assim desperdiçado já não é recuperável. Um mau corte produz *uma outra estátua*, cuja possibilidade própria já não é a da que inicialmente se perseguia. É «outra coisa»: todos os bens falhados produzem sempre «outra coisa», que, pela sua presença, produz sempre um «outro mundo», num sentido ontológico de infinita integração que implica uma *solidariedade cósmica total* para o bem e para o mal.

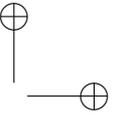
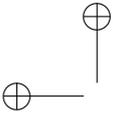
Por isto, não pode Sócrates fugir ao seu serviço à sua «polis»; por isso nunca tal fez. Que seria de Atenas se o campeão do seu bem se renegasse? O escultor é aquele que faz estátuas: uma, muitas, quiçá. Sócrates esculpiu estátuas de carne a partir de si próprio como modelo, modelo que Alcibíades se encarrega de demonstrar ser belo e nobre, ainda que aparentemente possa manifestar o oposto. Então, que estátuas de homens reais produziria o cobarde e mentiroso Sócrates que fugisse alguma vez à perfeição da entrega pela cidade, entrega que constantemente promovia?

Não nos parece ser possível ouvir as palavras de Alcibíades sem se perceber nele a frustração da estátua que falhou, apesar da acção do mestre estatuário nela: não é Alcibíades o *sileno-simétrico* em relação a Sócrates, a estátua dual em que a uma bela exterioridade se junta uma não-bela interioridade, não-bela porque, ao contrário da do Mestre, não é «sophrosyne», antes é «hybris»?

Que nos dizem as palavras de Alcibíades sobre esta questão?







## Capítulo 13

# A prudência de Sócrates e a imprudência de Alcibiades

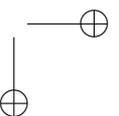
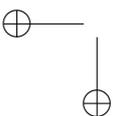
Em 216d-e, Alcibiades afirma que o ser-se belo não interessa a Sócrates, chegando este ao ponto do desprezo para com tal beleza.<sup>1</sup> O mesmo pode dizer-se do seu interesse pelas riquezas, pelas honrarias, que fazem as delícias da maioria: tudo isto, o velho Sileno despreza.

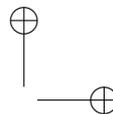
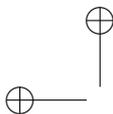
É estranho que alguém afirme que Sócrates não se interessa pelo facto de *se ser* belo. Então, não acabou, neste mesmo diálogo, o mesmo Sócrates de apresentar um autêntico tratado sobre o belo, a partir da lição que hauriu nas sábias palavras de Diotima? Está Platão a menosprezar a inteligência dos possíveis leitores do *Banquete*?

Não é, precisamente, Sócrates o grande campeão do amor pelo belo?; de um amor que implica todo o ser do amante em acto de desejo e de auto-poiese de si próprio?; de um amor que é o único capaz de conduzir tal amante a um nível de contacto com o belo que é inultrapassável, pois constitui, já, o próprio belo em si? Não é o belo para Sócrates (e para o Platão que escreve este Sócrates) sempre indício necessário do absoluto do ser presente em cada ente, em cada coisa, como seu esplendor ontológico, esplendor que é literalmente onto-fenoménico?

---

<sup>1</sup> Sabe-se, pelo discurso do próprio Sócrates, feito anteriormente, que, através da beleza ontológica, Sócrates é um apaixonado e amante de vida e morte pelo belo e pelo bem, para que vive e em nome de que morre.





Claramente sim, ou nada do que ficou dito por Sócrates em seu discurso faria qualquer sentido. Então, não pode dar-se que Sócrates não se interesse pelo belo, ele que é o paradigmático amante do belo, ele que funciona, para Platão, como paradigma encarnado de uma erótica pelo belo de tal modo poderosa que se confunde com o próprio acto onto-erector do seu ser e, analogamente, em todos os seres, de todos os seres.

É, então, Alcibíades estúpido, para lá de manifestamente bêbedo? Está a mentir, a coberto da sua extrema embriaguez? Se assim é, para que põe Platão neste lugar lógico desta obra tal estranha contribuição? Quer Platão desacreditar o velho Mestre? Todavia, ao que parece, esta obra é, ainda, um monumento em louvor do Mestre, pois, por ele, se veicula a teoria geral de Platão acerca do desejo e do belo, tendo em vista uma aproximação erótica ao absoluto do bem. *O Banquete* é a obra em que Platão explica em pormenor em que consiste a participação.

Que sentido faz aqui esta afirmação aparentemente estúpida de Alcibíades?

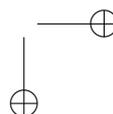
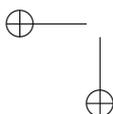
Pensamos que esta afirmação tem de ser entendida no seio da metáfora geral de Sócrates como «o Sileno». Aliás, o que se segue e que será mais adiante trabalhado parece confirmar, de outro ponto de vista, o que aqui se defende. Relembre-se que o sileno estatuário da metáfora de Alcibíades é feio por fora, isto é, na sua *relação superficial* com o que o rodeia, nomeadamente como os outros, sejam estes Silenos ou Apolos; feios ou belos em extremo.

Ora, o que *verdadeiramente interessa* quer a Alcibíades – o criador narrativo da metáfora do sileno estatuário – quer a Sócrates – o paradigma que se compara metaforicamente a tal sileno – quer a Platão, quem afirma tudo e a quem tudo aqui interessa, pela positiva ou pela negativa – *não é a peculiaridade superficial dos entes* – todos ontologicamente ao modo dos silenos estatuários –, *mas a sua «interioridade», o seu estofo ontológico.*

Ora, como já se sabe e Alcibíades vai reforçar em breve, a beleza que a todos interessa é a *beleza da interioridade* quer de Sócrates quer de todos os que podem ser paradigmaticamente por Sócrates, isto é, toda a humanidade.

*O que Sócrates despreza não é a beleza, mas a superficialidade.*

Não se trata de desprezar a superficialidade da beleza, ou a beleza superficial que é a beleza «à superfície»: *beleza é beleza* e toda ela é isso de que se falou no discurso construído a partir da sabedoria de Diotima. O que Alcibíades diz não desmente quer a realidade da beleza – absoluta como tal –





presente em tudo, quer esta mesma presença, mesmo nos silenos, pois não há propriamente uma não-beleza absoluta, que corresponderia em termos platônicos a um não-bem absoluto, algo de impensável na filosofia do gigante de Atenas.

O que não interessa a Sócrates na sua relação com o belo é a redução deste à superficialidade ontológica da superficial aparência, como se nada mais houvesse em termos ontológicos em cada ente do que esta manifestação, manifestação que seria manifestação de nada, algo de absurdo. *É a vacuidade de um olhar superficial sobre o belo meramente aparente*, quer dizer, que simplesmente coincidissem com tal aparência insubstante para lá da película em que consistisse, que Sócrates, isto é, Platão, *despreza*, pois corresponderia a nada, seria a maior das ilusões.

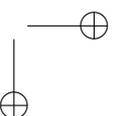
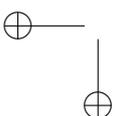
Isso que parece arrastar multidões é incapaz de alterar a impassibilidade erótica de Sócrates, que se interessa apenas pelo belo como manifestação do bem, como o *aparentemente relativo* do belo, como o absoluto parcial e imperfeito que manifesta, que se manifesta como presença de um bem, também relativo, mas em que está a marca do bem como absoluto. É a questão da participação que aqui está em causa. Participação esta que, como se estuda numa outra obra dedicada ao *Banquete*, se dá sempre por via erótica.<sup>2</sup>

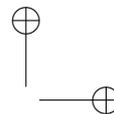
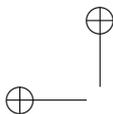
Este desejo de bem, de completude ontológica, implica uma dialéctica, simbolizada em Penia, em Poros e, sobretudo, em Eros, que é concomitantemente imperfeição e desejo de perfeição maior, infinitamente se aproximando do bem, usando para tal aproximação o belo diferenciado em graus ontológicos como caminho, como escada.

Como não se amar eroticamente o belo?

Então, o desinteresse de Sócrates pelo belo não se refere ao belo como manifestação do bem ontológico, mas a isso que *se considera* belo apenas por tradição ou por razões ilusórias, não porque corresponda a algo de ontologicamente denso. Perceber-se-á mais adiante que Alcibíades se queixa de ser ignorado como belo por Sócrates. Todavia o que há que perguntar é se isso a que Sócrates não é sensível é mesmo beleza, em sentido ontológico, ou se não

<sup>2</sup> Ver nosso estudo *Sócrates vai à escola. O desejo e o detalhe da participação. Estudos platônicos V*, em [www.lusosofia.net/textos/20191023-pereira\\_americo\\_2019\\_estudos\\_platonicos\\_v.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20191023-pereira_americo_2019_estudos_platonicos_v.pdf).



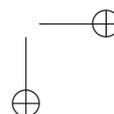
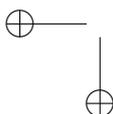


é apenas a *auto-ilusão* de um homem ontologicamente vaidoso ao ponto de se viver como *ilusão narrativa* de si próprio?<sup>3</sup>

A imagem que, ao longo do seu discurso e da conversa que vai tendo com os camaradas de banquete, Alcibíades dá de si próprio corresponde à de alguém que é incapaz de sair de uma imensa auto-latria, mesmo perante a evidência do modo radicalmente diferente de Sócrates, o suposto amado, ser quer ao nível da interioridade ética quer ao nível da exterioridade política. Alcibíades está próximo quer espacial e fisicamente quer mesmo em termos do acesso político e ético a Sócrates, no entanto, ainda que vendo, e de algum modo saboreando, o modo como o Mestre age, mesmo sabendo distinguir entre a aparente fealdade exterior de Sócrates e a beleza interior deste, é incapaz de se metamorfosear quer ética quer politicamente de acordo com o paradigma que contempla proximamente no homem que diz amar.

Que amor é este o de Alcibíades para com Sócrates? Não é certamente o que Platão paradigmaticamente anteriormente como sendo o ápice de todo o amor e que atribuiu, num mundo dominado por machos humanos, a uma mulher, Alceste, a que amou o marido de uma forma tipicamente agápica dando a sua vida por ele (179b-d). Alcibíades é, deste modo, o protótipo do homem, do ser humano que, ainda que sendo capaz de intuir em que reside o bem, porque é capaz de discernir o belo que o manifesta – Alcibíades sabe que Sócrates é ontologicamente bom, por isso diz amá-lo –, é, todavia, incapaz de se transformar na vontade – necessariamente própria – de metamorfosear a sua acção de modo a ser, no que é, irredutivelmente, tão tipicamente bom antropológica, ética e politicamente, quanto o seu amado Mestre é.

<sup>3</sup> No final da «Alegoria da caverna», encontra-se, ainda, ilusão nos seres humanos presentes na caverna e que o sábio seu ex-camarada vai procurar persuadir a libertar-se das grilhetas; todavia, não há, no sábio, qualquer ilusão. Há a angústia de quem sabe que pode ser morto precisamente porque já não participa na angústia comum, que é mais propriamente medo. Por outro lado, no «mito de Er», parece que, salvo os que se vão libertando da ilusão e que, assim, transitam para onde não há virtuoso ou vicioso ciclo de vida, salvo Ulisses e o próprio Er, para lá dos que administram o governo do ciclo de vida dos seres humanos em transição, todos os outros estão em estado de ilusão, pois o que escolhem como possibilidade de vida é, ainda, para usar o sentido da «Alegoria da caverna», «sombrio». Resta a trágica questão: e os que vão para o Tártaro, ainda estão em estado de ilusão? Não será o Tártaro platónico, copiado pela imagética impiedosa de um certo cristianismo sem misericórdia, propriamente o «topos» da não-ilusão, conquistada e mantida a preço de um eterno sofrimento, que não deixa que a inteligência intua senão o absoluto desse mesmo sofrimento, de que não há ilusão possível? É este o Platão terrível, não o de Popper, etc.





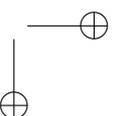
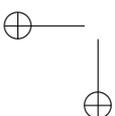
Platão põe, assim, aqui, o paradigma do que é o perene aparente paradoxo entre a compreensão teórica do que é o belo e o bem por parte de alguém – não é em modo abstracto, mas concreto, concretizado nesta precisa figura tão bem trabalhada em todos os pormenores que é Alcibíades – que é, também, incapaz de aplicar – quer apenas a si quer a outros quer a si e a outros concomitantemente – tal compreensão à sua prática e pragmática.

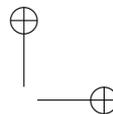
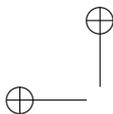
O texto, em seus pormenores cénicos – pormenores que são tudo menos mínimos ou insignificantes, lembre-se a grandeza teatral da entrada de Alcibíades bêbedo –, é muito claro relativamente a esta incapacidade de Alcibíades. Para Sócrates, que, a partir do que o texto narra, indiscutivelmente amava Alcibíades, era seu amigo,<sup>4</sup> no pleno sentido – que Aristóteles irá codificar como o mais alto acto humano salvo o da contemplação directa do divino –, ao ponto de por ele se sacrificar mesmo em tempos de guerra, deve ter sido penoso observar a prática deste homem, sempre em regime de «hybris», mesmo quando a sua inteligência, fina e profunda, lhe mostra o que é o sentido do belo e do bem. Todavia, não é pelo lado antropológico da simples e pura idiótica inteligência que se age, que se age em acto, passe o propositado pleonasma.

É a parte do acto de Alcibíades que corresponde a isso a que abstractamente se chama «*vontade*» que está em causa. Apesar de toda a sua inteligência e manifesta força em sentido pleno, não apenas físico, Alcibíades não é capaz de pôr em acto o que sabe teoricamente que deve ser feito, a fim de que o melhor bem possível seja, assim criando o mais belo possível, esplendor do mesmo bem.

Não se trata de um «dever deontológico», ao modo redutor pensado por Kant, ainda sobre as bases platónicas da ética e da política, e, ainda, por sua vez, sobre as bases ontológicas – necessariamente metafisicamente ancoradas – postas por Platão, mas de um *dever teleológico* fundado na evidência mundana da realidade actual da virtude humana de um homem. Não se trata de seguir uma qualquer ideia, forma ou paradigma abstracto, mas de ser capaz de agir segundo o paradigma de acção que, seguido pelo Mestre amado, levou este a ser o homem que é, um homem plenamente bom e belo, mesmo contra a superficialidade política das aparências como vistas pelos estúpidos (isto

<sup>4</sup> Adiante se verificará que não é bem assim, dado que há uma não-semelhança nos modos próprios de amar de um e de outro. Todavia, o sentido já aqui se encontra presente, codificando Aristóteles o que é o seu ápice de mútuo acto de oblativo amor.





é, pelo povo de Atenas que o condenou à morte: não se esqueça que não é Alcibíades quem fala, mas Platão, pela sua narrativa boca).

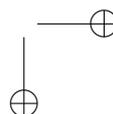
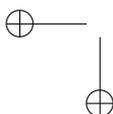
Sem que se faça aqui menção ao chamado – erradamente – «intelectualismo sócrático» (e platónico, a ser verdadeiro...), não se pode, no entanto, não deixar de referir que Platão põe neste lugar da narração do *Symposion* o paradigma do que é o ser humano que, intuindo o bem possível para si e para a sua acção, em termos éticos e políticos, percebendo tal na realidade mundana de um outro ser humano que, assim, mostra que tal é humanamente possível no concreto da acção, *não é capaz de metamorfosear a sua acção nesse sentido*, porque não é capaz de ser a vontade correspondente, ficando para sempre um contemplador e comentador ou narrador do bem e do não-bem antropológico, ético e político alheio.

Sem as comuns desculpas psicologistas e sociologistas – redutoras – que tudo explicam através de mágicas influências hétero-ontológicas e heteronómicas, Platão, ao analisar cruamente o acto-antropológico-Sócrates, através de um discurso impiedoso que põe na destravada boca de um homem perdido de bêbedo e que afirma estar em busca da verdade, duplica a análise, pois cada palavra do homem que analisa duramente Sócrates imediatamente recai sobre tal homem, assim também o analisando: ao analisar Sócrates, Platão analisa também Alcibíades.

Se se tiver em consideração que um pouco atrás no discurso do amante de Sócrates esteve em causa este como «σωφροσύνη», sendo tal termo aquele que define todo o escopo desta reflexão, pois é o que define esse sobre quem se reflecte como merecedor de tal reflexão, e se se tiver em consideração a riqueza de significados que o termo assume no mundo em que é usado e no texto em que se encontra, então, o que está em causa, na comparação entre Sócrates e Alcibíades, que este último formalmente efectua, é Alcibíades como possível «σωφροσύνη».

Nitidamente, «σωφροσύνη» é algo que o loquaz bêbedo não é. Acto de muitas outras virtudes, Alcibíades não é acto de «σωφροσύνη». Todavia, não é precisamente este modo de ser em Sócrates que provoca o amor que lhe tem? Não parece ser possível ler o seu discurso e não chegar à conclusão de que é exactamente este modo de ser do velho Sileno que faz que o ame: o seu belo interior, apesar do seu não-belo exterior.

No entanto, ainda este modo de pôr a relação de Alcibíades para com Sócrates é incorrecto, pois o primeiro procura desmentir a fealdade aparente de





Sócrates, em sua exterioridade, dando uma imagem deste último haurida a partir do seu exterior patente, político, público, que manifesta, também ela, um homem que é belo em cada gesto, gesto profundamente humano e definidor do que é a verdadeira humanidade – pelo menos em seu ápice de perfeição mundana. Esta beleza antropológica de Sócrates em sua exterioridade é real apesar da sua imagem pelicular como sileno visto apenas em sua superfície.

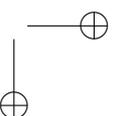
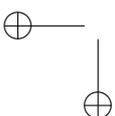
O contraste que Alcibiades estabelece é, deste modo, entre o que será um *modo redutor de considerar a beleza como algo de meramente físico* e a *beleza como algo que, incluindo qualquer forma de aparência física* – não a negando ou obscenizando –, *transcende sempre esta, mesmo quando nela se manifesta coincidentemente, isto é, quando à beleza antropológica geral corresponde uma beleza física.*

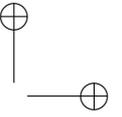
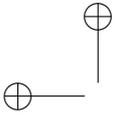
Ora, o melhor candidato para esta beleza plena é o próprio Alcibiades: é ele quem é belo fisicamente e quem possui os dotes de inteligência capazes de acompanhar lado a lado tal beleza. Todavia, Alcibiades, porque não é capaz de vontade em sentido de um acto antropológico pleno e constante como esse que ama em Sócrates, não cumpre tal possibilidade em acto.

A grandeza da capacidade de Platão intuir a realidade concreta das coisas e do mundo recebe neste seu texto a única homenagem verdadeiramente digna que é a própria grandeza que nele se espelha. Não só Platão, através da observação que fez da acção do Mestre, foi capaz de intuir e de manifestar paradigmaticamente tal grandeza como *a grandeza antropológica apical*, como teve a ainda a maior grandeza de pôr tal manifestação na boca de um homem que era como que a antítese prática e pragmática de tal modelo; acresce que aquele é um homem que poderia ser visto por Platão como competidor – pelo menos em metáfora, mas é nesta que sempre se joga o sentido humano – pelo amor de Sócrates, senão historicamente, simbolicamente e para a posteridade.

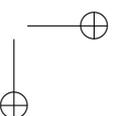
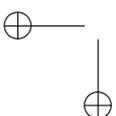
Para a posteridade, ficou a manifestação final de uma grandeza ontológica presente no Mestre, grandeza que é de tal modo poderosa que suporta até ser dita por um homem em situação ética e política de alienação próxima da negação da humanidade em acto, tão perdido de embriaguez estava.

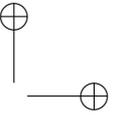
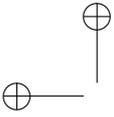
A tese de Platão é que a verdade, ontologicamente manifestação da ontologia própria das coisas, triunfa sempre, emerge impoluta sempre, mesmo quando posta em verbal «logos» por alguém proximamente incapaz de a dizer. Ora, *a verdade diz-se de si própria*, independentemente dos meios. Basta deixá-la aparecer, manifestar-se, resplandecer, «fenomenalizar-se», dar-se





«*phainomenon*», como, ainda e sempre, parte do bem, como, no que é de bem, *bela*.





## Capítulo 14

# Puro desejo e desejo de bem

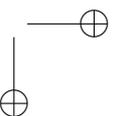
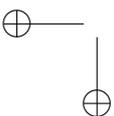
Em 216e-217a, quando Alcibíades se refere à interioridade passível de ser descoberta no belo interior do velho Sileno, acrescenta que pensa que Sócrates tem por ele o mesmo tipo de interesse erótico que ele tem por Sócrates.<sup>1</sup> Tal interesse revelar-se-ia no imediato fascínio pela beleza exterior que Alcibíades sabe que possui. Por maioria de razão, trata-se da beleza de um jovem.

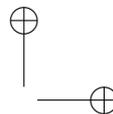
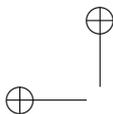
Estão presentes neste modo de pensar do jovem ébrio herói ateniense alguns supostos que pervertem não o seu discurso, que continua sendo fiel ao voto proferido de dizer a verdade, mas o seu modo de ser, o que, por sua vez, se revela também como verdade, a verdade do que Alcibíades é para lá do que Alcibíades diz; melhor: *no seio do que Alcibíades diz*.

Ao longo da parte que o jovem, belo por fora, diz de sua relação com Sócrates, Platão faz pairar uma sombra ética e política: toda esta relação, da parte de Alcibíades, parece ser sempre de tipo comercial. Há sempre um horizonte transcendental de troca de dons como base de sustentação para a acção apaixonada de Alcibíades: este é um acto de paixão, um acto erótico

---

<sup>1</sup> Recordam-se as versões já apresentadas das Belles Lettres «Moi, je les ai vues déjà, et elles m'ont paru si divines, et précieuses, et parfaitement belles, et extraordinaires, qu'il me fallait en un mot exécuter toutes les volontés de Socrate. / Or je le croyais sérieusement épris de la beauté de ma jeunesse ; c'était pour moi une aubaine, je le crus, et une chance étonnante», p. 80; e da Loeb: «And believing he had a serious affection for my youthful bloom, I supposed I had here a godsend and a rare stroke of luck, thinking myself free at any time by gratifying his desires to hear all that our Socrates knew; for I was enormously proud of my youthful charms.», p. 225.





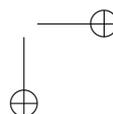
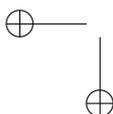
que se esgota numa dinâmica e talvez consequente cinese de obtenção de uma qualquer posse, mesmo que tendo de dar em troca o melhor que se tem, a própria beleza, fresca beleza, todavia superficial, literalmente epidérmica.

Por outro lado, e ainda nesta dinâmica e cinese mercantil, parece que Alcibíades usa a sua beleza como engodo ou armadilha para despertar as paixões alheias, ao que parece, também, não para que estas com ele e nele se saciem, mas para que ele, na posse dos que assim são sujeitos às suas artimanhas, neles se sacie. Há algo de parasitário na expectativa e na acção de Alcibíades. Algo que paradigmatisa o modo comum de grande parte da humanidade de sempre, perversamente, ser.

A simples noção de que alguém se possa relacionar com alguém apenas por dom de si próprio ou por simples e puro prazer não parece ocorrer-lhe. Note-se que o que está aqui em causa é o que mais tarde Aristóteles irá considerar como sendo os dois níveis mais altos de amizade, que obrigam aos dois níveis mais altos de amor, em reciprocidade. Não parece ser a reciprocidade isso que interessa a Alcibíades. Também não lhe interessa o serviço ao bem do outro, hedónico ou ontológico. Interessa-lhe, sim, a posse do outro como belo e bem, por si e para si. O outro é reduzido a meio instrumental de satisfação do que interessa a Alcibíades. Assim também com Sócrates, apesar do modo especial com que se lhe refere e do gosto que parece experimentar pelo velho Sileno. Ora, este gosto parece ser uma mera antecipação do gosto maior da posse, que antecipa; melhor, cuja possível efectivação antecipa.

Candidamente, o Alcibíades criado por Platão pensa que a sua beleza prende Sócrates, como que numa versão luminosa da caverna da *Politeia*: enquanto, nesta última, são as sombras que literalmente cativam, na relação com o belo jovem, é o esplendor da sua brilhante beleza que serve de instrumento de cativação, ilusoriamente. Vivida sem densidade, a luz nada mais é do que sombra de si própria.

Neste sentido, o corpo de Alcibíades, na sua beleza simplesmente epidérmica, é o equivalente àquelas sombras, porque corresponde, como elas, a uma ilusão total. Ora, é precisamente neste sentido cativador do que de melhor há no ser humano que o corpo pode ser dito, na filosofia platónica, como um mal, como algo de «morto em vida», como um cadáver ponderoso que arrasta o ser humano para as regiões tartáricas, símbolo em que o corpo do tirano ocupa o lugar cimeiro.





Este modo de o corpo poder ser, e é efectivamente quando o ser humano permite que assim seja, é antropológica e ontologicamente negativo, pois corresponde a uma forma de hipostasiação ontológica: atribui-se ao corpo algo que ele não tem, que ele não é. O corpo como meio ou instrumento é modo ontológico que é suporte de libertação do ser humano, não seu modo de cativação. Se se reduz a função do corpo a esta mediação escravizadora, então, está-se a transformar o corpo numa condição efectiva de morte da humanidade no ser humano.

Em Platão, *o corpo como instrumento – imprescindível – de libertação*, é sempre um bem. Tal intui-se perfeitamente quando se percebe que o prisioneiro da caverna, desagrilhoado heteronomamente, tem de usar *o corpo que é* para ganhar a necessária autonomia que lhe pode permitir, única também, ascender até à contemplação do sol e, após esta, descer até ao fundo da caverna, em que vai procurar persuadir os seus antigos camaradas de cativo de que há mais mundo para lá das sombras da caverna.

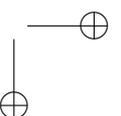
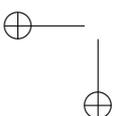
Sem o corpo como mediação literalmente pedagógica e auto-ergo-nómica, não é possível que o antigo prisioneiro realize isso que Platão dele quer.

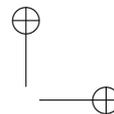
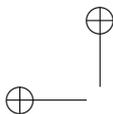
*Não, há, assim, qualquer maldade ontológica própria do corpo.*

O corpo é posto em mal quando o ser humano em vez de o usar como instrumento de libertação e de progresso espiritual até à contemplação do bem e posterior entrega em agápico dom de possibilidade de libertação para a demais humanidade, é usado como, em última análise, meio de tiranização quer do próprio, auxiliando a sua metamorfose em tirano, quer dos outros, para a submissão dos quais a mediação do corpo é necessária.

De notar que, no caminho para a tirania (*Politeia*, «Livro IX», 571a-575a), o mau filho, para poder matar o pai e possuir sexualmente a mãe, tem de usar o corpo. Não admira, assim, que a horrivelmente perfeita imagem infernal que Platão cria como recompensa para os tiranos, na mesma obra, «Livro X», no «Mito de Er», implique terríveis tormentos corporais. Não é por uma qualquer ironia inversa que Platão trata assim os tiranos, corporalmente, optando por não os torturar eternamente de forma “espiritual”, por exemplo, obrigando-os a ouvir os discursos dos vários «Trasímacos», a quem tanto detestava bem como às suas teorias.

É o corpo que foi usado pelo ser humano como modo de criação de mal ético e político que é massacrado, assim massacrando o ser humano como um todo eternamente. Terrível noção. Não é sequer pensável inteligentemente





que Platão reservasse tal desprezo para com os corpos que foram usados para criar bem ético e político, por exemplo, o do Mestre.

*Um corpo de um tirano é um instrumento de mal.*<sup>2</sup> É neste sentido que o corpo é mau, em Platão.

*O corpo usado no sentido do bem, é tão bom quanto o bem que o ser humano que o é com ele realizou.*

Não há Tártaro para o corpo de Sócrates. É evidente que, mesmo desaparecido e terrenamente aniquilado, há pelo corpo do Mestre um grande, memorial, amor. Este corpo do Mestre foi em vida e é em platónica memória o corpo, feio por fora, que conteve o deus em seu interior.

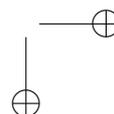
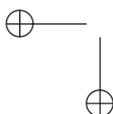
O amor de Alcibíades por Sócrates, no que tem de genuína e quase infantil admiração, não é o amor de Platão pelo Mestre, corpo e tudo? Corpo que se libertou de Sócrates tanto quanto Sócrates dele se libertou, para usar a ignara forma comum de pôr a questão?

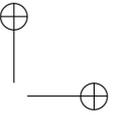
Ora, quer a *Politeia* quer o *Symposion* foram escritos como instrumentos de e para uma pedagogia da des-cativação, da libertação e consequente liberdade segundo e no belo/bem, como acto de bem. Ambas as obras mostram teoricamente como pode o ser humano transformar-se em acto de bem e, assim e só assim, libertar-se.

*Esta libertação inclui tudo o que constitui o ser humano, mesmo o corpo.*

É da cativação em qualquer das suas formas que Platão quer que o ser humano se livre, não propriamente do corpo, instrumento de liberdade, se bem usado, até porque tem sempre um deus lá dentro: há é que o revelar, para lá e na transparência não de um corpo, mas de sombras, mas de cadeias. É este o sepulcro da vida humana, é este o cadáver vivo, vegetando entre a libertação final e a tirania e seu final túmulo, o Tártaro.

<sup>2</sup> É como eliminação deste necessário instrumento de mal que se justifica o tiranicídio, sempre preferível à morte realizada pelo tirano sobre a suas potenciais vítimas inocentes, vitimadas as quais não há qualquer possibilidade de recuperação do bem perdido, a menos de magia mítica, *em hipócritas céus cheios de felicíssimas vítimas inocentes*. Entre um qualquer potencial Hitler abatido assim que comete o primeiro acto de tirania e uma, apenas, das suas vítimas, é evidente que se deve sacrificar o possível Hitler, nunca a vítima. Em prosopopeia: a história da humanidade, sempre capitaneada por tiranos e oligarcas – tiranos falhados e entrecomprometidos –, tem preferido sacrificar os inocentes, depois por eles chorando cínicas lágrimas, líquidos cristais de envenenado contentamento dos perversos, assim sempre triunfantes. Note-se que, laicamente, Sócrates e Cristo foram aniquilados. O mundo não é destes, mas dos seus algozes. Sem prosopopeia, não é a vã humanidade, sou eu, somos nós.





Como é facilmente antecipável, não é neste ambiente teórico – e em lógica e ontológica sequência prática e pragmática – que o Sócrates do final do *Banquete* se situa; não é isto que Sócrates é.

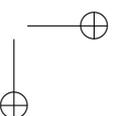
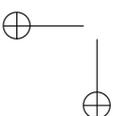
Não é, pois, em matriz de comércio que Sócrates situa a sua relação erótica com Alcibíades. Este tem razão quando percebe que o velho Sileno contempla a sua beleza como amante. Todavia, este amante não comercia desejo ou amor, dedica ao que ama, aos que ama, toda a sua atenção – amorosa atenção – como pedagogo, como verdadeiro escultor de homens. A sua pedagogia não releva de um interesse pessoal, isto é, individual, idiótico, antropologicamente atômico, de poder ou de busca de escravização de seres humanos por meio do discipulado, mas da vontade de ajudar tais seres humanos a realizar-se no melhor de suas possibilidades ontológicas próprias, como o escravo do *Ménon*, capaz de contemplar as estruturas matemáticas do cosmos, como o discípulo universal de Diotima,<sup>3</sup> capaz de ascender até ao belo-bem absolutos, única morada em que o ser humano se realiza de modo conforme ao seu melhor ontológico possível.

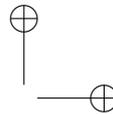
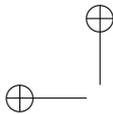
Sócrates nunca deixou a sua velha profissão de berço familiar: pai e mãe faziam parir novas formas e novos corpos, de pedra ou de carne. Assim o filho, parteira e escultor de seres humanos, de ideias, de novas estruturas formais de entendimento do cosmos e do seu fundamento.

Não basta, para entender o velho Mestre, fazer dele o aprendiz e sucessor de Fenárete, a parteira, esse que ajuda a parir o que cada ser humano tem de bem em si, assim o ajudando a parir-se a si próprio como realização de suas possibilidades ontológicas (de bem). Há que não esquecer que Sócrates teve um pai, Sofronisco, escultor, lavrador de pedras, isto é, esse que, sendo-lhe dado o bloco de pedra natural, lhe impõe uma forma (reside neste símbolo, toda a metafísica platônica e aristotélica em botão).

Ora, o nome da mãe, «Phainarete» («Φαίναρῆτη»), coincidência histórica, não poderia ser mais significativo quanto ao modo como esse que pariu

<sup>3</sup> Que não é apenas Sócrates, mas qualquer ser humano que assim o queira: é a proposta da filosofia socrática e também platônica; ainda o é, também, da filosofia aristotélica, bem como de todos os que nestes grandes mestres se inspiraram. É este desejo e vontade de «logos» máximo possível para cada ser humano, em absoluta contraposição a um triunfo exclusivo de um ou uns poucos que constitui a linha divisória entre os que defendem o bem-comum e os que defendem outra coisa qualquer, situada, sempre, entre o cinzentismo da oligarquia e o terrível negro da tirania, mesmo que cobertos de ouro e lantejoulas.





para o mundo se relacionou com o mundo, especialmente a sua parte humana. Trata-se simbolicamente da manifestação da virtude, da verdadeira excelência ontológica – a de Sócrates é o tema fundamental do discurso de Alcibíades – dos seres, não apenas do ser humano e do ser da «polis», mas do ser de tudo. Sócrates é parido por uma mulher que se chama algo como «manifestação da virtude» ou «virtude manifesta» ou «virtude em manifestação». Isso que pare é a nova forma cósmica de a virtude se manifestar.

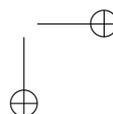
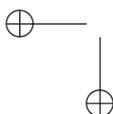
Por outro lado, o que a parteira faz é pôr a sua virtude própria ao serviço da manifestação – nascimento – da vida humana que habitava em virtual plenitude ética, política e antropológica, o útero da mãe. Parir é, então, fazer sair da caverna uterina o possível neófito, para o único lugar em que pode viver, o mundo, o cosmos. Se ficar muito mais tempo do que o que lhe é devido na uterina caverna, não só morre como mata a mãe, em seu seio apodrecendo. Não é uma forma de apodrecimento antropológico, ético e político, a condição inicial dos prisioneiros na caverna da *Politeia*?

Para que haja humanidade digna do nome, não tem a caverna de parir tais seres humanos? Não é esse que, primeiro, liberta o primeiro ex-agrilhoado o equivalente a uma anónima e como que divina parteira, permitindo que tal antigo prisioneiro vá precisamente aprender junto do bem a arte de ajudar os demais a parir-se, isto é, a sair da caverna? Não é, então, o antigo prisioneiro, depois filósofo e, por fim, sábio, quando desce à caverna para procurar ajudar os demais a libertar-se o equivalente quer a uma parteira quer ao parteiro Sócrates? Parece-nos que, claramente, a resposta é sim.

Sócrates é esse que ajuda cada um a parir-se ontologicamente, através do labor filosófico crítico e de afeiçoamento com que com o «nascente» se relaciona. Sócrates não é poeta de humanidade, que não tem outro poeta senão ela própria. Todavia, é o Mestre que ensina cada um a empunhar e a manejar correctamente o cinzel com que há-de parir a sua própria forma, metamorfoseando-a de possível em real-concreta. O modo como Sócrates exerce o seu mister de parteira é como escultor que é mestre de possíveis escultores. Um destes possíveis escultores foi Platão.

É, então, este o papel que Platão duplica<sup>4</sup> literariamente de forma para-

<sup>4</sup> Todavia, também duplica *como ele próprio*, no que foi como discípulo de Sócrates que procurou fazer filosofia, isto é, ajudar seres humanos a parir-se enquanto entidades de «logos», fornecendo-lhes os instrumentos e mostrando-lhes os gestos com que a si próprios haveriam de se esculpir. A filosofia é um parir-se poético de cinzel na mão em acto de talhe da própria





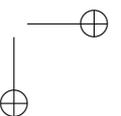
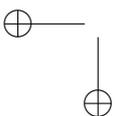
digmática no símbolo que cria na figura de Diotima, a Sacerdotisa que ensina o ignorante – aqui, literalmente – Sócrates. Sócrates é esculpido filosoficamente pela Mulher Sábia, que o conforma como quem conforma um bloco de humana carne, sem «logos», em humano «logos» em acto, humana carne filosófica, que se cumpre em serviço pedagógico em favor da possível libertação dos seres humanos que quiserem experimentar a nova forma escultórica da filosofia, o instrumento que governa o eros e dele faz instrumento para se sair de penumbrosas cavernas ou para não cair em brilhantes armadilhas montadas por belos jovens, como o cúpido Alcibíades.

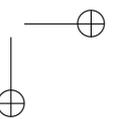
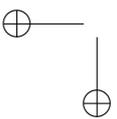
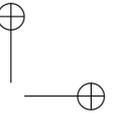
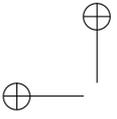
No entanto, em nada Sócrates desmente o amor que pratica em favor de Alcibíades. Impede, no entanto, que a sua mútua relação se transforme em algo como um acto de tirania, finalidade, como tal intuída ou não, por Alcibíades.

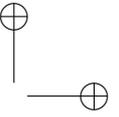
---

forma. É o que acontece com Sócrates, em seu caminho final de vida quer em tribunal quer enquanto espera pela ordem de poder morrer.

*Lusosofia.net*







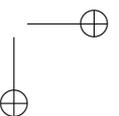
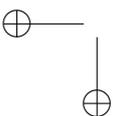
## Capítulo 15

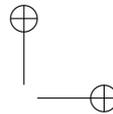
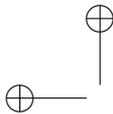
# O amante frustrado e o amante realizado: as armadilhas vãs

O espanto com que Alcibíades encara o modo como Sócrates lida com a sua estratégia como amante predador é significativo da diferença entre os modos como estes dois homens amavam. Sendo inegável que Sócrates ama Alcibíades – a prova é dada quando o salva em plena batalha –, todavia o amor de Sócrates é pleno, dirige-se ao homem Alcibíades como um todo. Quando o salva, salva-o todo – o que é o único modo de salvar alguém, como é evidente –, não com o sentido de o possuir, de dele desfrutar como quem disfruta de um novo brinquedo, qualquer, mas para que o homem Alcibíades ontologicamente continue.

Alcibíades deseja possuir Sócrates. É não conhecer Sócrates, esse que nunca se deixou possuir por pessoa alguma, esse que irá negar deixar-se possuir politicamente pela «polis», esse que não obedeceu aos «trinta tiranos», esse que apenas confiava nas negativas indicações de seu «daimon».

Alcibíades é um grande tirano em potência. O elemento moderador, enquanto é, é Sócrates. O seu desejo de posse é o típico desejo do tirano – paradigmático em Midas –, desejo que não conhece fim outro que não seja esse que lhe for literalmente imposto, pois o tirano é o humano instrumento do Caos, infinitamente potente em termos da «energeia» erótica, como já ficou bem patente nos discursos anteriores, através da grandeza que todos assinalaram às várias formas de eros. Ora, todo o eros ou é segundo a fórmula tradi-



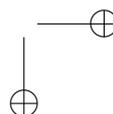
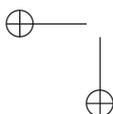


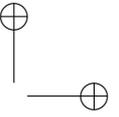
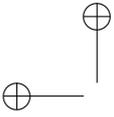
cional, proveniente de «Khaos», ou, na forma platónica, proveniente do bem, como isso que em cada ente busca infinitamente a sua possível completude.

Alcibíades resume em si tudo isto, todas estas valências. O trabalho de Sócrates consiste em procurar desviá-lo da tendência caótica e encaminhá-lo para uma erótica segundo o belo, impassível de concomitância com uma dinâmica e uma cínese de predação visando uma posse. Claramente, Sócrates falhou.

Vale, então, acompanhar de perto as palavras surpreendidas de Alcibíades, que se encontram entre as cotas 217a e 217d.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Encontramos na tradução das Belles Lettres: «J'espérais bien, en retour du plaisir qui je ferais à Socrate, apprendre de lui tout ce qu'il savait, car j'étais, bien entendu, merveilleusement fier de ma beauté. Dans cette pensée, moi qui d'ordinaire ne me trouvais jamais seul avec lui sans qu'un serviteur fût présent, je renvoyai cette fois-là mon serviteur, et je fus seul avec lui. Je vous dois toute la vérité: alors, écoutez-moi bien, et toi, Socrate, si je mens, reprends-moi. Me voilà donc avec lui, mes amis – seul à seul. Je croyais qu'il allait aussitôt me parler comme un amant parle en tête-à-tête son bien-aimé, et j'étais tout heureux. Or il n'en fut absolument rien. Il me parla comme à l'ordinaire, resta toute la journée avec moi, et s'en alla. Dans la suite je l'invitais à partager mes exercices de gymnastique, et je m'entraînais avec lui, pensant que j'arriverais ainsi à quelque chose. Il s'entraînait donc en même temps que moi, et souvent il luttait avec moi, sans témoin. Que vous dire? Je n'en fus pas plus avancé. Comme je n'aboutissais à rien par ce moyen, je crus que je devais attaquer mon homme de vive force, et ne point le lâcher, puisque je m'étais lancé dans cette entreprise: je devais à présent en avoir le cœur net. Je l'invite donc à dîner, tout comme un amant qui tend un piège à son bien-aimé. Même cela il ne mit pas d'empressement à l'accepter. Pourtant, au bout d'un certain temps, il se laissa convaincre. La première fois qu'il vint, il voulut partir après avoir dîné. Alors, j'eus honte et le laissai s'en aller. Mais je fis une nouvelle tentative: quand il eût dîné je prolongeai la conversation, sans répit, fort avant dans la nuit, et lorsqu'il voulut se retirer, je fis observer qu'il était tard, et je le forçai à rester.», pp. 80-81; na versão da Loeb lê-se: «[...] thinking myself free at any time by gratifying his desires to hear all that our Socrates new; for I was enormously proud of my youthful charms. So with this design I dismissed the attendant whom till then I invariably brought to my meetings with Socrates, and I would go and meet him alone: I am to tell you the whole truth; you must all mark my words, and, Socrates, you shall refute me if I lie. Yes, gentlemen, I went and met him, and the two of us would be alone; and I thought he would seize the chance of talking to me as a lover does to his dear one in private, and I was glad. But nothing of the sort occurred at all: he would merely converse with me in his usual manner, and when he had spent the day with me he would leave me and go his way. After that I proposed he should go with me to the trainer's, and I trained with him, expecting to gain my point there. So he trained and wrestled with me many a time when no one was there. The same story! I got no further with the affair. Then, as I made no progress that way, I resolved to charge full tilt at the man, and not to throw up the contest once I had entered upon it: I felt I must clear up the situation. Accordingly I invited him to dine with me, for all the world like





É, ainda, a perspectiva comercial que sustenta a acção de Alcibíades, ao que parece incapaz de agir sem ser num horizonte de troca, num horizonte de absoluta gratuidade. É a este clima antropológico, ético e político de vida segundo o modo comercial que Sócrates se mostra alérgico, como, aliás, assim permanecerá, segundo o modo como Platão o intui ou imagina, quando, em sessão de seu julgamento pela «polis», se recusa a entrar em qualquer forma comercial de desresponsabilização e consequente atenuação da possível pena que o esperaria no fim da audiência. Sócrates, como se percebe pelo acto em que salva este mesmo Alcibíades, é o homem do dom ou do não-dom, claramente definindo o que são os princípios da sua acção.

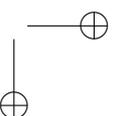
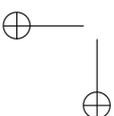
O eros, em Sócrates, fortíssimo na imagem – mítica, sem dúvida, mas com base forte numa realidade intuída directamente em acto histórico – que dele Platão transmite, é, sobretudo, um eros de excesso em processão externalizante, um eros político, segundo o que o velho Sileno entendia ser o bem. Este bem surge, assim, sempre como um bem-comum, o mesmo pelo qual deu grande parte da sua vida adulta e pelo qual vai dar o que resta da sua vida, numa morte simbólica, precisamente, do que é a vida como acto de dom político.

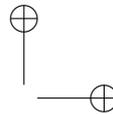
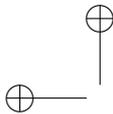
Compreende-se, deste modo, muito melhor, a razão pela qual, na *Politeia*, Platão faz do velho Mestre o campeão da luta contra esse outro que é o campeão formal da tirania, por definição, o modo do acto político que nega o bem-comum, que realiza apenas o bem do um, do tirano. A luta, como se diz no fim da *República*, é de morte, agónica,<sup>2</sup> no que diz respeito ao tornar-se o ser humano bom ou mau. A via da bondade é a via do dom de bem. É sobre este modo de agir que se pode fundar a «polis», não como coisa utópica, mas como coisa que é um acto universal de bem-agir político, isto é, um pleno acto em que cada acção é exercida como dom de bem para o todo da «polis», assim a tornando uma comunidade. É este o sentido platónico da comunidade, que põe na voz do Mestre e que parece ter sido haurido na exacta vida do Sileno, pois, mais uma vez, no trecho do discurso de Alcibíades surge uma referência

---

a lover scheming to ensnare his favourite. Even this he was backward to accept; however, he was eventually persuaded. The first time he came, he wanted to leave as soon as he had dined. On that occasion I was ashamed and let him go. The second time I devised a scheme: when we had dined I went on talking with him far into the night, and when he wanted to go I made a pretext of the lateness of the hour and constrained him to stay.», pp. 225-227.

<sup>2</sup> *República*, «Livro X», 608b.





à verdade e um apelo do louco apaixonado a que Sócrates o desmintira se o que disser não corresponder ao que houvera sido (217b).

De notar que é este tipo agora definido de dom que constitui o modo perfeito do dom de amor que é cada acto da reciprocidade ética e política que constitui a amizade propriamente dita, segundo Aristóteles, único cimento para uma «polis» digna do nome. Em termos aristotélicos,<sup>3</sup> o modo de agir segundo o eros de Alcibíades situa-se no nível mais básico e baixo de amizade, a interesseira, comercial por excelência, e que corresponde, em Platão, ao nível das trocas económicas em sentido lato, que constitui a forma mais frustrante de «coisa política em acto»; todavia, também é a mais forte, porque é a que permite manter os seres humanos vivos em sua comum animalidade. Animalidade também comum ao comum das bestas não humanas. Não surpreende que o modo próprio de agir de Alcibíades seja bestial, pois acaba por ser o representante da animalidade humanamente irredutível.

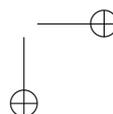
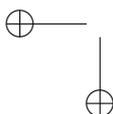
Alcibíades é uma «ave de rapina» humana e representa todas as aves de rapina, incorrigíveis, quando, mesmo sendo humanas, se tornam impenetráveis à influência humanizadora de sábios ou filósofos como Sócrates.

Se Sócrates salva o soldado Alcibíades, nunca salva o homem Alcibíades, pois este, nem mesmo em continuada presença do Mestre consegue ver para lá do horizonte imposto por um desejo de posse, que é necessariamente um desejo de menorização ontológica do outro através da acção política. É a figura do tirano como proposta e defendida por Trasímaco, na *Politeia*.

Deste modo, o paradigma antropológico, ético e político de Alcibíades, como Platão o constrói neste passo final do *Symposion*, é o do tirano, esse que, mesmo na presença do mais elevado exemplo de humana virtude, mais não quer do que ser seu dono.

Todo o discurso erótico de Alcibíades, estrategicamente reforçado por Platão com meios militares, confessados por Alcibíades, como o uso de armadilhas, não é um acto de simples erótico amor, de desejo puro de contacto humano com o outro, sequer de sentir prazer sob qualquer forma com o outro, *pelo outro*, mas a total perversão de eros de coisa que permite evoluir ontologicamente em direcção não apenas ao «belo em si», mas também e antro-

<sup>3</sup> Não se trata de qualquer forma de anacronismo, pois a teoria aristotélica da amizade é o acríbico ponto culminante de todo um processo de redefinição antropológica e ética das relações humanas constituintes da «polis». É com Sócrates e a sua doutrina-em-acção que tudo começa.





pologicamente de modo fundamental, para o mais belo possível de si próprio, como resultado de tal elevação na hierarquia da beleza em coisa que vive de, por e para escravizar o outro através de formas de comércio.

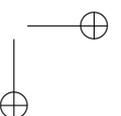
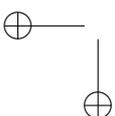
Sócrates sabiamente ignora esta posição do amigo – amigo interesseiro, que arruína a possibilidade de uma verdadeira amizade – sempre se furtando a uma tal relação. *Sócrates não está à venda*, também não é alugável. Sócrates dá-se até à morte, se for o caso – e foi. Todavia, não se comercializa por razão alguma. Não se trata, assim, de se recusar a uma relação homossexual, mas de se recusar a uma relação de tiranização, de escravização, o que teria também acontecido se a erótica entidade predadora tivesse sido uma fêmea da humana espécie.

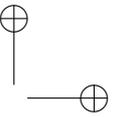
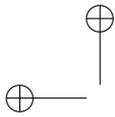
Não é o género ou o sexo que estão aqui em causa, mas a ontológica dignidade do ser humano como realidade absolutamente autónoma em termos prosaicamente humanos: nenhum ser humano determina o que Sócrates é ou pode ser; apenas o seu especialíssimo «daimon» é ouvido, não porque determine seja o que for, mas porque *aconselha* Sócrates, como se fosse o sábio da «Alegoria da caverna» regressado à penumbrosa morada. É o «daimon» que é o filósofo verdadeiro, não Sócrates. Há uma clara semelhança funcional e teleológica para a acção humana entre os papéis de persuasiva inteligência de Diotima e do «daimon», que constituem a forma teórica – mítico-teórica – do que é o próprio Sócrates como realidade mundana, histórica.

Alcibíades nunca consegue deixar de ser um desejo de posse, de poder, de conquista exterior. Nunca se metamorfoseia num acto de permanente auto-conquista, de constante ascensão erótica como a que foi mostrada por Diotima.

A própria presença do Mestre é inútil; sendo fundamental para que o exemplo possa ser intuído e interiorizado eticamente para depois poder ser exteriorizado politicamente em forma de uma erótica já de dom ontológico e não de roubo ontológico – é o roubo de possibilidades ontológicas alheias que define o que o tirano é –, a presença de Sócrates de nada serviu perante um homem cego para o essencial. É esta cegueira que é recompensada por Sócrates com o único modo possível, isto é, com a retirada da sua presença.

Ora, sem a presença de Sócrates, Alcibíades fica só com a sua erótica tirânica e com a sua estupidez ontológica.

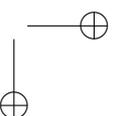
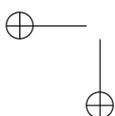




Do programa estratégico de cerco predatório a Sócrates fez parte o estar a sós com ele. Em 217b-c, o termo «monos» surge duas vezes, a segunda associado a «mono(i)» (217b: «μόνος»; 217c: «μόνος μόνῳ»). Numa triste ironia, após estes truques de amante tirânico falharem, Alcibíades encontra-se verdadeiramente só, num «monismo» que representa platonicamente o que é o tirano, separado de tudo, proscrito do próprio cosmos humanamente passível de habitação ou compreensão, finalmente enviado para o Tártaro, para uma sociedade de infernais «monismos» sem possível redenção.

Mais do que diluído ontologicamente em vinho – vinho que não dilui minimamente Sócrates –, Alcibíades é o homem que se dilui num eros incapaz de o engrandecer e em que se envilece cada vez mais.

Como teria sido diferente se Alcibíades amasse verdadeiramente Sócrates como este o amava, sem ser por interesse próprio, apenas pelo interesse do amado. No fim do banquete, Alcibíades adormece, Sócrates permanece acordado, toma banho no Liceu, faz o que sempre faz, por fim descansa, como quem tem um deus de tranquilidade em seu mais profundo ser. Este deus é o próprio Sócrates como sábio.



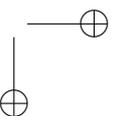
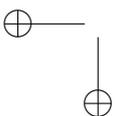


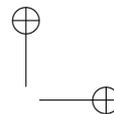
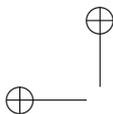
## Capítulo 16

# O amante frustrado e o amante realizado: leitos diversos

Alcibíades continua o relato das suas desventuras eróticas junto de Sócrates, sempre com o que parece ser uma extraordinária honestidade, mantendo-se fiel ao anunciado desiderato de verdade, sempre perante a atenta presença de Sócrates, juiz da veracidade do que é dito.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> 217d-218a. Nas Belles Lettres, podemos ler: «Il était donc couché sur le lit qui touchait le mien, et où il avait dîné, et personne ne dormait dans l'appartement, que nous deux. Jusqu'ici, ce que j'ai dit pourrait fort bien se raconter devant tout le monde. Mais pour ce qui va suivre vous ne me l'auriez pas entendu dire si, comme le dit le proverbe, dans le vin (faut-il ou non parler de la bouche des enfants?) ne se trouvait la vérité. Et puis laisser dans l'ombre un trait magnifique de Socrate, quand on est en train de faire son éloge, me paraît injuste. En outre, je suis comme celui qu'une vipère a mordu: après un tel accident, on se refuse, dit-on, à raconter ce qu'on a senti, sauf devant ceux qui ont déjà été mordus, parce qu'eux seuls peuvent comprendre et excuser tout ce qu'on a osé faire, ou dire, sous le coup de la souffrance.», pp. 81-82; na Loeb, surge: «So he sought repose on the couch next to me, on which he had been sitting at dinner, and no one was sleeping in the room but ourselves. / Now up to this point may tale could fairly be told to anybody; but from here onwards I could not have continued in your hearing were it not, in the first place, that wine, as the saying goes, whether you couple 'children' with it or no, is 'truthful' [neste ponto, o tradutor insere uma nota de grande interesse: "The usual proverb of the truthfulness of wine (οἶνος καὶ ἀλήθεια) was sometimes extended to οἶνος καὶ παῖδες ἀλήθειαι – 'truthful are wine and children'», que nos parece entender melhor o que está em causa do que a nota que apresenta o tradutor na versão das Belles Lettres: "Alcibiade combine deux proverbes. L'un lui convient mal, car il n'est plus un enfant. Le second convient mieux, puisque c'est un homme ivre qui parle". Ora, precisamente,





O que Alcibíades afirma no fim da cota 217e e princípio da seguinte transcende o âmbito da sua situação psicológica: o que está em causa fundamentalmente não é o estado mais ou menos psicologicamente sofredor do caprichoso e egoísta amante de Sócrates, perante a frustração que este último impõe aos seus desejos de posse, mas o estabelecimento do que é *o paradigma necessário da comunicação humana*.

Os pormenores psicológicos, no seu superficial drama, podem ser deliciosos ao nível em que se situam, mas o que importa notar é que Alcibíades, isto é, Platão através da voz narrativa de Alcibíades, aponta para a condição necessária e incontornável de *possibilidade de compreensão de um ser humano por outro*, no que a tudo o que não é puramente noético diz respeito.

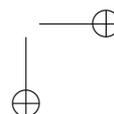
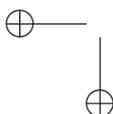
Não se trata, aqui, de mostrar simbólica e miticamente como é que se pode explicar isso que muito mais tarde o platónico Descartes vai denominar como «ideias inatas», quer dizer, estruturas metafísicas presentes em todos os seres humanos apenas por serem os seres que são, seja senhor de algo ou escravo de tudo, mas conteúdos de pensamento que são apenas e só particulares, como, por exemplo, a dor, a paixão por alguém, a sensação qualquer advinda de qualquer sentido, ‘interno’ que este seja.<sup>2</sup>

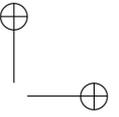
O que o impetuoso rapaz está a pôr em cima da mesa da discussão é a questão da *experiência humana*. Quando se remete para isso que constitui a experiência do ser humano que foi mordido por uma cobra, afirmando que apenas quem já foi mordido de forma semelhante pode «compreender» (podendo, assim, «desculpar») isso que o outro está a sofrer, está-se a pôr a condição epistemológica universal para a possibilidade de comunicação entre seres humanos de tudo o que diga respeito à experiência não puramente noética. Todavia, pode mesmo alargar-se também à experiência de tipo não-sensível,

---

o que Platão quer mostrar é que Alcibíades é como uma criança, aliás, estúpida, paradigma de todos os que, adultos, se comportam perante os mestres como crianças estúpidas, incapazes de intuir o essencial.]; and in the second, I consider it dishonest, when I have started on the praise of Socrates, to hide his deed of lofty disdain. Besides, I share the plight of the man who was bitten by the snake: you know it is related of one in such plight that he refused to describe his sensations to any but persons who had been bitten themselves, since they alone would understand him and stand up for him if he should give way to wild words and actions in his agony.» p. 227.

<sup>2</sup> Estas presenças «mentais», noéticas em seu sentido, mesmo que hauridas eventualmente de modo sensível, constituem as «ideias adventícias» de Descartes.





de tipo noético, ou, se se quiser ser mais preciso, quer à experiência de tipo dialéctico quer à experiência de tipo puramente noético.

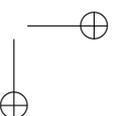
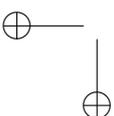
A primeira destas duas corresponde ao que depende de formas dialógicas de pensamento, quer dizer, de formas das do tipo que Aristóteles tratará na sua lógica pós apreensão dos primeiros princípios, a predicativa e a silogística; a segunda diz respeito à pura intuitividade e sequente intuição, como superiormente narrada por Platão no ápice da subida até à contemplação directa do sol/bem, na «Alegoria da caverna», «Livro VI», da sua *Politeia*, também como ápice ascensional da dialéctica erótica em busca do belo/bem em si, no anterior discurso de Sócrates/Diotima presente no *Banquete*.

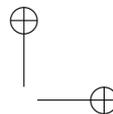
Em termos das estruturas puramente noéticas, como a estrutura matemática (todavia dependente do que é a sua ideia, aliás, complexa) do triângulo rectângulo e do que em tal estrutura formalmente está posto, embora tais estruturas sejam independentes do ser humano e estejam eternamente presentes em forma ideal ou matemática, no entanto, o acesso a elas não é mágico – como pode parecer num certo cartesianismo apressado –, antes implica que um qualquer mestre ajude o discípulo a descobrir em si a presença de tais estruturas ou a descobrir em si a presença de algo que lhe permite, com tal ajuda magistral, aceder-lhes.

Há, assim, uma estrutura dialéctica paralela, estrutura antropológica, ética e política, para lá de estética e de noética (o ser humano é composto por tudo isto, necessariamente, na filosofia platónica percebida sem pressas ou preconceitos), que acompanha a estrutura metafísica a que o ser humano tem acesso. O escravo apenas chega a intuir a estrutura metafísica do que é um triângulo rectângulo e algumas das suas virtudes matemáticas – e lógicas – porque há alguém que o conduz a tal compreensão, ajudando ou mesmo provocando sucessivas intuições, até que se chegue a uma intuição que dá o que é a estrutura lógica-matemática-metafísica procurada.

Há, assim, um notável paralelismo entre a ascensão dialéctica até à intuição máxima possível do belo/bem, como posta no *Symposion* e a ascensão lógico-matemática e também finalmente noética do escravo, no *Ménon*.

É a experiência do sábio, neste caso, de Sócrates como matemático, como esse que já teve experiência noética das coisas matemáticas – não na sua infinidade, como é evidente – que permite que seja possível que pedagogicamente se conduza a sucessão das experiências do escravo até que este atinja o mesmo objecto que houvera sido atingido pelo mestre. A concordância entre





escravo e Sócrates ou qualquer outro possivelmente considerado ser humano é totalmente objectiva, pois, mesmo sendo através de experiências individuais – pessoais – próprias e psicologicamente (também em termos antropológicos, éticos e pedagógico-político) e diferentes, o objecto possível para todos eles – e podem ser infinitos – é o mesmo, é único, e é o triângulo rectângulo, melhor a «triangularidade rectangular», que é única no que paradigmatisa, mas que compreende um conjunto infinito em acto de indivíduos, a saber, todos os (cada um deles único, também) triângulos rectângulos.

Tal significa que se se compreender esta «triangularidade rectangular» em um dos quaisquer indivíduos se compreende para todos os indivíduos possíveis, sem ter de os enumerar.

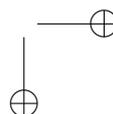
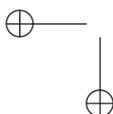
Ora, nenhum destes indivíduos corresponde a qualquer coisa com estatuto ontológico de «coisa sensível». Todos são não-sensíveis, não-físicos, metafísicos. Todavia, o que esta comunicação entre mestre e escravo, este no papel de ignaro discípulo antes de receber a colaboração do mestre, veicula, transmite, comunica, é o próprio objecto, pois este coincide totalmente como o que é na forma de sentido: por isso é «noético» e apenas noético.

Nada de isto se passa na comunicação ou possível comunicação de realidades de tipo sensível, seja esta sensibilidade referida a algo de «exterior» aos comunicantes seja ela referida a algo de interior.

É a este último tipo de possível comunicação que a fala em análise de Alcibíades se refere. Esta comunicação implica não que se transmita, isto é, que aconteça em sede noética de alguém o mesmo acto noético objectivo que há em sede do que procura transmitir tal, um acto que corresponde a um único objecto universal e universalmente intuível, mas que aconteça algo de semelhante em termos noéticos ao que aconteceu quando esse que procura transmitir foi «sujeito» de uma certa experiência, de que procura transmitir o sentido objectivo.

Platão sabe bem que não é e nunca pode ser a «experiência» no que foi como acto próprio e irreduzível de cada um disso que se pode «transmitir», «comunicar». Não é a própria experiência, que já é pretérita quando dela se fala ou quando *de ela* se busca transmitir seja o que for, mas o *sentido dessa experiência*, o que essa experiência é como acto de pensamento em que de si sobra apenas um sentido, mais ou menos complexo.

Não se transmite a experiência da dor em si mesma, no que foi. Não se transmite, sequer o que é a memória dessa mesma dor, que constitui todo o





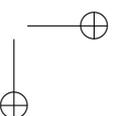
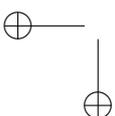
sentido que dela há no acto em que tal memória ocorre. O que se transmite ou procura transmitir, pôr em comum, é isso que é tal memória não como coisa pessoal, acto pessoal, como tal, mas isso que de ela se pode veicular como acto de sentido haurido, passível de ser haurido por quem seja o possível destinatário de tal tentativa comunicação.

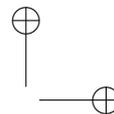
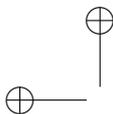
Ora, o que Platão nos diz nesta passagem, pela voz ébria de Alcibíades, é que só pode haver comunicação quando esse que recebe isso que se procura comunicar, a estrutura lógico-noética-formal-objectiva, teve já uma experiência semelhante.<sup>3</sup>

No texto, em 218a, tal surge como esse que «já foi mordido». Sem se sair desta metáfora, propositadamente hiperbólica no que ao conteúdo semântico diz respeito, pois a dor de uma mordidela de cobra – diz quem já a sofreu, nas palavras de Alcibíades – é inconfundível, inegável, memorialmente indelével, percebe-se que apenas que quem já foi «mordido» por uma qualquer experiência, sensível ou não em seu possível origem, pode saber o que um outro ser humano que assim foi também mordido, em semelhantes condições pode estar a sofrer, a viver na forma de uma especial paixão.

Ora, deste ponto de vista do que é experiência humana própria no seio da interioridade lógica humana, apenas quem tenha sido «de algum modo mordido» de forma semelhante a um outro que algo de semelhante reporte politicamente, isto é, que tal ponha no «forum» da possível comunicação interpessoal, pode saber, através da analogia que pode fazer entre o que sofreu e isso que lhe é reportado, algo de relevante sobre o que o reportante sofre.

<sup>3</sup> Porquê «semelhante» e não «igual» (ou equivalente em termos de «igualdade»)? A razão é precisamente a que marca o que aqui se discute: que apenas o próprio que experiencia sabe o que é a experiência que «tem», melhor, com que, em tal acto, o seu ser lógico-noético coincide, portanto «que é». Não se «têm» experiências: é-se experiência, é-se em experiência. Sócrates não teve a experiência de morrer envenenado pela cicuta: Sócrates coincidiu com esse mesma experiência. De notar, que esta problemática, em todas as suas ramificações, sem qualquer forma de ilusão retrospectiva, antecipa as questões relativas quer ao modo cartesiano de perspectivar o conhecimento e a intuição que o suporta quer os vários pós-cartesianismos, todos eles devedores pró ou contra de Descartes. Quer neste trecho platónico quer no melhor que o soldado Des Cartes foi capaz de pensar, o que há de mais importante e significativo é a manifestação do *sentido do absoluto da experiência humana como acto noético*, em si mesmo inegável, pelo qual todo o possível sentido do ser como presença em tal mesmo acto depende, isto é, dado que nada mais há em termos do espírito humano, de que tudo como sentido, em seu mesmo absoluto, depende.





Esta condição formal e a sua decorrência material são universais e correspondem a um transcendental não apenas «gnosiológico», mas humanamente «comunicacional».

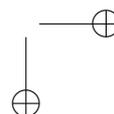
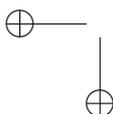
É assim e apenas assim que os seres humanos podem comunicar. Sem esta analogia formal que é antropológica, mas é fundamentalmente lógica, não pode haver qualquer forma de comunicação entre seres humanos. O que pode haver, em vez desta, é uma insanável ilusão comunicacional, na verdade, «in-comunicacional».

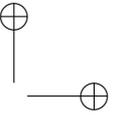
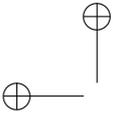
Quem nunca teve uma dor de dentes, não sabe e não pode saber o que é uma dor de dentes, por mais bem descrita ou narrada que qualquer dor de dentes seja. Pode ficar na ilusão de que «compreendeu» a dor de dentes do outro. Ora, tal não sucede.

O exemplo da dor de dentes é paradigmático de toda a possível comunicação. Aplica-se também à comunicação de puras formas como o famoso triângulo e seus catetos, do *Ménon*. Neste último caso, não é a dor de dentes que é preciso ter tido, mas é necessário que quem procura comunicar uma forma de tipo metafísico o faça do modo o mais completo e claro possível, aliás, como Descartes aconselha fazer-se como boa ciência.<sup>4</sup>

Deste modo, introduz – e resolve poeticamente – Platão a questão lógico-epistemológica mais fundamental, a da possibilidade da comunicação de conteúdos noéticos. Na narrativa do *Banquete*, tal serve como pretexto e contexto para as queixas de amante desprezado por parte de Alcibíades. Ora, não é de uma trama erótica superficial que aqui se trata, qual novela moderna popular, mas de Platão mostrar a diferença fundamental entre os modos de acção erótica por parte de Alcibíades e por parte de Sócrates: o primeiro, uma erótica de posse e predação tendo em vista essa mesma posse; o segundo, uma acção que tem como fim não o seu bem, a sua posse, mas o bem do próprio amado, de Alcibíades, a quem Sócrates não quer satisfazer os desejos tirânicos de posse, pois estaria a contribuir não para o bem do amado, mas para o seu mal,

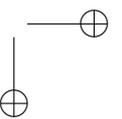
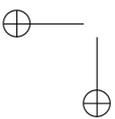
<sup>4</sup> Não duvidamos de que a falha em “ensinar” formas como as matemáticas passa pela má qualidade dos professores, incapazes de “desenhar” os objectos espiritualmente de modo a que quem procura aprender possa receber tal “desenho” noético de tal modo perfeito que não tenha outra hipótese senão intuí-lo. Quanto a quem não quer intuir, não há coisa alguma a fazer: é o escravo que persiste em ficar no fundo da caverna, matando o possível mestre, que o vai fazer trabalhar.

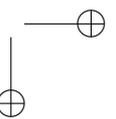
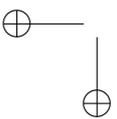
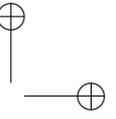
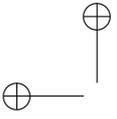


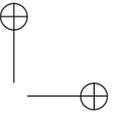
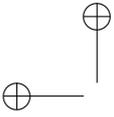


---

na forma da degradação tirânica, degradação esta que Platão tão bem trabalha e expõe variegadamente ao longo da *Politeia*.







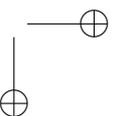
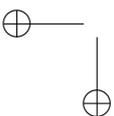
## Capítulo 17

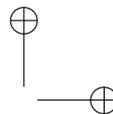
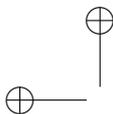
# A mania filosófica

Antes de prosseguir com a narração da sua aventura-desventura erótica com Sócrates, Alcibíades faz um breve, mas profundamente significativo excursão lógico, em que compara desfavoravelmente aquilo a que chama «mania filosófica» («philosophou manias», «φιλοσόφου μανίας» (218b), que não é apenas um «delírio filosófico») à mordedura, menos “venenosa” de uma cobra.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A cota é 218a – 218b. Reza assim a versão das Belles Lettres: «Moi donc, qui porte la morsure d’une dent plus cruelle et dans la partie de l’être où cette morsure est la plus cruelle, car c’est au cœur, ou à l’âme (peu importe le nom dont il faut user) que je fus atteint et mordu par les discours de la philosophie, lesquels pénètrent plus sauvagement que la dent de la vipère quand ils s’emparent d’une âme jeune et non dépourvue de talent, et lui font commettre et dire toute espèce d’extravagances – moi enfin qui vois des Phèdre, des Agathon, des Eryximaque, des Pausanias, des Aristodème, et aussi des Aristophane, sans parler de Socrate, et d’autres, tous atteints comme moi du délire philosophique et des transports dionysiaques, je vous demande donc, à tous, de m’écouter.» (aqui, o tradutor francês introduz uma erudita nota: «Il s’agit des transports dont parle le *Phèdre* (245b, quatrième forme de délire bénéfique).» Todavia, sem que esta referência esteja em causa, não nos parece que este ponto do discurso de Alcibíades se resume a uma citação de Platão por Platão, antes se refere a uma outra forma de «mania», que não é apenas um delírio religioso.), p. 81; encontra-se vertido na Loeb: «Now I have been bitten by a more painful creature, in the most painful way one can be bitten: in my heart, or my soul, or whatever one is to call it, I am stricken and stung by his philosophic discourses, which adhere more fiercely than any adder when once they lay hold of a young and not ungifted soul, and force it to do or say whatever they will; I have only to look around me, and there is a Phaedrus, an Agathon, an Eryximachus, a Pausanias, an Aristodemus, and an Aristophanes – I need not mention Socrates himself – and all the rest of them; every one of you has had his share of philosophic frenzy and transport, so all of you shall hear.», p. 227.





Esta serpente venenosa, esta víbora, é metáfora hiperbólica para a própria filosofia, em seu logos. As traduções referem-se a «discurso». Todavia, embora o labor pedagógico – e político – de Sócrates implique uma necessária discursividade, sem a qual a sua nova mensagem não poderia passar, sobretudo porque o velho Sileno se recusava a pôr por escrito, a fixar, o seu «logos» (ainda assim, há sempre uma qualquer discursividade no que se escreve, mesmo suposta, por exemplo, em listas de coisas ou actos).

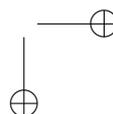
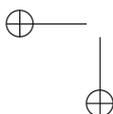
Ora, discursividades havia muitas e brilhantes: basta o próprio exemplo dos oradores que acabaram de expor as suas perspectivas acerca de eros, para se perceber, através do retrato que deles Platão aqui traça, que magníficos «discursadores», com magníficos modos de discurso, magníficos discursos em acto, não faltavam. Não eram de grande virtude discursiva, retórica, os discursos dos Sofistas?

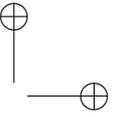
Não é, assim, dos «discursos» que aqui, fundamentalmente, cura Platão, mas de isso que o discurso traz à luz da humana inteligência capaz deles, do que manifestam ou ajudam a manifestar, que é o seu sentido lógico. O termo helénico é o mesmo: «logos».

Para Platão, não é o discurso em si mesmo, como coisa externa e sonora que conta, mas o que tal coisa, tal acto, carrega como sentido nele posto pelo que discursa a fim de esses que o ouvem ou podem ouvir de tal discurso possam apreender, intuir, o sentido que tem, o sentido em que a sua essência e a sua substância consistem. Ora, no discurso, não há propriamente diferença entre a sua essência e a sua substância: ambas são o seu «logos». Nem sequer há distinção de tipo formal: a substância lógica do discurso é a sua própria essência.

O que Sócrates traz de novo à cidade e a cada um dos seus constituintes – não apenas cidadãos, mas também mulheres, escravos, metecos... – não é uma nova forma de discurso ou de discursividade puramente formal. O que traz é um *novo sentido*, um novo «logos» para o ser humano, a cidade e também o mundo.

Restringir a importância filosófica de Sócrates apenas a uma antropologia, a uma ética e a uma política é não perceber que qualquer mudança nestas três esferas ontológicas do ser humano implica que este *passa a ser diferente no mundo e a intuir o mundo de modo diferente, com este tendo necessariamente uma nova e diferente relação*.





A antropologia, em sua radicalidade ontológica – sem o que não é antropologia alguma –, implica sempre o ser humano como real ponto de amarração lógica do mundo, pois não há outro modo qualquer de o fazer: que é tudo o que há como sentido, como «logos», sem esta referência antropológica, essencial e substancialmente lógica? O mundo sem o ser humano: e quem o refere, em absoluto?; os deuses, e quem os refere a eles? Outros deuses?; mas como sabemos nós de tal?

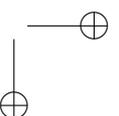
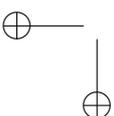
Esta evidência da ilogicidade absoluta de tudo sem uma referência antropológica necessária não é uma cartesianização de Platão – e, conseqüentemente, de Sócrates –, mas a marca platônica presente em toda a ontologia e metafísica ocidental, que impede que algo possa fazer sentido sem que passe pela inteligência de um qualquer ser humano.

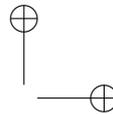
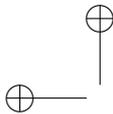
Tomando, de novo, a «Alegoria da caverna» não apenas como modelo gnosiológico – que é e fundamentalmente neste ponto da reflexão –, mas, sobretudo, como paradigma ontológico e, em sua ontologia, também metafísico, literalmente, pois discorre também sobre isso que está para lá da «physis», percebe-se que, se tudo depende metafisicamente e ontologicamente do bem, de nada há qualquer referência possível se não passar por uma qualquer inteligência humana.

Esta é o espelho possível para tudo o que constitui o ser, desde a mais frustrate das sombras até ao próprio bem. Todavia, se se eliminar da «Alegoria da caverna», que fica? Nada, pois toda esta peça literária se destina a servir o sentido humano. Sem este sentido, tudo é inútil; sem humanidade, como haver tal tarefa e tal peça literária?

Não se quer com isto defender que há uma preeminência antropológica na filosofia de Platão ou mesmo na do seu velho Mestre, mas que para qualquer um deles nada faz sentido sem o lugar próprio do sentido de que se é capaz, quer dizer, o ser humano em acto. Nenhum deus foi a tribunal na vez de Sócrates, nenhum deus escreveu a *Apologia* ou o *Banquete*. Também nenhum divino cavalo ou divino touro. Por mais elevados que sejam os seus temas, por mais metafísicos, são labor de humano sentido em busca de sentido maior, até que se encontre o final sentido pleno. É este o tema maior do *Banquete*.

A terrível víbora de dolorosa «algia» é o «logos» de Sócrates. O seu veneno é, ainda, este mesmo «logos». Não é sem sentido próximo das vicissitudes sofridas por Sócrates o que Alcibíades aqui diz, quer dizer, o que Platão põe na boca do frustrado erótico amante de Sócrates. Historicamente,





Sócrates morreu envenenado por um composto tóxico que mata quando atinge o músculo cardíaco, parando-o e, assim, eliminando toda a geral alimentação do corpo. Assim sendo, o veneno que matou Sócrates é um veneno «para o coração», senão em estrito sentido médico, em lato sentido metafórico: Sócrates morre apenas quando conseguem parar o seu coração, lugar da sua força.

Ora, de que se queixa Alcibíades? De que o veneno socrático actua imediatamente ao nível do coração, ou da alma. Difere, assim, do veneno dos matadores do Mestre pela rapidez da eficácia e pela dor que provoca.

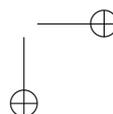
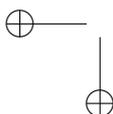
A cicuta é, finalmente, tão eficaz quanto a filosofia, enquanto venenos. Todavia, a cicuta é mais lenta. Há, aqui, uma ironia latente – mesmo patente? –, ou, então, Platão está mesmo a falar seriamente, fazendo corresponder ao «logos» filosófico uma toxicidade antropológica e uma letalidade também antropológica maior do que a da cicuta?

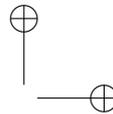
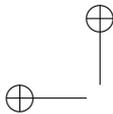
Antes de mais, há que notar que Sócrates só teve de beber a cicuta porque ele próprio já estava envenenado pelo «logos» da filosofia, como Platão muito bem explica na narração que de sua vida significativa põe na boca do Mestre. Verdadeiramente, o que envenenou e matou Sócrates não foi tanto a cicuta – que apenas realizou o cumprimento político-jurídico atinente à recompensa pelos efeitos do primeiro envenenamento sobre Sócrates – quanto a filosofia. Sócrates morreu envenenado pela cicuta porque viveu parte de sua vida adulta envenenado pelo «logos» filosófico. O mesmo «logos» filosófico de que Alcibíades se queixa de o ter dolorosamente envenenado.

A filosofia, em seu «logos», é um perigoso e terrível veneno que pode levar à morte político-jurídica dos que são por ela inoculados. É preciso ter muito cuidado com tal terrível veneno. Atenas teve; aliás, com magníficos resultados.<sup>2</sup>

Da narrativa platónica que acompanha os momentos imediatamente anteriores à morte real de Sócrates, no diálogo *Fédon*, não se pode inferir, de modo

<sup>2</sup> Perguntamo-nos se, depois da morte de Sócrates, Atenas voltou mais alguma vez a experimentar a grandeza e a glória correspondentes não apenas ao século de Péricles, Sócrates, Sófocles, mas mesmo aos tempos pioneiros em que era capaz de se opor, com outras suas camaradas em «helénico logos», por exemplo, às investidas persas? Não os recordamos, desde há mais de dois mil e quatrocentos anos, pelo que a morte cívica e jurídico-política de Sócrates às mãos da sua cidade pode bem ter sido a simbólica – pelo menos – sentença de morte lógica para Atenas e, com esta, para toda a grandeza helénica, transformada em coisa «grega», serva dos latinos e, depois, de quem assim o quis ou foi disso capaz.





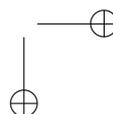
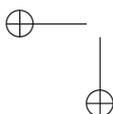
algum, que o Mestre tenha tido qualquer forma de dor. A desculpa eventual acerca de um possível efeito narcotizante ou anulador da sensibilidade, logo, da dor dita de origem física, ainda que podendo apontar para uma possível realidade que acompanhasse aquela específica mistura preparada para matar o prisioneiro, não justifica a aparente ausência de dor de tipo “não-físico”, isto é, de tipo dito «moral», eventualmente «espiritual».

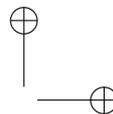
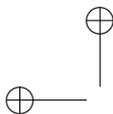
A questão é mesmo filosófica e diz respeito ao estado filosófico em que o velho Sileno já se encontrava, ao que nos é dado perceber pela narração, um estado não de literal an-estesia, mas de noese de algo que coincidia com o que, precisamente, nesta obra em análise, é o estado apical da ascensão de que se fala no discurso de Sócrates, na doutrina que aprendeu com a sacerdotisa Diotima, estado que o Mestre parece ter adquirido, interiorizado, ou todo o seu discurso do *Fédon* não faria sentido algum.

É claro que se pode argumentar que nada de tal existiu em sentido histórico, argumento contra o qual não há monumento algum, salvo, precisamente, o texto de Platão contra que se argumentaria. Ora, a única memória que se poderia invocar em favor da tese poética de Platão acerca do Mestre seria exactamente a memória deste, aniquilada no e pelo acto que Platão relata. Insolúvel problema, então.

Todavia – quer os diálogos de pré-morte de Sócrates quer o *Banquete* são obras também sobre tal –, o que Platão narra é o modelo lógico de vida filosófica segundo o exemplo do Mestre. Ora, este absoluto lógico posto por Platão é, como tal, inegável. Apenas a coerência interna de tal relato e de tal modelo, em sua evolução podem ser postos em causa.<sup>3</sup> Neste modelo, há uma busca incessante de uma perfeição antropológica, que é uma perfeição ontológica da própria relação do ser humano com tudo o que lhe é dado ou se lhe manifesta como mundo, como cosmos. O *Symposion* fornece pistas fundamentais acerca dos vários modos como o ser humano, na sua diferença, pode prosseguir tal desiderato, pode realizar a plenificação ontológica de um possível ser. Para Platão, seja a doutrina originalmente socrática ou não, do ponto de vista histórico, o que é certo é que é na vida narrada do Mestre que ele situa tal modelar busca, tal paradigmática empresa e sua concretização. Sócrates vive a parte adulta de sua vida em busca do belo e bem, último e transcendente, presente em tudo. Morre, estando em vida que se termina como

<sup>3</sup> Fica a ideia para uma investigação, que não iremos realizar.





quem já está intuindo tal belo, senão mesmo tal bem. Compreende-se assim o amor de Platão por este velho, ainda que pudesse ser apenas um amor por um modelo noético que o discípulo concebeu.<sup>4</sup>

Alcibíades, o homem que evoca a dor que a filosofia lhe provoca, não é filósofo. Não é de uma «nostalgia» que se trata, quando o magnífico bêbedo traz à colação a «algia» filosófica, «algia» cujo efeito, cujo acto, é «algeinotrou», que é «algeinotaton». Mais dolorosa é ela do que a picada da serpente venenosa, da cobra.

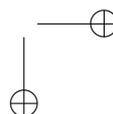
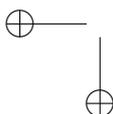
Todavia, será que não é mesmo assim? Não é o próprio Sócrates tradicionalmente comparado a um moscardo ou a uma tremelga? Não é próprio da filosofia como acto humano de incessante busca de sentido ser precisamente ao modo dos moscardos e das tremelgas, incomodativa, penosa, em dorido acto?

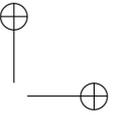
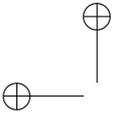
Sim e não.

Sim, como acto crítico permanente. Sim, como acto que pode pôr tudo em causa, mesmo a vida, em seu sentido pleno, de quem a pratica e com ela se confunde. O exemplo mais típico é o próprio Sócrates. Sim, como missão junto daqueles que se procura que também eles se tornem assim filósofos. De novo, é o velho Mestre o melhor exemplo, encarnando o modelo teórico do filósofo narrado pela «Alegoria da caverna», na figura do ex-prisioneiro que chega a sábio e retorna à caverna a fim de procurar chamar os outros para a prática filosófica.

Não, pois o fim da filosofia não é a dor ou qualquer forma de sofrimento. A dor e o possível sofrimento que cause são meios filosóficos, que podem nem sequer ser postos em prática, por não serem precisos, se se for ao modo do Eros de que fala a doutrina de Diótima: aí, não há qualquer dor, não há qualquer sofrimento. Tal significa que, pelo menos teoricamente, há uma possibilidade de se praticar a filosofia sem dor, se se seguir o que é o natural caminho humano para a beleza luminosa do belo, bastando para tal seguir os sucessivos passos dos sucessivos níveis de beleza.

<sup>4</sup> Não se trata de um freudiano auto-enamoramento de Platão por Platão, por interposta pessoa e interposta fábula noética, mas do amor de Platão por uma realidade de infinita plenitude ontológica, para a qual, com toda a probabilidade, foi desperto por Sócrates. Amor pelo bem e pelo homem que o despertou para o bem. Sem este amor platónico – bem activo e bem carnal – nada faz sentido na relação deste para com o velho Sileno: é o deus dentro do feio Sócrates que desperta o amor de Platão.





Poderá, e bem, um escrupuloso analista de grandes metáforas insistir no facto de a necessidade de se prosseguir um caminho ascensional implicar, por ser necessariamente anti-gravítica a escalada, que haja sempre um elemento de esforço, de penosidade. Insiste bem, mas terá de se lembrar que há quem tal realize sem que o esforço lhe cause dor, antes lhe dê prazer, o puro prazer da própria escalada ou, se se preferir, da total coincidência do ser do filósofo com o do escalador, que faz que cada acto de subida de cada degrau seja, já, indiscernível do próprio belo/bem que se vai sendo em e com tal passo.

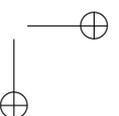
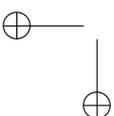
Implica, necessariamente, isto, algo como uma abscôndita faceta de tipo «místico» na filosofia platónica perspectivada como satisfação onto-lógica do eros primariamente constitutivo do ser humano?

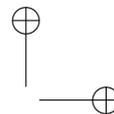
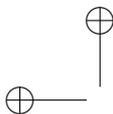
Certamente que sim, e não de modo disfarçado, antes de modo bem patente, como se pode inferir não apenas do momento claramente místico que é o da plena contemplação do sol pelo antigo prisioneiro, depois filósofo e, então, sábio, mas pelo que é, de facto, cada momento ascensional que nada é se não for um encontro em plena intuição com o absoluto ontológico em tal acto manifesto, revelado: é este acto humano esse em que se participa noeticamente do bem.

Todavia, em toda a narração da «Alegoria da caverna» está presente uma auréola de dor, desde o momento em que o prisioneiro é desagrilhoado, até à contemplação do sol, que nada nos diz que não é, toda ela, dolorosa, até à possibilidade de morte do filósofo/sábio pelos que quer ajudar a que se libertem.

Tal não sucede no *Symposion*, no discurso de Sócrates, em que a única realidade que é comparável – e remotamente – à dor é o facto de toda a realidade ser desejo porque é imperfeita e é como possibilidade e inércia de aperfeiçoamento. Ainda assim, por que razão tem isto de ser doloroso? Penia define-se pela dor, passiva, ou pela iniciativa de se auto-transcender, activa? Claramente é pela segunda que se define. Parece que, deste modo, Platão dá já a resposta quanto à questão da dor filosófica.

Alcibíades parece preocupar-se mais com a dor do que com o fim da filosofia. Tal tem um preço. Nitidamente, o «logos» que consegue perceber nas «palavras» de Sócrates – duas formas de «logos» que não coincidem – choca profundamente Alcibíades. Este, como a restante Atenas e, cada uma a seu modo, as restantes «poleis» helénicas, estava habituado a uma cultura que é muito diferente da nova cultura que Sócrates propõe. A nova forma de





«virtude», de «excelência», de «arete» já não é a tradicional guerreira, feita, sobretudo, de uma imagem externa, isto é, política por essência e substância, mas passa a ser constituída pela sucessão de actos próprios de cada ser humano, individualmente considerado, não já como coisa fundamentalmente fenoménica, «para mostrar aos outros», política, mas como coisa – acto – «interno», «interior», «ético».

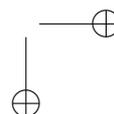
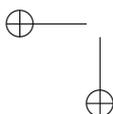
É este o motivo verdadeiro por que Sócrates pode ser considerado algo como o «fundador» ou «descobridor» da ética. Ambas as expressões são néscias, pois a ética corresponde ao acto próprio e irredutível que ergue cada ser humano, logo, não tem ou pode ter propriamente «descobridor», tendo como «fundadores» todos os seres humanos que com ela coincidiram e coincidem em seu mesmo acto considerado como motor próprio de sua agência.

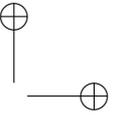
Todavia, precisamente por causa desta coincidência ontológica entre a ética e o que cada ser humano é como exacta e propriamente humano e não como outra coisa qualquer, ao mudar a radicação quer do foco antropológico quer da cultura associada, Sócrates é esse que funda e fundamenta a antropologia humana na ética como motor da acção propriamente humana. Daqui, decorre toda uma nova forma de entender a cultura, sobretudo a parte da cultura que corresponde à política e, nesta, à parte que é a religião como realidade política.

Não admira, pois, que seja fundamentalmente por causa desta nova radicação ontológica da política que Sócrates seja acusado de impiedade e de perversão dos jovens: tudo estruturas culturais tradicionais, a primeira na forma da herança do passado, garante da estabilidade não apenas política, mas também cósmica; a segunda na forma da possibilidade do futuro, ao alterar o modo de pensar dos jovens, sobretudo daqueles, como Platão, aparentemente – culturalmente – destinados ao mando da cidade.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Sem dúvida que a questão que se segue é especulativa, mas até que ponto a preocupação que raia a obsessão de Platão com as questões do governo da «polis» não se relacionam com toda uma infância e juventude no seio de uma autêntica casta de pré-eleitos para o poder, o mando? Na sequência de tal questão, uma outra: não verificou Platão nos que o rodeavam e que constituíam a oligarquia ateniense precisamente todos os vícios que denuncia nos seus escritos, vícios éticos que implicavam, de forma tangencialmente necessária, vícios políticos? O modo odioso de Platão encarar os tiranos, será provocado apenas por longa meditação teórica ou pelo contacto com homens em quem discerniu todas as potencialidades viciosas que levam à tirania?





Por outro lado, não é Alcibíades uma boa imagem representativa de Atenas, a que sofreu as aguilhoadas filosóficas de Sócrates? Não foi pelo próprio designada tal missão como uma missão que tinha como fim «salvar» a cidade, salvá-la da sua ilogicidade fundamental? Não se vê Sócrates como salvador da cidade, digno de ser transferido para o Pritaneu? Pelo menos, no entender de Sócrates – e não sem verosimilhança também no de Platão, que reporta –, não se teria Atenas «salvo» se tivesse seguido os seus «dolorosos» conselhos filosóficos?

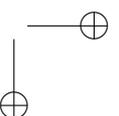
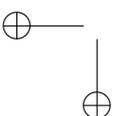
Ora, não foi Alcibíades salvo por Sócrates (com todas as suas armas), sem que tal acto tivesse servido para coisa alguma quanto à sua conversão a uma atitude filosófica? Ao que parece, quer Alcibíades quer Atenas são dois casos perdidos quanto à eficácia do veneno filosófico que Sócrates instila. Ironicamente, quer Alcibíades quer Atenas «mordem de volta», devolvem veneno, um querendo possuir Sócrates, a outra matando-o mesmo.

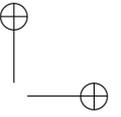
Mas Alcibíades não representa apenas a insensível – se bem que melindrosa – Atenas, representa também, e fundamentalmente, a transcendentalidade humana quanto à comum recepção do «veneno filosófico»: certamente sentido dor; dificilmente transformando essa dor em investimento espiritual na senda do melhor sentido humanamente possível, o belo, o bem.

Tal implica que, para Platão, o equivalente à felicidade, em divergência diamantina com Aristóteles, seja necessariamente objectivo e nunca subjectivo. O estado ontológico – literalmente entendido este termo – de que nos fala Diotima nada tem de psicológico ou de subjectivo em termos de sensibilidade ou de inteligência como coisa limitada a cada sujeito humano, antes consiste no *acto* em que o ser humano como um todo se encontra perante a pura beleza em si mesma.

Não é o ser humano idiótico que interessa. Todavia, também não é o chamado objecto em si mesmo e isolado que interessa. *O que é real é o acto de relação entre o ser humano e o absoluto do bem manifesto no puro belo.*

É este acto que é o equivalente platónico à felicidade. É o bom porto para o qual remetem os votos de boa viagem com que termina a *Politeia*. É imprescindível perceber-se que, se, para Platão, o absoluto do bem é o ponto de amarração ontológica de tudo – em si mesmo é metafísico, literalmente –, e se nada pode fazer sentido algum em termos humanos sem a humana inteligência, em seus vários níveis, todavia, é a relação entre estes dois pólos





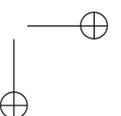
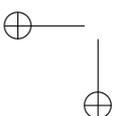
que constitui o acto que ergue o ser humano. É esta uma outra forma de dizer a «participação».

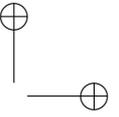
Esta relação é sempre um acto. Isto implica que, se o bem é o absoluto eterno e imóvel – Aristóteles concorda, muda o nome à coisa e pinta-a a seu modo –, o acto relacional que põe o ser humano é sempre da ordem do momento.

O bom porto é o «eskhaton» absoluto final de tudo e para tudo, mas o ser humano é escatologicamente em movimento, em heraclitiana ligação ontológica com o «Logos»/bem. É esta substância cinética (necessariamente dinâmica como possibilidade sempre renovada – o comum eros) que necessita a índole também dinâmica e cinética da filosofia como incessante caminho de busca de perfeição ontológica, apenas cessável em directo contacto com o bem.

Este é o fundamento ontológico de Platão para a cultura, isto é, para o acto universal humano.

Alcibíades, o do *Banquete*, compreende isto? O mesmo, então, é perguntar: Atenas, a que matou Sócrates, compreende isto? A resposta é não. A parte da obra que se segue imediatamente ao trecho que presentemente nos ocupa encarrega-se de explicitar porquê.





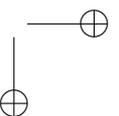
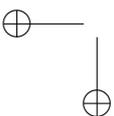
## Capítulo 18

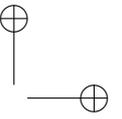
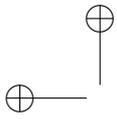
# Que coração e que alma tem Alcibíades?

Após um breve intróito, em que pede a atenção dos que estão presentes para o que vai dizer, Alcibíades relata o que sucedeu quando montou a armadilha erótica para cativar Sócrates para a satisfação do seu desejo, decidindo mudar de estratégia.<sup>1</sup>

---

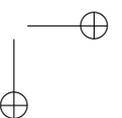
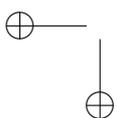
<sup>1</sup> Diz o texto das Belles Lettres: «Ainsi donc, mes amis, quand la lampe fut éteinte, et que les esclaves furent partis, je pensai que ne devais pas ruser avec lui, mais dire franchement ma pensée. Je dis alors en le poussant : ‘Tu dors, Socrate? – Pas du tout, répondit-il. – Sais-tu ce que je pense? – Quoi donc au juste? Dit-il – Je pense, dis-je, que tu es, toi, un amant digne de moi, le seul qui le soit, et je vois bien que tu hésites à en parler. Pour moi, voici mon sentiment: il est tout à fait stupide, à mon avis, de ne pas te faire plaisir en ceci, comme en toute chose où tu aurais besoin de ma fortune ou de mes amis. Rien en effet ne compte plus à mes yeux que de devenir le meilleur possible, et je pense que dans cette voie personne ne peut m’aider avec plus de maîtrise que toi. Dès lors je rougirais bien plus devant les sages de ne point faire plaisir à un homme tel que toi, que je ne rougirais, devant la foule des imbéciles, de te faire plaisir’», 218b-d, pp. 82-83; o texto da Loeb diz: «Well, gentlemen, when the lamp had been put out and the servants had withdrawn, I determined not to mince matters with him, but to speak out freely what I intended. So I shook him and said, ‘Socrates, are you asleep?’ / ‘Why, no,’ he replied. / ‘Let me tell you what I have decided.’ / ‘What is the matter?’ he asked. / ‘I consider,’ I replied, ‘that you are the only worthy lover I have had, and it looks to me as if you were shy of mentioning it to me. My position is this: I count it sheer folly not to gratify you in this as in any other need you may have of either my property or that of my friends. To me nothing is more important than the attainment of the highest possible excellence, and in this aim I believe I can find no abler ally than you. So I should feel a far worse shame before sensible people for

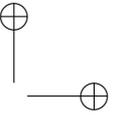
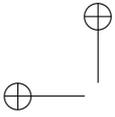




not gratifying such a friend than I should before the senseless multitude for gratifying him.'»,  
p. 229.

*www.lusosofia.net*





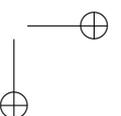
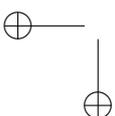
No que Alcibíades diz a Sócrates, a fim de o convencer, há algumas afirmações que transcendem o mero plano de uma estratégia de sedução e que dizem muito acerca do que Alcibíades é e que revelam que é muito melhor do que ele próprio pensa e do que grande parte da posteridade acerca dele pensou. Não se encontra outra explicação convincente para o amor que Sócrates lhe dedica, sem interesse em qualquer forma de comércio, isto é, sem querer receber algo em troca, gratuitamente, senão a qualidade ontológica que sabe existir em Alcibíades. Alcibíades, aos olhos de Sócrates, é bom e o velho Sileno dedica-se a procurar relevar precisamente o que em Alcibíades é bom, ainda que contra o próprio, ainda que este, a partir de um certo nível de inteligibilidade, nem mesmo a grandeza ontológica positiva que em si há consiga intuir. Todavia, Sócrates intui tal.

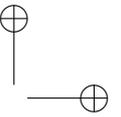
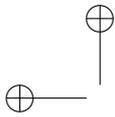
A bondade de Alcibíades passa pela capacidade que tem de intuir a bondade de Sócrates: de tal modo o percebe que declara este como o único amante digno de si. Este sentido de «axios» diz respeito ao que o desejoso amante intui em Sócrates como homem cuja beleza, revelada no sentido das suas palavras, é algo que o constitui, não como superficial pelicularidade «à flor da pele», mas como riqueza ontológica interior, a já mencionada divindade encerrada numa casca de externa fealdade.

Quer isto dizer que Alcibíades é dos – ao que parece pouquíssimos – homens que conseguem intuir a grandeza de Sócrates, amando-o por isso, amando-o nisso e como que querendo possuir isso através de uma relação erótica de troca de favores.

Tanto quanto nos é dado perceber, a Sócrates nunca interessa qualquer troca de favores, mesmo quando, prestes a ouvir a voz sentenciadora dos seus juízes, se recusa a com eles estabelecer o usual comércio político de suplicante, ética e politicamente domesticado, perante os que sobre si detêm poder de vida ou de morte. É, de facto, irradiante, «agápica» a acção política do velho Mestre, sem preocupação outra que transcenda a do bem que o seu «logos» possa induzir em quem com ele se digna estar e a ele ouvir.

Ora, para Platão, nitidamente, Alcibíades é não apenas dos que se dignam estar com Sócrates e ouvi-lo, como o faz de modo apaixonado, sorvendo as palavras e, nelas e com elas, o sentido que procuram transporta, que o escultor de Homens procura pôr em comum. Alcibíades vai mais além e consegue mesmo intuir boa parte do sentido que as palavras do amado Mestre formam. Nem todo, ou teria seguido o caminho metamórfico em termos antropológicos





que tal sentido completo – e completamente intuído, se se quiser, assimilado – necessariamente implicava.

Platão mostra-nos, assim, o que é um «filósofo incompleto»: Alcibíades surge como o paradigma da incompletude da acção filosófica do ser humano que intui parte do sentido da mensagem do mestre, mas não a intui toda. Ora, para que o prisioneiro possa sair da caverna, há que seguir *todos* os necessários passos; para que se possa abeirar do sol a fim de o contemplar directamente, há que seguir também *todos* os passos, sem falha; para que possa, por fim, ser um Homem completo, há que cumprir *todas* as etapas catabáticas que o põem de retorno à caverna, em que tem de procurar ajudar outros a seguir passos semelhantes, *todos*, com o fim de uma semelhante libertação.

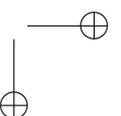
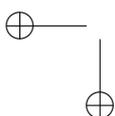
Sem esta completude de itinerário e de acção filosófica, fica o ser humano perdido algures no caminho, isto é, fica perdido para a filosofia como forma de vida, única aceitável como tal para Sócrates e para Platão.

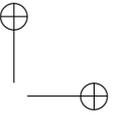
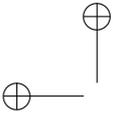
Compreende-se, então, ainda melhor, o papel narrativo deste último e aparentemente deslocado discurso: serve para contrastar paradigmaticamente o filósofo perfeito, que é aquele que vive a sua vida filosófica de modo indefectível, do dileitante filosófico, que se limita a fazer parte do caminho, assim se perdendo.

De notar que de nada serve, por si só, ter um bom mestre ou mesmo o melhor de todos os bons mestres, pois foi exactamente isso que Alcibíades teve à sua disposição sem que tal funcionasse automaticamente. Não basta a qualidade do mestre, há que haver o assentimento e o trabalho necessários por parte do aluno, assim se tornando discípulo, capaz mesmo de não só seguir modelarmente as passadas do mestre, mas, quiçá, de o superar. Como é evidente, há aqui um auto-elogio de Platão, que, ao escrever o que escreve sobre o mau discípulo, prova, pelo menos a si próprio, que é um bom discípulo.

Se Alcibíades consegue intuir a grandeza de Sócrates, que faz deste o único amante digno dele, por que razão não foi capaz de seguir o exemplo filosófico do Mestre? Como é claro, não nos interessam respostas vagas do tipo: «porque foi insensato», «porque não teve a força – coragem – para pôr em prática o sentido que intuiu». Sem dúvida, mas porquê, por quê, talvez mesmo, «para quê»? Não sabemos se o texto platónico nos dá uma resposta, senão cabal, pelo menos aproximadamente satisfatória.

Prosseguimos o estudo. Em 218d, o que Alcibíades afirma parece situá-lo no bom caminho filosófico, pois fala em tornar-se o melhor possível. Este





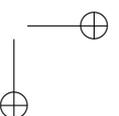
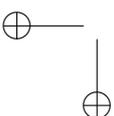
fim não é apenas próprio do magistério socrático, antes se inscreve no que há de mais nobre e antigo na cultura helénica clássica, com raízes em tempos e modos anteriores. Este desejo de se ser o melhor possível, encontramos-lo em toda a épica homérica e também na «cósmica» teogónica e ergo-efémera de Hesíodo. Em resumo, pode dizer-se que ambos os autores escrevem acerca do desejo cósmico, variegadamente expresso em todos os entes, de ser o melhor possível. O próprio cosmos como um todo deseja ser o mais perfeito possível, sempre como forma de agonia anti-caótica, de luta de vida ou de morte contra o caos.

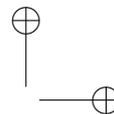
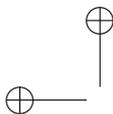
As diferentes filosofias são, a seu modo, também uma busca de se ser o melhor possível. A filosofia socrática e, sobretudo, a filosófica prática socrática, são um modo radical de aplicação ética, política, antropológica, deste desejo de se ser o melhor possível. É por tal desiderato, feito vontade e imediato consequente acto, que Sócrates vive os seus adultos filosóficos anos, e morre.

Não é, pois, novidade cultural alguma o desejo que Alcibíades manifesta. Não é, todavia, a algo como tal novidade que Platão presta atenção, mas à exemplaridade de um homem que possuía a capacidade de intuir a grandeza do Mestre, que, ao conviver com ele, se deixou tocar suficientemente para perceber a grandeza do seu «logos», que teoricamente sabe o que deve fazer para ser o melhor possível, que sabe praticamente qual é o efeito de tal busca, pois é o próprio que manifesta a divina bondade ontológica do ser ético de Sócrates.

No entanto, este mesmo dotado homem não foi capaz de estar à altura prática e pragmática do seu desejo confessado, da exemplaridade próxima do Mestre. Parece que tudo isto se relativizava quando o desejo de posse se manifestava, se manifesta. Afinal, Alcibíades não é um homem da busca da perfeição humana através da filosofia, é apenas mais um homem que quer possuir. Note-se que é possível escrever «possuir» sem complemento ao verbo. Tal indica quer a grandeza de escopo que o verbo manifesta quer a sua igualmente imensa vacuidade, pois, de facto, nada se possui. Nem o acto que se é se possui, apenas se é. A posse é a suprema ilusão, como discretamente este texto de Platão mostra na frustração da figura de Alcibíades. A posse não substitui o acto de se ser.

A recusa, que raia o desprezo devido a um tirano, que Sócrates dedica ao desejo de posse de Alcibíades (não ao jovem, a quem ama, apesar de tudo)

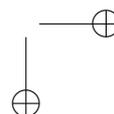
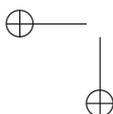


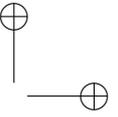
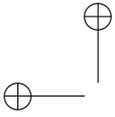


parece transtornar este de tal modo que nunca mais se erguerá como propriamente homem, ser humano, passando a perseguir apenas o que realmente deseja e que nada diz respeito à filosofia, mas sim ao poder político. Enquanto, no fim do diálogo, Sócrates «descansa», Alcibíades nunca vai ter descanso de um eros que o centrifuga e o dispersa, que o aniquila não por simples excesso, mas por excesso de incapacidade de se dedicar ao que o pode tornar efectivamente num melhor homem, num homem bom.

A resposta de Sócrates ao oferecimento de Alcibíades manifesta não apenas um homem radicalmente diferente do estranho pupilo, mas um homem que carrega consigo todo um mundo tão diferente que se torna diverso, ir-reconciliável, embora Sócrates continue amando Alcibíades, com a distância que tal disparidade mundana, cósmica implica.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Diz assim o texto vertido da tradução das Belles Lettres (218d-219b) : «Il m'écoute, prit son air de faux naïf, tout à fait dans son style habituel, et me dit: 'Mon cher Alcibiade, tu ne dois pas être trop maladroit en réalité, si ce que tu dis sur mon compte est vrai, et si j'ai quelque pouvoir de te rendre meilleur. Tu vois sans doute en moi une beauté peu commune et bien différente de la grâce qui est la tienne. Si donc cette observation t'engage à partager avec moi et à échanger beauté contre beauté, le profit que tu penses faire à mes dépens n'est pas mince. Tu n'essayes pas de posséder l'apparence de la beauté, mais sa réalité, et tu songes à troquer, en fait, *le cuivre contre l'or* [aqui, o tradutor insere uma nota erudita, que nos interessa: «Expression proverbiale tirée de l'*Illiade*, 6, 26. Voir J. Labarde, *L'Homère de Platon*, p. 318.». Eh bien, mon bel ami, regarde mieux, de peur de t'illusionner sur mon compte: je ne suis rien. La vision de l'esprit ne commence à être pénétrante que quand celle des yeux se met à perdre de son acuité: tu en es encore assez loin.' A quoi je répondis: 'En ce qui me concerne, je me suis expliqué tout à l'heure: je n'ai rien dit qui je ne pense. A toi de décider ce que tu juges le meilleur pour toi comme pour moi. – Tu as raison, dit-il. Dans les jours prochains nous nous consulterons, et nous agirons de la manière qui nous paraîtra la meilleure à tous deux, sur ce point comme sur le reste'.», pp. 83-84; lê-se na versão da Loeb: «When he heard this, he put on that innocent air which habit has made so characteristic of him, and remarked: 'My dear Alcibiades, I daresay you are not really a dolt, if what you say of me is the actual truth, and there is a certain power in me that could help you to be better; for then what a stupendous beauty you must see in me, vastly superior to your comeliness! And if on espying this you are trying for a mutual exchange of beauty for beauty, it is no slight advantage you are counting on – you are trying to get genuine in return for reputed beauties, and in fact are designing to fetch off the old bargain of *gold for bronze* [neste ponto, o tradutor insere uma nota esclarecedora: «Homer, *Il.*, vi. 236 – Glaucus foolishly exchanging his golden armour for the bronze armour of Diomedes.».]. But the more wary, my gifted friend: you may be deceived and I may be worthless. Remember, the intellectual sight begins when the visual is entering on its wane; but you are a long way yet from that time'. / To this I answered: 'You have heard what I had to say; not a word differed from the feeling in my mind: it is for you now to consider what you





Sócrates expõe a sua posição, de uma forma clara e friamente racional, iniciando um processo de afastamento relativamente ao modo impetuoso e irracional como Alcibíades o quer.

A questão da relação possível e da sua possível concretização de que resultaria uma relação real, concreta, entre Alcibíades e Sócrates é profunda: não é psicológica, não é «social», não é erótica em termos meramente de satisfação física – é erótica num outro nível, precisamente o que aqui está em causa –, não é política de modo simples e superficial – social –, não é, sequer, ética, senão, também, no exacto sentido que move o cerne da obra em estudo.

Que motor profundo é este; que nível é este, não em que tal motor «se situa», mas que tal motor constitui, funda?

A questão é antropológica, no sentido em que antropologia, ética e ontologia não apenas se «recobrem», mas em que são o mesmo acto que ergue qualquer ente humano.

A resposta que Sócrates dá a Alcibíades e ao seu eros superficial é duríssima, imediatamente situando este seu amante e seu eros num nível indigno, ontologicamente indigno de relação com o Mestre.

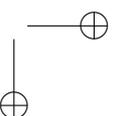
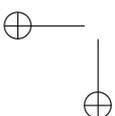
Todavia – e é um ponto importante – Sócrates começa por salientar que Alcibíades, ao manifestar o reconhecimento pela grandeza antropológica de Sócrates, é, nisso, inteligente, pois consegue – consegue mesmo, é um facto, que é um acto, não uma paixão – inteligir a diferença que torna o velho Sileno especial. É Alcibíades quem diz que o convívio genericamente erótico com Sócrates o faz tornar-se melhor. É a companhia da grandeza ontológica própria de Sócrates que permite a Alcibíades crescer também antropológicamente, que permite que o seu ser melhore ontologicamente.

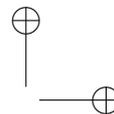
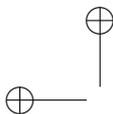
Ora, tal não basta ao jovem e cúpido discípulo, que se revela, sempre, como um homem da posse, como alguém que quer *poder sobre* isso sobre que o seu eros se exerce. Não lhe basta a contemplação do bem patente no outro, bem que pode servir de guia para a sua própria acção, em coincidência com o que era o propósito da acção pedagógica do Mestre.

Este é o modelo do parasita, portanto, do tirano. A inteligência, até certo ponto superior, de Alcibíades apenas o torna mais perigoso como esse que é em acto um eros de tipo parasitário. Note-se que Platão bem sabia que

---

judge to be best for you and me.’ / ‘Ah, there you speak to some purpose’, he said: ‘for in the days that are to come we shall consider and do what appears to be the best for the two of us in this and our other affairs.», pp. 229-231.





a origem de toda a violência – sinónimo de guerra – reside no imoderado desejo de posse de riquezas (*República*, «Livro II», 373d-e). A maior riqueza com que o jovem discípulo – a caminho de ser discípulo falhado – convive é o próprio Mestre. É Platão quem o diz quando põe o velho Sileno a citar Homero, comparando o que Sócrates é com ouro.

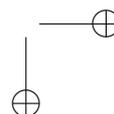
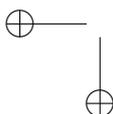
Alcibíades quer possuir este ouro. O que «o ouro» lhe responde é que não quer ser trocado por «cobre». Ambos são geralmente amarelos, mas há grandes diferenças entre eles – embora se possam ligar em composto metálico –, sendo a maior não o preço ou o brilho, mas a condição natural de o ouro não oxidar. A metáfora platónica é clara, se se perceber que não é ao valor, ao preço dos metais que o gigante de Atenas se refere, mas ao absoluto da diferença ontológica simbolizado por um metal que não oxida, seja em que circunstâncias for, e um metal que facilmente oxida. O ouro não «enferruja», não ganha «verdete», não se «desfaz com o tempo» como o cobre. O ouro simboliza, assim, o incorruptível.

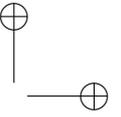
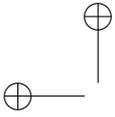
Sócrates é esse que, para Platão, é o homem incorrupto e incorruptível, esse que, sozinho, metia medo a partes inteiras de exércitos, dada a sua ferocidade, esse que fez o mesmo com a assembleia de Atenas, que enfrentou quinhentos sem vacilar, que morreu sem se vender; sem se vender quer à vida quer à morte. É este o ouro que Sócrates é.

Este ouro é marca ontológica, pois a incorruptibilidade é de nível ontológico: Sócrates é o que é como realidade ontológica, onto-antropológica. E, como tal, é incorruptível.

Alcibíades, salvo a boa parte em que é capaz de perceber que Sócrates «é de ouro», é o paradigma da corruptibilidade a caminho da corrupção, precisamente porque é aquele que tem a oportunidade de conviver com o mestre de ouro, em quem nota uma interior divindade – perfeição – humana, que é inteligente para perceber tal, que até é especialmente acarinhado por ele, salvo por ele – como se mostrará mais adiante –, mas que, apesar de todos estes dons de acto e em acto – ontológicos, portanto – não é capaz de *transformar o seu eros de posse em eros de serviço*, no eros de que fala Fedro no seu discurso, um eros de «agápe».

Alcibíades falha porque não é capaz de «agápe», não é capaz de dar a vida pelo amado como é posto como paradigma do amor por Platão no primeiro discurso desta sua obra sobre as muitas facetas ontológicas de eros (*Symposium*, 179b-c). O amor de que fala Fedro neste trecho a que aqui se alude, se





utilizarmos a metáfora do ouro e do cobre, corresponde à oferta de ouro do amante relativamente ao amado. É ainda mais rigorosa a metafórica exigência ética e política: que o acto do amante coincida com a oferta de todo o ouro. Ora, este ouro não é algo que se possua, mas algo que se é. É esta dimensão antropológica, de ontológica antropologia, que faz toda a diferença entre o ser e o acto próprio de Alcibíades e o ser e o acto próprio de Sócrates.

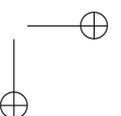
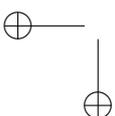
A partir desta metáfora que o amante de Homero, Platão, vai buscar ao velho épico, percebe-se que o ouro não é distinto do que se é ontologicamente, quer dizer, que isso que de bom, de melhor de si próprio de dá ao outro, por amor não comercial, coincide com o que o próprio dador é no acto de ser dar. Sócrates não dá do ouro que tem, Sócrates dá o ouro que é. A prova derradeira consiste precisamente no acto final em que dá todo o ouro que é quando entrega o seu ser pelo bem da mesma «polis» que o aniquila, mas em prol da qual passou a sua vida adulta e filosófica a trabalhar.

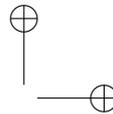
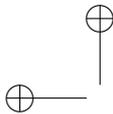
O ouro que se dá quer como Sócrates em dadivosa actividade por Atenas quer como Alceste por seu marido, no exemplo invocado por Fedro no seu discurso como paradigma de amor, é o próprio ser na forma do acto que promove o bem do outro. *No seu ápice, o amor é puro dom, sem qualquer forma de comércio associada.* Alceste não se propõe receber coisa alguma em retorno de seu acto em favor de seu marido que não seja o bem possível para este, no exemplo dado por Fedro.

Sócrates, com a sua morte e com o modo como esta ocorreu, em plena aceitação não de um qualquer destino, mas da total assunção da grandeza da finalidade da sua vida filosófica, prova que é possível agir para o puro bem de algo sem que se queira receber coisa alguma em troca, cobre ou ouro, palha ou perfumadas carnes, divinamente dignas dos deuses.

Desta acção, decorre apenas o bem que dela decorre, sem mais. Todavia, dir-se-á, dela decorre também o bem de esse que assim agiu. Precisamente, no entanto, tal bem é uma decorrência mecanicamente lógica dos princípios que suportaram tal acção, no que consiste o bem-comum, que é bem que cada acção pelo bem do outro provoca em todo o contexto de acção, o que implica que cria o bem do próprio agente. É muito profunda esta resposta que Sócrates dá a Alcibíades, este, sempre incapaz de se alçar acima do passional nível do comércio interesseiro.

De notar, no entanto, que o nível ontológico representado por este personagem «Alcibíades» é mesmo esse que é o comum «do povo», de esse que,





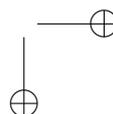
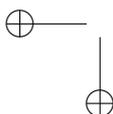
depois de ter sido beneficiado pela acção vária de Sócrates, como escultor, como pedagogo, como ímpar soldado, o condena à morte, trocando a sua segurança como humanidade menor e cobarde – com medo de tudo, a começar nos deuses e a acabar em si própria –, pelo preço da morte de seu benfeitor. Alcibíades é o símbolo concretíssimo de uma humanidade que, sem a lógica da crítica filosófica, prefere ser estúpida, desde que tal estupidez lhe afague a pelicular sensibilidade em que vive, quiçá, vegeta.

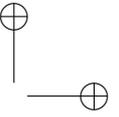
Muito interessante é também perceber que, do ponto de vista histórico, Alcibíades representa, ainda, esses que, de facto, beneficiaram com a acção política de Sócrates em favor de Atenas, tendo, depois, contribuído, de uma ou de outra forma, mais ou menos activa, para a sua aniquilação. Assim sendo, não se trata apenas de uma metáfora, de um novo «mito» inventado por Platão, para procurar fazer passar persuasivamente a sua mensagem, mas da sua interpretação histórica acerca de um facto que teve a oportunidade de, complexamente, presenciar.

Atenas, incapaz de amar sem comércio, isto é, sem se prostituir, não foi capaz de compreender a acção amorosa de Sócrates para com ela própria, matando-o. Quando Sócrates aparentemente entra em «hybris» política e pede como pena para si ser sustentado no Pritaneu, não está em arrogante momento de sarcástica ironia, mas a retirar a consequência lógica da sua acção, segundo os seus princípios: que merece o homem que durante dezenas de anos deu o melhor de si à cidade, na paz e na guerra, por amor, e sem querer coisa alguma de volta como pagamento senão o próprio bem assim concretizado, bem necessariamente posto para todos, logo, indirectamente também para si pela directa acção sobre o bem da «polis»?

Merece ser humilhado e morto ou merece receber um bem semelhante àquele que gratuitamente deu à cidade? Provavelmente poucos foram os que entenderam tão subtil posição; Platão foi um deles, ou este testemunho grandioso não poderia ter sido escrito como foi. Alcibíades e a sua estupidez são apenas pretexto para expor o que pensa acerca da acção do Mestre.

Ora, Alcibíades não era totalmente destituído, bem pelo contrário, no seio dos parâmetros éticos e políticos de Atenas, era, até, do melhor que se conseguia encontrar, o que é muito significativo. Sócrates percebe bem que o jovem amante não quer apenas uma aparência de virtude obtida junto de Sócrates, pois aquele sabe bem que a sua exterior beleza não é aparente, mas





real, assim como a beleza interior – como a de um deus – de Sócrates também não é aparente.

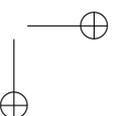
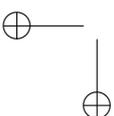
Todavia, que comércio seria esse que Sócrates aceitaria, o de trocar a realidade epifenoménica de uma beleza exterior em troca da realidade ontológica profunda de uma beleza interior, propriamente humana, pois radicação e fonte de tudo o que é propriamente humano, ético, político, isto é, da humana acção?

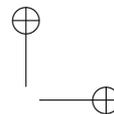
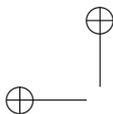
Iria Sócrates comerciar a sua sabedoria – é disto que se trata – por troca com a beleza física de Alcibíades? Não se trata, sequer, de trocar ontologia, onto-antropologia e ética, por estética, mas de trocar ontologia por ilusão.

Alcibíades não representa a estética, por oposição a Sócrates, que representaria a ontologia. A estética platónica fundamental é, precisa e exactamente, dada de forma variegada neste *Symposion*, sobretudo no discurso de Sócrates-Diotima. Ora, o que nos é dito é que a grande estética consiste em amar o belo em todas as suas manifestações como Eros, com um amor directamente proporcional à grandeza de tal mesmo belo, pois tal grandeza coincide com a epifania, com a «fenomenologia», se se quiser, do absoluto do bem presente em tudo, que a tudo ergue. O culminar desta estética platónica fundamental encontra-se no acto de contemplação do belo em si, momento de plena realização estética do ser humano, de transmutação do eros pelo belo no acto em que se é um com o belo e o bem.

Alcibíades está muito longe de ser este belo, de ser esta beleza, embora seja realmente belo. Todavia, ele próprio nunca percebe que é tal beleza, confundindo-se com algo como uma narcísica especular imagem de superficial beleza. É com esta beleza que quer dotar o amante para conquistar Sócrates. Infantilidade, a que o Mestre não deixa de dar dura resposta, esta mesma sobre que agora se reflecte.

Se retomarmos a metáfora do cobre e do ouro, podemos perceber, a partir dos princípios ontológicos de Sócrates, não das vagas noções de Alcibíades, que este último não é realmente «de cobre», mas «de ouro», só que ele próprio não é capaz de se inteligir como tal. Pelo contrário, Sócrates percebe este ouro, como se verá adiante, quando, arriscando-se, o salva, como as suas armas, instrumentos com que esperaria que o jovem pudesse trabalhar a fim de avançar em termos filosóficos. Tais armas não são, evidentemente, as armas do bélico combate, mas símbolos de algo diverso, que adiante se pensará.





A remissão que Sócrates faz, na cota 219a, para um possível ou real «não ser» da sua alegada bondade, do seu «ouro», não é apenas uma forma irónica, mas a afirmação em que põe em causa a acuidade da visão de Alcibíades. Não se trata da visão sensível, sem mais, mas da intuição do sentido de bondade – e respectivo resplendor de beleza – de Sócrates (e, com Sócrates, de tudo). A visão, a intuição de Alcibíades é, por vezes, errada. Tal significa que o que o jovem intui e na forma como intui tal, não é fiável.

É como se Sócrates dissesse claramente: «o modo como intuis o mundo não é fiável, pois tu não és capaz de uma boa intuição, dado que apenas consegues intuir a superfície das coisas». Pode bem o jovem apaixonado estar enganado relativamente à bondade e beleza interior de Sócrates.

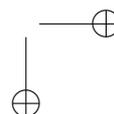
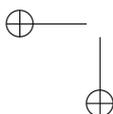
Ora, não está Platão a desmentir o que tinha escrito a princípio, quando pôs Alcibíades a falar em nome da verdade dizendo que Sócrates era ao modo dos silenos estatuários, feio por fora e com um deus no seu interior? Então Sócrates é ou não é como já fora afirmado, um ente humano especial, capaz de cativar aqueles interessados no belo e no bem para si e para a filosofia, seu modo especial de viver?

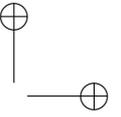
A posição de Platão perante o Mestre é ambígua? Não. O próprio Alcibíades acabou de renovar o elogio ontológico de Sócrates e este concordou com ele ao classificar-se como «ouro». A questão é de outra ordem. Esta ordem é introduzida por Sócrates.

Na cota 219a, Sócrates aponta para si próprio como algo insignificante. Imediatamente se seguida aponta para a condição necessária para que a visão em termos dianoéticos («dianoias opsís», «διανοίας ὀψίς») possa dar-se: que a visão dos olhos comece a perder acuidade.

Este é um ponto fundamental na filosofia platónica e, sobretudo, nas confusões que em torno desta é costume acontecer. Depois de tudo o que se conseguiu perceber na análise do *Banquete*, em intersecção com a doutrina miticamente exposta na *República*, sobretudo na «Alegoria da caverna», não é passível de ser aceite uma interpretação anedótica que se possa pôr em palavras como estas: «para Platão, apenas aqueles que começam a ser cegos de físico corpo podem ser sujeitos de actividade noética superior».

A filosofia platónica não se dedica a cegos de corpo ou de alma, mas, sobretudo, não é compatível com interpretações que sejam incapazes de ir mais fundo do que a pele da realidade, até à realidade semântica das próprias palavras e sua profunda densidade lógica, quando esta existe.





Ora, neste trecho em análise tal profundidade lógica existe. Sócrates não está a aconselhar o jovem apaixonado a que fique rapidamente cego. Sócrates era originariamente escultor, bom, ao que parece. Não sendo impossível a um cego ser escultor, o escultor Sócrates não era cego. Também não era cego o filósofo que via em Atenas e no mundo que conhecia o que poucos mais viam. Também não era cego o homem que combatia como os melhores no campo de batalha. Não era cego o homem que, na assembleia do povo de Atenas se defendeu como quem vê muito bem quem o acusa e também os juízes.

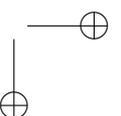
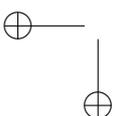
Sócrates não era cego. Sócrates não era estúpido. Platão também não. Deste modo, não é a defesa da cegueira que Platão faz neste trecho em que põe Sócrates a admoestar Alcibíades. Não é um tonto «ó rapaz, vê lá se ficas cego para pensar bem» que Sócrates quer dizer, mas, isso, sim, manifestar que toda a visão, isto é, todo o acto de intuição e de pensamento elaborado a partir dela que se limite à superfície das coisas é cego para o essencial.

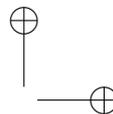
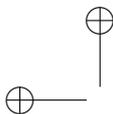
Ora, toda a filosofia platónica, na senda imediata da filosofia haurida junto do Mestre, é uma filosofia em busca do essencial e substancial «nas coisas» e «das coisas». É uma filosofia não das aparências, não de uma fenomenologia pelicular, do brilho evanescente e superficial dos entes, mas, através de tal brilho, no seio lógico de tal pelicularidade, do que faz que cada coisa seja, do que faz que cada coisa possa ser.

Não se deve, também, dizer que a filosofia de Platão é uma filosofia do ser contra uma filosofia do aparecer. A filosofia de Platão é uma filosofia do ser como «logos» irreduzível *no aparecer*. Todavia, se se ficar, como o superficial Alcibíades, apenas pela superfície das coisas apenas esta se intui, apenas sobre esta se vive, apenas esta é «mundo».

Então, o que Sócrates está a dizer a Alcibíades, isto é, o que Platão está a dizer à posteridade é que há que perder a contração noética sobre a mera superfície das coisas, sobre o seu brilho, a fim de, sem negar tal, pois, sem tal, não há acesso ao real, qualquer, há que centrar a atenção noética sobre o «logos» que tal superfície manifesta. Manifesta, se se tiver visão «dianoética» para tal perceber.

Alcibíades situa-se ao nível dos «idiotas» que, para Heraclito, eram incapazes de perceber o «Logos» universal presente em cada acto de movimento que constitui o cosmos em seu constante movimento. Sócrates é o herdeiro da lição do obscuro filósofo que era capaz de, em todo o brilho visível, discernir





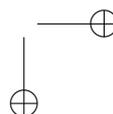
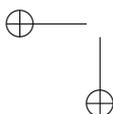
o outro brilho, agora diferentemente visível, o brilho do «Logos» que tudo ergue e mantém no ser.

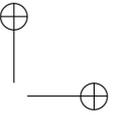
Platão não nega, assim, a dimensão fenoménica comum do ser, antes lhe acrescenta um novo olhar necessariamente trans-fenoménico, isto é, claramente fenómeno-lógico, como busca do «logos» que informa metafisicamente cada pedaço da móvel ontologia de que se compõe o cosmos. Este sentido fenomenológico platónico não é projecção em ilusão retrospectiva, pois não se trata de fazer de Platão um ancestral Brentano ou Husserl, mas de fazer notar que toda a filosofia platónica, ao melhor nível a que Platão foi capaz de se erguer, é uma filosofia da busca do «logos» «manifesto» no «brilho» de tudo o que surge como mundo; não «no mundo», que não existe sem tal manifestação, mas «como mundo», que é precisamente o acto de tal manifestação.

O *Banquete*, em sua total extensão, serve para manifestar – é uma literal fenomenologia – como se dá tal surgir, no que é a concretização da participação. Esta é o contínuo acto em que, através do eros presente em tudo, tudo se encaminha dialecticamente para o seu fim, o belo-bem absoluto. A especial visão de que fala o velho Mestre é esta noese que é capaz de acompanhar tal dialéctico processo de se ir sendo até se ser *no bem*.

É fundamental não esquecer que os dois momentos mais elevados quer da *Politeia*, com a contemplação directa do sol-bem, quer do *Banquete*, com a chegada, também contemplativa, ao belo em si, são actos em que o ser se encontra realmente com o bem, não apenas «Logos» de tudo, mas poietas de tudo, logo, verdadeiro criador de tudo.

A resposta de Alcibíades, mesma cota, é a própria de um “cego”, quer dizer, de um estúpido incapaz de se alçar por pouco que seja. Sócrates remata adiando qualquer conclusão.





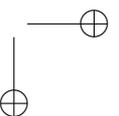
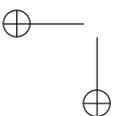
## Capítulo 19

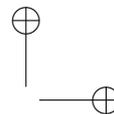
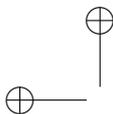
# Alcibíades, o desdenhado

À lição de Sócrates sobre o modo profundo de estar logicamente no mundo, segue-se uma nova fala de Alcibíades, em que este insiste em ser o que é, um homem que vive da satisfação egoísta dos seus desejos. Se se tiver em conta a obra platónica em que se está, tal continuação faz todo o sentido, pois há que mostrar como é que, perante o próprio sábio paradigmático e sendo por este amado, segundo o modo mais alto do amor anterior definido, isto é, segundo o acto de bem exercido para com o amado, ainda assim, este mesmo amado não consegue – ao que parece porque não pode e não pode porque não vê, precisamente porque não vê com a devida profundidade – amar quem assim o ama com um amor semelhante.

Não é possível não fazer notar, neste ponto, que, se se realizasse tal acto recíproco, seria neste ponto que surgiria pela primeira vez em ambiente filosófico um relato filosófico acerca da realidade (talvez não apenas teórica) do que é a verdadeira amizade, como mais tarde magnificamente intuída e definida por Aristóteles, que, assim, mantém esta grande cadeia noética relativa ao que de melhor o cosmos possui.

Todavia, o rapaz Alcibíades não é de tal capaz. É apenas capaz do que é capaz: de se lamentar porque o seu capricho egoísta não é satisfeito. De notar, no entanto, que Platão não o arrasa propriamente, pois, de seguida, vai pôr na mesma boca deste tolo o maior elogio que se pode fazer de Sócrates, o que revela que o grande problema de Alcibíades, segundo Platão, consistia em a sua inteligência não ser capaz de se elevar acima de um nível de tipo histórico:

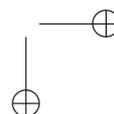
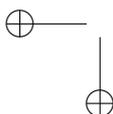


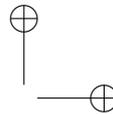
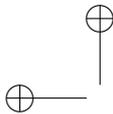


os relatos históricos que irá fazer são de grande acuidade e mesmo de grande beleza. Deles, não consegue, de qualquer modo, extrair a grandeza erótica de tipo agápico que lá está presente, permanecendo preso a um eros de paixão de posse, a que Sócrates reage mal.

No texto em causa, que medeia entre a cota 219b e a cota 219e, embora Alcibíades seja capaz de perceber em boa parte a grandeza de Sócrates, não é capaz de deixar de enquadrar a relação com um ardil de captura. Não tendo este funcionado, sente-se frustrado por ter sido desdenhado, ignorado. Ora, Sócrates não o ignora; Sócrates ama-o; não tolera é ser aprisionado.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Podemos ler na tradução das Belles Lettres: «Je crus, après cet échange de propos, que j'avais en quelque sorte lancé des traits qui l'avait blessé. Je me levais sans lui permettre de rien ajouter, j'étendis sur lui mon manteau – c'était l'hiver – je m'allongeai sous son vieux manteau à lui, j'enlaçai de mes bras cet être véritablement divin et merveilleux, et je restai ainsi couché toute la nuit. Sur ce point-là non plus, Socrate, tu ne diras pas que je mens. Tout ce que je fis ainsi montra combien il était le plus fort: il dédaigna ma beauté, il s'en moqua, il lui fit outrage. Là-dessus pourtant j'avais quelque prétention, messieurs les juges – car vous êtes juges de l'outrecuidance de Socrate. Sachez-le bien, je le jure par les dieux, par les déesses, je me levai après avoir dormi aux côtés de Socrate, sans que rien de plus extraordinaire se fût passé, que si j'avais dormi près de mon père ou de mon frère aîné. / Imaginez, après cela, l'état de mon esprit! D'un côté je me croyais méprisé, de l'autre j'admirais son caractère, sa sagesse, sa force d'âme. J'avais trouvé un être doué d'une intelligence et d'une fermeté que j'aurais crues introuvables; aussi je ne pouvais me fâcher et me priver de sa compagnie, et d'autre part je ne voyais pas comment l'attirer où je voulais. Je le savais bien plus totalement invulnérable à l'argent qu'Ajax ne l'était au fer. [Neste ponto, o tradutor insere uma preciosa nota erudita: «Ajax disposait d'un énorme bouclier, fait de sept peaux de bœuf (cf. Sophocle, *Aj.*, 576). Son corps avait été rendu invulnérable, sauf à l'aisselle, par la peau du lion de Nemée, dont Héraclès l'avait recouvert après sa naissance. Voir Pindare, *Isthmique* 6, 47; Eschyle, fr. 83 Radt.»] Sur un seul point je croyais qu'il se laisserait prendre, et voilà qu'il m'avait échappé. Aucune issue; j'étais asservi à cet homme, nul ne l'avait jamais été de cette façon à personne, et je tournais vainement autour de lui.», pp. 84-85; na Loeb, traduz-se: «Well, after I had exchanged these words with him and, as it were, let fly my shafts, I fancied he felt the wound: so up I got, and without suffering the man to say a word more I wrapped my own coat about him – it was winter-time; drew myself under his cloak, so; wound my arms about this truly spiritual and miraculous creature; and lay thus all the night long. Here too, Socrates, you are unable to give me the lie. When I had done all this, he showed such superiority and contempt, laughing my youthful charms to scorn, and flouting the very thing on which I prided myself, gentlemen of the jury – for you are here to try Socrates for his lofty disdain: you may be sure, by gods – and goddesses – that when I arose I had in no more particular sense slept a night with Socrates than if it had been with my father or my elder brother. / After that you can imagine what a state of mind I was in, feeling myself affronted, yet marvelling at the sobriety and integrity of his nature: for I had lighted on a man such as I never would have dreamt of meeting – so sensible





O trecho ora em estudo, sem que tal constitua qualquer surpresa, é, também ele, de uma extraordinária riqueza. Nele se encontra, pela negativa, a reiteração da mania do jovem amante de Sócrates em querer possuir este, em fazer das relações humanas algo de comercial, não tendo apreendido o essencial da admoestação do Mestre quando usou a imagem homérica da troca do cobre próprio pelo ouro alheio.

Não é este o ponto fundamental, até porque é apenas uma enfatização por reincidência narrativa do personagem menor. O ponto fundamental, que em muito ajuda a dar de Alcibíades uma imagem narrativa muito melhor, diz respeito à sua capacidade, já aludida, de perceber a grandeza de Sócrates. Todavia, Platão não se limita a uma iteração temática diferenciada, antes põe na acção de Alcibíades traços que mostram uma outra faceta deste ser humano, sem, no entanto, que o jovem deixe de ser arrastado pela outra faceta, persistindo na relação comercial como modo principal. Mesmo sendo assim, não é o único modo e o pormenor da acção de Alcibíades relatado merece toda a atenção.

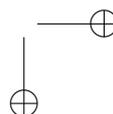
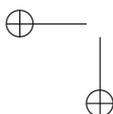
Em 219b-c, Alcibíades começa por apontar que as duras palavras que dirigira ao Mestre o teriam magoado. A acção que se segue não apenas busca como que redimir tal violência inútil e por Sócrates – que ama o pupilo – imerecida, como, muito para lá da simples satisfação, talvez psicológica talvez ética, do agressor arrependido, mostra um gesto de quem, de facto, ama o outro que acabara de ofender, buscando encontrar um modo concreto de mitigar o mal que acabara de perpetrar.

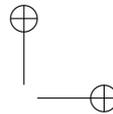
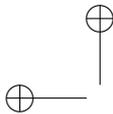
A acção, o gesto humano, para lá de concretamente eficaz, pois se tratava de proteger o Mestre numa noite de inverno da temperatura baixa,<sup>2</sup> é, sobretudo, um gesto de dadivosa bondade, sendo também um gesto simbólico. O comum envoltório de boa qualidade do corpo de Alcibíades, com seu odor,

---

and so resolute. Hence I could find neither a reason for being angry and depriving myself of his society nor a ready means of enticing him. For I was well aware that he was far more proof against money on every side than Ajax against a spear; and in what I thought was my sole means of catching him he had eluded me. So I was at a loss, and wandered about in the most abject thralldom to this man than ever was known.» pp. 231-233.

<sup>2</sup> Necessidade que, se verá mais adiante, não era propriamente apanágio de Sócrates, capaz de aguentar os maiores rigores de forma quase sobre-humana, o que reforça ainda mais a noção de que o gesto de Alcibíades é, sobretudo, um gesto simbólico, um dom de bem sobreposto a um anterior acto de violência verbal.





com sua história, é posto sobre o corpo de Sócrates, como tenda pessoal que o isola de um mundo potencialmente invasor e debilitador.

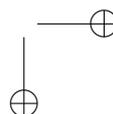
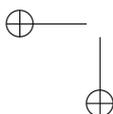
É um acto protector, mas não um acto protector qualquer, pois Alcibíades bem que poderia ter usado a peça de vestuário de Sócrates, um velho abrigo, manto provavelmente coçado e roto.

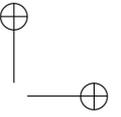
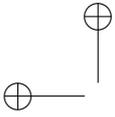
Por um lado, com este gesto generoso, Alcibíades quer significar que para o Mestre apenas o melhor é suficiente e digno, como ele próprio se julga, como o melhor que pensa que é e afirma que é. Por outro lado, não apenas este melhor possível e actual é dom seu, como transporta consigo a história do homem que costuma nele se abrigar. Alcibíades dá a Sócrates o seu próprio abrigo, como que o põe sob a mesma égide, abrigo paradigmático, assim dando a ambos uma comum pertença como entes que são protegidos pela mesma força benevolente, como se estivessem ambos sob a tenda celeste das Erínias. De notar, que, em muitos aspectos, Sócrates funciona como um nova Erínia de Atenas e também de Alcibíades: tinha, em relação a este, feito precisamente o papel de crítica Megera que põe «as coisas no sítio», que ordena cosmicamente o que está desordenado.

Alcibíades relata, assim, um gesto complexo profundamente significativo. Primeiro, cobre Sócrates com o seu manto. Só depois se cobre com o manto de Sócrates. Tendo trocado de película envoltória com o Mestre, anicha-se junto a ele. Este anichar-se, anidar-se junto a Sócrates é dito como «tribona *kataklineis*» («*τρίβωνα κατακλινεῖς*») (219b).<sup>3</sup>

Se se pensar que o interesse erótico sexualizado de Alcibíades é apenas uma das possibilidades de exercício erótico, se se pensar no que foi dito anteriormente por todos os que se pronunciaram acerca do que para eles era Eros, se se pensar no que Diotima disse inicialmente acerca de eros ser um não-deus, porque era, precisamente, um ente misto de carência e de possibilidade de superação de tal carência, dialecticamente, no que constitui o próprio do

<sup>3</sup> Uma ainda que breve consulta a um dicionário de termos helénicos mostra a riqueza semântica associada a estes termos. Num estudo filológico, haveria muito que explorar em tais campos de semântica filológica. Não é este o escopo deste trabalho, pelo que apenas se abordará o que, no contexto e segundo o prisma de análise, parecer apropriado. Todavia, Platão não terá usado estes precisos termos propriamente no desconhecimento da língua e sua coeva semântica, alguma dela precisamente criada por Platão. Este passo é de uma fundamental riqueza, a explorar em termos de significados possíveis filologicamente trabalháveis. Dará um longo e mui erudito texto final. Fica a ideia para quem a queira explorar.





acto de participação transcendental de todo o cosmos, então, pode perceber-se que esta fortíssima imagem que Platão aqui nos dá manifesta uma nova metáfora de eros.

Ainda que, para Alcibíades, na sua ontológica superficialidade, reclinar-se junto de Sócrates como quem se toca ou quem se esfrega, corresponda, ainda, a um convite para satisfação do capricho do jovem, para Platão, salvaguardando tal hipótese, este acto é, também, o acto de quem busca ontologicamente o que não possui junto de quem possui isso de que carece.

Não é precisamente algo de semelhante que Penia faz junto de Poros? Não se reclina ela junto do único que lhe pode dar o que sozinha é incapaz de realizar? Não teve Penia de «se roçar» junto de Poros; roçar-se de tal modo que o fez ejacular-lhe para seu interior o sémen que co-criou Eros, que ela, depois, pariu?

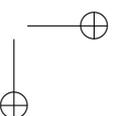
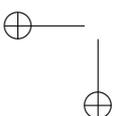
O desejo erótico caprichoso de Alcibíades não é apenas um capricho de um garoto que deseja possuir um velho, que desejar juntá-lo à sua colecção de caprichosos triunfos. Este gesto é, já, a passagem de um simples desejo a um acto, isto é, é vontade. Roçar-se em Sócrates é actualizar o desejo, seja este desejo o que for. É, relembra-se, paradigmaticamente fazer o que Penia fez junto de Poros.

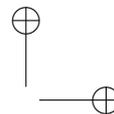
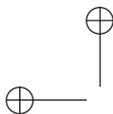
Este acto de Penia, que Alcibíades agora replica, independentemente do fim mais ou menos lúcido<sup>4</sup> a que se destina, é o paradigma necessário e universal da possibilidade de ser. Não há ser possível sem este acto. É este o acto de participação de que depende tudo no mundo.

Todo o cosmos é um acto erótico em que o que não tem se chega ao que tem, com ele se deita e nele se esfrega.

---

<sup>4</sup> No caso de Penia, não há qualquer dúvida quanto à lucidez do acto que realizou junto de Poros, quando o violentou e dele obteve a semente de que foi possível compor Eros. Ninguém sabia melhor do que Penia o que queria e como realizar o que queria. *Penia é, assim, o símbolo primeiro da passagem do desejo à vontade.* O filho de Penia, Eros, nunca é só desejo em sentido comum, como algo de puramente passivo, mas sempre *desejo em tensão para vontade.* Eros, com o mito platónico do *Banquete*, passa a ser o acto contínuo de metamorfose de passividade erótica em actividade erótica. De notar que toda a actividade erótica, como busca de realização de um fim, isto é, como procura de onto-poiese, é, nisso, boa. A contraprova obtém-se pensando que tal ausência de eros corresponde ao nada.





Pode não parecer muito belo este acto. Todavia, é o acto de que toda a possível beleza pode nascer. Sem este acto, nunca haveria Eros, todo o eros, nunca haveria a subida dialéctica até ao belo em si, esplendor do bem em si.

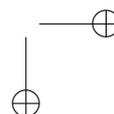
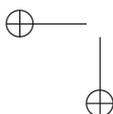
Platão é um homem diamantinamente duro, mesmo quando se manifesta em poesia de apolínea beleza. Aqui, é o acto em seu sentido, em seu «logos» mais profundo que é belo. A beleza do acto não esconde, antes manifesta, a rudeza necessária deste «kata», deste «para baixo» do acto de se reclinar Penia ou Alcibíades. Esse que busca o que não tem, para que se possa, posteriormente elevar, tem de, primeiro, baixar-se.

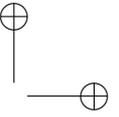
Este baixar-se é ontologicamente técnico, no sentido de ser necessário: simbolicamente, esse que não tem, porque não tem, baixa-se até ao que tem, porque é apenas junto dele que pode haurir o que lhe falta. Não se trata, de modo algum, de um «rebaixamento». Penia não se rebaixa até Poros, Alcibíades não se rebaixa até Sócrates. Aliás, este movimento aparenta ser ilógico, pois, se há que entrar em contacto por fricção com o que tem, o lógico é que, se se estiver em campo de político poder, se tenha de subir e não de descer, pois o que se espera é que esse que é mais rico ontologicamente ocupe um lugar acima, não abaixo.

No entanto, a própria *Politeia* começa com um termo que imediatamente remete para «baixar»: Sócrates e quem o acompanha «baixaram» até ao Pireu, num movimento em tudo contra-cultural em seu tempo, pois o que era suposto era que se subisse do Pireu para a cidade e, nesta, se subisse literalmente para a parte «alta», em que se situava o eixo lógico do cosmos político e ontológico, junto do templo de Atena.

Tal não pode deixar de significar que, para Platão, o primeiro momento fundamental de todo o processo filosófico e de sabedoria seja um acto de abaixamento, não de rebaixamento, um acto em que o ser humano contacta com o fundamento real de tudo, em que se encontra de modo mais básico o belo e o bem de que tudo participa, seja este mínimo o chão do Pireu seja o leito em que Sócrates se deita.

Aproximar-se Alcibíades de Sócrates percebe-se, mas ir Sócrates ao Pireu – que vai este lá buscar? Nada: Sócrates não vai buscar coisa alguma ao Pireu; vai lá levar a sua filosofia e sabedoria. No entanto, quando Sócrates está no Pireu, é no Pireu que Sócrates está, o que significa que quem quiser, nesse tempo, «deitar-se com Sócrates» tem de, também ele, descer até ao Pireu.





Uma outra forma de dizer o significado deste abaixamento até Sócrates é afirmar que a sabedoria, o bem, estão onde está o Mestre, estão onde está quem as possui.

Fez, com maior ou menor inteligência do acto que estava realizando, bem o jovem cúpido Alcibíades ao ter-se aproximado do Mestre, e ao tê-lo feito abrasivamente, talvez, na interpretação de outros, ao modo de quem afaga. No entanto, a diferença entre afagar como quem acaricia e afagar como quem desbasta material está na força usada, não no simples tipo de acto.

Percebe-se que assim é quando o acto de Alcibíades assume a humana forma de um abraço (talvez o mais humano dos actos de relação porque implica tendencialmente o corpo todo).

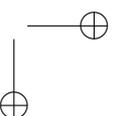
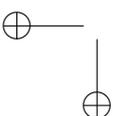
Este abraço poderia ser um abraço tirânico de quem procura dominar esse a quem abraça. Não é isto que o texto nos dá a entender. O modo como o abraço é narrado não envolve qualquer violência, antes parece significar um gesto protector.

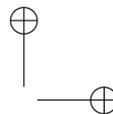
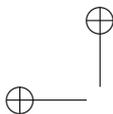
Como se coadunam, então, estas duas facetas: por um lado um deitar-se movimentado, friccionante ou afagador, que parecer ser um acto de provocação; por outro, um acto que parece ser um acto de protecção? O sentido protector não sobrelevará, pois não é este fim que Platão nos indicia quando faz Alcibíades pôr sobre Sócrates o seu manto, muito melhor do que o manto do Mestre, assim mais bem o protegendo do meio?

O que parece evidente é que Platão nos mostra o carácter ambivalente da relação que une Alcibíades a Sócrates. Esta relação é ambivalente apenas neste sentido relacional, do discípulo para o Mestre; não o é no sentido de Sócrates para Alcibíades, pois é claro o modo inequívoco como o velho Sileno ama o rapaz, o que será ainda tornado mais claro, adiante, quando se fizer a narração do salvamento de Alcibíades por Sócrates. Aliás, a absoluta tranquilidade do Mestre, assim o demonstra.

Assim sendo, por um lado, o menos importante, Alcibíades deseja possuir o Mestre; por outro lado, o mais importante, deseja, melhor, quer, pois realiza tal desejo, amá-lo como quem protege, como quem cuida. Todavia, ainda assim, não desiste do primeiro intento. A inacção activa de Sócrates ao não ceder ao seu desejo de posse, acaba por o frustrar. No entanto, nem por isso deixa de amar o velho homem; ama-o como pode.

Platão acaba mostrando eros em todo o seu esplendor, como complexíssimo acto onto-poiético em que coexistem diferentes, por vezes diversas for-





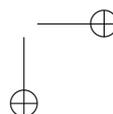
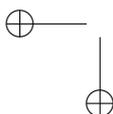
mas de desejo, nem todas apropriadas para a consecução do melhor ontologicamente possível para cada ser, mormente para cada ser humano. A obra *Banquete* serve precisamente para mostrar esta complexidade erótica do cosmos e do ser humano, mas também serve para mostrar qual deve ser o modo apropriado para o ser humano realizar o seu ser possível em melhor acto: melhor acto não apenas possível, mas melhor acto real, concreto, mundano e possivelmente trans-mundano.

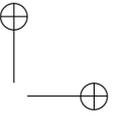
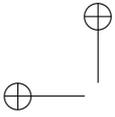
Se assim é, se Sócrates não aceitou uma relação que o escravizasse ao capricho menor do seu pupilo, embora tenha acedido a ficar com o seu abraço durante toda a noite, por que razão não desistiu Alcibíades? Afinal, não era o seu eros caprichoso o que nele dominava? Nesta noite, apesar da bebedeira – ou, talvez, por causa da bebedeira extrema –, não foi o capricho tirânico que nele triunfou, mas o sentido protector. Todavia, porquê: mais uma inexplicável irracionalidade do moço?

Não. Ele próprio esclarece, ao classificar o Mestre como (219c) algo de «sobre-humano», de «divino» (tradução das Belles Lettres), de «espiritual» (tradução da Loeb), para o termo helénico «daimonio(i)»<sup>5</sup> («δαίμωνι»), de «maravilhoso» (tradução das Belles Lettres), de «miraculoso» (tradução da Loeb), para o termo helénico «thaumasto(i)» («θαυμαστῶ»).  
Na escrita que Platão aqui nos lega, parece haver um sentido de radical bondade no ser de Alcibíades: apesar de tudo em que não é bom, do que mostra não conseguir não ser, do que o Mestre lhe censura, o jovem sabe distinguir a grandeza ontológica do Mestre, do homem a quem ama de forma desajustada. Todavia, mesmo este desajustamento, esta inépcia em saber aferir a acção ao objecto possível do desejo, não invalida que seja capaz de, num outro nível, intuir correctamente o que é. Ora, isso que é capaz de intuir não é um algo qualquer, mas isso que, para Platão, corresponde à realidade humana concreta mais elevada. Alcibíades é possuidor de uma inteligência capaz de intuir o que há de melhor no mundo; no entanto, é incapaz de, intuindo tal, a tal abraçar *de forma adequada*.

Não é que não abrace o objecto do seu amor e que intui bem, em sentido platónico, quer dizer, perfeitamente no que é, como se estivesse a contemplar o próprio bem ou o próprio belo em si. De tal é Alcibíades capaz. Se assim é, o que Platão aqui põe perante os nossos olhos é a questão terrível do desajuste

<sup>5</sup> Ómega com iota subscrito.





entre a intuição do bem possível e a capacidade de realizar tal bem. Como se sabe, é esta uma velha e agónica questão.

O bem que realmente o jovem amante de Sócrates intui não é um bem pleno, como se fora o bem em si, como se estivesse no último grau da ascensão do discurso de Diotima ou já olhando e vendo o sol como na «Alegoria da caverna», mas um bem enquanto possível, presente no paradigma Sócrates. Tal não significa que seja incapaz de tal; significa que, sendo capaz, o não realiza.

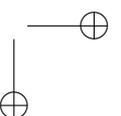
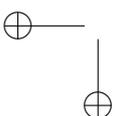
Este ponto é determinante para a história do pensamento, pois – ainda antes de se invocar (o que não faremos) em vão Leibniz –, o que está em causa é a relação do absoluto do bem alcançável para Platão com o absoluto relativo do bem que cada um é capaz de alcançar, desde que não cumpra os requisitos postos por Diotima ou pelo narrador da «Alegoria da caverna».

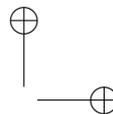
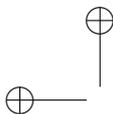
A mensagem espiritual e genérica e universalmente humana em plenitude consiste em que *é possível ao ser humano, se observar um modo próprio e apropriado, correcto, de viver, alcançar o absoluto do bem, manifestado no absoluto do belo.*

Nisto, esta doutrina é diversa de muitas outras, que consideram sempre que o absoluto do bem é apenas monopólio dos deuses, quaisquer sejam (ou de tiranos, mais ou menos endeusados). Assim é, por exemplo, para Aristóteles, que separa – e não consegue logicamente re-unir – o absoluto do ser do relativo do seres, dos comuns entes, acabando por criar um sistema em última análise mágico.

Ora, uma das grandes belezas próprias do diálogo *Banquete*, nos seus vários momentos, reside em preparar a apresentação e, depois, apresentar o sentido do absoluto do bem. Todavia, este absoluto, dado que o tema fundamental é o belo, directamente, não o bem, não nos é manifestado apenas no seu ápice trans-mundano, mas, para cá da trans-mundanidade, isto é, na própria mundanidade, manifestado em tudo, literalmente em tudo: lembre-se que há uma especial beleza no ente simbolicamente mais pobre, a própria Penia, a beleza da sombra que busca a sua luz original e originadora.

Isto é o mínimo da presença do bem em tudo, mas, porque tal mínimo marca o absoluto da diferença entre o nada absoluto e a mais ténue ontológica coisa, é, então, o máximo da presença do bem, pois anula o nada possível “alternativo”. É, assim, infinitamente poderosa esta presença mínima. Penia





tem em si este infinito poder de, sendo, absolutamente sendo o relativo que é, poder caminhar até encontrar o absoluto em si.

O que Platão nos dá a contemplar neste trecho da intervenção de Alcibíades é, precisamente, o absoluto de bem que cada ser humano é capaz de intuir e, assim, de viver, relativamente ao que do bem universal lhe é dado, de que lhe é dado participar. Não esquecer que, nesta obra, a participação é apresentada como a realização erótica do desejo de ser em acto próprio efectivo. Ora, que deseja Alcibíades? Ser, como Sócrates lhe propõe, alguém espiritual, ou ser alguém ainda a viver na ilusão da posse?

A escolha do jovem amante mostra aquilo de que ele é capaz: apenas de viver segundo a ilusão da posse, embora seja capaz de vislumbrar a grandeza ontológica do Mestre, a sua incomparável beleza, que lhe fez dizer anteriormente que tem em seu interior um – belo – deus. É ao belo deus que Alcibíades deseja e quer aceder ou é apenas à posse mundana de um ser humano, por capricho, como que para o coleccionar em troféu?

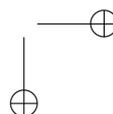
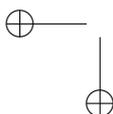
Platão não deixa margem para dúvidas: embora o discípulo intua no Mestre algo de inaudito e de superiormente belo, não é capaz de transformar o seu desejo de comunhão com tal beleza em vontade de tal realizar.

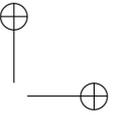
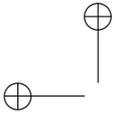
Há, assim, em Alcibíades, um infinito de distância entre a sua erótica, que compreende a sua inteligência capaz do bem e o seu desejo também capaz do bem, e a sua vontade, incapaz do bem.

Ora, Alcibíades é «um», não é «vários». O que sucede é que, como um todo, Alcibíades não é capaz de agir segundo o belo e o bem. Não é a «vontade» de Alcibíades, como hipóstase, que está em causa. Não há conflito algum entre faculdades, como se o jovem fosse um interno campo de batalha. O que sucede é que este «homem», este ser humano, como um todo, não é capaz de agir bem.

Apontará Platão para alguma forma misteriosa de constituição do ser humano? Não mostra que Alcibíades é um homem inteligente, ao pôr em sua boca talvez as palavras mais belas e acertadas sobre Sócrates? Que falta, então, a Alcibíades para que aja bem?

Um leitor atento poderá argumentar que, de propósito e a fim de justificar narrativamente a sua tese, Platão pôs Alcibíades fora do banquete propriamente dito, tendo o jovem chegado já no fim e, assim, não tendo oportunidade de ouvir o que foi dito, deste modo, nada podendo aprender de novo, mantendo-se no mesmo habitual estado de ignorância. É como se Platão es-





tivesse a afirmar que, enquanto os sábios – cada um a seu modo – interveientes no banquete, tendo bebido e comido, concomitantemente indagando acerca dos poderes e do ser de eros, Alcibíades esteve alhures a embebedar-se diversamente e a falar de qualquer coisa, não de eros, ou não no modo sábio como ali fora apresentado.

Sem dúvida, Platão manifesta, assim, não um sentido de falso mistério acerca da errância da inteligência (sensível incluída), do desejo e da vontade, mas vinca que é a escolha topológica – sentido pleno – de cada ser humano que determina o modo como age.

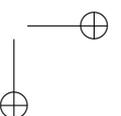
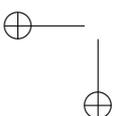
De facto, Alcibíades não teve oportunidade de aprender porque não esteve presente quando as várias palavras sábias sobre eros foram proferidas: não ouviu dizer a Fedro que só ama quem está disposto a dar a vida pelo amado, não ouviu Sócrates narrar como da máxima pobreza ontológica se pode chegar à máxima plenitude ontológica. Não teve tal oportunidade porque não estava lá.

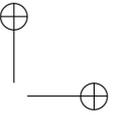
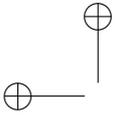
Este «não estar lá» é símbolo do desacerto praxiológico humano. Só pode acertar no bem possível, no melhor bem possível (a noção é platónica e subjaz a toda a sua praxiologia, bem como a toda a sua ontologia), quem «estiver lá». É este acerto pleno de «quem está lá» que o próprio Alcibíades demonstrará relativamente a Sócrates quando narrar a forma como este último o salvou em pleno campo de batalha, com todas as suas armas, isto é, com as necessárias mediações que permitem ser, viver, agir: as «armas da vida».

O que Alcibíades faz com as armas que Sócrates para ele salvou, isso já é questão de Alcibíades. Tem de ser Alcibíades a agir de tal ou tal forma com as suas armas. Nada ou ninguém o poderá fazer por ele.

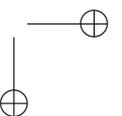
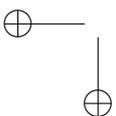
Ora, quem não esteve no banquete narrado no *Banquete* foi Alcibíades. As razões ou desculpas podem ser virtualmente infinitas. Não interessam, quando é o absoluto bem cuja falta a ausência provocou que está em causa. Não esteve, não sabe; não sabe, não sabe como agir. Pode nunca mais ter outra oportunidade. Esta poderá ter sido a última capaz de o converter da vida em relação cupídica à vida em relação agápica.

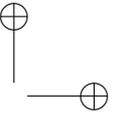
De nada serve conviver com o maior dos mestres se se for incapaz de «estar lá», isto é, de interiorizar o bem que o mestre procura manifestar. Na própria linguagem de Alcibíades, ser capaz de fazer o transporte semântico do deus interior do mestre para o próprio interior, assim criando um deus interior





próprio, belo como o bem. Alcibíades, que somos todos nós, foi incapaz de o fazer.





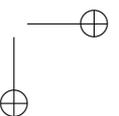
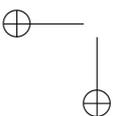
## Capítulo 20

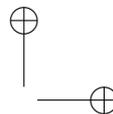
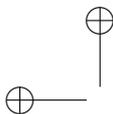
# Alcibíades perdido

Parece claro que, para Platão, o bem possível para Alcibíades, que tem como modelo paradigmático Sócrates, é real neste último, mas a realizar naquele: é preciso que aquele o realize. Este paradigma é bom no que é, quer dizer, é ontologicamente bom no acto que é, mas isto *é-o em si próprio*, nisto é ontologicamente comunicável – e também não é possível chegar-se-lhe sexualmente, passe o impróprio da anedota. Todavia, a posição relacional – política – de Alcibíades é anedótica, pois insiste em trocar beleza exterior e possíveis favores sexuais por uma posse irrealista de um bem.

Não se trata apenas de este bem não ser passível de ser alcançado por meio de uma relação comercial, mas de não ser, de todo, passível: o bem ontologicamente próprio de um não é passível por outro; de qualquer um, por qualquer outro; não se trata de uma questão especialmente humana, mas de uma questão ontológica de base metafísica que impõe que o que cada ser é em seu mesmo acto não possa ser concomitantemente possuído – melhor «sido», não se poder «ser» o que o outro é enquanto é – por outro, sob pena de confusão ontológica aparente, pois, na realidade, não seria confusão alguma, mas identidade, total coincidência ontológica, tudo reduzindo ao mesmo.

Ora, sabe-se bem o desgosto, para não dizer, o ódio que Platão tem pelos tiranos: como não marcar bem esta impossibilidade ontológica que funda precisamente a grande ilusão dos tiranos que é poderem ser o que os outros são, parasitando-os. Na verdade, o tirano não é o que o outro é, na vez dele, mas





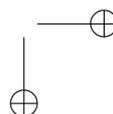
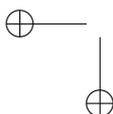
rouba ao outro, que parasita, a sua possibilidade própria, como quem rouba da mão de uma criança a côdea de pão com que há-de matar a fome.

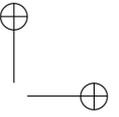
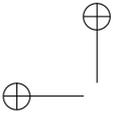
O que Platão mostra neste discurso de Alcibíades, apesar de nitidamente não desprezar este, desprezando, sim, as suas tendências, sobretudo porque existem num homem tão dotado para o bem, que escolhe constantemente outra coisa qualquer, é o nascente paradigma do tirano, o homem que se perde ontologicamente em si mesmo e por si mesmo por não ser capaz de seguir o paradigma activo para o bem, que consiste em buscar o seu melhor possível, como ensina Diotima, substituindo, ao invés, tal boa busca pela exploração parasitária do bem alheio, assim privando o outro de um bem que é ontologicamente devido porque é a sua possibilidade, única e intransmissível.

Este tema da intransmissibilidade ontológica é claramente posto de forma simbólica – aqui, Platão não necessita de recorrer ao mito, basta um grande símbolo, isto é, a linguagem e a cultura coevas já estão preparadas para pensar comumente o tema – no longo abraço que Alcibíades dá a Sócrates. Para lá de tudo o que possa significar – e significa – em termos de real amor – de que não se duvida, apenas da forma e da profundidade ontológica – e de armadilha erótica, este abraço significa, como todos os abraços, o máximo de proximidade física entre duas pessoas, podendo também, se for o caso, significar por analogia o máximo de proximidade espiritual, como símbolo de proximidade antropológica total, caso de Odisseu com Penélope, em seu amplexo de final de odisseia, por exemplo.

Se tivermos em conta o que o mesmo Platão tinha acabado de pôr na boca de Aristófanes, no mito dos seres humanos completos, quer dizer, que estes pares perfeitos se encontravam, de origem, unidos, mas de frente um para o outro, e se tivermos em conta o cuidado que Platão teve em pôr este abraço de Alcibíades a Sócrates num decúbito em que é a frente do discípulo que fica «de frente» para as costas do Mestre, podemos perceber que nesta imagem não há propriamente um homem perfeito, como descrito no mito do comediante genial.

Muito mais do que perceber nesta pose um assalto pelas costas de Alcibíades a Sócrates, que nada leva a admitir; muito mais do que perceber aqui uma tentativa de aproximar-se em posição ideal para um coito anal com Sócrates, esta posição permite-nos perceber que não é esta a posição da perfeição humana: os seres humanos relacionam-se «de frente» uns para os outros, que é a forma de se poderem entender logicamente ou de, no caso de tentativa tirã-





nica, se poderem defender, de frente, com as armas de que dispõem, armas a que o texto se irá referir dentro de breves parágrafos.

Sobretudo significa a incomunicabilidade humana: por mais próximo que se esteja, não é «pelas costas» que se comunica, mas rosto a rosto, como os seres humanos perfeitos do mito de Aristófanes.

Por outro lado, este símbolo fortíssimo que Platão aqui põe implica também que não há magia na comunicação entre seres humanos. A comunicação entre seres humanos dá-se através, precisamente, do amor. A comunicação entre seres humanos é erótica e apenas erótica. Nunca é ontológica de forma mágica: ‘agarro-me a Sócrates e magicamente a sua bondade ontológica transmite-se a mim’. Tal não é possível e este símbolo deixa isto bem claro.

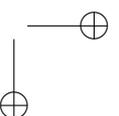
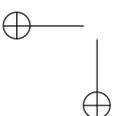
Comunica-se através do desejo transformado em vontade de bem para o outro, por mim realizada. Retorna-se ao inicialmente dado, no discurso de Fedro, exemplo paradigmático – assumido como tal por Platão – do ser humano que dá a vida pelo outro, no caso, de Alceste – mulher – que deu a vida pelo marido.

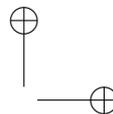
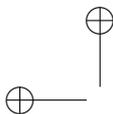
É este o paradigma de amor para Platão, é este o único verdadeiro modo de pôr o eros de bem que cada ser humano é ao serviço do bem do outro, como Alceste ou como o próprio Velho Mestre Sócrates em favor de toda a «polis» Atenas.

É sempre a partir desta soberana lição de eros político que Platão parte, da demonstração concreta, histórica, de amor que Sócrates deu ao morrer pelo amor ao bem de sua cidade. Sem vacilar. O tema desta força erótica transformada em vontade incoercível será abordado por Platão mais adiante, ainda no discurso de Alcibíades, o homem ébrio em demasia que jurou dizer sempre a verdade: é o amor ébrio de Platão por Sócrates em busca de repor a verdade sobre a grandeza antropológica do Mestre. Até que ponto este Alcibíades não é o próprio jovem Platão? Nunca se saberá, mas nada obsta a que se pergunte.

O fundamental da questão acerca da incomunicabilidade ontológica, mormente do que constitui propriamente a pessoa (mas de tudo o que é eros no mundo, isto é, o próprio acto do mundo) encontra-se já implicado, esboçado e profundamente manifestado neste símbolo do abraço de Alcibíades a Sócrates.

Não havendo, então, mágica passagem ontológica entre seres, o que está em causa, com e em Alcibíades, é a *relação entre o possível e a sua actuali-*





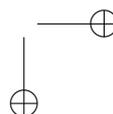
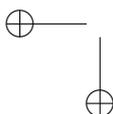
zação como operável pelo ser humano, esse que, em absoluto, pode escolher, contra todas as desculpas falsamente condicionantes ou determinantes. De notar que Platão resolve esta questão através da aplicação do paradigma Sócrates, esse que resiste – para surpresa de Alcibíades – a todas as tentativas de posse por parte do belo discípulo. Este paradigma não é propriamente uma invenção mítica ou simbólica de Platão, é um símbolo, sim, mas baseado sobre a demonstração histórica de resistência até à morte que Sócrates deixou, ao ter resistido a tudo o que lhe foi proposto como moeda de troca para a sua não-morte após o processo no tribunal da assembleia.

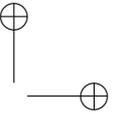
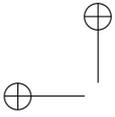
Para Platão, é claro: o ser humano, se assim quiser orientar o seu eros, pode resistir a tudo. O que resta não é simpático ou fácil, pois trata-se de um ser humano reduzido a algo como uma «quase» pura dimensão ontológica apenas ética: «eu»: que sou o eros que me constitui como capacidade de escolha de direcção e sentido, como mostrado no discurso de Sócrates/Diotima.

Então, o que existe factualmente em termos de realidade profunda humana, em termos do que é a actualidade humana, é um acto erótico que só existe como próprio se for capaz de se mover, que só é verdadeira e dignamente humano se se mover no sentido do belo e do bem. Toda a obra *Symposium* aponta precisamente para este sentido auto-dinâmico e auto-cinético do ser humano. Trata-se de algo actual que é muito mais do que uma «autonomia», pois o sentido da possibilidade e do movimento que lhe está associado, em combinação com o fim que tal possibilidade e movimento permitem, é algo de muito mais profundo do que um «nomos»-«autos», de uma lei própria, mas, antes de toda a «lei», de um *poder*, assumido como erótico, isto é, da ordem do desejo, que coincide com a ontologia própria de cada ente em realização.

O que o *Banquete* trabalha não é a lei da acção humana, mas a acção humana como possibilidade erótica de auto-poiese, que é algo de muito diferente e de muito mais profundo, pois é ontológico.

Para Platão, nesta obra, o ser humano não legisla para si próprio em termos de acção, mas coincide com o autor-poieta de si próprio, construindo-se ontologicamente a partir de um eros que o põe como coisa carente e potente, carente de um bem absoluto para a sua relatividade, potente para um absoluto de bem que constitui o seu ser como possível, que constituirá o seu ser como acto, se for capaz de realizar eroticamente o que o eros que é lhe permite, o que esse eros lhe veicula como possível bem final: o seu esplendor próprio da





beleza de um bem que é o exacto cumprimento do melhor de si como possibilidade.

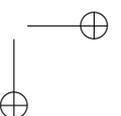
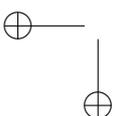
Como é evidente esta possibilidade é, pelo menos, análoga ao que é a ideia como estrutura metafísica universal de possibilidade formal para uma determinada classe ontológica. Sendo assim, isso de que o *Symposion* nos fala é da *ideia própria de cada ente humano* como fim possível de e para um eros individual que é metafísica base de todo o movimento poiético de cada ser humano com vista a uma sua perfeição irreduzível.

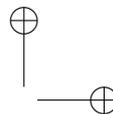
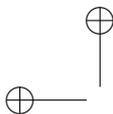
É esta actualidade de passagem de uma possibilidade de bem teleológico a bem actual, aqui e agora, no mundo e como mundo, que Alcibíades manifesta, através da sua acção, *não possuir*. Falta-lhe a vontade. Falta-lhe o acto que espiritualiza a acção, que a põe nos trilhos definidos no discurso de Sócrates/Diotima. Sem o atingimento deste nível de acção, Alcibíades nunca conseguirá deixar de ser o que é: um ser privilegiado eroticamente, isto é, com uma possibilidade própria auto-poiética que lhe permitiria construir-se como grande homem, como um belo e bom contemplador do belo e do bem. Antes se gastará eroticamente a tornar-se mais um imbecil tirano, mais ou menos perfeito nessa mesma tirania, isto é, mais ou menos degradado ontologicamente. Sabemos bem qual é o destino terrível que Platão confere aos tiranos. Será o destino que Alcibíades terá, se assim continuar.

Todavia, que poderá estar na origem profunda deste desfasamento entre as possibilidades próprias de alguém como Alcibíades e a sua acção concreta? Note-se que, agora, a questão não é idioticamente posta em relação exclusiva com o jovem apaixonado por Sócrates, mas relativamente a toda a humanidade.

Observando com cuidado o pormenor da acção vária de Alcibíades, percebe-se que o desfasamento ontológico dá-se entre a *inteligência humana do possível próprio*, o *desejo próprio do possível próprio*, a *vontade própria do possível próprio* que é, imediatamente, a *realização de tal possível*; o problema de Alcibíades e de tudo o que paradigmaticamente é de desejo, de inteligência, vontade, ou é, integradamente, de tudo isto, sendo, assim, o problema de Alcibíades, o «o problema Alcibíades»?

Tendo em conta que Alcibíades frequenta Sócrates como discípulo – ou como alguém que deseja ser discípulo (o ponto é se o quer mesmo, o que implica tudo o que está aqui em causa) – e que, como se sabe e o próprio relata, bons exemplos de conduta não lhe faltam por parte do Mestre, Mestre





a quem o próprio reconhece méritos incomparáveis (219d), não foi capaz de intuir na sua grandeza informadora o «logos» da acção de esse a quem tanto admirava.

Parece, assim, que o «problema» de Alcibíades é da ordem da inteligência. O seu acto é uma inteligência – pode perceber-se que é assim que Platão intui o acto humano, não uma coisa que possui inteligência, mas uma coisa que é a inteligência que é, a par com outros constituintes de tal acto, esses de que agora aqui se trata – que é capaz de intuir o belo e o bem manifestados pela acção de Sócrates até um certo ponto; acima desse ponto, não consegue elevar-se.

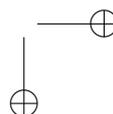
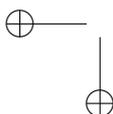
É esta a inteligência que Alcibíades é. Como se sabe, Platão é terrivelmente duro quanto à realidade dos entes, apontando precisamente para o que as coisas são, sem fantasiosos afaçamentos. O que Platão aqui nos mostra é, através da exaustão das possibilidades noéticas várias – mesmo a parte noética da sensibilidade, que, sem esta parte, não é coisa alguma ou é semelhante a uma sensibilidade de pedras (Leibniz explicará o que seja) –, que esta *é a inteligência que Alcibíades é*.

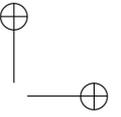
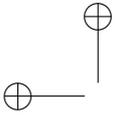
Alcibíades é esta inteligência, não é menos nem mais. O seu eros, no que toca à parte de possibilidade de intuição, de leitura do «logos», é o que é aqui mostrado. Numa linguagem popular, mas não menos precisa, pode dizer-se que Alcibíades é estúpido.

Ora, Alcibíades não é apenas, não é sobretudo, o personagem real-histórico, é, antes, ao bom modo platónico, o paradigma de todos os que são como ele, talvez o de quem escreve estas linhas, o de quem só pode atingir o belo para que a sua inteligência está preparada. Não mais.

O paradigma apresentado por Diótima, em Penia e depois no filho, Eros, é o de alguém que é perfeito porque, cada um a seu modo, atingiu o máximo que lhe era possível ontologicamente. Ora, estes são dois exemplos paradigmáticos puros. Nem Sócrates é assim, apenas é um ser humano que se aproxima de forma assintótica de tal belo-bem possível. Por tal, é o Mestre. Mestre que, se Alcibíades soubesse seguir, lhe serviria como modelo para a melhor concretização de sua possibilidade própria.

O ponto charneira para Alcibíades situa-se no possível acto de escolha entre ser amante de Sócrates como Sócrates era seu amante – a precisa e exacta lição do Mestre: é assim que deves amar-me para poderes ser o melhor possível de ti – e ser amante de Sócrates de um outro qualquer, diverso, modo,





nomeadamente aquele que deseja e se esforça por querer, o de tornar o Mestre em sua posse.

Alcibíades não intui esta possibilidade de seu próprio bem, assim *se falhando*.

A figura de Alcibíades assume deste modo, tendo Sófocles destruído, com o seu divino *Édipo em Colono*, o modo tradicional de entender a tragédia e o trágico ontológico na ação humana, para Platão, o *novo sentido do trágico*.

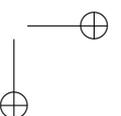
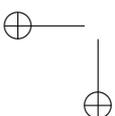
Este novo sentido do trágico, que é inamissível, consiste na *tragicidade possível de cada acto de humana escolha como possível* – e sempre real, mesmo que a escolha seja não escolher – *acto poiético de si próprio*.

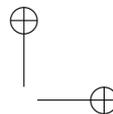
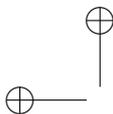
É este novo ser trágico que Alcibíades se revela sendo. A tragédia passa a estar não em qualquer fatalidade pré-programada nos fios múltiplos da sempre caótica teia do tear do cosmos nascido de «Khaos», mas no próprio ser humano como esse que é incapaz de ver o que pode ver porque se deixa levar por o que em si há de passional, o que é simbolizado negativamente pelo que teria sido Penia se não se tem aproximado de Poros.

Platão mantém, assim, a presença da tendência caótica no seio do cosmos humano por meio de isso que em cada ser humano o desvia da inteligência plena do que lhe compete inteligir plenamente com o poder de inteligência que possui. Não se trata de o paradigma Alcibíades ser como o paradigma Sócrates, pois cada um é um eros diferente – não «diverso», pois o «telos» para todos é o mesmo, o belo-bem em si – e cada um tem possibilidades ontológicas diferentes. Trata-se de, em cada caso em que se tem de escolher o próprio poiema, se escolha como Penia escolheu, isto é, perfeitamente.

Penia é, e Platão bem o sabe, uma figura mítica, o seu poder exemplificativo é puramente simbólico, espiritual, ao modo do que Sócrates quer que se pratique e que o discípulo pratique. Serve apenas para aqueles que estão ao nível espiritual-noético de tal intuir. Todavia, Sócrates, por mais mitificada que esteja a sua representação comum – que, em termos coevos, estivesse –, é uma figura histórica, viva e morta no cosmos de Cronos, passível de ser percebida em sua grandeza espiritual por muitos mais. Deste modo, Sócrates é mostrado por Platão como o homem real que foi capaz de realizar isso que exige de Alcibíades.

Sócrates é assim não por virtude de qualquer forma mágica ou por qualquer ressaltado dramático inventado por Platão, mas porque a partir de um certo momento de sua vida – assim se relata na *Apologia*, de Platão – passou a viver





como exige de Alcibíades que este viva. Irá ser este último quem irá mostrar concretamente como é que o Mestre vivia no concreto dramático por excelência que é a guerra. Ainda este ponto servirá para se perceber que o jovem amante não foi capaz de intuir a plena riqueza ontológica e onto-poiética da acção do amado Mestre; amado, mas não o suficiente, porque não do modo correcto e necessário.

Que ocorre? Alcibíades, dito de forma comum, «não vê»? Platão prova, ao pôr na boca deste jovem o melhor elogio de Sócrates, que ele não é propriamente «cego» por completo. Algo Alcibíades vê. Vê o que consegue expressar, logo, pelo menos a grandeza que manifesta discursivamente como intuída no Mestre, essa, ele vê.

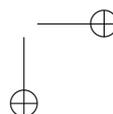
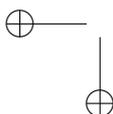
Então, que lhe falta ver, intuir? No *Banquete*, Platão mostra claramente que lhe falta intuir o fundamental, isso que lhe permitiria realizar-se de forma muito diferente, que lhe permitiria ser o belo e bem que Sócrates nele intui, mas que não pode ser posto em acto sem que o rapaz mude de modo de agir.

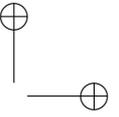
Como simboliza Platão este desfasamento antropológico de Alcibíades, entre a inteligência actual que vai sendo e a inteligência potencial a que Sócrates o convida (e o velho Sileno só o convida porque intui nele tal possibilidade)?

Não se afirma de modo muito claro anteriormente que – é o próprio Alcibíades quem faz a afirmação – se irá dizer sempre a verdade, invocando-se testemunhas, sendo que a melhor é o próprio Sócrates? Por que razão se invoca – invoca Alcibíades – este propósito veritativo, este autêntico princípio veritativo?

Parece que Platão não confia no personagem que poetisa. De facto, não, como nele não confiariam grande parte dos coevos helenos. *É que* – e este símbolo não surge apenas por proximidade histórica ou por anedota platónica – *Alcibíades é um bêbedo*.

Platão não o põe nesta cena apenas como comum bêbedo, mas como hiperbêbedo, verdadeiramente incapaz de aguentar a bebedeira – o que Sócrates faz bem – de modo a poder ser propriamente Alcibíades e não um juguete nas mãos de algo parecido com um destino que o manobra fazendo-o pensar – como bêbedo – que está no governo de si próprio. Alcibíades é apresentado como o homem que é dominado pelo eros, por um eros que não é o seu, mas é uma combinação do seu com o veneno alienante do álcool.





Platão mostra, em Alcibíades, o protótipo do homem que não se governa a si próprio, que não é o «cibernauta» de si próprio, o «mestre de si como navio» em busca de bom porto, e em boa viagem, essa a que se alude no exacto fim da *Politeia*, a obra que pode ser vista como o manual da arte de marear-se a si próprio como vaso no mar do mundo em busca de um bom fim. Este bom fim, para Platão, é, único, o bem.

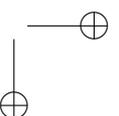
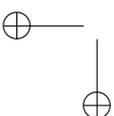
É para este bem, por via erótica do belo escalonado, que Sócrates quer convocar o jovem moço. Ora, como pode o jovem moço entender as palavras de amante Mestre, se não apenas «está», mas se é – simbolicamente, mas num símbolo que coincide consigo próprio – «bêbedo»?

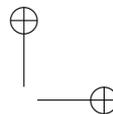
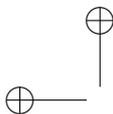
Não admira, pois, que Alcibíades seja uma autêntica figura trágica, genuína, mesmo depois de Sófocles ter destruído o sentido trágico anterior, pois o jovem, porque é governado pelo vinho, isto é, porque é alógico, vive como que «em destino», sem que possa ser senhor de si, arrastado pela corrente em que deveria governar-se procurando dela se libertar, dela triunfar, governá-la, não directamente, o que é humanamente impossível, mas através do governo de si próprio, ao contrariar o possível império da corrente, assim a vencer, porque ela o não venceu.

Alcibíades, em toda a sua grandeza humana de figura trágica, não deixa de ser um símbolo. Símbolo filosófico, sem dúvida, mas que não responde directamente à questão sobre a perversão do olhar, da inteligência. Então, que significa, de forma já não simbólica, esta figura quanto à questão do falhanço da inteligência?

Embora a resposta platónica, que existe, seja mítica, pode dela retirar-se lição não-mítica. A resposta mítica pode ser começada por uma negativa: Eros não é bêbedo. O pai de Eros é bêbedo, sem o que Penia não teria conseguido aproveitar-se dele. Há, assim, um elemento de embriaguez na porosidade da inteligência, isto é, há uma dimensão de excesso na capacidade de resolver problemas, de buscar saídas, «poroi».

Todavia, Penia não é ébria. Bem pelo contrário, pode dizer-se ironicamente que é tão pobre que nem bêbeda é. Parece que a bebedeira é própria de entes não-pobres, como os deuses, de quem a pobre se aproveita de forma sóbria. Então, há um sentido de racional sobriedade ou sóbria racionalidade no modo ontológico de Penia, isto é, na pobreza, na carência. A carência não é ébria, bêbeda, isto é, não entra em «hybris», que é o que ainda está em causa.





Note-se que o acto de Penia junto de Poros não configura «hybris», antes coincide com o absoluto do que tem de ser para que Penia possa ser no seu melhor, isto é, para que possa ir sendo pobreza, que é relação, relação com isso de que é pobreza. Ora, Penia é pobreza de Poros, é Poros o que lhe falta, então, nada mais lógico do que se apropriar do que lhe compete, do que é já, mas apenas potencialmente.

Penia é o absoluto da potência ontológica como relatividade, como relação com o que pode ser. Quando pare Eros, simbolicamente pare o que é o acto combinado de potencialidade *como* possível actualidade. É esta a combinação profunda, não potencialidade-actualidade, pois a actualidade é sempre já o possível da potência. Em última análise, o possível para Eros é o belo em si/bem em si.

Penia não se encontra grávida do belo em si/bem em si quando está grávida com Eros em seu seio, mas encontra-se grávida do caminho ontológico possível até tal beleza/bondade. O caminho como possível acto é o próprio Eros.<sup>1</sup>

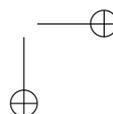
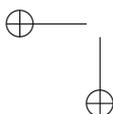
Ora, repete-se, Eros não é bêbedo, isto é, mesmo tendo em si o ímpeto ontológico de «hybris» que é implicado como símbolo do poder de «esburacar» próprio do pai, o modo como dele se apropria é sempre, no relato de Diotima, lógico, conforme, literalmente, ao que de ele se espera a fim de escalar os degraus que encaminham até ao belo em si. É este caminho que constitui o ser em acto de Eros.

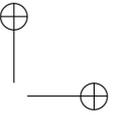
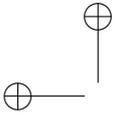
O que Platão nos diz é, então, que o ser dos entes, mormente do ente humano, coincide com o caminho que constroem para si próprios como encaminhamento para o belo, para o bem. Neste caminho, não há ocasião para a embriaguez. O caminho é simplesmente lógico, como seguimento do único modo possível para o melhor acto final de cada ser.

É este caminho correcto que o Eros de Diotima prossegue e cujo fim consegue; é este modo de caminhar que Sócrates um dia descobre e de que nunca se desvia, até morrer em nome de tal correcção de auto-governo; é este modo de caminhar sóbrio, sem «hybris» que Alcibíades não pratica.

---

<sup>1</sup> De notar que neste ponto encontramos toda a base não apenas mítico-simbólica, mas já metafísica para o hilemorfismo e para o sentido de finalidade última que Aristóteles irá ter como esteio fundamental do seu pensamento.





A fim de se poder responder à questão: «por que razão não muda Alcibíades de modo de ser perante a lição viva que é o amado Mestre?», tem de se começar por dizer: quem pode não se embriagar na vez de Alcibíades?

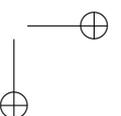
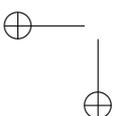
Esta é a grande questão que tem vindo a ser posta desde tempos imemoriais e a que a tragédia procurou dar resposta, até que, finalmente, Sófocles deu: ninguém senão Édipo (ou Antígona) fez, de bem e de mal, de inocente ou não-inocente, o que Édipo fez. No fim, foi Édipo quem se expiou e expiou em si e por si a bestialidade que o contaminava a modo de destino, a bestialidade original de Zeus ao raptar Europa.

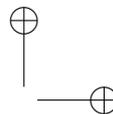
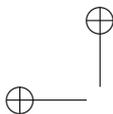
Foi Édipo, ninguém por ele. Foi, conseqüentemente, numa consequência lógica com o sentido cósmico do ser, Édipo quem foi mandado ir para o santuário das Erínias. Não se trata de uma vulgar e superficial questão de «salvação», qual somatório algébrico mais ou menos falseado *ex machina*, mas do sentido da total coincidência ontológica em acto do que se é com o que age, actua, como o movimento ontológico que a cada ente conforma totalmente. Neste acto, não há «topos» para a embriaguez, para a «hybris».

No cosmos, desde o «nascimento» até à «morte», sejam quais forem as suas respectivas formas, a embriaguez é sempre impertinente. A ocorrer, o caminho próprio de ascensão para o belo-bem será perdido, por literal delírio. Todos os seres naturais não-humanos se cumprem segundo a lógica do mútuo, imenso e imbricado caminho que percorrem; ao ser humano compete-lhe a arte do «governo», de trilhar o seu caminho como mestre de sua nave. Penia, presente em tudo, implica que todo o caminho possível é um trilho: para tal trilho poder ser criado, Penia pare Eros. Eros não pode ser bêbedo, pois, se o for, trilhará qualquer coisa, não o trilho próprio, apontado ao belo-bem que lhe compete como fim próprio em si cognato.

Então, simbolicamente, percebe-se que Alcibíades se perde porque prefere ser bêbedo a não ser bêbedo: como pode ele, ébrio em excesso, intuir bem o que se lhe depara? Que Sócrates vê ele? O Sócrates, Mestre de sabedoria, ou outra coisa qualquer? Certamente não o Mestre.

Sem símbolos a ajudar ou a atrapalhar, Platão ensina, assim, que a humana incapacidade de auto-cumprimento segundo o belo-bem cognatos com cada humano ente se deve ao acto – actos sucessivos, em termos comuns – em que cada ser humano age não segundo o fim que lhe é próprio, mas segundo um outro modo qualquer.

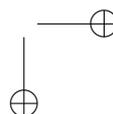
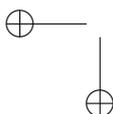


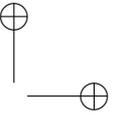
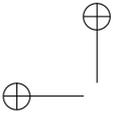


Esta agir depende apenas de cada ser humano, sob pena da sua aniquilação como tal. Repare-se que Sócrates não se sobrepõe a Alcibíades, limita-se a admoestá-lo e a suspender a conversa: mais do que isto e estaria a submetê-lo a si, a escravizá-lo. Parece ser esta a estratégia de Alcibíades: submeter Sócrates, nem que, para tal, tenha ele primeiro de se lhe submeter. Ora, este tipo de relação é impróprio para seres humanos; próprio para bestas, como Zeus. Sócrates nega-se a alinhar em tal estratégia.

À questão que ora surge: «então, como é que tal acção perversa ocorre, em Alcibíades e em todos os seres humanos?», não conseguimos responder. Há resposta para a questão de como é que se consegue ajudar alguém a agir em conformidade com o melhor possível para si próprio: esta é a lição socrática de uma «paideia» que habilita o ser humano a, simbolicamente, «não se embebedar». Bêbedo estando, por mais que reafirme que irá dizer a verdade, mesmo que a diga, nunca passará de «estar bêbedo», isto é, alienado do caminho que é o seu possível, ainda que nele esteja: está, mas não o é; ora, tem de o ser.

A embriaguez de Alcibíades significa, assim, simbolicamente, o desfazamento ontológico que existe entre a *inteligência humana do possível próprio*, o *desejo próprio do possível próprio*, a *vontade própria do possível próprio* que é, imediatamente a *realização de tal possível*.





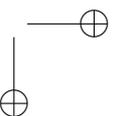
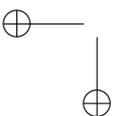
## Capítulo 21

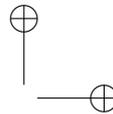
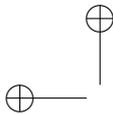
# O diamantino soldado Sócrates

Em 219e, Alcibíades confessa-se derrotado por um homem que é inflexível em seus princípios. O texto que se segue a tal confissão tem como precisa finalidade mostrar como, concretamente, Sócrates é este homem de inabaláveis princípios e como está humanamente preparado para suportar todas as provações necessárias para que o seu fim se realize. De novo, se relembra que Alcibíades não só reclama falar verdade, apesar do seu estado de inebriação, como aquando da escrita da obra estaria vivo o testemunho, a memória, senão ainda algumas testemunhas dos factos narrados. A narração posta na boca do jovem não pode andar muito longe da verdade histórica, sob pena de irrisão.

Como se verá, a ser verdade o que Platão diz por meio das palavras de Alcibíades, os que quiseram dobrar Sócrates aos interesses mesquinhos de uma «polis» já decadente porque os princípios que seguia estavam manifestamente errados – é este o parecer de Sócrates e de Platão – acreditavam mesmo em tal possibilidade, na possibilidade de que o velho Sileno fosse por eles dominado?

De facto, assim parece ou não teriam intentado o processo. Outra hipótese é que conheciam Sócrates tão bem que lhe montaram uma cilada a que não poderia escapar exactamente porque nunca flectiria em seus princípios, como se sabia que não tinha flectido em tempos de dura guerra. Sócrates, pelo menos para Platão, é um novo eixo cósmico, não apenas ético, mas também político, e, sobretudo, antropológico, na forma de um homem que se mantém erecto, venha o que vier, como a coluna do templo ou a velha árvore que se





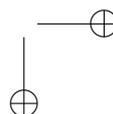
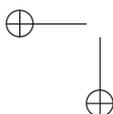
mantém de pé, batida por ventos e raios, a tudo resistindo, menos ao cobarde machado dos que querem dela usar para seu não-cósmico fim.

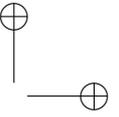
Em torno do eixo cósmico Sócrates o tema do bem-comum irá tomar forma: toda a reflexão ética e política de Platão irá ter em conta esta figura axiomática – não axiológica – que é o Mestre, esse que tem um deus em seu interior. A contra-prova da exactidão da posição «orthótica» de Sócrates é a vacilante figura que dele faz o melhor elogio, Alcibíades: se com Sócrates se pode construir um universo humano de bem-comum, com Alcibíades mais não se pode construir do que um caos de bêbedos caprichosos (deve ser esta a imagem que obsidiava a mente platónica como realidade política universal do seu tempo, salvo, talvez, nos actos do seu *campus* académico).

É sempre contra a ameaça deste caos político que Platão labora, por vezes, com terrível dureza. Ora, esta dureza não é originalmente sua, mas do Mestre, esse que não vacilava perante coisa alguma, nem perante a morte, que abraçou como se de uma bela e boa amante se tratasse.

Alcibíades começa a narrar os actos relativos a Sócrates aquando da campanha de Potídeia.<sup>1</sup> O retrato que aqui é posto por Alcibíades mostra um

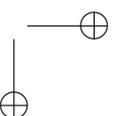
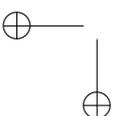
<sup>1</sup> Esclarece a nota erudita das Belles Lettres: «Siège de Potidée en Macédoine, au début de la guerre du Péloponèse (430-429).». Sócrates estava na força da idade. A tradução deste passo, nesta edição, reza assim: «Tout cela m'était déjà arrivé quand vint l'expédition de Potidée. Nous y servîmes tous les deux, et nous prenions nos repas ensemble. D'abord, ce qui est sûr, c'est que pour résister aux fatigues, il était plus fort non seulement que moi, mais que tous les autres. Quand nos communications étaient coupées en quelque point, comme cela arrive en campagne, et que nous devions rester sans manger, nul autre n'égalait son endurance. Au contraire, si l'on était bien ravitaillé, il savait en profiter mieux que personne, en particulier pour boire; il n'y était pas porté, mais si on le forçait il surpassait tout le monde et, c'est le plus étonnant, jamais personne n'a vu Socrate ivre – la preuve en sera donnée tout à l'heure, je pense. Ensuite, pour supporter le froid de l'hiver, car les hivers sont terribles là-bas, il était étonnant. Ainsi, par exemple, un jour de gel, ce qu'on peut imaginer de pire dans le genre, quand tout le monde évitait de sortir, ou bien ne sortait qu'emmitoufflé de façon étonnante, chaussé, les pieds enveloppés de feutre ou de peaux d'agneau, Socrate sortait, lui, dans ces conditions-là, avec le même manteau qu'à l'ordinaire, et marchait pieds nus sur la glace plus facilement que les autres avec leurs chaussures: les soldats le regardaient de travers, croyant qu'il voulait les braver. / Voilà ce que j'avais à dire là-dessus. *Ce fit d'autre part, ce que sut endurer, ce héros énergique* [aqui, o tradutor insere a nota: «*Odyssée*, 4, 242, trad. V. Bérard: Hélène décrit Ulysse.»] là-bas, un jour, à la guerre, cela vaut la peine d'être entendu. Il s'était mis à méditer, et restait là debout, depuis le petit matin, à la poursuite d'une idée. Comme cela n'avancait pas, il ne voulait pas lâcher et restait debout, à chercher. Il était déjà midi. Les hommes l'observaient, s'étonnaient, et disaient entre eux que Socrate était debout en train

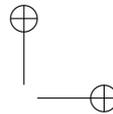
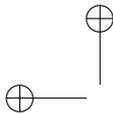




Sócrates que é um homem, um ser humano que é muito diferente dos demais, não que seja diverso, pois partilha com os demais a mesma humanidade e, por tal, pode ser, por Platão, assumido como paradigma antropológico. A diferença consiste em que Sócrates possui uma excelência muito própria, o termo (duas palavras) que Platão põe na boca do jovem militar que narra os eventos é «panton thaumastótaton», «πάντων θαυμαστότατον, cota 220a). Pode, e bem, fazer-se notar que, neste preciso ponto, se fala da proeza de Sócrates a bater os demais a, contrariado, beber vinho sem ficar bêbedo, tema que retorna do princípio da participação de Alcibíades, no *Banquete*. Esta reafirmação não é inocente, porque reforça o sentido de uma total orto-tese, de uma estrita logicidade de tipo racional por parte do Mestre, independentemente da

de réfléchir, depuis le petit jour. Finalement, le soir venu, quelques Ioniens [aqui, o tradutor insere a seguinte nota sobre uma opção sua: «Nous suivons la leçon des manuscrits, «ἰώνων», «des Ioniens». L. Robin adopte la leçon «ἰδόντων»: il s'agirait alors de certains «de ceux qui l'avait observé».] après leur dîner portèrent dehors leurs lits de camp, car on était alors en été, et couchèrent au frais tout en surveillant Socrate, pour voir s'il passerait encore la nuit debout. Or, il resta debout jusqu'à l'aurore et au lever du soleil. Puis il s'en alla, après avoir adressé sa prière au soleil.», pp. 86-87; por sua vez, reza assim a tradução da Loeb: «Now all this, you know, had already happened to me when we later went on a campaign together to Potidaea; and there we were messmates. Well, first of all, he surpassed not me only but every one else in bearing hardships; whenever we were cut off in some place and were compelled, as often in campaigns, to go without food, the rest of us were nowhere in point of endurance. Then again, when we had plenty of good cheer, he alone could enjoy it to the full, and though unwilling to drink, when once overruled he used to beat us all; and, most surprising of all, no man has ever yet seen Socrates drunk. Of this power I expect we shall have a good test in a moment. But it was in his endurance of winter – in those parts the winters are awful – that I remember, among his many marvelous feats, how once there came a frost about as awful as can be: we all preferred not to stir abroad, or if any of us did, we wrapped ourselves up with prodigious care, and after putting on our shoes we muffled up our feet with felt and little fleeces. But he walked out in that weather, clad in just such a coat as he was always wont to wear, and he made his way more easily over the ice unshod than the rest of us did in our shoes. The soldiers looked askance at him, thinking that he despised them. / So much for that: 'but next, the valiant deed our strong-souled hero dared' on service there one day, is well worth hearing. Immersed in some problem at dawn, he stood in the same spot considering it; and when he found it a tough one, he would not give it up but stood there trying. The time drew on to midday, and the men began to notice him, and said to one another in wonder: 'Socrates has been standing there in a study ever since dawn!' The end of it was that in the evening some of the Ionians after they had supped – this time it was summer – brought out their mattresses and rugs and took their sleep in the cool; thus they waited to see if he would go on standing all night too. He stood till dawn came and the sun rose; then walked away, after offering a prayer to the Sun.», pp. 233-335.





situação em que se encontre – banquete de amigos, campo de batalha, e, no fim de tudo, no tribunal e na antecâmara da morte.

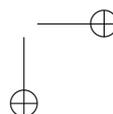
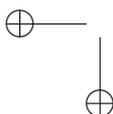
Ora, não foi a vida adulta filosófica de Sócrates um permanente campo de batalha, em que acabou por sucumbir às mãos, não de um valente Espartano, mas de uns quantos cobardes, que instrumentalizaram os representantes do povo de Atenas, representantes que se deixaram instrumentalizar, talvez porque, simbólica ou historicamente, eram dos que olhavam Sócrates com desconfiança quando ele era o que eles não eram, isto é, «maravilhoso»?

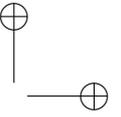
Pois bem, o uso do termo matriciado em «thaumas» ganha pleno significado se se estabelecer ligação lógica entre ele e uma outra afirmação de Alcibíades, anterior (219e), em que o jovem deixa claro que, em termos de suportar «ponos», Sócrates era o melhor de todos (em ambos os trechos há uma indicação literal de «todos»). O termo «ponos» é de uma riqueza antropológica, ética e política extraordinária, o mesmo sucedendo com o verbo «poneo». A sua riqueza é de tal modo vasta, que se remete para a consulta do dicionário, dado que não faz sentido uma exploração ampliada neste estudo.

Todavia, não se pode deixar de apontar para a primeira tradução, que matricia todas as outras, e que é «pena», «penar», em termos verbais. As traduções quer das Belles Lettres – «résister aux fatigues» – quer da Loeb – «bearing hardships» – servem perfeitamente, se bem que a inglesa seja mais vasta em termos semânticos, uma vez que há mais «hardships» do que apenas aquelas do tipo «fatigues», mostrando, de forma muito exacta, Alcibíades, mais adiante que «hardships» são essas.

A leitura subsequente do texto mostra quais são as penas que Sócrates supera de forma maravilhosa e melhor do que todos os outros, nisso se tornando, assim, paradigma, exactamente porque supera todos e porque o faz de forma maravilhosa, precisamente isso que sempre fora o fim de excelência de toda a tradição helénica, que se cumpre, deste modo, «maravilhosamente» em e com Sócrates, que, depois, mesmo sendo tal maravilha, é morto em nome da mesma tradição que elevou ao mais alto nível.

Platão, neste sumo elogio de Alcibíades a Sócrates, deixa evidente que Sócrates é o melhor dos melhores de Atenas, segundo, não os critérios de Sócrates e pelos quais foi morto, mas pelos próprios critérios da cidade que o assassinou, mesmo sendo ele o melhor de todos segundo tal criteriologia tradicional. É assim, porque o elogio é proferido por quem nunca foi capaz de seguir a criteriologia de Sócrates e sempre seguiu a tradicional. Este discurso





acerca dos méritos tradicionais de Sócrates, em que ele é dito como o melhor de todos, serve para demonstrar a inabilidade da condenação do mestre, tendo sido ele o melhor, melhor do que todos os coetâneos que o condenaram.

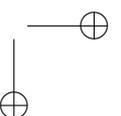
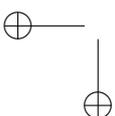
Por outro lado, o que Alcibíades diz acerca dos méritos militares e humanos gerais de Sócrates, revelados aquando da sua participação como militar ao serviço da sua «polis», ajuda a perceber que Sócrates é bem capaz de ter razão quando, na *Apologia* platónica, reclama para si próprio um lugar no Pritaneu. Afinal, segundo as palavras de Alcibíades, talvez Sócrates fosse mesmo um maravilhoso herói de guerra ao serviço de Atenas e, por isso, merecesse mesmo ir para o Pritaneu, não ser mandado beber cicuta.

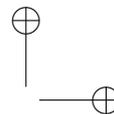
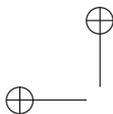
O bêbedo e incapaz de seguir o Mestre, consegue, todavia, uma clareza de visão muito superior àquela que é a comum dos atenienses. Pense-se, agora, em que estado de embriaguez e de estupidação pensa Platão que os seus concidadãos, representados pelos que mandaram matar Sócrates, existem, vivem. Como é evidente, nem todos o mandaram matar, pelo que a cidade não é totalmente néscia. Todavia, foi a cidade como um todo que mandou matar este homem que era mais maravilhoso que todos os outros, mesmo do que os “outros melhores” que a foram defender na guerra. Poderoso símbolo, este, que faz de Sócrates o aristocrata maior de entre todos os aristocratas, de todos os melhores.

Ora, uma nota que não pode deixar de ser manifestada e que surge ao longo da leitura desta parte do discurso do jovem ébrio, é o quão sóbrias são as suas palavras acerca da maravilha da acção do Mestre. Apesar de tudo o que parece desmentir a sua ortótese lógica geral – de vida, no fundo –, quando o tema é a grandeza humana do seu amado Mestre, tudo muda, o vapor alcoólico, isto é, a «hybris» alógica que simboliza, parece desaparecer e parece que o jovem «participa» da mesma grandeza humana do homem cuja acção narra.

Já vimos que não é como narrador do alheio que Alcibíades falha, mas como executor de bem para si próprio segundo o «logos» da acção que paradigmaticamente narra. Todavia, Alcibíades, aqui, é apenas a figura narrativa singular, idiótica, diria Heraclito, ou é mais do que isso, o paradigma de todos os que, em Atenas e por toda a parte, são capazes de intuir o bem, mas são incapazes de o realizar?

Pensamos que é esta segunda hipótese a verdadeira, pois, sendo, ainda nas e das virtudes socráticas que aqui se narra, por meio deste representante





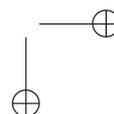
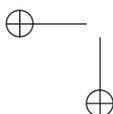
da tradição, Alcibíades, este é posto, por Platão, como paradigma de todos os que, tendo convivido de perto – mais ou menos, mas efectivamente – com Sócrates, foram incapazes de nele suficiente e capazmente perceber a tal «maravilha» que era, a tal maravilha nova que nele se manifestava como nova e radical proposta antropológica, ética, política e cósmica, humanamente cósmica e cosmológica, em nova forma cosmo-poiética no âmbito ergo-poiético e ergo-nómico humano.

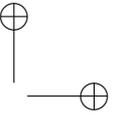
Os que matam Sócrates são os que o «olham de lado», o olham com desconfiança, os que integram nele não o bom exemplo a seguir, mas o homem vaidoso que os despreza (a tudo isto as palavras de Alcibíades neste trecho aludem), os que são, mesmo, inferiores a ele e lhe não perdoam a sua superioridade, os que esperam que falhe, os que simplesmente não compreendem que se possa ser diferente *e melhor nessa mesma diferença*.

A narrativa de Alcibíades, este trecho e aquele que se segue e em que mostra como o velho Sileno – ainda bastante novo – o salva no campo de batalha, serve também para mostrar o que distingue antropológica, ética e politicamente (necessariamente de forma ontológica, pois é o ser de todos que está em causa), o homem – o ser humano – que age como Sócrates, dos que como ele não agem, o homem que tudo aguenta dos que aguentam pouco; o homem que não deixa de meditar antes de encontrar o que busca dos que fazem de tal acto um jocosos espectáculo, o homem que busca «sophia» superando as maiores penas e trabalhos, dos que, passivamente, se arrastam pela vida, sem «sophia», sem os pés na terra e sem serem capazes de olhar o céu, sem resistir ao frio do vazio de sentido enquanto se não encontra o que se busca, sem, no fim, aquecida «a alma», orar, olhar, contemplar o sol, platónico símbolo do bem.

Não é em vão que Platão põe o Mestre a orar ao sol após ter estado um dia a meditar sobre algo que nunca nos é dito o que seja. Talvez seja o próprio sol, que, no fim, se olha, se vê, como no fim da ascensão da «Alegoria da caverna», como se contempla o esplendor do belo/bem no fim da ascensão relatada por Diotima, neste mesmo *Symposion*.

Uma outra nota que tem de ser tirada deste trecho é a contradição antecipada que Platão faz dos que o apelidam de nefelibata idealista porque despreza o concreto mundano das coisas. Se assim fosse, demorar-se-ia o gigante de Atenas a saborear de forma ontológica os pormenores – que ele próprio cria narrativamente – do modo como o faz? Certamente, não. O modo como narra





com um rigorosíssimo pormenor – deixamos para os filólogos, que não somos, o prazer de explorar filologicamente este mastigar minucioso da palavra platónica acerca do pormenor narrado – isso que constitui a grandeza da fina acção do velho Mestre.

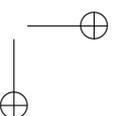
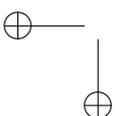
Em que é que a maravilha-Sócrates consiste, segundo Alcibíades, logo, segundo Platão?

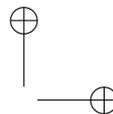
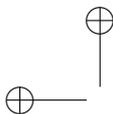
Para lá do sentido geral de ser o melhor a suportar as penas gerais do labor de soldado, a fome, em tempos de penúria, e o vinho, em tempos de luxúria, em 220a, surge o elemento frio, que, no inverno, na zona da Macedónia – ainda hoje, século XXI – se pode tornar extremo. Em 220b, o pormenor da acção de Sócrates é expresso: no meio do frio extremo, quando todos se abrigavam nas tendas de campanha ou, tendo mesmo de sair, o faziam agasalhados convenientemente, o Sileno saía de pés nus e tendo como veste a sua habitual, sem adição de mais protecção.

Como é evidente, esta acção poderia não ser mais do que uma bravata. Ainda assim, e objectivamente, implicaria uma capacidade de sofrimento – não em sentido superficial, psicológico, mas em sentido objectivo e antropológico geral: o homem todo sujeitava-se àquilo, mesmo – inaudita. É precisamente esta capacidade de sofrimento ímpar – ninguém mais agia assim, ou porque não queria ou porque, simplesmente, não podia – que Platão quer sublinhar, independentemente das possíveis razões que tenham motivado Sócrates, melhor, com que Sócrates se terá motivado, pois pode bem ter «inventado» as razões, sem que tal seja uma forma perversa de agir segundo razões.

Pensamos que é este o sentido da narrativa que Platão quer veicular: o Mestre é o homem que assume, que se assume, como esse que não tem solução de continuidade entre o que é e o que age: o que quer é o que age. Sócrates está sempre todo na sua acção. Só assim se pode compreender o retrato que do Mestre Platão dá quer na *Apologia* quer nas obras que logicamente se lhe seguem e que relatam a acção significativa deste homem nos gestos que mediarão entre a sua condenação e a sua morte auto-infligida a mando da assembleia, sem vacilar, como quem atravessa o acampamento militar gelado de pés nus e levando sobre o corpo o seu habitual manto não-invernoso, símbolos da sua interioridade ética e da sua exterioridade política, respectivamente, inalteradas.

Sócrates está sempre bem onde está. Não é que seja o ambiente que esteja mal. Não é este, o das tradições de Atenas, o ambiente ontológico em que quer





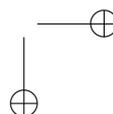
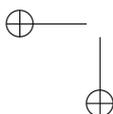
Sócrates quer Platão se movem filosoficamente, antes um ambiente ontológico em que o que é é o que é e compete ao ser humano a inteligente adaptação, tendo, para isso, que se ter preparado: não é quem tenha sempre andado com os pés no conforto de peles que se pode dar ao luxo de passar, sem treino, sem «paideia», a andar de pés nus sobre o gelo. O símbolo ético e político é claríssimo.

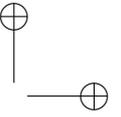
É toda uma nova atitude para com o cosmos que aqui está implicada: nada há de mal no cosmos se não lhe for lá posto por alguém: o gelo não é mau; é o que é. Há que se lhe adaptar; uns com peles nos pés, outros com a pele dos próprios pés. O problema reside em que se considere que o gelo não é bom: tal implica uma atitude e uma acção que, logo à partida, está errada e destinada ao insucesso. Se é o gelo que é mau – ou seja o que for de comparável ao gelo, no fundo, é toda a natureza irracional –, então, é o gelo que tem de mudar – o que não sucederá, porque é o que é – ou que terá de ser mudado (esta irá ser a atitude moderna, com as consequências ambientais gerais que se conhecem).

Ora, perante o gelo – ou o que representa –, o que tem de ser mudado, se necessário, sou eu. Neste sentido, o gelo não é plástico, mas eu sou. O ser humano é o que de mais plástico existe, em qualquer sentido, como se pode perceber facilmente lendo a *Politeia*, mesmo no que tem de estranho ou de aberrante. A própria aberração platónica é prova desta plasticidade intuída pelo próprio e a que não soube responder cabalmente no sentido que era o seu amado, o do bem-comum.

A plasticidade humana só deve – é mesmo uma questão «moral», onto-ética, se se quiser – ter um fim, cujo contraditório é um limite, que, se abordado, precipita a mesma humanidade no caos de si própria: tal fim é o bem-comum.

Platão, neste exemplo historicamente anedótico dos passos de Sócrates em pés nus sobre o gelo durante o inverno no cerco de Potideia, nunca nos diz quais foram os motivos psicológicos ou outros quaisquer que levaram Sócrates a agir de tal modo. Supõe-se que esta acção não é caprichosa, como alguns dos circunstantes pensaram, olhando de través. Supõe-se que este especial soldado agiu como agiu porque havia uma razão própria – e não imprópria – para tal, o bem do seu exército, para o bem da campanha. Também não se questiona se a própria campanha era ou não justa – aos olhos de quem? – ou se o soldado escultor concordava subjectivamente com ela. Supõe-se que é a mesma razão que aqui sustenta a acção de Sócrates e que sustenta também a





sua acção aquando do seu julgamento e da sua espera pela execução: o bem da sua «polis», o bem do seu «mundo político», que é, o «seu» mundo.

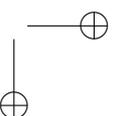
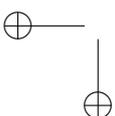
Não se trata de um modo etnocêntrico,<sup>2</sup> mas do sentido de que o ser humano só é, intransitivamente, só pode ser, como realidade política e que esta realidade política é a da sua «polis», útero do seu ser, tanto quanto o de sua carnal e idiótica Mãe. É este o fundamento da terrível reforma teórica concreta – não confundir com a análise da essência da «polis» – que Platão empreende e em que sobrepõe a uterinidade política à carnal, como se tal fosse humanamente possível, dado que ambas são imprescindíveis.<sup>3</sup>

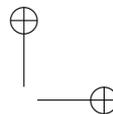
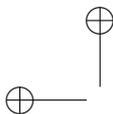
Todavia, o sentido político que suporta a teoria política fundamental de Platão, como exposta no «Livro II» da *Politeia*, implica que todas as cidades tenham o mesmo “direito” a ser, sem o direito de parasitar as demais. Como é evidente, esta noção implica, pelo menos, uma necessária co-existência entre as «poleis», que deixam de ser diversas e passam a ser conversas a um mesmo fim, que é o de *poderem todas ser*, logo, é o sentido do bem-comum político universal que aqui está implícito.

Então, o que o soldado Sócrates nos mostra é a acção em prol do bem-comum humano, concretizado na sua cidade. Nada há que implique que este mesmo soldado o não fizesse em benefício da cidade cósmica. Pelo contrário, que é a «Alegoria da caverna» senão este mesmo desejo expresso de um bem-comum universal, sob os raios do mesmo sol, que é pai de tudo como o bem é pai do mesmo sol, logo, de tudo, excelsamente?

<sup>2</sup> Não vale a observação estulta segundo a qual na altura o «conceito» não existia: existia a realidade, aliás, só existia a realidade e é com a doutrina platónica da maldade da intervenção sobre o bem alheio de outras «poleis» com o fim do engrandecimento da nossa que verdadeiramente começa o sentido noético da impropriedade do modo etnocêntrico de se ser politicamente: que outra razão pode haver para que Platão questione este velho hábito de roubar os bens das outras cidades senão o sentido de que há só uma humanidade e que os «outros» têm o mesmo direito que nós aos bens que lhes competem (cf. *Politeia*, «Livro II», cota 372c-373e)? É nesta acção que Platão situa a origem da guerra.

<sup>3</sup> Sejam duros: um ser humano nascido sem pai conhecido é tradicionalmente, em muitas culturas, um «filho da puta», todavia tem Mãe, puta que seja; um ser humano nascido sem útero carnal é o quê, um filho de quê, da cidade? É este o erro platónico que faz das mulheres parideiras da sua cidade experimental – não é a sua cidade modelar, isso é outra coisa – piores do que putas. Note-se que há o perigo de a humanidade querer enveredar por tipos reprodutivos perversos como este. Que resultará? Que Mengele será o pai da futura humanidade, e que «putas» usará?: máquinas? Teremos uma humanidade filha de putas-máquinas?





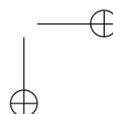
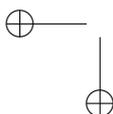
Este relato do pé-descalço-Sócrates em campanha parece, assim, responder à seguinte questão: «e se o bem – esse mesmo, o absoluto – estivesse do outro lado do campo gelado, que fazer?». Ao que Sócrates responde, como está, no preciso momento, porque pode, caminhando ao seu encontro. Então, este passo não é mais do que uma outra forma de pôr o velho Mestre a narrar com o seu exemplo, não com as suas palavras, o que Diotima dele solicitou no seu próprio discurso no *Symposion*. O Sócrates real – que é o de Alcibíades, que não mente – já tinha, afinal, respondido a Diotima muito antes de o Sócrates ficcional do *Banquete* ter feito figura de estulto perante a sacerdotisa.

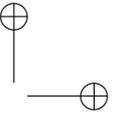
A lição já Sócrates a sabia no esplendor da sua idade adulta. Se a aprendeu com Diotima ou com Apolo ou com o seu «daimon» pessoal, ou, talvez, com seu Pai cinzelador ou com sua Mãe parteira, não sabemos, sabemos é que, pelas palavras de Alcibíades, o velho Sileno, novo ainda, já sabia caminhar para o bem que entrevia nas piores condições humanamente pensáveis.

Todavia, que bem era esse que motivava assim Sócrates? Seria que, naquela ocasião, o mestre entrevira algum deus especial, uma revelação do bem? O próprio sol cosmicamente incarnado, de algum modo?

Não nos parece que seja isto que está em causa, salvo a alusão à «revelação do bem», de um bem qualquer a contemplar, a encontrar topicamente, ali, então. Para Platão – e a lição parece ser a lição socrática que o fez tanto amar o Mestre –, tudo o que é um bem possível, isto é, uma realidade ontológica capaz do bem-comum universal, é uma marca do bem absoluto. Então, de um modo muito prosaico, mas sem que tal impeça a grandeza do absoluto que há em cada ínfimo bem possível – as sombras são um bem no que são, e não mais – pode bem acontecer que Sócrates necessitasse de urinar ou de ir orar num recanto especial, diferentes formas de bem, mas ambos bens, insubstituíveis em suas possibilidades e realizações, sem o que o magnífico soldado Sócrates não o poderia ser, sem o que não poderia cumprir no seu melhor o bem-comum melhor possível. Nem tudo tem de ser aparentemente brilhante ou divino e os homens de bem vivem, são, num imbricado complexo ontológico que tudo implica, que nada pode deixar de fora. Esta é a maior lição da «Alegoria da caverna».

Não compreender isto em Platão, é não compreender o que há de fundamental em Platão, *o absoluto do bem em tudo*, sobretudo no que é mais inaparente, nas sombras. Alcibíades é uma sombra, uma sombra de Sócrates, por isso Platão o ama tanto.





É o amor de Platão pelas sombras que faz dele um tão grande filósofo.

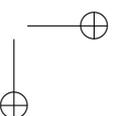
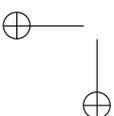
De 220c a 220d, Platão narra, nas palavras de Alcibíades, um novo e significativo passo da acção de Sócrates durante o cerco de Potideia. Este passo da obra começa, e não deve ser casualmente ou por distração do escritor, com uma evocação de nada menos do que Odisseu, o homem que, depois de tudo suportar, ao fim de vinte anos, retorna ao seu «topos kosmikos», ao único lugar do mundo em que tudo com ele e ele com tudo faziam sentido.

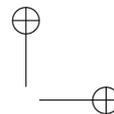
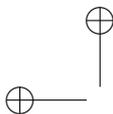
É sempre este o mote, melhor, o grande «telos» platónico, este encaminhar-se, que pode ser um regresso num sentido muito mais profundo do que o plotiniano, mecânico e cego, ao bem de que, no princípio de tudo o que constitui cada ente, está: o bem.

A figura de Odisseu, «karteros aner» («καρτερός ἀνὴρ»), homem inabalável – termo que serve de eixo paradigmático a muitos outros que se encontram no dicionário – é posta como símbolo de todos conhecido com que se compara a grandeza antropológica de Sócrates. A afirmação platónica é clara para atenienses e outros que oiçam: Sócrates é capaz de aguentar a comparação com o herói mais poderoso que se conhece, Ulisses.<sup>4</sup>

Está posto, politicamente, o símbolo: Sócrates é tão «karteros» quanto Ulisses. Os helenos contemporâneos facilmente entenderiam o alcance de tal símbolo. Todavia, melhor, «para mais», há um corolário: quando Atenas matou Sócrates, matou alguém comparável sem desvantagem a Odisseu. Ficou

<sup>4</sup> Mais poderoso? Então, e todas as grandes afirmações sobre o poder de todos os outros, por exemplo, Aquiles? Aquiles foi um falhado, como foram todos os outros grandes. Quem é que fez exactamente o que desejava e queria, senão Odisseu? A quem foi eros capaz de fazer aportar ao bom porto que Platão invoca e evoca para a boa viagem que deseja à humanidade no fim da *Politeia*? Apenas Ulisses. É como se toda a complexíssima dupla epopeia homérica mais não servisse do que como guia de itinerário possível para falhados, quase todos, e para esse que não falhou, Ulisses. Quem chegou ao porto de onde saíra vinte anos antes, retornando ao seu ancoradouro, não o cais de pedra ou madeira da ilha, mas o útero da mulher, senão Odisseu? Quem retomou plenamente a sua realeza cosmo-informadora da possibilidade de bem da sua «polis»? Quem foi recebido não por uma mulher traidora, mas por uma mulher tão amante como quando apartada do marido? Odisseu. A lista poderia continuar e não é muito difícil de ser compilada. Para Platão, que tão bem conhecia a épica homérica, Sócrates histórico só é comparável a Ulisses mítico, simbólico, sagrado, «divino», como se gostava de, então, dizer. Perspectivado de outro modo: para Platão, Odisseu mítico só tinha comparação digna com o histórico Sócrates, tão «karteros» quanto o velho viajante diamantino, a quem homens, deusas belas de morrer ou de viver eternamente, deuses vários, bestas de todas as formas, tentaram aniquilar, sem sucesso. O protegido da deusa da fria inteligência, a lógica Atena.





sem a sua chave porética, o «aner» capaz de lhe indicar os caminhos para sair dos impasses, esse que, como o outro, era inteligente o bastante, como «Penia», para pôr o seu cavalo de madeira junto de Poros e, assim, furar o caminho de conquista, já não de uma Tróia qualquer, mas da possibilidade de humano sentido para a vida, por vezes, tão desumana.

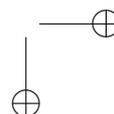
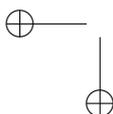
Atenas deveria ter ido para a cama com Sócrates, simbolicamente, como Penia com Poros, como Ulisses com Penélope; antes lhe cravou a adaga nas costas, como o teria feito qualquer pretendente a Ulisses, se este tivesse deixado. Sócrates deixou, pois a sua forma de ser «karteros» já correspondia a um novo modo de Atena incarnar, não espetando o bronze na humana carne, mas espalhando o «logos» para o bem, através do «logos» da palavra e da acção pacífica, sob pena de morte. É ilusório pensar-se que foi Atenas que matou Sócrates, também não foi Sócrates quem matou Atenas; esta limitou-se a matar-se, matando o melhor que em si era, na pessoa do velho Sileno, tão feio que parecia; tão divino que era. Esta é a posição platónica sobre a relação de Atenas com Sócrates, posição também ela diamantina e que o leva, sempre, a desprezar o modo político que matou o Mestre.

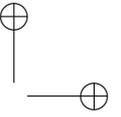
Deste modo, a figura que irá ser mostrada em acção – muito especial e, de novo, estranha – não é a figura de um tonto, de um fraco, de um inepto, mas de alguém que «é como Ulisses».

De aurora a aurora, no que é literalmente uma «efemeridade» – esta bem longa e significativa para quem observava, maravilhado –, o ainda novo Sileno esteve «pensando» (o uso do termo hodiernamente mais vasto é propositado) em algo. Durante um dia, Sócrates «pensou», «meditou» (versão das Belles Lettres), «reflectiu», «ponderou»? «considerou» (versão da Loeb).

Para Platão, o que Sócrates fez, o que Sócrates «agiu» é dito com o termo «ksynnoesas» («ξυννοήσας»), que assume semanticamente até mais do que as propostas anteriormente avançadas, remetendo para o seio de uma interioridade humana em que se parece resumir o acto do também humano sentido, sentido que se confunde, neste acto, com o que o ser humano é e que não desmente a sua realidade total, pois é o homem todo que assim «medita», não a alma sem o corpo ou, por ridículo, o corpo sem a alma.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Sem querer entrar nas impotentes querelas acerca do sentido de «consciência» nestes noéticos tempos platónicos, todavia há que intuir, que «noein», este termo que Platão usa, em que o «ksyn» parece reduplicar o já duplicado sentido de acto «virado para o interior» do «noeo». Não é esta a matriz de tudo o que muito mais tarde será dito como «consciência»?





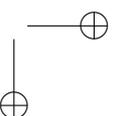
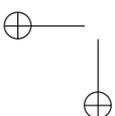
Neste acto, o filósofo Sócrates, que sabia que podia morrer a qualquer momento na guerra *em que estava*, não parece ter mandado a alma abandonar o corpo, mesmo estando sempre sob a égide simbólica do sol. Não é o corpo que medita; todavia, este acto de meditação poderia acontecer sem o corpo? E é sem relevância este acto efémero de meditação? Então, por que razão perder uma efemeridade com ele? Não estará Platão a dizer que *é no efémero* – sentido pleno – *que está o sol*, imagem do bem; como nas sombras da caverna, assim as bestas humanas queiram intuir, em vez de matar quem lho lembra?

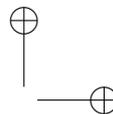
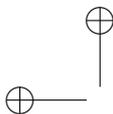
Não é a uma besta humana que se refere esta narração de Alcibíades, mas a um ser humano, «*karteros*» como Ulisses, que, no meio de uma guerra, passa um dia a meditar em algo que, ao que parece, demorou um dia a ser pensado, que só foi alcançado ao fim de uma odisseia de pensamento de entre duas sucessivas manifestações de Aurora, essa bela moça de róseos dedos.

Por que razão, no parágrafo anterior, se usou a expressão «ao que parece»? A narração que Alcibíades faz do evento é totalmente política, quer dizer, não há qualquer outra perspectiva que não seja exterior relativamente ao homem Sócrates, que parece estar a meditar. O que é que nos garante, então, que era mesmo isso que estava a ocorrer? O facto de, sucessivamente, Alcibíades pedir a Sócrates, durante o seu discurso no banquete, que, se o que dissesse não fosse verdade, o desmentisse. Sócrates não desmente o jovem, logo, Platão assume como verdade o que diz de Sócrates, não de um ponto de vista histórico, improvável, mas logicamente, segundo o «*logos*» socrático – que é também o seu –, isso que quer patentear neste trecho e na obra a que tal trecho pertence.

O que ocorre no seio da interioridade noética de Sócrates não é dito. Não é dito porque não pode ser dito politicamente, isto é, por terceiros; apenas o próprio, que coincidiu em acto com o que foi nesse acto – não se pode dizer de outro modo – é capaz de saber o que, nisso, sucedeu e, se de tal tiver boa memória, pôr tal memória em comunidade lógica política, quer dizer, mostrá-la pela palavra a outros, capazes ou não de entender.

O que Platão aqui nos mostra é *a incomunicabilidade ontológica do acto lógico que constitui cada ser humano como propriamente humano*, esse em que, todos, como se de um Sócrates meditante se tratassem, são o acto de noese que são, ser humano em noese que, politicamente – «de fora» – é mesmo um «*corpo a pensar*»: é isso que se intui, que dele se vê.





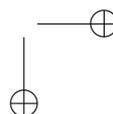
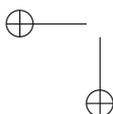
O acto de pensamento humano é, enquanto tal, «idiota» num sentido não-heraclítico, «atómico» num sentido não-atomista. Em que meditava Sócrates? Nunca Platão o diz: nunca o saberemos. Platão não o sabia, não o podia saber, por definição, definição sua, aliás.

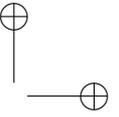
É nesta cena que surge com mais força a distinção que Alcibíades tinha introduzido quando começou a falar acerca do Mestre, entre uma exterioridade a todos patente e uma interioridade apenas patente quando se «abre» a escara exterior, um «topos» ético (aqui, sim, muito próximo do «ethos» de Heraclito) de pura interioridade, em que se «é um deus», e um «topos» político, o da exterioridade, em que se é o que se parece: belo e estúpido para o fundamental, como Alcibíades, ou feio e inteligente para o fundamental, como Sócrates.

Não interessa para este passo narrado isso em que Sócrates meditava – algo «solar», entre dois naturais sois, depois agradecido com uma oração final ao sol?; outra «coisa» qualquer? –; interessa, sim, mostrar o que é, como é, o ser humano paradigmático, que é o que é porque medita, quando em acto de meditação.

Este ser humano não se cansa, não deixa a sua posição erecta entre duas auroras enquanto não atinge isso em que pensa, que busca entender («intender», na dupla direcção de tender para dentro do que se quer e de deixar o que se quer tender para dentro de nós, assim ficando «contendidos», unos em sentido).

Que «algo» é isso que assim se busca pensando já teve resposta anteriormente no discurso de Sócrates/Diotima: é, paradigmaticamente, sempre, o belo que há em cada acto do cosmos, presença manifestadora do absoluto ontológico em tudo, de tudo, e que é o bem. O símbolo máximo de tal manifestação é a luz do sol, não «brilho», mas pura difusão. É a este sol, porque, para Platão não há outro, que Sócrates ora após, ao que parece – ele que não desistia –, ter encontrado o que procurava, talvez o próprio sol.





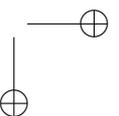
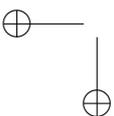
## Capítulo 22

# Sócrates em batalha I: Esse que não abandona o camarada caído

Em 220d, Alcibíades propõe-se falar acerca do modo como Sócrates agia em acto de guerra, em combate («en tais makhais», «ἐν ταῖς μάχαις»). Na sequência de um combate, que não é identificado,<sup>1</sup> tendo Alcibíades sido ferido, e, ao que parece, abandonado pelos restantes camaradas – que, pelo menos, dele se não encarregam –, é ajudado por Sócrates, que não só não o abandona como, nas palavras do próprio camarada que ajuda a resgatar do campo de batalha, o salva a ele e às suas armas (a ordem em que surgem estes salvados no original é a inversa: «kai ta hopla kai auton eme», «καὶ τὰ ὅπλα καὶ αὐτὸν ἐμέ»).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Em nota de rodapé, o tradutor das Belles Lettres, afirma o seguinte: «Nous ne savons rien de ce combat. Plutarque, *Alcibiade*, 7, 4-5, utilise le texte du *Banquet* sans rien y ajouter.».

<sup>2</sup> É a seguinte a versão das Belles Lettres (220d-e): «Maintenant, si vous voulez, sa conduite au combat – car sur ce point également il faut lui rendre justice. Lors du combat à la suite duquel les généraux m’ont décerné le prix du courage, je n’ai dû mon salut qu’à cet homme. J’étais blessé, il refusa de m’abandonner, et il réussit à sauver tout à la fois mes armes et moi-même.»; p. 87; traduz-se na versão da Loeb: «Then, if you care to hear of him in battle – for there also he must have his due – on the day of the fight in which I gained my prize for valour from our commanders, it was he, out of the whole army, who saved my life: I was wounded, and he would not forsake me, but helped me to save both my armour and myself.»; p. 235.



Antes de mais, há que referenciar o facto de Platão pôr no texto que há uma outra questão de justiça «dikaion» («δικαίον»), a acentuação dupla consta do original) em relação a Sócrates e ao seu modo de agir. Platão não esquece a suma injustiça que o seu velho Mestre sofreu às mãos da cidade que irá ler este seu texto sobre Eros, mas também sobre Sócrates: Sócrates como o paradigma do eros filosófico em participação.

Não perde, pois, o gigante de Atenas uma oportunidade de pôr em evidência a grandeza da bondade ontológica de Sócrates, em ontologia que integra antropologia, ética e política. Desta vez, não usa uma metáfora como a da estátua dupla feia por fora e que encerra um deus no seu interior. A *afirmação*, com todo o necessário peso político e memorial que tal comporta quando redige e publica este texto, *é histórica*. Factualmente histórica. Quem ouvisse este relato fabulado posto na boca de Alcibíades conhecia muito bem este famoso-infame homem, pelo que, como já se percebeu claramente em passos anteriores, não é a este último possível mentir impunemente. Mais uma vez, o que disser sobre Sócrates é comprovavelmente verdade.

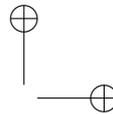
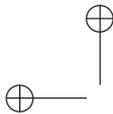
Se fala de uma batalha em que foi ferido e condecorado, tal tem de ser verdade, sob pena de ser a afirmação – que, então, não seria dele de modo algum, mas apenas de invenção platónica – rápida e diamantinamente desmentida. Seria a ruína da credibilidade de Platão como filósofo.

Então, o que Platão aqui diz é que vai pôr em verdade o que Sócrates foi como soldado de linha da frente em campo de real batalha, batalha em que facilmente poderia ter estado um dos seus possíveis auditores, um pai ou um avô de outros possíveis auditores. Aqui, o que é dito é factualmente verdade.

Ora, a verdade sobre Sócrates soldado em campanha, em luta de frente de batalha, aí, onde o metal corta a carne, é que este homem foi um excepcional soldado.

Note-se que o termo que Platão utiliza para referir o acto de combate, e que é o termo padrão, é «makhais», «μάχαις» (220d). «Makhaira» («μάχαιρα») significa genericamente «faca», mas também significa, segundo o contexto em que se situe, «bisturi», «cutelo» (ou outras facas de carnicheiro), e ainda isso que, também genericamente, se designa como «espada», em suas variantes.

Deste modo, este («en tais makhais») «ἐν ταῖς μάχαις» refere-se – era assim que era a guerra – a combates operados com objectos próprios para rasgar e perfurar o corpo humano, provocando dor, sofrimento e morte. Era isto, esta presença activa possivelmente lacerante, que significava combater:



combato para furar e cortar a tua carne, a fim de te matar; e reciprocamente. Este é o sentido comum de guerra, sem acrescentos dulcificantes, que a nada correspondem no real concreto da agonia combatente.<sup>3</sup>

Não se percebe quer o que Platão aqui põe na boca de Alcibíades quer coisa alguma de discurso algum sobre o combate nestes tempos se não se tiver permanentemente presente no espírito que se está a falar de *poder e querer matar* o outro espetando-o e retalhando-o.

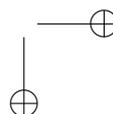
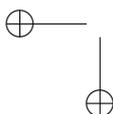
Assim sendo, é neste contexto, que os Helenos coevos de Platão bem conheciam, directa ou indirectamente, que se situa a acção de Sócrates relatada por Alcibíades. Aqui, já nada há de poético, senão num sentido ético e político muito elevado. O que se encontra é um cenário de morte e de sofrimento em que, perante um oficial que cai ferido, um camarada se acerca dele e o socorre, de tal modo que não apenas o auxilia a retirar-se em segurança para onde possa ser tratado, como também lhe salva as armas.

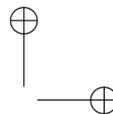
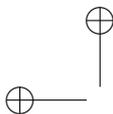
Este pormenor pode parecer simplesmente anedótico ou, um pouco mais requintado filosoficamente do que isso, algo que serve para pôr em hipérbole o gesto ético e político de Sócrates. Este último ponto é sempre válido, pois resulta mesmo, ainda que não nos pareça que seja este o fito principal que Platão tem quando o insere no texto: de facto, esta hipérbole funciona; funcionaria mesmo que a nada de verdade correspondesse, o que não é o caso. Todavia, não se trata do artifício literário «hipérbole», mas do relato historicamente válido acerca de um especial conjunto de actos do velho Sileno.<sup>4</sup>

As armas, «ta hopla», «τὰ ὅπλα» com que o soldado vai para o campo de batalha são sempre, ali e então, a sua literal «panóplia», «todas as [suas]

<sup>3</sup> Deste ponto de vista, os instrumentos utilizados são irrelevantes.

<sup>4</sup> Perante este tipo de relatos de que necessariamente teve conhecimento, não é de espantar grandemente que também como modelo antropológico e ético de coragem surja a figura de Sócrates, não inventada, mas estilizada a partir de uma realidade histórica que a tal se doava e adequava. Sócrates foi reconhecidamente um homem de grande coragem. Ora, não foi também, para Platão, pelo menos, exemplar em temperança e sabedoria? Deste modo, consubstanciam-se historicamente na figura de Sócrates as quatro virtudes fundamentais – literalmente em termos éticos e políticos – que sabemos serem postas por Platão como realidade antropológica substancial e essencial, que permitem quer a ética quer a política. No entanto, diferentemente do modo mítico, não se trata da invenção de uma realidade narrativa, antes da simbolização racional de um modo histórico individual de ser, assim metamorfoseado em paradigma antropológico, ético e político, ou seja, ontológico, em termos de definição do que é propriamente o humano. Com uma outra ordem de grandeza, Platão fez o mesmo com a figura de Céfalo, no início da *Politeia*.





armas»: ali, não dispõe de quaisquer outras. Deste modo, Sócrates não salva apenas o homem em sentido estrito, como se salvasse um «cadáver adiado» (para usar a expressão do Poeta)<sup>5</sup> ou um «cadáver ainda animado», algo como um ser sem possibilidade de acção, que o mesmo seria dizer, sem possibilidade de ser autonomamente após ter sido salvo.

As armas representam isso que cada ser humano tem como *capacidades próprias*, em termos ontológicos, que se espraiam concretamente em termos éticos e políticos.

*As armas são o símbolo do poder próprio de cada ser humano para ser, para poder ser.*

É o tema de todo o *Banquete* que este símbolo marca aqui: esta obra é precisamente sobre isso com que se participa, através de que se participa do absoluto do bem posto à disposição de cada ente, e, de forma especial, do ser humano, este que é capaz até de escrever uma obra sobre tal.

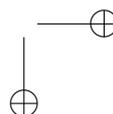
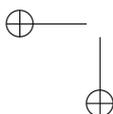
Então, salvar Alcibíades com a sua «panóplia» significa salvar o ser humano com a sua panóplia de *possibilidades próprias de ser*. Estas «armas» simbolizam a possibilidade de se ser autónomo. É com estas armas – mesmo com as que efectivamente cortam carne humana – que se pode responder autonomamente às tentativas sempre renovadas dos Trasímacos, e seus representados, de tiranização.

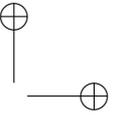
Ainda neste sentido, um «ser humano» sem armas é um ser humano incapaz de qualquer acção própria, émulo de esses que estão amarrados de pés e pescoços no fundo da caverna, tendo por mundo ver e ouvir sombras, sem possibilidade de auto-libertação, pois não dispõem das «armas», dos instrumentos para tal. Como se sabe, Sócrates representa – e, de facto, foi realmente – esse que procura libertar tais prisioneiros, permitindo-lhes, através da «paideia», adquirir as armas com que podem ser livres.

Não basta, assim, salvar o ser humano, é preciso que seja salvo com a possibilidade de acção, isto é, com os instrumentos com que pode agir e com que pode agir autonomamente.

Alcibíades, o homem histórico, era rico, não necessitava, economicamente, em sentido comum do termo, que se lhe salvasse a panóplia. Poderia sempre, sendo ele próprio salvo e ficando em estado de voltar a combater, ad-

<sup>5</sup> PESSOA Fernando, *Mensagem*, Poema «D. Sebastião. Rei de Portugal», último verso, Lisboa, Edições Ática, p. 42.





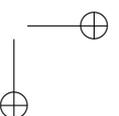
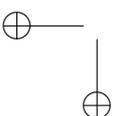
quirir outras armas. A questão platónica não é esta. É a da propriedade – em sentido ontológico do que é próprio de cada ser – dos instrumentos de que se dispõe: as armas próprias de Alcibíades são estas. Não são outras quaisquer, como possibilidade própria de combate, como poder ético e político. Não é a materialidade do material de combate que interessa, mas a relação de cada ser humano como as capacidades instrumentais que lhe são próprias. Está-se ou não se está armado? Relembre-se que o fim da «paideia» é precisamente armar os seres humanos com os instrumentos que lhes permitam chegar a ser sábios, cada um a seu modo.<sup>6</sup>

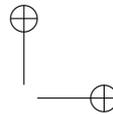
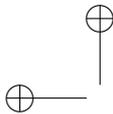
Por outro lado, há um outro símbolo associado a estas armas transportadas por Sócrates. É que, precisamente, são transportadas *por Sócrates*. Tal quer dizer que, para lá de toda a constante «hybris» erótica vária de Alcibíades, o amigo, o verdadeiro amigo Sócrates, quis que, ao discípulo, acompanhassem as armas devidas, simbolicamente, isso não já com que combater o inimigo externo da «polis» de Atenas, mas o inimigo interno, o próprio Alcibíades,<sup>7</sup> como esse que sempre foi incapaz de encontrar em si os instrumentos, as armas de que necessitava para poder auto-moderar os seus ímpetos de «hybris». Alcibíades com as suas armas todas simboliza o ser humano como um todo, íntegro em suas possibilidades instrumentais: *esse que pode*.

Esta «alcibiadoforia», concomitante a uma «hoplofobia», nada mais é do que metáfora para o labor de mestre que carrega o discípulo ferido, enquanto este necessita, para, depois, o libertar de qualquer «transporte» que não seja o que o seu próprio poder de caminhar permite. Então, tem, ainda, consigo, simbolicamente, as suas armas, quer dizer, está completo em termos de humana possibilidade. Como na «Alegoria da caverna», da *Politeia*, esse que

<sup>6</sup> No discurso de Sócrates/Diotima, esta panópia é ontológica e é constituída pela estrutura antropológica erótica que se descreve com simbólico pormenor, a que acresce a estrutura de possível acção que também é descrita em pormenor. O fim da batalha de cortante desejo de Eros é o belo, os instrumentos são *isso que o constitui*, herdado de Penia e de Poros.

<sup>7</sup> Neste acto de camaradagem, Sócrates é a protecção possível para Alcibíades contra um eventual ataque por parte do inimigo. Tal significa que, neste acto, as armas de Alcibíades de nada servem contra o inimigo – externo –, pois ele não as pode usar. Assim sendo, faz sentido que a sua preservação seja simbólica da manutenção da integridade do poder de Alcibíades como algo de inalienável, que, todavia, não serve apenas para enfrentar inimigos externos, mas também o grande inimigo interno de Alcibíades que é ele próprio. Foi este o magistério que Sócrates sobre ele procurou exercer, como se sabe sem grande sucesso.





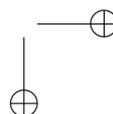
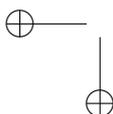
liberta o prisioneiro não caminha por ele, não sofre por ele, não contempla por ele, não procura libertar outros por ele.

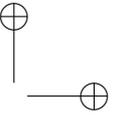
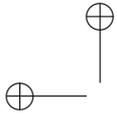
Todavia, sem que realizasse o primeiro transporte, na forma da quebra dos grilhões e da movimentação heterónoma do antigo agrilhoadado numa primeira incoativa fase, nunca este último deixaria de ser prisioneiro, nunca, sem partir da heteronomia grácil da libertação, deixaria de ser prisioneiro e nunca poderia ser livre. A autonomia, aqui, é adquirida, não é incoativa, inata. Assim se percebe a necessidade da «paideia».

É, então, sobre as *necessárias mediações* que Platão fala quando se refere às armas de Alcibíades que Sócrates salva também quando salva o seu dono. Convém nunca esquecer que Platão, sendo o filósofo da tão mal compreendida participação, é, por tal, o filósofo da mediação, das mediações. O *Banquete* pode ser dito como «o livro das mediações». As armas de Alcibíades são o símbolo do seu «eros» próprio como mediação capaz da sua possível onto-auto-poiese. Por tal, tinham de ser salvas com o dono. Melhor, porque são o possível instrumental de participação de Alcibíades, têm de ser salvas *como* ele, como a sua possibilidade própria, na forma instrumental. Neste sentido, as armas representam as mediações entre o que Alcibíades é e o que pode ser; entre o seu acto presente e a sua possibilidade última. Destas armas, um Aristóteles poderia dizer que são a sua «causa eficiente». Próprias e autónomas.

Se agora, se aplicar o modelo de amizade segundo Aristóteles à relação entre Sócrates e Alcibíades (fica a questão de saber até que ponto diálogos como este puseram o Estagirita na senda de tal intuição e definição filética), percebemos que não pode haver *propriamente* amizade entre estes dois homens, pois há diferenças fundamentais nos modos como se amam. A diferença maior reside em que não se consegue discernir bem nas acções de Alcibíades um sentido de amor que tenha como fim o bem de Sócrates independentemente do seu próprio bem. Fica sempre a impressão de que Alcibíades quer possuir Sócrates, o que implica sempre que queira fazer dele seu escravo.

Ora, o acto de Sócrates que Platão aqui nos narra cumpre rigorosamente o que ao seu modelo supremo de amor impôs pela boca de Fedro (179b-d), como esse em que o amante dá a vida pelo amado (reciprocamente aplicado este quesito, tem-se imediatamente o ápice da amizade segundo Aristóteles). O acto em que, percebida a condição de necessidade de Alcibíades, Sócrates imediatamente dele se aproxima, junto a ele permanece e trata de o salvar com





as suas armas, corresponde exactamente ao que é implicado concretamente pelo princípio posto por Fedro.

O amor de Sócrates por Alcibíades é um amor em que o único fim é o bem próprio de Alcibíades, não o bem próprio de Sócrates. Como quem já passou por campos de batalha (ou de treino para batalha) sabe, não é sem risco de vida que uma tal acção se realiza; pelo contrário, em actual batalha, é sempre com risco de vida que tal se opera. Neste sentido, Sócrates situa-se fileticamente ao nível de Alceste, isto é, no nível mais elevado possível.

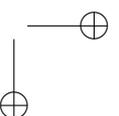
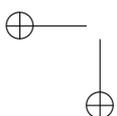
Deste modo, Sócrates está disposto a dar a vida pelo amado discípulo, caso tal tenha de ocorrer como decurso natural de ter optado por não o abandonar ao seu destino de desamparado. Em termos do ápice da exigência erótica de Platão, Sócrates ama verdadeiramente Alcibíades, pois está em acto de poder dar por ele a sua vida, expondo-se como se expõe ao perigo *a fim de o salvar*.

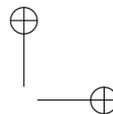
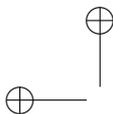
Não é, então, por simples casualidade ou por razões de estética literária que esta cena ocorre neste ponto próximo do fim do *Symposion*. Platão quer mostrar que não é apenas no fácil, porque inconcreto-mundano mito, que se encontra a ilustração do que é um verdadeiro amante: este existe e é Sócrates.

Alceste introduz literária e miticamente o exemplo antropológico universal, transcendental pelo lado da universalidade antropológica dada pelo facto de invocar algo pertencente à “metade” feminina da humanidade, do amor puro pelo outro, na forma da entrega oblativa do próprio ser em função do fim de bem do outro. Belo, mas irreal; profético, mas inconsequente.

Todavia, antes de terminar a lição que escolhe pôr no *Banquete*, Platão mostra não já um mito, grandioso, mas anistórico, antes, o caso por todos conhecido de um acto historicamente comprovado operado por um homem que todos conheciam em prol do bem de um outro homem que também todos conheciam. O realismo da concretude histórica vence o simbolismo do mito. Em mito, todas as Alceste podem fazer tudo o que a grandeza mitopoiética do mitógrafo for capaz de congeminar, nada sendo real para lá da substância espiritual do mito. Todos podem desmentir o mito como, precisamente, mito.

No entanto, quem pode desmentir que Sócrates tenha feito o que Alcibíades diz que fez e que foi pelo exército conhecido, de tal modo que esse que foi salvo, por tal acto, solicitou que as honras que lhe foram prestadas por mérito em batalha, o fossem, antes, a Sócrates. Só mentindo. Sabemos como, para Platão, a morte do Mestre se deveu ao triunfo da mentira, alicerçado numa profunda estupidez, como se percebe no relato da *Apologia de Sócrates*. Es-





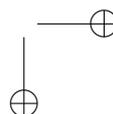
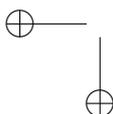
tupidez que sempre soube iria ser a morte da grandeza de Atenas, no que teve profética razão.

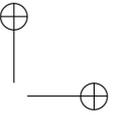
Uma das razões invocada por Alcibíades para que os Generais não tivessem atribuído as honras a Sócrates foi o facto de este mesmo ter insistido para que fossem atribuídas a Alcibíades. Ainda o sentido do bem do outro a mover a acção de Sócrates.<sup>8</sup>

Mesmo sem poder haver amizade verdadeira, em sentido aristotélico, entre estes homens – o que não é pensar-se anacronicamente, mas situar Aristóteles numa senda ética iniciada por Platão –, há entre eles formas de amor que percorrem toda a essência de eros, desde a mais rasa forma de desejo de posse, sem que não se pode sobreviver, mas que é própria de qualquer animalidade, também da humana, até ao sentido, já não senhorial ou comercial, de um imenso prazer de se estar em mútua presença, até ao acto singular de amor agápico, oblativo, de Sócrates pelo exclusivo bem de Alcibíades.

Como estas formas de amor estão todas presentes na acção de Sócrates aqui narrada, então, pode afirmar-se que Sócrates incarna o próprio eros, é de este símbolo e manifestação histórica.

<sup>8</sup> Encontra-se na versão das Belles Lettres: «À l'époque, Socrate, j'ai demandé aux généraux de te décerner ce prix: là-dessous tu ne pourras me faire de reproche, ou dire que je mens. Mais les généraux considéraient mon rang et voulaient me donner le prix, et tu as personnellement insisté, plus qu'eux, pour qu'il me revînt plutôt qu'à toi.», p. 87; e, na Loeb: «I lost no time, Socrates, in urging the generals to award the prize for valour to you; and here I think you will neither rebuke nor give me the lie. For when the generals, out of regard for my consequence, were inclined to award the prize to me, you outdid them in urging that I should have it rather than you.», pp. 235-237. De notar que a chamada de atenção, de novo, para o registo de verdade do discurso de Alcibíades marca a vontade platónica de afirmar historicamente estes feitos, na relação com a grandeza antropológica, ética e política do Mestre.





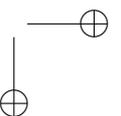
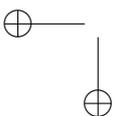
## Capítulo 23

# Sócrates em batalha II: Esse que não se ousa atacar

Ainda antes de fazer um discurso final que sintetiza as grandes e incomparáveis virtudes de Sócrates, Alcibíades mostra como o seu amado Mestre se comportava em campo de batalha, numa situação de derrota do seu exército, em que os derrotados retiravam sem grande ordem, como é habitual em tais situações, mas em que o Sileno, acompanhado por Laques, agia de modo que ninguém ousava aproximar-se deles (220e-221c).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Encontramos na versão das Belles Lettres: «Encore une autre occasion, mes amis, où il valait la peine de voir Socrate: quand l'armée, quittant Délión [nota erudita esclarecedora do tradutor: «A Délión en Béotie, près de la frontière de l'Attique, les Athéniens furent mis en déroute par les Thébains en 424; cf. Thucydide, 4, 90-91.»], se repliait en déroute. Le hasard me le fit rencontrer. J'avais un cheval, et lui portait son armement d'hoplite. Il se repliait donc au milieu de la débandade, en compagnie de Lachès [Nota do tradutor: «C'est le stratège (General) qui donne son nom à un dialogue de Platon»]. Je tombe sur eux par hasard, et dès que je les vois je les encourage, je leur dis que je ne les abandonnerai pas. Dans cette occasion-là j'ai pu observer Socrate, encore mieux qu'à Potidée, car j'avais moins à craindre, étant à cheval. D'abord il avait plus de sang-froid – ô, combien! – que Lachès. Et puis j'avais l'impression (ce sont tes propres termes Aristophane) qu'ils avançaient là-bas comme dans les rues d'Athènes, *se rengorgeant, regardant de côté* [nota do tradutor: «Souvenir des Nuées d'Aristophane, 362.»], observant d'un œil tranquille amis et ennemis, et montrant clairement, et de fort loin, que si l'on voulait l'attaquer il se défendrait avec vigueur. Aussi se repliait-il sans être inquiété, lui et son compagnon: les gens qui se comportent de cette manière à la guerre, on n'essaye même pas de les attaquer, tandis qu'on poursuit ceux qui fuient en désordre.», pp. 87-88; podemos encontrar na versão da Loeb: «And further let me tell you, gentlemen, what



Pode parecer inútil, após a narração acabada de fazer em que se mostra a grandeza humana de Sócrates ao salvar o amigo ferido no campo de batalha, e em plena batalha, estar a acrescentar mais elementos do mesmo tipo. Todavia, faltava marcar o sentido claramente político geral do modo como Sócrates agia nas mais difíceis situações, em que não se lidava com teóricos dilemas éticos e políticos, ou com definições nocionais, mas com a própria vida. Para Platão, no horizonte dos relatos acerca da acção do Mestre, a questão do absoluto da vida desempenha sempre um papel fundamental.

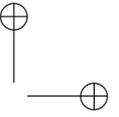
Neste novo episódio, não se trata de perceber como se comporta Sócrates na relação política mínima, entre dois seres humanos – ele e Alcibíades –, mas «em cidade», como diz o texto (221b), para com amigos e inimigos, «kai tous philious kai tous polemious» («καὶ τοὺς φιλίους καὶ τοὺς πολεμίους»).

Ora, que encontrou o já velho Sileno na assembleia de Atenas que o condenou, senão «amigos e inimigos», sendo estes últimos em maior número? Ainda assim, não deixou de a todos olhar como Platão diz que olhou uns e outros nesta retirada na batalha perdida de Délion.

A atitude, melhor, a acção de Sócrates durante esta retirada serve para mostrar como o Mestre agia não em relação política mínima, em que era excelente, mas em relação política máxima. Máxima, porque o ambiente político não apenas compreendia «amigos e inimigos» num sentido comum e fraco, como se definia por um extremar de posições, dado que, na guerra, ou se é

---

a notable figure he made when the army was retiring in flight from Delium [o tradutor insere aqui a seguinte nota: «The Athenians were defeated by the Thebans, 424 B. C., cf. Thuc. iv.76 foll.]: I happened to be there on horseback, while he marched under arms. The troops were in utter disorder, and he was retreating along with Laches, when I chanced to come up with them and, as soon as I saw them, passed the word to have no fear, saying I would not abandon them. Here, indeed, I had an even finer view of Socrates than at Potidaea – for personally I had less reason for alarm, as I was mounted; and I noticed, first, how far he outdid Laches in collectedness, and next I felt – to use a phrase of yours, Aristophanes – how there he stepped along, as his wont is in our streets, ‘strutting like a proud marsh-goose, with ever a sidelong glance,’ [nota do tradutor: «Aristoph. *Clouds*, 362.»] turning a calm sidelong look on friend and foe alike, and convincing anyone even from afar that whoever cares to touch this person will find he can put up a stout enough defense. The result was that both he and his comrade got away unscathed: for, as a rule, people will not lay a finger on those who show this disposition in war; it is men flying in headlong rout that they pursue.», p. 237. Apesar das diferenças significativas que dependem muito da sensibilidade a coisas militares por parte dos tradutores – o da Loeb está muito mais familiarizado com a “coisa militar” –, o sentido fundamental é aparente em ambas.



amigo ou se é inimigo: ou se procura, como Alcibíades neste trecho narrativo, ajudar – sendo-se, por isso, amigo – ou se procura, como esses a quem Sócrates procurava afastar, prejudicar – sendo-se inimigo.

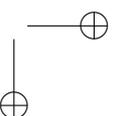
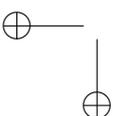
Todavia, na guerra, o mal que se procura fazer, ou a guerra não seria guerra, mas outra coisa qualquer, é um mal de morte: por definição, o inimigo é esse que procura matar-nos. É com o mesmo olhar de humana e militar superioridade que Sócrates soldado de infantaria pesada – hoplita – olha para quem o rodeia; rodeia, mas de longe. Alcibíades deixa isto bem claro: à volta de Sócrates e do seu camarada, General Laques, havia uma terra de ninguém, pois, precisamente, ninguém se aproximava deste par.

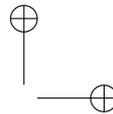
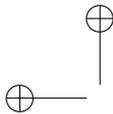
Alcibíades explica: dos fracos em batida de retirada e em fuga, todos se aproximam, pois se julgam a eles superiores, e com razão, dado que, se fogem como cobardes, de que é que, relativamente a eles, há que ter medo? Medo dos cobardes do inimigo, em campo de batalha, quando se está a vencer?

Sócrates incarna, neste episódio, o ser humano que, por causa da sua força, do seu saber militar, da sua finalidade de lutar pelo bem da sua cidade, não só não tem medo, como por via do modo como age neste combate de retirada, faz que o inimigo, outrossim, vitorioso, tenha medo dele, ao ponto de junto dele não chegar.

Não é muito difícil imaginar o cenário de batalha que esta acção de Sócrates, acompanhado pelo General Laques terá criado. Vista a partir de cima, em «theoria», imagina-se, um campo de batalha em que os derrotados se retiram para ficar a salvo, e os vitoriosos perseguem aqueles, a fim de completar a derrota – é assim a terrível guerra –, sempre em constante movimento, e com constantes escaramuças entre uns e outros; neste mesmo campo, dois homens, juntos, provavelmente construindo uma «tartaruga» em que se protegem com os escudos, comportando-se de forma de tal modo militarmente feroz que, à sua volta, em vez de haver inimigos que os confrontem em escaramuças para os derrotar, há apenas espaço cheio de ar, mas vazio de homens.

Não é esta uma imagem da situação política comum de Sócrates, sobretudo no meio político da cidade que ama e que sempre defende: não está só, mas está apenas acompanhado, como nesta batalha, por um outro, sinal e símbolo dos poucos que acompanhavam Sócrates nas suas constantes batalhas por uma nova forma de entendimento cósmico, em que já não é o que é irrazoável na cultura que deve contar, mas o «logos orthos» que o Sileno-com-um-deus-lá-dentro intui?





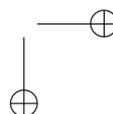
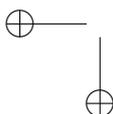
Não há, politicamente e também antropologicamente, sempre um vazio humano em torno de Sócrates, preenchido apenas por uns quantos amigos e discípulos, e, mesmo entre estes, quantos entenderam de facto a novidade aportada pelo Mestre?

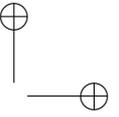
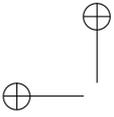
Por outro lado, não é este também um símbolo do sentido verdadeiramente aristocrático, de uma nova aristocracia, que nada respeita a formas oligárquicas – foi a oligarquia ateniense que matou Sócrates –, que Sócrates vem propor e que não é aceite. Uns poucos, com uma nova proposta de sentido para a vida, a «polis», o mundo, que permanecem uns poucos, rodeados de verdadeiros inimigos por todos os lados, mas que conseguem criar um novo espaço livre, talvez condenado a permanecer para sempre «terra de ninguém», pois ninguém verdadeiramente nele quer viver?

Não são quer a Academia platónica – a inicial e genuína – quer o Liceu aristotélico concretizações deste espaço novo, livre da presença dos inimigos do novo «logos»? Parece-nos que sim. Por outro lado, a estratégia defensiva, mas que resulta porque se manifesta como potencialmente ofensiva, não é a imagem da própria filosofia, sempre rodeada de inimigos por todo o lado, esses que querem viver às custas do bem dos outros e que, assim, têm de fazer que tais outros não pensem reflexivamente, a fim de melhor os dominar? Todavia, e por tal, não é a filosofia inviável se não for, ao modo de Sócrates, feroz contra a irracionalidade e contra seus defensores e proponentes desta? Pensamos que sim.

Após ter relatado esta façanha do Mestre, Alcibíades termina com um longo louvor do amado Mestre, em que parece ter já vencido o poder que a embriaguez sobre ele tinha, mostrando não apenas, de modo superior e lúcido, a grandeza ontológica do velho Sileno (com um deus lá dentro, lembre-se), mas também o melhor de si próprio, como se Platão aproveitasse, ao pôr nas palavras deste «hybrico» homem um «logos» superior, não apenas para louvar o Mestre de ambos, mas também para mostrar à posteridade o que Alcibíades poderia ter sido de bom, se estivesse sempre à altura ética, política e antropológica deste acto em que ele próprio tão belo e bom se mostrou, ao dizer a verdade final sobre Sócrates.<sup>2</sup>

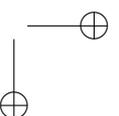
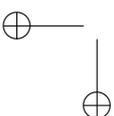
<sup>2</sup> Apesar de ser longo 221c-222a, o trecho merece ser transcrito na sua íntegra. Diz, então, a versão das Belles Lettres: «Il y aurait encore bien d'autres traits qu'on pourrait louer chez Socrate, et des traits admirables. Pourtant, s'il s'agit de sa conduite en général, un autre mériterait peut-être des éloges du même ordre. Mais qu'il ne ressemble à aucun homme, ni du passé,

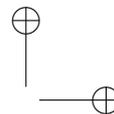
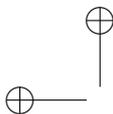




Mais uma vez, Alcibiádes parece entrar em «hybris», quando proclama

ni du présent, c'est cela qui est absolument merveilleux. Car on peut trouver l'image d'Achille dans Brasidas [nota importante do tradutor: «Brasidas, général spartiate, mort à Amphipolis en 422 lors d'un combat contre les Athéniens de Cléon – tué lui aussi. Il avait laissé le souvenir d'un grand chef et d'un beau caractère.»] et dans d'autres; Périclès peut rappeler Nestor, Anténor [nova nota fundamental: «Périclès, cousin de la mère d'Alcibiade, était le tuteur de ce dernier. Sur l'influence que put avoir l'homme d'État sur Alcibiade, voir J. Hatzfeld, *Alcib.*, Paris, 1940, p. 30. – Nestor chez les Grecs, Anténor chez les Troyens, symbolisaient depuis Homère l'éloquence aisée.], et ces cas ne sont pas isolés; on peut faire des comparaisons semblables à propos de tous les autres. Mais l'étrangeté de cet homme-là, de sa personne, de ses propos, rien ne peut se trouver qui en approche, même en cherchant bien, ni dans le présent ni dans les temps anciens, à moins bien sûr qu'on le compare à ceux que je dis: non pas à aucun être humain mais aux silènes et aux satyres – qu'il s'agisse de sa personne ou de ses paroles. Car c'est une chose que j'ai omise en commençant: ses discours sont tout à fait pareils aux silènes qu'on ouvre. En effet, si l'on veut bien écouter ce que dit Socrate, cela peut paraître tout à fait ridicule au premier abord: tels sont les mots, les phrases, qui en forment extérieurement l'enveloppe – on dirait en vérité la peau d'un satyre insolent. Il parle d'ânes bêtes, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs [nova nota esclarecedora do tradutor: «Dans le *Gorgias*, 490c, Calliclès reproche ce style à Socrate: 'Tu rabâches toujours les mêmes choses. Ce ne sont que cordonniers, foulons, cuisiniers et médecins qui remplissent tes discours !'], et il a toujours l'air de dire les mêmes choses dans les mêmes termes. Aussi n'importe quel ignorant ou quel imbécile peut rire de ses discours. Mais une fois ces discours ouverts, si on les observe et les pénètre, on découvrira d'abord que, dans le fond seuls d'entre les discours, ils sont intelligents; puis ils sont absolument divins, ils renferment une foule d'images fascinantes de la vertu, ils sont de la portée la plus haute, ou plutôt ils visent tout ce qu'on doit avoir devant les yeux pour devenir un homme accompli.», pp. 88-89; apresenta a Loeb: «There are many more quite wonderful things that one could find to praise in Socrates: but although there would probably be as much to say about any other one of his habits, I select his unlikeness to anybody else, whether in the ancient or in the modern world, as calling for our greatest wonder. You may take the character of Achilles and see his parallel in Brasidas or others; you may couple Nestor, Antenor, or others I might mention, with Pericles; and in the same order you may liken most great men; but with the odd qualities of this person, both in himself and in his conversation, you would not come anywhere near finding a comparison if you searched either among men of our day or among those of the past, unless perhaps you borrowed my words and matched him, not with any human being, but with the Silenuses and satyrs, in his person and his speech. / For there is a point I omitted when I began – how his talk most resembles the Silenuses that are made open. If you chose to listen to Socrates' discourses you would feel them at first to be quite ridiculous; on the outside they are clothed with such absurd words and phrases – all, of course, the hide of a mocking satyr. His talk is of pack-asses, smiths, cobblers, and tanners, and he seems always to be using the same terms for the same things; so that anyone inexpert and thoughtless might laugh his speeches to scorn. But when these are opened, and you obtain a fresh view of them by getting inside, first of all you will discover that they are the only speeches which have any sense in them; and secondly, that none are so divine, so rich in images





em tal assembleia de homens cultos no mais alto grau um elogio a Sócrates que o põe como o homem mais sábio, mais perfeito, de sempre. Os nomes com que se compara o velho Sileno são Aquiles, Brásidas, Péricles, Nestor e Antenor, comparando-os entre si, para que todos se possam comparar com Sócrates, dando a este os louros.

Escolhendo, de míticos e históricos, o melhor de cada casta, então Sócrates é melhor do que Aquiles e melhor do que Péricles? Não é dizer pouco, é mesmo dizer muito; talvez demais.

Apesar de todas as suas virtudes, muito prezadas quer na época a que se referem quer na época em que foram cantadas quer na época em que Alcibíades invoca o herói, Aquiles foi um falhado. Moveu grande parte da narrativa da *Ilíada*, mas não deixou de ser um homem de fraco «logos», se bem que de forte palavra. Todavia, embora o termo helénico «logos» seja o mesmo para «palavra» e para o sentido («logos») dessa palavra, estes não são bem a mesma coisa: a palavra dita ou mesmo pensada e o sentido que transporta.

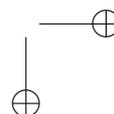
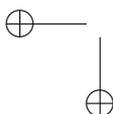
Péricles, para mais da família e tutor de Alcibíades, foi um grande homem, de também grande palavra política, mas cujo «logos» não é comparável ao de Sócrates. A seu modo, apesar de tudo o que realizou, foi também um falhado, pois, que Atenas deixou para a posteridade? Pouco mais o que um nome glorioso, uma palavra sem grande sentido concreto, pouco mais do que um mito relativo a uma grandeza que iria brevemente cessar.

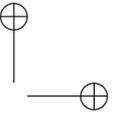
Platão nasceu já durante a fase de início do declínio da grandeza de Atenas, assistiu à morte democrática do Mestre e a todo um longo tempo de empobrecimento da sua cidade. O assassinato legal de Sócrates situa-se temporalmente no momento charneira em que Atenas verdadeiramente morre como coisa de «kalokagathia». Não será por coincidência alógica que Platão, no fim do elogio aqui em estudo, precisamente invoca Sócrates como (222a) o homem que produz discursos em que o «logos» por eles manifestado é capaz de dar a ver o necessário para o atingimento da «kalokagathia».

Se Atenas venerou e venera Aquiles, outros como ele, e Péricles, como não venerar alguém como Sócrates, cujo «logos» é muito superior? Todavia, não só não o venerou, como o conduziu, por acção política, à morte. Atenas matou o mais elevado «logos» que alguma vez teve a possibilidade de co-

---

of virtue, so largely – nay, so completely – intent on all things proper for the study of such as would attain both grace and worth.», pp 237-239.





nhecer, esse que, aplicado como *paideia* poderia ter obtido a «kalokagathia» necessária ao prosseguimento da sua grandeza, talvez mesmo a aumentando por metamorfose teórica, lógica, segundo um novo «logos», que já não era o de Aquiles – leia-se Homero (e também Hesíodo) –, mas o de, evidentemente, Sócrates.

Por mais que custe a um qualquer Nietzsche, frustrado fraco que não consegue ser como Odisseu, triunfador, ou mesmo como Aquiles, trágico, mas imenso, perdedor, o «logos» de Sócrates é o sentido da nova grandeza humana, de uma humanidade que não se ergue como parasita de coisa alguma, que não é uma besta caótica, predador do bem alheio, que não chafurda como tartárico porco no estrume psicológico de uma vida aparentemente grandiosa, mas que é apenas manifestação de real fraqueza dos que não conseguem ser por si próprios, tendo, para tal, como as bestas defendidas por Trasímaco, de cobiçar e roubar o que compete ontologicamente como bem aos outros.

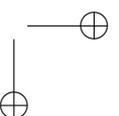
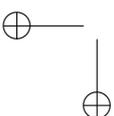
Não são deste jaez os Anitos e Meletos de sempre? Alcibíades – e não é Alcibíades algum, é mesmo Platão – de nenhum modo exagera, quando apresenta a suma sintética final das qualidades próprias de Sócrates, o homem que deu de modo excelente e inigualável a vida pela sua cidade.

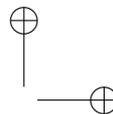
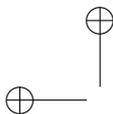
Sócrates nunca foi vencido: Aquiles foi. Não há seta alguma no calcanhar de Sócrates. Mesmo a sua morte foi por ele próprio triplamente eleita: ao impedir que se lhe comutasse a pena ou desse um perdão insultuosamente piedoso; ao recusar fugir da prisão, podendo fazê-lo; ao ser o próprio a ministrarse o veneno com que iria morrer.

Não há qualquer falha de virtude em Sócrates; não há nele qualquer das tolices psicológicas que abundavam nos heróis míticos. Condena-se a morrer pela cidade que tanto amava, sem vacilar, como não vacilou quando salvou o jovem amante ou como quando se retirava durante a derrota – mas não pessoal – de Délion.

O que torna Sócrates realmente superior a qualquer herói antigo ou seu contemporâneo é o facto de *nunca ter sido derrotado*. Tem, sobre os grandes heróis que foram derrotados, o facto de o não ter sido. Não é demérito para a grandeza dos outros, mas é sobre-mérito para a grandeza de Sócrates.

Como é evidente, visto do ponto de vista de quem o condenou, Sócrates sofreu mesmo uma derrota, ou ainda estaria vivo. Todavia, Platão bem percebe que tal estado seria para Sócrates não *uma* derrota, não apenas a sua primeira derrota, mas «a» derrota, essa que coincidiria com a sua perda «ló-





gica», perda segundo o «logos». É a morte segundo o «logos» que Sócrates não quer para si.

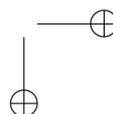
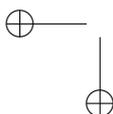
Para Platão – e presume-se que interpreta bem o que testemunhou junto do Mestre –, tal derrota é inadmissível, porque é a derrota propriamente humana, dado que é a derrota, não como algo de político, entendido em termos tradicionais, mas actualizada precisamente em termos da «kalokagathia» segundo o novo modo socrático, como aristocracia não de tipo guerreiro-predatório-parasita, mas de tipo que se paradigmatisa no modo como Diotima mostra dever ser a renovação da eroticidade motora da humanidade, uma aristocracia que se constrói como busca de graus cada vez mais elevados de beleza, como modo de encontrar graus cada vez mais elevados de bondade.

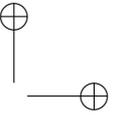
Este modo é, evidentemente, diverso do que era a vida ética e política de Atenas (e de todo o restante mundo, conhecido ou desconhecido), assentando numa e propondo uma nova antropologia, melhor, refundando a antropologia como *acto de espírito acima de tudo*.

Deste modo, passa a valer – passaria, de facto, nunca passou – apenas o sentido universal (transcendental, pois universal e necessário) do bem-comum, esse pelo qual Sócrates salvou Alcibíades com todas as suas armas; esse pelo qual sempre combateu tudo o que lhe pareceu pôr em causa o bem de Atenas, mesmo da Atenas dos seus inimigos; esse mesmo pelo qual se recusou a infringir as mesmas leis que o matavam injustamente; por fim, esse que, exemplarmente, Platão põe nas palavras mais importantes do *Symposion*, no primeiro discurso, em que Fedro afirma que só ama verdadeiramente *esse que dá a vida pelo amado*, pelo bem do amado.

Basta transcendentalizar tal modelo de acção para se obter uma «polis» em que é o bem-comum que é «basileu» e em que todos são autênticos reis, não porque sejam ao modo dos ontologicamente pobres tiranos, mas porque são ao modo dos ontologicamente ricos Sócrates, cobertos por capas velhas, mas que, sob tais capas, são resplandecentes actos humanos de bem agir, como se todos fossem deuses a quem as Erínias pudessem olhar como Euménides não de piedade, mas de alegre louvor.

Este último elogio tem ainda um outro mérito, fundamental: mostra como Platão – é ele quem elogia, não Alcibíades, lembre-se – não é um nefelibata alienado do concreto mundo, quando, em vez de vilipendiar Sócrates, como os imbecis sem «logos» adequado, por olhar para e dizer das realidades comezinhas, as usa como elementos constitutivos de um discurso cujo «logos» não

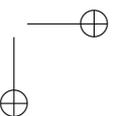
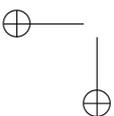


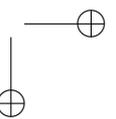
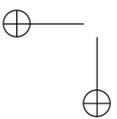
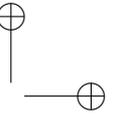
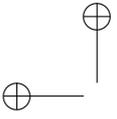


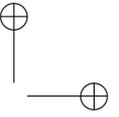
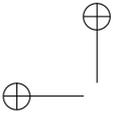
se esgota na superficial beleza do som material, mas veicula sentido realmente ontológico.

É este o grande sentido e a grande marca socrático-platónica – e que ainda informa Aristóteles –, este desejo e esta vontade de intuir tudo até ao seu mais ínfimo pormenor, até às mais longínquas e ténues sombras, aí, mesmo, no «topos» mais distante da inteligência humana, mas não da sua capacidade, em que o bem plenamente habita.

É nas bestas de carga, nos metecos todos, tão desprezados pelas bestas imbecis e impotentes que nada de bem carregam, que o bem melhor se afirma, como isso que em tudo está e em tudo se manifesta: há é que, como o velho Sileno *com um deus lá dentro*, descer ao Pireu, habitação de metecos e de suas bestas de carga, mas sítio onde existe a casa de Céfaló, o homem que é sábio e que acolhe Sócrates, o homem que é filósofo.





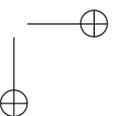
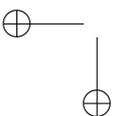


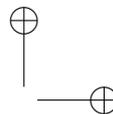
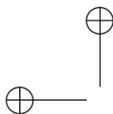
## Capítulo 24

# Sócrates regressa a casa

Na cota 223d, Platão termina este seu *Banquete* do desejo dizendo que Sócrates regressa a sua casa, ao seu repouso. Após o que Alcibíades tinha acabado de dizer acerca do Mestre como soldado, parece que Platão está a falar de algo como o «descanso do guerreiro», acto simbólico que abundava na velha mítica helénica. Esta interpretação faz sentido, e não apenas como sequência directa do que acerca do velho Sileno fora dito anteriormente, mas, no rastro do que fora a vida do Sócrates histórico, soldado do bem de Atenas, de variados modos, até à morte, morte que não tivera ocasião de para ele surgir em qualquer das batalhas em que estivera e em que combatera contra inimigos externos do bem da sua cidade, como coroamento simbólico de tal mesma luta, metáfora do que havia sido a sua retirada final do mundo dos vivos, sob a luz do sol, para o mundo em que acreditava viver sob uma outra luz de um outro sol, como se pode ver sobretudo na obra *Fédon*. Esta outra luz, no seu próprio entender, seria a sua casa, o seu repouso.

Se se quiser invocar não o *Fédon* e o *Críton*, mas o exacto final da *Politeia*, pode entender-se que esta retirada para a «oikia», a fim de descansar, após se ter discutido o que é o desejo que tudo encaminha para o belo e o bem, após o próprio Sócrates ter explicado poeticamente o que é e como funciona no detalhe a participação, através da lição, única, de Diotima, então, há que dizer que esta retirada para a sua casa corresponde ao encaminhamento para o bom porto implicado na expressão com que Platão termina a *República*, com um





voto de boa viagem, e de bom sucesso na viagem, o que implica logicamente que se chegue «a casa».<sup>1</sup>

Ainda tendo presente a *Politeia*, há que notar que este momento final do *Banquete* – que é logicamente independente da cronologia de composição das obras, dependendo apenas do «logos» que orienta o pensamento platónico fundamental – acrescenta um elemento novo à economia, aliás, precisa em extremo, do cerne antropológico daquela obra, a famosa «Alegoria da caverna».

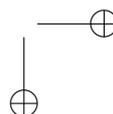
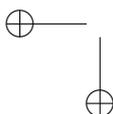
Nesta grande imagem platónica, o percurso de ascensão noética do prisioneiro cavernícola, após um acto de contemplação directa do sol-bem e do acordar em tal ser humano do desejo e vontade de procurar persuadir os antigos camaradas de que há mais mundo para lá do mundo das tristes sombras, termina com Sócrates a lembrar que os residentes na caverna, viciados antropológicamente em vegetar como quem vive, ali, no fundo do buraco escuro, se pudessem tomar e matar esse que acabara de descer em seu favor, o fariam.

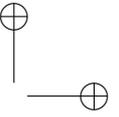
Ora, sabemos que foi este o destino que as sombras reinantes na Atenas coeva de Sócrates a este último reservaram, acusando-o, convocando-o e matando-o democraticamente. O Sócrates histórico, o mesmo que dera a sua vida viva pelo bem de Atenas, foi por esta condenado a morrer e, em nome desta, auto-executou-se, sem vacilar, como excelente soldado que fora e, assim, continuou a ser, *soldado morrendo* em defesa do bem de sua Máttria ateniense.

Não teve direito a ir para a sua ateniense e familiar «oikia», antes o dever de se entregar às mãos do carcereiro e do carrasco – ele próprio –, o histórico Sócrates. Este, logicamente, isto é, segundo o «logos» em que acredita e que pratica, em esperança viva, acolhe-se ao santuário do Belo, como Édipo acolhido no santuário das Erínias, Belo que é o «deus», o divino, em nome de que viveu os últimos anos de sua vida. Este santuário é o único «topos» que lhe resta, a sua nova «oikia», já puramente lógica, espiritual, transcendente a toda a possibilidade de interferência por parte dos amantes das sombras: antropológicas, éticas, políticas e cósmicas. Um mundo humano que é uma «oikia» diversa da socrática: a «oikia» restante de uma helena pátria em mortal decadência, pronta para se tornar escrava de outros, por exemplo, dos enérgicos latinos.

---

<sup>1</sup> *Politeia*, «Livro X», 621c-d.





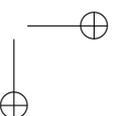
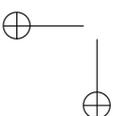
Nada mais apropriado, então, após o banquete do eros, do que Platão ter feito repousar o velho Mestre na terrena casa deste, o santuário comum do vulgar heleno, o seu «olimp» particular, esse pedaço de «Gaia» em que podia estar em paz. Aliás, não é para este típico «lugar logicamente divino» que se retira o ancião Céfalo, rei de sua «oikia» e seu sacerdote, quando, após uma breve troca de sábias palavras com Sócrates, a fim de mostrar que há um homem sábio no mundo – o próprio Céfalo –, para officiar a liturgia ao «deus da casa», no caso, Zeus «Herkeios», ao qual já oficiara antes?

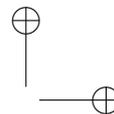
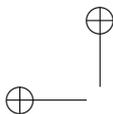
Este deus da casa, é sempre deus de um templo, pois o termo «oikos», «casa», significa também «templo»,<sup>2</sup> assim dando ao ambiente lógico-semântico dos termos «oikia» e «oikos» um sentido não apenas intra-cósmico, mas, no seio desta mesma intra-cosmicidade, atribuindo uma necessária referência ao que transcende tal pura interioridade cósmica, relacionando-a com o que simboliza o absoluto da ordem que faz que haja propriamente um cosmos e não um caos. Absoluto necessariamente metafísico. É por este sentido de uma ordem que cria o possível político que o adulto Sócrates vive e morre. O mesmo Sócrates que é proclamado como tendo em si um deus. Sócrates é ele mesmo o microcosmos vivo em semelhança ao macrocosmo que anuncia? Um mundo com um deus dentro? Um mundo lógico, no sentido mais nobre do termo? Certamente que sim.

Ora, não é Céfalo o sábio real que corresponde à sabedoria prática que tem de existir para que possa existir a «polis», essa casa, essa «oikia» de todo um povo? Do ponto de vista da possível sabedoria, Sócrates e Céfalo são o mesmo: o primeiro é o filósofo que busca ser sábio, incansável e incessantemente, numa dialéctica que termina apenas quando se chega a bom porto, à casa do belo deus sem outro que o supere, o Eros-beleza; Céfalo é o homem que já é sábio, mesmo sem ter sido filósofo no sentido em que Sócrates o foi, mas tendo sido *acto filosófico* como o homem que sempre buscou ser o melhor que lhe era possível e tal realizou, terminando como contemplador do «deus» da casa, de que é ministro.

Como poderia, então, não pôr Platão o seu velho e amado Mestre na casa que lhe compete para que nela repouse, terminado o erótico repasto? O termo com que se conclui o *Banquete* «anapauesthai» («ἀναπαύεσθαι»), pertence ao

<sup>2</sup> Cfr. BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999], p. 1357.





verbo «anapauo» («ἀναπαύω»), que engloba vários possíveis sentidos, todos relacionados com o sentido matriz de «cessação»: «fazer cessar», «parar», «suspender», «pôr fim a», de que se pode derivar «fazer-se repousar», «repousar», «deitar-se», «dormir», em extremo sentido: «morrer», isso que tudo faz cessar.<sup>3</sup>

O uso deste termo num texto que trabalha longa e exaustivamente o tema do desejo é profundamente significativo. Não se trata apenas do descanso simbólico de Sócrates em seu lar, mas do *descanso como termo final da obra escrita que trata do desejo e do próprio desejo, em si mesmo, como busca de completude*: descansar não é possível apenas quando se está completo? Há um descanso possível para a incompletude? Todo o texto do *Banquete* mostra que não.

Aqui, encontramos Platão apontando para que a última palavra sobre o desejo e do desejo seja «descanso». *Deseja-se para*, em última palavra, em última instância, como último «logos» erótico, como sentido final *concreto* do desejo, *se descansar*.

*Deseja-se para se poder finalmente descansar do desejo.*

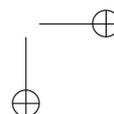
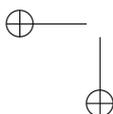
*O sentido final do desejo é o descanso.*

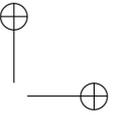
Este descanso só faz sentido quando não há mais que desejar, objectivamente. No *Banquete*, quando já nada mais há a dizer sobre o desejo.

Respira-se, come-se, bebe-se, fala-se, filosofa-se, por amor ao *poder-ser* que o «eros» é em cada coisa, em cada ser humano, como força incoercível que o faz ser e poder ser cada vez mais e melhor, mas cujo fim adequado é algo como um morrer para isso que se foi, um morrer para o próprio «eros». Morre-se a cada acto para o «eros» que se foi, e revive-se num novo «eros» que se é; todavia, no fim, «regressa-se a casa», isto é, encontra-se o «topos» do repouso. Este repouso é, como ensinou o próprio Sócrates, o belo e bem em si. *É esta a casa apropriada para o ser humano.*<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Cfr. BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999], p. 134.

<sup>4</sup> É evidente a inspiração aristotélica nesta dialéctica erótica, por mais que o enorme Estagirita se esforce para que não pareça assim. A estrutura dialéctica é, toda ela – porque, em última instância, radica nas relações entre Penia e Poros –, relação ontológica fundadora de todo o movimento que constitui o real (já é assim, a seu modo, em Heraclito). Quer toda a dialéctica (ou dialécticas várias constituintes) platónica quer a aristotélica têm no ontológico fundo erótico a sua matriciação. O fim de todo o eros onto-cósmico e onto-poiético é o descanso, o fim da boa viagem politeica platónica é o descanso.





A casa ateniense de Sócrates é, então, símbolo desta casa final, verdadeiramente escatológica e, para Platão, soteriológica. Não é esta viagem para casa a última do real Mestre, mas serve de modelo simbólico do que é o fim próprio da acção humana, o encontro do «topos» de descanso, de perfeição. Convém ter presente que é a mesma figura que foi dita como tendo dentro de si, da sua aparência, um deus, que agora vai descansar em sua casa. O deus – belo – que habita a supostamente feia casca fenoménica socrática recolhe ao lugar em que, em sua divina perfeição, descansa.

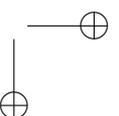
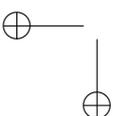
A força da imagem que Platão aqui nos dá é profundamente reveladora do modo como este não apenas intui a grandeza ontológica do Mestre, mas como também entende a grandeza ontológica própria do *ser humano universalmente entendido*, no melhor de sua possibilidade e no melhor de sua realização, grandeza protagonizada e paradigmática por Sócrates.

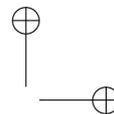
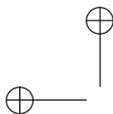
Do «eros», no fim, descansa-se. *Para o ser humano, o «eros» não é sem fim. Para o ser humano, o «eros» não é o fim.*

A serenidade que Platão reporta, no *Fédon*, de seu Mestre aquando da espera pela vinda da procissão que fora a Creta e pela cessação do tempo de nojo em Atenas, espera que impedia a sua morte, corresponde, já, a algo como uma antecâmara do repouso final que Sócrates sabe que o espera e que Sócrates parece esperar, como quem aprendeu a lição de Diotima acerca do fim último de cada ser humano como o encontro com o belo em si, acto cairótico em que nada há que possa perturbar a perfeição do que se contempla e de esse que contempla.

A vida, antes do descanso no belo, é uma constante dialéctica entre desejo e satisfação de desejo, que é, também esta, «topos» ontológico de e como novo desejo, até que, governando sabiamente a ascensão dos passos da vida até ao bom porto do belo em si, todo o desejo cesse, *pois nada mais há passível de ser desejado.*

É o acto do descanso – muito mais do que algo como «o momento», na verdade, esta é a definição apical do que seja o «kairos» – que nos é dado a pensar quando Platão situa o antigo prisioneiro da caverna frente a frente com o sol e a este vendo em toda a sua plenitude de que o ser humano é capaz. Este descanso corresponde ao mais alto grau de actividade propriamente humana, como também percebe o Aristóteles que põe no acto de contemplação do motor-imóvel/acto-puro a mais alta forma de acção humana.





No entanto, neste ponto da platónica *Politeia* aqui em causa, há uma grande diferença: ao passo que, no fim do *Banquete*, após ter cumprido o caminho dialógico e dialéctico que é próprio do filósofo erótico em busca do belo, Sócrates, o filósofo, vai para casa encontrar o merecido descanso, na *Re-pública*, o sábio – pois não se trata já de alguém que busca «Sophia», mas de alguém que já com ela se encontrou (é o símbolo do ver o sol directamente) – não descansa, antes age de acordo com o sentido novo, que nele tal contacto com o sol despertou, de amor para com os outros prisioneiros, antigos camaradas, para quem, agora, deseja poder trabalhar a fim de os *persuadir a que se deixem libertar*.

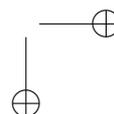
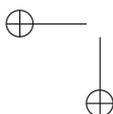
Na *Politeia*, o desejo não descansa, viaja sempre, e a obra acaba não com um acto de descanso, mas com o voto de que a ainda decorrente viagem acabe bem: o descanso é para mais tarde, para quando se chegar ao fim do labor libertador dos que é possível libertar, precisamente esses que se deixam persuadir de que há melhor vida do que a que vivem. *Não há descanso em vida, na vida ou para a vida*, mas aponta-se para que a vida possa terminar em descanso, o bom porto suposto pelo voto de boa viagem com que literalmente termina a *Politeia*. Todavia, o descanso transcende a vida humana.

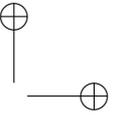
O Sócrates que, numa ironia que supera todas as acções irónicas que praticou como forma de desagrilhoamento dos camaradas de vida, teve como descanso apenas a morte, recebe, nesta sua outra encarnação poética e filosófica que é o *Banquete*, o prémio de um descanso sem ter de morrer para o poder ter. Estas diferenças de tratamento são lógicas e nada dizem respeito à cronologia platónica de composição das obras.<sup>5</sup>

Ora, se o fim do desejo e do ser humano que é desejo, aqui paradigmaticamente em Sócrates, é descansar em sua casa, e se o fim do *Banquete* assim o manifesta, no entanto, há que ter em conta que, entre o fim do repasto e o fim da acção de Sócrates, com o conseqüente repouso deste último, não houve para ele qualquer forma de cessação da actividade, não houve para ele repouso ou, sequer, sono.

Sócrates só saiu do lugar do banquete, a casa de Agathon, que não é a sua, após todos os outros convivas terem ou saído ou adormecido. Sócrates nunca

<sup>5</sup> Para a situação cronológica da obra, ver o magnífico e longo estudo de Léon Robin, que antecede o texto e tradução da edição das Belles Lettres, aqui citada, pp. VII-CXXIII.





dormiu ou deixou que a sua inteligência fosse de algum modo alterada quer pelo vinho quer pelo sono.

Platão apresenta-o, mais uma vez, como esse que é portador lógico de um sentido a que nada faz obstáculo. Sempre sóbrio, mesmo quando Alcibíades está perdido de bêbedo, e Sócrates bebe tanto ou mais que ele, aquele adormece de cansaço quando quase todos os outros sucumbem à paixão reparadora de Morfeu. Apenas Aristodemos acompanha o Mestre, mas já fora dito que este discípulo tinha estado em estado de vigia muito diminuída (223c-d).

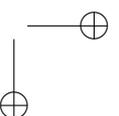
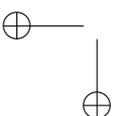
Platão mantém até ao fim o tema do soldado indomável como apanágio de Sócrates, esse que se mantém sempre de atalaia, mesmo quando todos os outros dormem. De notar que é este homem que Atenas mata. Tal significa que Atenas matou o homem que, único, com seus discípulos, estava atento ao bem possível para a cidade. É este o entendimento de Platão. Entendimento que marca diamantidamente todo o seu modo de pensar a «polis».

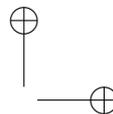
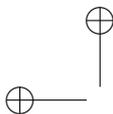
Platão permanecerá sempre epistemologicamente desconfiado relativamente a tudo o que diz respeito à realidade política mundana, apenas o seu estudo «lógico», no «Livro II» da *Politeia* lhe interessa, a par com as ulteriores especulações, mais ou menos utópicas ou distópicas, comumente bizarras.

Se se cruzar o sentido que aqui Platão procura manifestar com o sentido da lição de Diotima, então, percebe-se que Sócrates é esse que é capaz de em cada possível acto de intuição do belo possível, manifestação do bem possível, porque é como o soldado sempre de atalaia, intuir precisamente qual é esse belo/bem.

Se se sair do modelo metafórico em que Platão nos mantém ao logo de todo o *Symposion*, então, pode-se perceber que o que nos diz é que, a fim de cada ser humano se cumprir no melhor possível do que é como possibilidade ontológica própria irreduzível – isso que corresponde a algo como a sua «ideia» –, há que *estar permanentemente atento ao que em cada momento presente se nos apresenta como absoluto de belo/bem possível*, de modo a poder escolher isso que é o que pode cumprir tal óptima possibilidade própria, como Sócrates que, mesmo em ambiente pró-caótico de debandada geral do seu exército, foi capaz de criar em seu torno, com a ajuda política de um camarada – Laques («Lakhes») – um «mundo» lógico de possibilidade de existência para si e seu camarada.

É precisamente este absoluto lógico de possibilidade que nos lembra Platão, quando, no fim da obra, depois de ter posto em acção todo um mundo



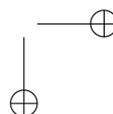
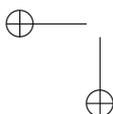


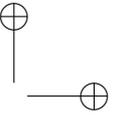
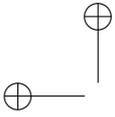
de teorias e de interpretações acerca do que é o desejo, sua origem e seu fim, depois de ter mostrado quer Sócrates como ignorante, na relação com Diotima, quer Sócrates como sábio, na relação com Alcibíades e toda a restante humana «polis», como esse que «tem» ou, melhor, «é» interiormente «um deus», mostra o Mestre pacificamente deixando – não abandonando – os anteriores companheiros de busca de «logos», descansando de seus actos, num cairótico momento de tranquilidade e de paz, símbolos do ontológico lugar político de cada um, seu lugar próprio de descanso, após buscar isso que o movimentava, o faz ser.

Tranquilo e em paz, retira-se Sócrates, primeiro para o «Lyceu» («Λύκειον»), depois, para sua própria casa («oikoi», «οἴκοι»).<sup>6</sup> É, aqui, que encontra o descanso. A entrada em casa dá-se «eis hesperan» («εἰς ἑσπέραν»), «ao anoitecer». «Hespera» quer dizer «noite», também «poente». O símbolo platónico parece, assim, muito claro: a vida, metaforizada no curso do sol, corresponde a um acto de incessante busca de belo e de bem, é uma erótica activa incessante, que apenas encontra o seu fim precisamente no que é a sua finalidade, isto é, apenas termina quando se cumpre como belo, no fim da busca, que avança de belo em belo.

Este símbolo final do *Symposion* retoma o sentido teleológico do final do discurso de Diotima, pondo o cumprimento próprio do ser humano no fim não «da vida» em sentido corrente, mas de um *acto erótico de construção dinâmica e cinética do ser em dialéctica de momentos de relativa beleza até que, e tal é o único fim propriamente humano, se atinge um momento de beleza absoluta*. Aqui se descansa porque já não há mais que buscar.

<sup>6</sup> Traduz-se nas Belles Lettres: «Alors Socrate, les ayant de la sorte endormis, se leva et partit. Aristodème le suivit, comme à son habitude. Socrate se rendit au Lycée, se baigna et passa le reste de la journée comme il l'eût fait en toute autre circonstance. Après quoi, vers le soir, il rentra chez lui pour se reposer.» A propósito da referência ao Liceu, o tradutor insere a seguinte nota, que se transcreve: «Le Lycée était un des gymnases d'Athènes. Socrate s'y rendait souvent. Voir, p. ex., le début des dialogues *Charmide*, *Lysis*, *Euthydème*.»; a Loeb apresenta: «When Socrates had seen them comfortable, he rose and went away, – followed in the usual manner by my friend; on arriving at the Lyceum, he washed himself, and then spent the rest of the day in his ordinary fashion; and so, when the day was done, he went home for the evening and reposed.» Embora haja divergências de pormenor, as traduções dão bem a entender o que Platão quer transmitir relativamente aos actos finais de Sócrates, após a sua participação no banquete de Eros, parte comum da sua vida, e, como tal, integrada num dia comum, no fim do qual, como no derradeiro fim da erótica demanda, satisfeito, se descansa em plena e pura beleza.

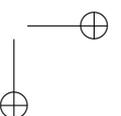
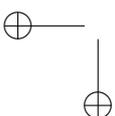


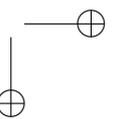
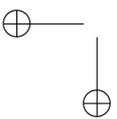
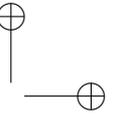
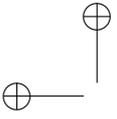


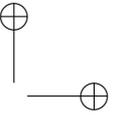
De notar, ainda, como este final de texto platónico de índole escatológica e soteriológica – mas sem sentimentalismos ou emocionalismos de tipo psicológico superficial – coincide também com um percurso final que implica um acto de purificação, como no «mito de Er»: neste, uma purificação divinamente institucionalizada e de grande aparato cósmico e político; no *Banquete*, ainda que em ambiente político – no Liceu –, uma discreta e comum purificação na forma de um banho, um trivial acto de limpeza.

Ora, a ausência de aparato magnífico deste acto de purificação é profundamente significativa, no contexto em que esta narrativa platónica se desenvolve. Se, no «mito de Er», se mostra, em berrante pedagogia, o que há que agir e não agir para que se possa ter boa viagem final, no fim do *Banquete*, mostra-se, numa narrativa que recopia o que fora o velho Mestre de todos conhecido, como é, de facto, o homem que descansa após se ter purificado. O homem bom, que é bom comumente porque comumente se purifica. E, assim, sendo, comumente descansa, qual guerreiro da «polis», não já das guerras políticas de por fora do corpo, mas das guerras éticas de por dentro do corpo, isto é, do humano sentido, na forma suporte de «alma», «espírito», de isso que informa não apenas o corpo, mas o ser humano todo como se de uma sua individual ideia se tratasse.

Nesta figuração de Sócrates, Platão mostra como isso que constitui a humanidade própria do ente humano, o «logos» próprio do ser humano como acto constante de busca de sentido, como «eros» em busca de bem através do belo, consegue suportar todas as forças pró-caóticas, começando na ontológica e estrutural incompletude, motor da humana cinese – e da cinese do mundo restante –, e terminando nos incontáveis tragos de vinho. *Nada afecta negativamente o eros lógico humano, se se for como o velho soldado Sócrates*, capaz de a tudo responder não como quem *reage*, mas como quem governa o navio cósmico da humana vida, íntegro e sempre integrado no mar de todos os possíveis fins, sabendo que só há *um* porto adequado, que não é a casa de um outro «Agathon», mas a sua casa própria: aqui, lavado o desejo, pode descansar, junto do «kalon agathon».







# Bibliografia

## Obra em estudo:

PLATO, *Symposium, in, idem, Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, [1925], XXII + 536 pp.

PLATON, *Le banquet*, notice de Léon Robin, texte établie et traduit par Paul Vicaire, avec le concours de Jean Laborderie, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (edição bilingue em língua grega e tradução em língua francesa), cxxiii + 92 + 92 pp.

## Outras obras de Platão citadas:

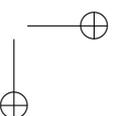
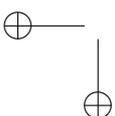
PLATON, *Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texte établie et traduit par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

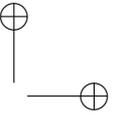
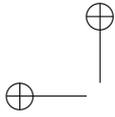
PLATON, *Fédon*, texte établie et traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

PLATON, *Gorgias. Ménon*, texte établie et traduit par Alfred Croiset avec la collaboration de Louis Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

PLATÃO, *A república*, introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [1980].

PLATO, *Republic*, Books I-V, tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2003.





PLATO, *Republic*. Books VI-X, tradução de Paul Shorey, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2006.

PLATON, *La République*, Livres I-III, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

PLATON, *La République*, Livres IV-VII, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

PLATON, *La République*, Livres VIII-X, texto estabelecido e traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

**Outras obras:**

AMARAL António, *Prakton: discursividades da acção em Aristóteles*, Covilhã, Labcom.ifp, UBI, 2019.

HESIOD, *Theogony. Works and days. Testimonia*, edição e tradução de Glenn W. Most, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2006.

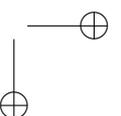
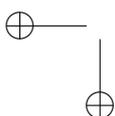
HOMÈRE, *L'Iliade*, texto estabelecido e traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

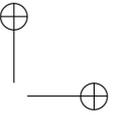
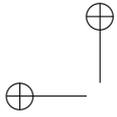
HOMÈRE, *L'Odyssée*, texto estabelecido e traduzido por Victor Bérard, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

HOMERO, *Ilíada*, tradução do grego e introdução de Frederico Lourenço, Lisboa, Edições Cotovia, 2005.

HOMERO, *Odisseia*, tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Edições Cotovia, 2003.

NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, tradução para língua portuguesa, comentário e notas por Teresa R. Cadete, *O nascimento da tragédia ou mundo grego e pessimismo*, s. 1., Círculo de Leitores, 1996.





- PEREIRA Américo, «Da filosofia da linguagem, no *Crátilo*, de Platão», in *Estudos platónicos*, Covilhã, Lusosofia: Press, 2014.
- PEREIRA Américo, *Ensaio de antropologia platónica. Estudos platónicos III*, Covilhã, UBI, Lusosofia: Press, 2017.
- PEREIRA Américo, *Os amores de Eros: a participação. Estudos platónicos IV*, Covilhã, UBI, Lusosofia: Press, 2018.
- PEREIRA Américo, *Sócrates vai à escola. O desejo e o detalhe da participação. Estudos platónicos V*, Covilhã, Lusosofia: Press, 2019.
- PESSOA Fernando, poema «Se te queres matar, porque não te queres matar?», in *idem, Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Edições Ática, 1980.
- SOPHOCLES, *Antigone. The women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, edição e tradução de Hugh Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press, 1998.

**Dicionários:**

- BAILLY A, *Dictionnaire Grec-Français. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Avec un appendice de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan*, Paris, Hachette, 1950, impressão de 1999.
- GRIMAL Pierre, *Dicionário da mitologia grega e romana*, coord. da edição portuguesa Victor Jabouille, Algés, Difel, 1999.

