

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Pernambuco
e da Universidade Federal da Paraíba

Fundada em 1992

Número Financiado com Recursos da



PROPEAQ
PRÓ-REITORIA PARA ASSUNTOS
DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PERSPECTIVA FILOSÓFICA
Revista dos Programas de Pós-graduação
em Filosofia da UFPE e UFPB

Volume II – N. 36 (julho a dezembro 2011) – ISSN 0104-6454

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor: Amaro Henrique Pessoa Lins
Vice-Reitor: Gilson Edmar Gonçalves e Silva

Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Diretora: Maria do Socorro Ferraz Barbosa
Vice-diretor: Lucinda Maria da Rocha Macedo

Departamento de Filosofia
Chefe: Jesus Vazquez Torres
Coordenadores da Pós-graduação: Alfredo Moraes de Oliveira e
Washington Luiz Martins

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor: Rômulo Soares Polari
Vice-Reitor: Maria Yara Campos Matos

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Diretora: Ariosvaldo da Silva Diniz
Vice-diretor: Mônica Nóbrega

Departamento de Filosofia
Chefe: Gutemberg Pessoa R. Santos
Coordenadores da Pós-graduação: Anderson D'Arc Ferreira e
Antonio Rufino Vieira

Endereço para correspondência
(Address for correspondence)
Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Av. da Arquitetura, s/no, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária Recife – PE
Brasil – CEP 50.740-530
Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298
E-mail: perspectivafilosofica@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia
da Universidade Federal de Pernambuco e da
Universidade Federal da Paraíba

Simpósio de Platão

Organização
Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior

Volume II – N. 36 (julho a dezembro 2011)

EXPEDIENTE

Editores

Anastácio Borges de Araújo Junior (UFPE)

Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE)

Secretário da Revista: Hugo Medeiros (UFPE)

Conselho Editorial

Alfredo Morais (UFPE)

Anderson D'Arc (UFPB)

Érico Andrade (UFPE)

Jesus Vazquez Torres (UFPE)

José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Juan Bonaccini (UFPE)

Marconi Pequeno (UFPB)

Richard Romeiro Oliveira (UFPE)

Sandro Sena (UFPE)

Tarik Prata (UFPE)

Thiago Aquino (UFPE)

Vincenzo Di Matteo (UFPE)

Washington Martins (UFPE)

Comitê Científico

Enéias Forlin (UNICAMP)

Fátima Évora (UNICAMP)

Fernando Magalhães (UFPE)

Fernando Rey Puente (UFMG)

Giovanni Casertano (Università degli Studi di Nápoli)

Giuseppe Tossi (UFPB)

Juvenal Salvian (UNIFESP)

Márcio Damin (UNICAMP)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Miriam Campolina Peixoto (UFMG)

Noeli Rossato (UFSM)

Rafael Ramón Guerrero (Complutense de Madrid)

Rodrigo Jungmann de Castro (UFS)

Wilson Antonio Frezzatii (UNIOESTE)

Zeljko Loparić (UNICAMP/PUC-SP)

Revisão Metodológica: Marcos Nunes Costa (UFPE)

Revisão Ortográfica: Fernando Castim (UNICAP)

Capa: Detalhe do Afresco Vênus e as Três Graças oferecendo presentes para uma menina jovem de Botticelli, Museu do Louvre, Paris

Diagramação: Lílian Costa (UNICAP)

Concepção de Capa: Yêda Bezerra de Melo

APRESENTAÇÃO

Os textos que compõem este volume foram selecionados de parte dos trabalhos apresentados no XI Simpósio Internacional da Sociedade Brasileira de Platonistas e VII Seminário Internacional Archai. Este evento, que ocorreu na UFPE em Recife entre 17 e 20 de maio de 2011, foi promovido pelos Departamentos de Filosofia da UFPE e UnB e contou com financiamento da Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE), do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Pró-Reitoria para Assuntos de Pesquisa e Pós-Graduação da UFPE (PROPESQ/UFPE).

O encontro, que teve como tema o diálogo *Simpósio (Banquete)* de Platão, foi um marco nos eventos de filosofia antiga, não só por ter sido realizado pela primeira vez na região Nordeste, mas pela presença de mais de trinta importantes pesquisadores que se dedicam ao estudo da filosofia antiga, em especial a Platão. Entre os vários pesquisadores presentes destacamos Francisco Gonzalez (Ottawa), Giovanni Casertano (Napoli), Francesco Fronterotta (Salento-Lecce), Franco Ferrari (Salerno), Fulvia de Luise (Trento), Roberto Bolzani (USP), Marcelo Pimenta Marques (UFMG), Alcides Hector Benoit (UNICAMP), Lidia Palumbo (Napoli), Fernando Rey Puente (UFMG) e Fernando Muniz (UFF). Foram quatro dias de intenso trabalho e debate em torno das muitas interpretações dos vários discursos acerca de Eros que, depois de selecionados, resultaram em vinte e nove artigos que foram organizados em quatro publicações, sendo duas destas em periódicos, ARCHAI e Perspectiva Filosófica, e duas outras em livros, um no Brasil e outro na Itália.

Neste volume da Perspectiva Filosófica, o leitor encontrará diversos trabalhos sobre o *Simpósio*, como o provocante artigo de Francisco Gonzalez ou o robusto trabalho de Francesco Fronterotta que retoma a difícil noção de conhecimento intuitivo, e ainda trabalhos sobre outros diálogos de Platão como o *Fedro* e o *Fédon*. Esperamos, sinceramente, que os leitores se deleitem com estas interpretações dos, sempre inesgotáveis, diálogos de Platão.

Anastácio Borges de Araújo Junior
Marcos Roberto Nunes Costa
Editores

SUMÁRIO

Artigos temáticos

- Sobre la discusión en torno a la historicidad de Diótima de Mantinea y la tesis de la “representación oculta” de Safo en el Banquete de Platón
Daniel Santibáñez Guerrero.....9
- La visione dell’idea del bello Conoscenza intuitiva e conoscenza proposizionale nel Simposio (e nella Repubblica)
Francesco Fronterotta.....23
- ‘All of a Sudden’: Discontinuities and the Limits of Philosophy in Plato’s Symposium
Francisco J. Gonzalez.....43
- Il sapere di Diotima e la coscienza di Socrate: Note sul ritratto del filosofo da giovane
Fuhia de Luise.....71
- Sobre a estrutura da teoria platônica das ideias e o Banquete
Marcio Soares.....97
- Medicina filosófica e filosofia médica no Banquete
Maria da Graça Gomes de Pina.....119
- Alcíbiades, o desajustado
Vladimir Chaves dos Santos.....135

Outras perspectivas

Καλόν - ἀγαθόν: lo bello y el bien en Alcinoo, Numenio y Plotino <i>Gabriela F. Müller</i>	149
A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão <i>Hugo Filgueiras de Araújo</i>	163
Platão criador de mitos: a criação de Anteros <i>Jonatas Rafael Alvares</i>	183
Normas para Submissão de Textos.....	195
Revistas Permutadas.....	197

SOBRE LA DISCUSIÓN EN TORNO A LA HISTORICIDAD DE DIÓTIMA DE MANTINEA Y LA TESIS DE LA “REPRESENTACIÓN OCULTA” DE SAFO EN EL BANQUETE DE PLATÓN¹

IN RELATION TO THE DISCUSSION ABOUT THE
DIOTIMA OF MANTINEA’S HISTORICITY
AND THE THESES ON THE “HIDDEN REPRESENTATION” OF
SAFO IN THE PLATO’S SYMPOSIUM

DANIEL SANTIBÁÑEZ GUERRERO²

Resumen

En el contexto de la discusión generada en torno a la *existencia histórica* de Diótima de Mantinea, identificada en el *Banquete* de Platón como maestra de Sócrates en los asuntos del amor, en el presente trabajo se examina de forma general la evidencia presentada tanto por los autores que aceptan su historicidad (W. Kranz y A. E. Taylor), como por aquellos que la cuestionan (T. Gomperz, U. Wilamowitz, G. R. Bury y L. Robin), concentrándonos especialmente en la *teoría intermedia* que (sostenida por V. H. Méndez Aguirre) sugiere interpretar a Diótima como una *representación “encubierta”* de Safo de Lesbos.

Palabras-claves: *Diotima - Existencia - Teorías - Safo - Méndez*

Abstract

In the context of the discussion given in relation to the *Diotima of Mantinea’s* historic existence, in the following pages it is examined in a general form the evidence presented by the authors who accept its historicity (W. Kranz and A.

¹ Deseo expresar mi profundo agradecimiento al prof. Dr. Víctor Hugo Méndez Aguirre, investigador titular del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, por la valiosa orientación bibliográfica entregada para la realización de esta ponencia. Es principalmente partir de sus trabajos en torno a la figura de Diótima que se fundamenta gran parte del punto de vista expuesto en estas líneas.

² Profesor de Estado en Filosofía, Licenciado en Educación en Filosofía y Magíster en Filosofía Política, Universidad de Santiago de Chile. Cursando el programa especial de Licenciatura en Filología Griega y Latina, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

E-mail: daniel.santibanez@hotmail.com

E. Taylor) as well as by the ones who question it (I. Gomperz, U. Wilamowitz, G. R. Bury and L. Robin), specially focusing on the *intermediate theory* (proposed by Méndez Aguirre) suggests to interpret a Diotima as a Safo of Lesbos' "concealed" representation.

Keyword: *Diotima - Existence - Theory - Safo - Méndez*

Introducción

De acuerdo con la interpretación compartida por la mayoría de los helenistas, Diótima de Mantinea, la célebre sacerdotisa identificada en el *Banquete* platónico como maestra e iniciadora de Sócrates en los *asuntos del amor*, correspondería verdaderamente a un personaje ficticio creado por filósofo con el objetivo de exponer su conocida concepción del *Eros*. El uso de este tipo de personajes, en este sentido, constituiría uno de los rasgos más característicos del estilo literario de Platón, quien de acuerdo con lo señalado por Sciaca (1959, p. 189) y Reale (2004, p. 49) pretende mediante estas representaciones *ejemplificar* los diversos puntos de vista predominantes en su época: así, por ejemplo, Eutifrón (en el diálogo que lleva su nombre) personificaría un tipo particular de *fanatismo* y *apego religioso*, Céfalo (en el libro I de *República*) encarnaría la *antigua moral ritualista* (originada, a su vez, en las obras homéricas), Calicles (en *Gorgias*) la conocida teoría sofista del *derecho del más fuerte*, Crátilo (en la obra homónima) las ideas centrales del pensamiento de Heráclito (particularmente en lo relacionado con la cuestión del devenir³); etc.

No obstante ello, y a pesar de esta interpretación mayoritaria, la historicidad de Diótima de Mantinea no ha estado exenta de polémica: durante la primera mitad del siglo XIX, A. E. Taylor y W. Kranz defenderán la teoría de su existencia histórica fundamentalmente a partir de los datos entregados por Platón en *Banquete*, mientras que R. G. Bury y L. Robin, ya a mediados del siglo XX (y siguiendo la lectura anterior-

³ Esta última identificación, no obstante, ha generado un importante debate entre los estudiosos, Al respecto, *cf.* especialmente: M. Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylus* (1929); G. S. Kirk, *The Problem of Cratylus* (1951); V. Ijzeren, *De "Cratylus" Hericiteo et de Platonis "Cratylus"* (1921); y D. J. Allan, *The Problem of Cratylus* (1954).

mente desarrollada (T. Gomperz, P. Friedländer, F. M. Cornford, y especialmente U. Wilamowitz), desestimarán esta afirmación sobre la base de, precisamente, la ausencia de testimonios confiables. Ampliando aun más los alcances de esta discusión, en las últimas dos décadas G. Hierro, L. George, M. E. White, D. Halperin y otros autores se referirán directa o indirectamente a las posibilidades de esta existencia histórica, conformando entonces un complejo problema en torno al cual conseguir una respuesta definitiva parece altamente improbable.

El contexto de esta discusión, sin embargo, en los últimos años surgirán algunas interesantes interpretaciones intermedias que, sin adoptar una posición extrema de aceptación o rechazo, contribuyen con valiosos elementos al momento de intentar tomar una posición frente a esta discusión. De este modo, en el presente trabajo nos concertaremos específicamente el enfoque propuesto por Víctor Hugo Méndez Aguirre, investigador titular del Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, quien sugerirá entender a Diótima no como un personaje propiamente “histórico”, sino como una representación “encubierta” de uno si existente: Safo de Lesbos, la célebre poetisa del siglo VII.

1 La lectura sobre Diótima en la primera tradición platonistas

Señalamos que la tendencia mayoritaria entre los helenistas ha sido entender a Diótima un *personaje creado* por Platón con el objeto principal de expresar su idea del *Eros*, siendo por lo tanto el punto central de las investigaciones la explicación de los *motivos* por los cuales Platón emplearía a una sacerdotisa para dichos propósitos.

Dentro de estas interpretaciones, especialmente representativos serán los casos de cuatro de los más importantes estudiosos del pensamiento platónico: Theodor Gomperz, para quien la presencia de Diótima en *Banquete* corresponde a un “ardid” platónico en su intento de justificar el *apasionamiento* de Sócrates por el tema del amor (1952, p. 404 y sgte.); Paul Friedländer, quien calificará a Diótima como una “*criatura del Sócrates platónico*”, sosteniendo que es éste quien habla por

boca de la sacerdotisa (1964, p. 157); Francis McDonald Cornford, para quien Diótima cumple la función de *refutar* la tesis de Agatón sobre Eros, pero, sin la necesidad de ridiculizarlo (1950, p. 122); y Uldrich von Wilamowitz, cuyo enfoque se convertirá finalmente en la opinión más importante de esta primera lectura.

El filólogo alemán, en este sentido, destacará la *falta referencias históricas* sobre Diótima presente en la tradición clásica, recalcando como el *Banquete* platónico es, en definitiva, la *única obra antigua* donde se menciona a esta *presumible* sacerdotisa (WILAMOWITZ, 1919, p. 297). Si bien en torno a otros personajes de los *Diálogos* también se daría una situación similar (*i. e.* Calicles en *Gorgias*, Laques, Ion y Lisis en los diálogos que llevan sus nombres, etc.), los nuevos criterios científicos que la filología adquiere a partir de los trabajos del propio de Wilamowitz impedirían asumir precipitadamente la historicidad de este personaje.

Junto con ello, Wilamowitz también sostendrá como la construcción del personaje de Diótima desde un principio se encuentra *envuelta* bajo un *manto* de *ocultación* y *misticismo*, apareciendo así como una sacerdotisa que revela a Sócrates los misterios del amor sin dar mayores detalles sobre los requisitos de esta iniciación y, además, siendo identificada como la supuesta responsable del aplazamiento de la peste que azotó Atenas el 430 a. C., en un testimonio que (de por sí) aparece como de dudosa veracidad histórica (WILAMOWITZ, 1919, p. 297 y sgte).

Por estos motivos, para el autor la incorporación de Diótima se explicará principalmente por *motivos literarios y retóricos*, resultando un *personaje atractivo* para la exposición de la doctrina platónica del Eros y un *instrumento práctico* para la refutación de los demás interlocutores de Sócrates (WILAMOWITZ, 1919, p. 298).

2 La aceptación de la historicidad de Diótima en Taylor y Kranz

Contrastando con esta visión, también corresponde a algunos de los más importantes helenistas la defensa de la teoría que aceptará la existencia histórica de esta sacerdotisa, afirmando no sólo su efectiva

historicidad sino que, además, reconociéndole un rol fundamental en el desarrollo del pensamiento socrático-platónico y un lugar central en el pensamiento filosófico clásico. Dentro de este enfoque, los dos autores más importantes serán Alfred Edward Taylor y Walter Kranz

En el caso de Taylor, el autor inglés fundamentará su interpretación en dos puntos centrales: primero, lo *ajeno* que resultaría al estilo literario de Platón el empleo de *personajes ficticios*, encontrándose en el filósofo, más bien, la tendencia de emplear *personajes reales* ya fallecidos (TAYLOR, 1929, p. 224); y, segundo, en lo difícil que resultaría imaginar el empleo *meramente retórico* de la figura de una sacerdotisa de parte de un autor cuyo pensamiento presenta, como en el caso de Platón, un profundo trasfondo *religioso, místico y espiritual* (TAYLOR, *Ídem*).

Diótima, así, muy probablemente corresponderá a un *personaje histórico*, representando su encuentro con Sócrates uno de los momentos fundamentales para el desarrollo de su propio pensamiento e implicando para éste (según Taylor) incluso una suerte de “conversión” entre su *antigua concepción* del Eros (ligada, de acuerdo a lo que *Lisis* permite inferir, a las emociones vinculadas con el *contacto físico*), y el *nuevo concepto* del amor que encontrará un mayor sustento filosófico en la captación de la idea del Bien (TAYLOR, 1929, p. 225).

Siendo importante este primer pronunciamiento favorable hacia la historicidad de Diótima, será Kranz quien finalmente aportará el punto de vista más importante dentro de esta lectura, concentrándose para ello principalmente en la significativa *información biográfica* que *Banquete* contendría sobre la vida y la personalidad de la sacerdotisa y, conjuntamente, en la rigurosidad y seriedad con las cuales Platón examinará las ideas defendidas por ésta. Veamos.

La “fidelidad histórica” que Kranz resaltaré en *Banquete* se entiende por las importantes referencias biográficas que, ahí contenidas, a su juicio serían suficientes para conformar una *idea básica* sobre la vida y pensamiento de Diótima. Así, tal como el propio autor destacará, gracias a este testimonio se dispone de información relacionada con su *nombre, oficio, ciudad de origen* y un *evento* que permitiría calcular una

posible edad⁴, encontrándose además la descripción de algunos *rasgos psicológicos* y de *personalidad* que, por la “viveza” de su retrato, consolidan la suposición de su correspondencia con un personaje real (KRANZ, 1929, p. 437).

Siguiendo este análisis, Kranz también hace notar dos situaciones que, si bien de forma *indirecta*, también refuerzan la posibilidad de su existencia histórica: primero, que el nombre “Diótima” corresponde efectivamente a uno real y difundido en la Grecia clásica (descartándose entonces, por lo menos en este ámbito, una invención absoluta de parte de Platón); y, segundo, como la conversación de Sócrates con una mujer sobre temas de filosofía ya tiene en el diálogo sostenido con Aspasia en *Menéxeno* un primer antecedente (*Ibid.*).

Finalmente, para Kranz la *objetividad* y *rigurosidad* con la cual Platón examina las ideas de Diótima ya expresaría la importancia que éste le reconocería a su doctrina del Eros, haciendo poco probable una inclusión motivada por sólo razones literarias pues, de lo contrario, su abordaje de esta doctrina muy probablemente recibiría un tratamiento menos considerado (KRANZ, 1929, p. 438), similar a lo que acontece con las duras replicas que dirige contra algunas de las opiniones de los sofistas en *Gorgias*, *Hípias Mayor* o *República I*. La sacerdotisa, de este modo, correspondería a una “*historische Personlichkeit*” (KRANZ, 1929, p. 437), representando entonces una de las fuentes principales de la filosofía socrática y de la doctrina platónica del Eros.

3 La réplica de Bury y Léon y los nuevos enfoques de Hierro y Waithe

La lectura de Taylor y Kranz generará una importante réplica de parte de algunos autores que, siguiendo la lectura de Wilamowitz, objetarán la existencia histórica de Diótima, surgiendo paralelamente

⁴ Esto es, su mencionada intervención en la detención de la plaga del año 430 a. C., dato a partir del cual se deduce que Diótima tendría entre 50 o 60 años al momento de dicho evento.

nuevos pronunciamientos que defenderán su historicidad. Dentro de los primeros, importantes serán las opiniones de Robert Gregg Bury y León Robin (en las introducciones de sus respectivas ediciones de *Banquete*), mientras en el segundo grupo se destacarán Graciela Hierro, Lynda George y Mary Ellen Waithe. Nos referiremos brevemente a lo señalado por cada autor.

En el caso de Bury, su calificación de Diótima como un *“fictitious personage”* tendrá en el *análisis de la etimología su nombre* un punto importante, el cual replicarán posteriormente Cappelletti, Bloom y otros intérpretes. Para el autor inglés la referencia a “Mantineia” corresponde verdaderamente al “arte de la adivinación” (*“mántica”*), actividad desarrollada por las sacerdotisas que, en segundo lugar, solían tener en la figura de Zeus su divinidad principal: así, la traducción exacta del nombre “Diótima” sería *“honrada por Zeus”*, hecho por el cual Bury la entenderá, finalmente, como una *representación* de los *elementos místicos* del platonismo (BURY, 1932, p. XL), quien por lo demás no podría aludir a un personaje histórico porque, de hacerlo, estaría necesariamente reconociendo una autoría ajena a la suya en su conocida teoría del Eros (BURY, 1932, p. XXXIX).

Robin, por su parte, hará notar como la *invocación* a la *inspiración divina* forma parte de un recurso presente en numerosas obras de Platón, siendo los casos más conocidos los de *Fedro* 235b-d, *Teeteto* 152e, 156a, y *Filebo* 16c (ROBIN, 1941, p. XXIII). De ser así, para el especialista francés la presencia de Diótima en *Banquete* se explicaría por el cumplimiento de un *doble rol: literario*, al constituir una suerte de *símbolo* del *origen místico* del conocimiento platónico; y *retórico*, al permitir a Sócrates disponer de un *instrumento* para refutar la tesis de sus interlocutores de manera cortés (tal como anteriormente Wilamowitz había sostenido), y apelando a una autoridad espiritual que a su vez genere respeto y aceptación (ROBIN, 1941, p. XXV).

Contra estas lecturas, la refutación de Hierro destacará como estos autores han descartado la historicidad de Diótima pasando por alto el hecho de que ningún autor clásico negó o cuestionó la existencia de ésta: este simple hecho, de acuerdo con su punto de vista, valida la

posibilidad de su existencia de manera más certera que los argumentos puestos para negarla (HIERRO, 1993, p. 3).

Así, siguiendo esta lectura, George (recatando una opinión previamente expresada por Waithe) también recalcarán como el cuestionamiento a la historicidad de Diótima corresponde, en resumidas cuentas, a una *tendencia* presente sólo entre los *intérpretes modernos*, quienes en definitiva no disponen de la evidencia necesaria para descartarla con seguridad (GEORGE, 2007, p. 33). La tradición de biógrafos antiguos no cuestionó la existencia de la sacerdotisa y, en tal sentido, su silencio podría ciertamente considerarse como una confirmación de su historicidad.

Finalmente respecto a este punto, y a propósito de la conocida diferencia que en *Banquete* se advierte en relación a la *inmortalidad del alma* (donde a diferencia de *Fedón*, *República* o *Fedro*, Platón no la demostraría de manera clara), Waithe sugerirá entender ésta y todas las *opiniones disidentes* con el “platonismo tradicional” como propias de la *Diótima histórica*, cuyo pensamiento filosófico (en tanto *personaje histórico*) se compondría principalmente de elementos provenientes del orfismo y de la escuela pitagórica (WAITHE, 1992, p. 83-116).

4 La tesis intermedia: Diótima como una “representación oculta” de Safo

En este escenario, donde las opiniones sostenidas oscilarán entre una *posición extrema* de *rechazo* o *aceptación*, interesantes resultarán algunas *teorías intermedias* que, sin resolver directamente este problema, ofrecen importantes alternativas al momento de tomar una posición frente a éste. Dentro de estas hipótesis, nos permitiremos destacar la tesis de V. Méndez Aguirre, quien entenderá a Diótima no como un personaje “histórico”, sino, como una de “representación oculta” de uno si existente: Safo de Lesbos, la célebre poetisa griega del siglo VII a. C.

A favor de esta posibilidad, Méndez hará notar en primer lugar como el empleo de “mascaras” corresponderá ciertamente a una *práctica recurrente* en el estilo literario de Platón, quien (como anteriormente

señalamos citando a Reale y Sciacca) hace uso de los distintos personajes en sus *Diálogos* para ejemplificar los diversos *puntos de vista predominantes* en su época (MÉNDEZ, 2010, p. 50). De ser así, esta teoría supondría admitir una *influencia importante* de la obra de Safo en el pensamiento de Platón, quien con sus ideas vinculadas a la figura de Afrodita de alguna manera entregaría conceptos centrales para el desarrollo de la posterior doctrina platónica del Eros.

En este punto, es importante señalar que si bien estudiosos modernos han argumentado a favor de influencia, ya algunos autores antiguos manifestaron la cercanía entre las opiniones de Safo y Platón en torno al amor: Máximo de Tiro, por ejemplo, sostendrá a mediados del siglo II d. C. que “*ya fuera de Mantinea ya de Lesbos la madre del discurso, en cualquier caso los discursos amorosos de Sócrates no son de su exclusividad ni de él primero*” (MÁXIMO, 2005, XVIII, 7); destacando asimismo un importante número de pasajes en los cuales se encontrarían *coincidencias* entre las opiniones de la poetisa y el filósofo, resultando especialmente importantes los pasajes 203d de *Banquete* y el *Fragmento 188* de Safo, donde en ambos se asociará al amor con el *manejo y manipulación* de la palabra (MÁXIMO, 2005, XVIII, 9), así como algunas importantes *similitudes* de personalidad, como por ejemplo cuando Sócrates reprende a su esposa y sus amigos en *Fedón* 60a y 117d por la desesperación de éstos frente a su muerte, de forma análoga a la que Safo lo hace con su hija Cleis en el *Fragmento 150*.

Siguiendo con esta tesis, un segundo punto a considerar a juicio de Méndez se relacionará con la *continuidad temática y vínculo estilístico* que, entre la *poesía* en la *Grecia arcaica* y la *filosofía* en la *Grecia clásica*, se produce en torno al amor (MÉNDEZ, 2010, p. 49 y sgte). En este sentido, recordemos que la distinción que usualmente se ha establecido entre poesía y filosofía corresponde en definitiva a una *división ajena* para varios de los primeros filósofos griegos: Heráclito, Jenófanes, Parménides y Empédocles (entre otros) desarrollarán su pensamiento filosófico precisamente a la par con su despliegue literario, pudiendo advertir este mismo hecho incluso (con sus respectivos matices) en el caso del mismo Platón.

En este sentido, la fuerte crítica que Platón dirigirá a la poesía en *República*, no impediría del todo desarrollar una *valoración positiva* hacia las ideas de Safo, autora que por lo demás gozó de una alta estima entre sus contemporáneos pues, como sabemos, Alceo le dedica elogiosas palabras en un poema atribuido a su autoría⁵ y, según Aristóteles (*Retórica* II 1398b14 y sgte.), los habitantes de Lesbos la habrían considerado claramente como una *sabia* (refiriéndose a ella de esa misma forma el propio Platón en *Fedro* 235b). Así, sería precisamente a través de su atención dirigida a los *sabios* que Platón se aproximaría al estudio de las ideas de Safo, entendiendo la poesía (por lo menos en el nivel de profundidad que la obra de esta poetisa presentaría) como una suerte de “proto-filosofía”: un *conocimiento anterior* al desarrollo de la *reflexión filosófica* (MÉNDEZ, 2010, p. 49).

Un tercer elemento a destacar dentro de esta tesis será entregado por David Halperin, quien entenderá la cercanía entre la idea sáfica y platónica del amor a partir del *distanciamiento* filosófico que la interpretación de Platón presentaría con el concepto de Eros predominante en su *época*, principalmente asociado a la *ejecución física* del acto sexual más que a la *dimensión espiritual y metafísica* de éste.

Para el autor, la *noción* pre-platónica del *Eros* resaltaría el rol de un amante “poseedor” que (en el ámbito *político* y *social*) expresará una mayor *jerarquía* frente al amado, implicando entonces una suerte de “declaración” de la *identidad social* y de su *status político* dentro de la polis. El sentido político que esta concepción del Eros adquiriere se explicaría porque “*servía para ubicar a los actores sociales en los lugares que tenían asignados en la estructura jerárquica de la ciudad ateniense*” (HALPERIN, 1990, p. 22), constituyendo la relación sexual, así, en una *acción posesiva* realizada por una persona de *mayor rango social* (*ciudadano, hombre libre, mayor o noble*) sobre otra de *rango inferior* (*adolescente, mujer, extranjero o esclavo*)⁶.

⁵ “*Oh Safo coronada de violetas, sacra, de sonrisa de miel*”. Alceo, V. 384.

⁶ El mismo autor destacará como para el griego, de acuerdo con este orden social, la relación sexual con integrante de su mismo rango social restaría prácticamente inconcebible: así, el sexo establece *clasificaciones sociales* y (especialmente) *jerarquiza* a los integrantes de una ciudad, generando con el tiempo toda una categorización a partir del rol sexual (“masculino”, en el caso del

En contra de este sistema “socio-sexual”, la concepción platónica del Eros resaltarán en el hombre un rol “reproductor” (HALPERIN, 1990, p. 41), pues tal como señalará Diótima, “*Impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres*” (PLATÓN, *Banquete*, 206c), explicando este trasfondo en el *deseo de inmortalidad* que todo hombre anhela, lectura a través de la cual le entrega al Eros un *trasfondo espiritual* y un *fundamento metafísico*, centrado en la captación del Bien a través de la experiencia amorosa. De esta manera, para Halperin, el enfoque platónico se encontraría mucho más cercano al *concepto sáfico* que a la visión predominante de su época, pues en la concepción sáfica de Afrodita se destacarán especialmente los *elementos emocionales, sentimentales y pasionales* de la unión sexual, a diferencia del concepto *físico y jerárquico* presente en el siglo V (HALPERIN, 1990, p. 41).

En conjunto con este hecho, sin embargo, la principal coincidencia entre el concepto sáfico y platónico del amor se daría (bajo nuestro punto de vista) en la naturaleza *intermediaria* que, entre los dioses y los hombres, tanto Safo como Platón le adjudicarían al amor (esto, por cierto, con sus respectivas e importantes diferencias, relacionadas fundamentalmente con la mayor profundidad filosófica existente en la interpretación del segundo).

En tal sentido, recordemos que en *Banquete* 202e Diótima se referirá a Eros directamente como un “gran demon”, cuyo papel será el de *interpretar y comunicar* a los dioses los *asuntos y sacrificios* de los hombres, constituyéndose por ende un *punte de conexión* fundamental entre el *orden divino y mortal*⁷. Aunque la concepción sáfica del Eros no parece adjudicar el mismo rol a esta divinidad (careciendo en su caso, además, de

varón que desempeñaría un rol *activo* en la relación sexual, y “femenino” en el caso de la mujer que ejercería una función pasiva) (cf. HALPERIN, 1990, p. 23).

⁷Es importante destacar que dentro de la religión griega, la figura de los “demon” serán una de las más difíciles de precisar. La raíz etimológica del nombre, sin embargo, algo de claridad puede arrojar sobre su significado, pues dicha palabra aludiría literalmente a “*el que reparte*”, entendiéndolo claramente como un *agente sobrenatural*. Al concepto arcaico, que lo asociará especialmente con la *fatalidad*, en la época clásica ya empezará a asociarse con divinidades “dadoras de los bienes”, manteniéndose de todas formas una vaga sinonimia especialmente en los primeros *Diálogos* de Platón. Cfr. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, pp. 259-275.

una fundamentación propiamente filosófica de esta divinidad), Francisco Rodríguez Adrados recalcará en su introducción a *Lírica* como la poesía de la autoría funde *en torno* a la imagen del amor los elementos humano y divino (*SAFO, Poetas arcaicos*, 2006, p. 352), representando entonces también una *instancia intermedia* en un sentido que, por lo menos en lo general, parecería como similar al expresado por Platón.

Dicho papel de *intermediario*, se advertiría bajo nuestro punto de vista especialmente en el *Verso 1 del Libro I* de los fragmentos de Safo, donde en su invocación a la diosa, la poetisa solicitará su *intervención* y *presencia directa*: “Inmortal Afrodita de bien labrado trono (...) te imploro con angustias y penas no esclavices mi corazón, Señora, **ven en vez de eso aquí, si en verdad ya otra vez mi voz oíste desde lejos y me escuchaste y abandonando la mansión del padre viniste...**”⁸.

El llamado *directo* a la divinidad, así, daría cuenta de una *convicción en su intervención* en los asuntos humanos, siendo en este punto que se sostendría una similitud con el concepto que posteriormente Platón expondrá ya en el contexto de una teoría filosófica de mayores alcances. Siendo así, no obstante, esta eventual influencia de Safo en el pensamiento de Platón (centrada en la idea de un *rol intermediario* de Eros), finalmente se desarrollaría de una manera similar a la incorporación de conceptos provenientes de las otras fuentes filosóficas del pensador griego, ya que al igual que con el conocido “parricidio filosófico” que se cometería con Parménides, Platón recibiría las ideas de Safo en torno al amor *modificando* la lectura inicial de la poetisa, *moralización* entonces su concepción inicial del Eros y, conjuntamente, entregándole un *sustento metafísico* a través del idea del *Bien* y un profundo *sentido de trascendencia* asociado fundamentalmente al deseo de *procreación*.

⁸Las negritas son nuestras.

Referências

- ALCÉE, Sapho. **Ouvres**. Paris: Les Belles Lettres, Boulevard, 1960.
- ARISTÓTELES. **Retórica**. Madrid: Gredos, 1994.
- CORNFORD, F. M. **The doctrine of eros in. Plato's Symposium**. Plato: A Collection of the Critical Essays (Ed. By G. Vlastos), 1971, vol. II, p. 119-131.
- FRIEDLÄNDER, P. **Platon**, band I. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1964.
- GEORGE, L. **Gender equity**: in search of Diotima's place with the ancient philosophers. Forum on Public Policy: A Journal of the Oxford Round Table, Oxford, 2007.
- GOMPERZ, Th. **Pensadores griegos**. Trad. de P. von Haselberg. Asunción: Guaranda, 1952. vol. II.
- HALPERIN, D. **¿Por qué Diótima es una mujer?** Trad. de M. Serrichio. Córdoba: Cuadernos de Litoral, 1999.
- KRANZ, W. Diotima von Mantinea. **Hermes**, v. 61, n. 4, p. 437-447, 1926.
- MÁXIMO DE TIRO. **Disertaciones filosóficas XVIII-XLI** Trad. de J. L. López Cruces. Madrid: Gredos, 2005.
- MENDEZ AGUIRRE, V. H. **¿Influencia de filósofas y sabias en los Diálogos de Platón?** México: II Coloquio de la Asociación Mexicana de Estudios Clásicos, UNAM, 2010. p. 43-56.
- PLATÓN. **Diálogos**. Trad. de M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 1986. vol. III
- _____. **Ouvres complètes**. Trad. par L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, Boulevard Raspail, 1970. tome IV, 2^o partie.
- _____. **The Symposium of Plato**. Trad. by R. G. Bury. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1932.

REALE, G. **Eros, demonio mediador**: el juego de mascarar en el Banquete. Trad. de R. Rius y P. Salvat. Barcelona: Herder, 2004.

SAFO, POETAS ARCAICOS. **Lírica**. Introd. y trad. de F. Rodríguez Adrados Madrid: Gredos, 2006.

SCIACCA, M. F. **Platón**. Trad. de L. Farré. Buenos Aires: Tronquel, 1959.

TAYLOR, A. E. **Plato, the man and his work**. New York: Meridian Books Inc, 1960.

TOVAR, A. **Vida de Sócrates**. Madrid: Revista de Occidente, 1966.

WAITHE, M. E. **A history of women philosophers**. Netherland: Kluwer, 1987. vol. I.

WILLAMOWITZ, U. **Platon, sein leben und seine werke**. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959.

LA VISIONE DELL'IDEA DEL BELLO
 CONOSCENZA INTUITIVA E CONOSCENZA
 PROPOSIZIONALE NEL SIMPOSIO
 (E NELLA REPUBBLICA)

THE VISION OF THE IDEA OF BEAUTY
 INTUITIVE KNOWLEDGE AND PROPOSITIONAL
 KNOWLEDGE IN PLATO'S BANQUET
 (AND IN THE REPUBLIC)

PROF. DR. FRANCESCO FRONTEROTTA¹

Resumé

In questo intervento concentrerò la mia attenzione sul *Simposio*, ponendolo però in relazione, almeno in forma schematica, con le indicazioni che emergono dalla sezione finale del libro VI della *Repubblica*, per passare poi, nella seconda parte del lavoro, a esaminare il problema della conoscenza intuitiva, e della sua plausibilità o meno, nell'ambito più generale della concezione epistemologica di Platone.

Parole chiave: Platone; Simposio; Repubblica; conoscenza intuitiva

Abstract

In this intervention, I shall concentrate on the *Banquet* by placing it, at least in a schematic manner, in relation to the indications that arise from the final section of book IV in *The Republic*, to move, in the second part of the work, into the examination of the intuitive knowledge problem and its likelihood (plausibility) within Plato's most general epistemological concept.

Keywords: Plato; *Banquet*; *The Republic*; intuitive knowledge

In alcuni passi dei suoi dialoghi, Platone evoca un genere di conoscenza di carattere intellettuale che pare supporre una compo-

¹ UNIVERSITÀ DEL SALENTO-LECCE

E-mail: francesco.fronterotta@unisalento.it

nente intuitiva². Si tratta di almeno due contesti particolarmente ampi ed espliciti, nel *Simposio* e nei libri VI-VII della *Repubblica*; di un terzo nella sezione centrale della *Lettera VII*, per molti aspetti altrettanto esplicito, ma soggetto alle note perplessità relative all'autenticità di questo scritto; di un quarto, nel *Fedro* (247c-250c), più difficile da inquadrare, perché fa riferimento, nell'ambito di un mito, alla condizione e alle competenze epistemologiche dell'anima disincarnata e potrebbe pertanto collocarsi al di fuori della classificazione ordinaria dell'attività intellettuale individuale, che appare strettamente connessa alla collaborazione, o all'interazione, fra anima e corpo; altri sporadici riferimenti compaiono nei dialoghi, e particolarmente un importante passo del *Timeo* solitamente trascurato dai commentatori. In questo intervento concentrerò la mia attenzione sul *Simposio*, ponendolo però in relazione, almeno in forma schematica, con le indicazioni che emergono dalla sezione finale del libro VI della *Repubblica*³, per passare poi, nella seconda parte del lavoro, a esaminare il problema della conoscenza intuitiva, e della sua plausibilità o meno, nell'ambito più generale della concezione epistemologica di Platone.

² Come si comprenderà via via, utilizzo il termine "intuizione" nel senso di una conoscenza immediata, cioè priva di mediazioni strumentali, che un soggetto realizza di un oggetto: tale conoscenza può essere rappresentata con tratti e modalità visivi, così avvicinandosi al significato abitualmente conferito all'intuizione nelle lingue moderne (dal latino *intueor*), ma anche con tratti e modalità tattili. Il carattere decisivo di questa forma di conoscenza, almeno nella forma in cui verrà da me chiamata in causa qui, è tuttavia quello dell'immediatezza, in virtù di cui può essere stabilita un'adesione diretta di un soggetto conoscente a un oggetto conosciuto.

³ Mi sono già occupato in generale del problema della conoscenza "intuitiva" in Platone in F. Fronterotta, *Platonismo e scienze della mente: cosa è l'intuizione?*, in *Platonism and Forms of Intelligence*, ed. by J. Dillon and M.-E. Zovko, Akademie Verlag, Berlin 2008, pp. 191-209; e, con riferimento specifico alla *Repubblica*, in F. Fronterotta, ΔΙ ΑΝΟΙ ΑΝ ... ΑΛΛΗ ΟΥ ΝΟΥΝ. *Su Resp. VI 511 D 3-5*, in "Elenchos", XXVII (2006/2), pp. 441-58.

1. *Il contesto del Simposio*

Al culmine del celebre discorso che la sacerdotessa Diotima tiene di fronte a Socrate, che mira a un elogio di Eros come demone mediatore fra l'umano e il divino⁴, viene illustrata la difficile ascesa dalla percezione della bellezza delle cose sensibili belle alla conoscenza del bello intellegibile in sé (209e-212a). Diotima espone infatti (210a4-b6) la progressiva presa di coscienza di chi, contemplando dapprima la bellezza di un corpo, riconosca – visivamente – l'omogeneità e l'uguaglianza della bellezza di tutti i corpi (ἔν τε καὶ ταῦτόν ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος) e comprenda in seguito – intellettualmente – la superiorità e il più alto pregio della bellezza spirituale, che è ovunque affine a sé stessa (τὸ καλὸν ... πᾶν αὐτὸ αὐτῶ συγγενές), nelle anime, nelle attività umane e nelle leggi (210b6-c6), quindi nelle scienze (210c6-e1), rispetto alla bellezza sensibile, “che è cosa di poco valore” (τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν μικρὸν τι). Al termine di questo estenuante percorso, dal “grande mare della bellezza” si manifesterà all'improvviso (ἐξαίφνης), come in una suprema e meravigliosa rivelazione, l'idea del bello in sé e per sé, piena e perfetta, pura, eterna e auto-identica. Si tratta precisamente, conclude Diotima, di un “retto avanzare dalle cose belle di questo mondo verso l'estrema bellezza, come salendo per gradini fino alla sommità, dove si conosce finalmente il bello in sé” (τὸ ὀρθῶς ... ἰέναι ... ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ ... ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμε-

⁴ Lascio completamente da parte qui la descrizione e l'interpretazione del discorso di Diotima nel suo insieme, senza soffermarmi neanche sulle possibili suggestioni derivanti dall'impiego, nell'illustrazione dell'accesso alla conoscenza di Eros, della metafora misterica, che pare implicare che l'iniziato giunga, alla fine del suo percorso, a realizzare un contatto diretto, e di carattere visivo, con la divinità, il che potrebbe già alludere, appunto in forma metaforica, al percorso dell'anima che, rivolgendo il suo sguardo dalla realtà del bello sensibile al bello intellegibile, finisce per realizzare una visione o un contatto immediati con l'idea. Si vedrà su tutto ciò la dettagliatissima disamina di F. Bearzi, *Il contesto noetico del Simposio*, in «Études platoniciennes», 1 (2004), pp. 199-251.

νον ... καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν): “una bellezza eterna, che non si genera e non si corrompe, non aumenta né diminuisce, (...) univoca, (...), pura nella sua forma” (καλὸν ... ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνώμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον, ... μονοειδεῖς ... εἰλικρινέος). L'idea del bello non si manifesta perciò con sembianze corporee (οἶον πρόσωπόν τι οὐδὲ χειρῆ" οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὦν σωμα μετέχει) né sotto forma di un vuoto concetto o scienza particolari (οὐδέ τι" λόγο οὐδέ τι" ἐπιστήμη): in sé, per sé e con sé, è *sempre* (αὐτὸ καθαύτὸ μεθαύτου" ἀεὶ ὄν), mai affetta da diversità e trasformazione. E sebbene le cose belle, che si generano e si corrompono, partecipino della bellezza in sé, questa partecipazione non intacca la perfezione e l'omogeneità dell'idea (τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιούτων, οἶον ... μηδὲν ἐκείνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν).

Soffermiamoci sulle modalità epistemiche associate alle diverse tappe del percorso conoscitivo qui tratteggiato: in primo luogo, segnala Diotima, (1) il soggetto aspira alla prossimità fisica con altri corpi (λέναι ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα... σώματοζ ἔραν, 210a5-6), attratto dalla loro bellezza esteriore; poi (2), collocandosi sul piano della comprensione razionale o intellettuale dell'unità della bellezza in tutti i corpi (κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλοζ ... ταῦτόν ... ἐννοήσαντα, 210a8-b4), il soggetto produce sistematicamente e senza eccezione bei λόγοι e διανοήματα, sia che si accosti all'unica bellezza di tutti i corpi (210a8) e delle anime (210c1), sia che si rivolga alla bellezza delle attività umane, delle leggi e delle scienze (210d5-6); infine, (3) il soggetto “scorgerà” (κατόψεται, 210e4) all'improvviso la meravigliosa natura del bello, che non gli “si manifesterà” (φαντασθήσεται, 211a5) né con fattezze sensibili o corporee né con caratteri discorsivi o concettuali, ma come una realtà immutabile ed eterna, come una forma unica e omogenea che sussiste di per sé; si tratta della meta cui giunge colui il quale si innalza a “vedere” (καθοραν, 211b6) il bello in sé, della conclusione del percorso in cui si concretizza l'effettiva scienza del bello, perché tale scienza, contrapposta alle scienze particolari esaminate in

precedenza (ἀπὸ των μαθημάτων ἐπ' ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτησαι, ὃ ἐστὶν ... του καλου μάθημα, 211c6-8), rappresenta il coronamento di un lungo percorso per chi “contempla” il bello in sé (θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν, 211d1-2), per chi riesca a “vederne” la realtà in sé (ἴδῃζ ... ἴδειν ... κατιδειν ... αὐτὸ τὸ καλόν, 211d2, e1, e3-4): è la condizione di un’unione o di una fusione (συνόντοζ, 212a2) con il bello in sé, di un contatto con esso (ἐφαπτομένῳ, 212a5-6).

Vengono perciò nettamente distinti qui tre livelli epistemic: (1) una visione o un contatto evidentemente percettivi delle realtà sensibili (i corpi belli); (2) una comprensione razionale-discorsiva della bellezza universale presente identicamente nelle sue molteplici manifestazioni sensibili (l’unica bellezza di tutti i corpi) e intellettuali (l’unica bellezza delle anime, delle attività umane, delle leggi e delle scienze); (3) una visione e un contatto evidentemente non sensibili (perché privi di connotazioni materiali) e non discorsivi né concettuali (perché non mediati dalla produzione di λόγοι ε̄ διανοήματα), e tuttavia puramente razionali (perché consistenti nell’unica e vera scienza del bello contrapposta alle singole scienze particolari esaminate in precedenza), che determinano la conoscenza immediata del bello in sé come realtà universale ed eterna. Il livello (3) si distacca perciò dal livello (1), perché trascende l’ambito sensibile, sia dal punto di vista delle sue modalità epistemiche sia dal punto di vista del suo oggetto, ma anche dal livello (2), perché trascende l’ambito dei discorsi e dei concetti, non dal punto di vista del suo oggetto, che consiste sempre nell’unica bellezza in sé, ma solo dal punto di vista delle sue modalità epistemiche, appunto non discorsive né concettuali, bensì, comunque si debbano intendere la “visione” e il “contatto” con l’idea del bello (cfr. *infra*, § 4), immediate e propriamente “fusionali”. Tale livello (3), in quanto prefigura l’acquisizione del più alto e conclusivo *mavqhma* del bello, conserva senza dubbio un carattere razionale e scientifico, benché di natura diversa dalla conoscenza, anch’essa razionale e scientifica ma di grado inferiore, realizzata nei λόγοι e dianohvmata e tramite essi.

2. Il contesto di **Repubblica VI**

L'associazione di un modello visivo e di un modello tattile per illustrare la natura della conoscenza intellettuale immediata del bello in sé nel *Simposio* va inevitabilmente connessa alle pagine conclusive del VI libro della *Repubblica*, che contengono la celebre rappresentazione della linea divisa (509d-511e)⁵.

Rivolgiamoci esclusivamente, e brevemente, ai segmenti superiori che si ricavano dalla duplice divisione della linea, per i quali Platone stabilisce una distinzione basata non sugli oggetti che essi contengono, che sono di natura intellegibile, ma esclusivamente sulla forma di conoscenza che a ognuno si addice⁶. Al primo segmento del genere intellegibile (510c-511a) conviene il metodo proprio della geometria che procede ipoteticamente (ἐξ ὑποθέσεων), non però risalendo verso il principio anipotetico (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον) per dimostrare la verità delle ipotesi formulate, ma assumendo tali ipotesi come vere e discendendo analiticamente “fino alla conclusione” (ἐπὶ τελευτῆν) del ragionamento. Gli studiosi di geometria giudicano infatti evidenti i concetti come il pari e il dispari, le figure, gli angoli e così via e non ritengono di doverne rendere conto (οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοι ἔτι ἀξιουσι περὶ αὐτῶν διδόναι, ὡς παντὶ φανερωῖν), limitandosi a dedurre da questi presupposti i teoremi geometrici, il calcolo delle superfici e così via. Inoltre, essi sono obbligati a servirsi di immagini visibili (τοις ὁρωμένοις εἶδεσι), perché, pur riferendosi senza dubbio

⁵ Per tutte le questioni generali sollevate dal dibattito critico intorno al testo della linea, alla sua dimensione, alla posizione e alla disposizione dei suoi segmenti componenti, sono essenziali gli studi di Y. Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris 1981, pp. 153-67; Id., *Pour interpréter Platon. La ligne en République VI*, 509d-511e. *Bilan analytique des études (1804-1984)*, Bellarmin-Les Belles Lettres, Montréal-Paris 1986, pp. 63-172; Id., *Pour interpréter Platon II. La ligne en République VI*, 509d-511e. *Le texte et son histoire*, Bellarmin, Montréal 1994. Cfr. inoltre, più recentemente, N.D. Smith, *Plato's divided line*, in «Ancient Philosophy», XVI (1996) pp. 25-46.

⁶ Cfr. in proposito K. Dorter, *The Transformation of Plato's Republic*, London-New York-Toronto-Oxford 2006, pp. 192-93.

ai modelli ideali e astratti delle figure geometriche (οὐ περὶ τούτων [*scil.*: των ὁρωμένων] διανοούμενοι, ἀλλὰ ἐκείνων πέρι οἷζ ταυτα ἔοικε), devono tuttavia tracciarne e disegnarne (πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν) materialmente una rappresentazione per svolgere e spiegare le loro dimostrazioni. Una simile specie di conoscenza, benché appartenente al genere intellegibile (νοητὸν ... τὸ εἶδος) e consacrata all'indagine delle realtà in sé (αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν), in quanto richiede nella sua applicazione una duplice mediazione strumentale, linguistico-proposizionale – perché una dimostrazione va condotta tramite il linguaggio e nell'orizzonte proposizionale – e di immagini – perché i “geometri” si servono nelle loro dimostrazioni di immagini visibili – ed è incapace di trascendere le proprie ipotesi per raggiungere il principio incondizionato di ogni ipotesi (οὐ δυναμένην των ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν ... οὐκ ἐπὶ ἀρχὴν ἴουσαν), prende il nome di *diavnoia*. Al secondo segmento del genere intellegibile (511b-c) si addice invece il metodo dialettico (τῆ του διαλέγεσθαι δυνάμει) che tratta le ipotesi, non come principi primi (τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχαζ), ma come ὑποθέσει in senso proprio, ossia come “punti di appoggio” (ἐπιβάσεις) o “di lancio” (ὀρμάζ), per muovere μέχρι του ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν του παντὸς ἀρχὴν e, dopo averlo toccato (ἀψάμενος αὐτης), discendere da quello secondo le conseguenze che ne derivano (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων) fino alla conclusione (ἐπὶ τελευτήν) del ragionamento, senza utilizzare nessuno strumento sensibile (αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδεὶ προσχρώμενο), ma soltanto le idee in sé, per sé e rispetto a sé stesse (ἀλλὰ εἶδεν αὐτοῖζ διὰ αὐτων εἰζ αὐτά). La dialettica fa così riferimento alla νόησι (511d-e, cfr. VII 533e-534a), la forma di conoscenza più alta e più pura, perché si dirige direttamente (e non tramite ipotesi) alle idee in sé e non ha bisogno di ricorrere ad altro, nel corso del suo svolgimento, se non alle idee stesse: essa suppone un contatto diretto (ἄψασθαι), che si traduce successivamente, nel VII libro della *Repubblica* (527d-e; 532a-534b), in un'immediata visione tramite l'intelletto (μόνω αὐτω ... ἀλήθεια ὄραται), vero e proprio “occhio dell'anima” (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα), che si distingue da quell'insieme di procedure che ricadono nell'ambito della *διάνοια* (511d-e, 533e-534a)

e non meritano perciò il nome proprio di “scienza”: ecco perché la condizione del dialettico pare indissolubilmente connessa a una modalità visiva, a una visione “sinottica” (σύνοψις)⁷. Il fatto che la distinzione terminologica fra *διάνοια* e *νόησις* (ο νοῦς) risulti talora oscillante in questi passi della *Repubblica* non compromette a mio avviso la chiarezza della scansione operata fra diverse forme di conoscenza intellettuale⁸.

Pare insomma indiscutibile che Platone faccia riferimento ancora una volta, nella *Repubblica* come nel *Simposio*, a un'attitudine o a una capacità noetica immediata, indipendente, perciò, tanto dai sensi quanto dalla mediazione dei λόγοι, e produttrice di vera conoscenza, di cui viene sottolineato il carattere realista, in quanto si costituisce nell'adesione, visiva o tattile, al proprio oggetto, in modo che i due segmenti superiori della linea divisa del libro VI della *Repubblica* sembrano riproporre, nella forma di una trattazione certamente più tenica e comunque inserita nel contesto di una rigorosa distinzione fra discipline matematiche e metodologia dialettica, i livelli epistemici (2) e (3) riconosciuti sopra nel passo esaminato del *Simposio*. Si noterà invece che, nel suo insieme, il *Simposio* insiste esclusivamente sul processo di ascesa fino alla conoscenza immediata dell'idea (del bello), mentre trascura il processo discendente, cui la *Repubblica* attribuisce invece almeno altrettanta importanza, cui spetta il compito di tracciare una mappa delle relazioni fra l'idea conosciuta e le altre idee, che consente di giungere infine a rendere conto dell'essenza di ciascuna cosa⁹: non si tratta a mio avviso di una significativa divergenza, bensì di un diverso approccio al tema della conoscenza diretta delle idee, che solo la *Repubblica*, e non

⁷ Si noti che anche i contesti che, per le ragioni sopra spiegate, preferisco non utilizzare, si esprimono in modo analogo: la *Lettera VII* dichiara senza ambiguità che il νοῦς è quanto vi sia di più affine alla cosa conosciuta, in quanto le è massimamente congenere e simile (ἐγγύτατα ξυγγενεία καὶ ὁμοίωσις, 342a-d), così evocando un genere di conoscenza intellettuale diretta che pare supporre una forma di apprensione immediata; come anche il *Fedro* ripete a più riprese, nel contesto della celebre descrizione della processione delle anime al seguito degli dei nell'iperuranio (247c-248c), che l'anima vede e contempla con l'intelletto (μόνῳ θεατῆ ᾧ; ἰδοῦσα; καθορᾷ; θεασαμένη ecc.) le idee intellegibili e l'essere.

⁸ Cfr. ancora il mio studio ΔΙΑΝΟΙΑΝ ... ΑΛΛΗΛΟΥ ΝΟΥΝ. *Su Resp. VI 511 D 3-5*, cit., pp. 443-44 e n. 4, 452-53 e n. 14.

⁹ Cfr. ancora F. Bearzi, *Il contesto noetico del Simposio*, cit., pp. 233-39.

il *Simposio*, inserisce nel contesto più rigoroso di un'applicazione della metodologia dialettica.

3 Conoscenza immediata e conoscenza proposizionale degli intellegibili

Come si comprenderà dall'estrema brevità e parzialità della rassegna proposta, non intendo dedicarmi qui a un dettagliato esame di questi passi; né tantomeno a una discussione delle diverse letture che ne sono state suggerite dai commentatori¹⁰: da (A) quanti in generale ammettono la presenza, in Platone, di una forma di conoscenza intuitiva¹¹; a (B) quanti la negano

¹⁰ Il dibattito su questi temi si è svolto nell'ultimo cinquantennio, soprattutto in ambito anglo-sassone, a partire dalla polemica fra R.C. Cross e R.S. Bluck appunto rispetto al carattere, intuitivo o discorsivo, del culmine del processo conoscitivo secondo Platone; ma si vedano, per uno *status quaestionis* recente, F. Trabattoni, *Il sapere del filosofo*, in M. Vegetti, a cura di, *Platone, La Repubblica*, Libro VI-VII, vol. V, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 151-86, e C. Horn & C. Rapp, *Intuition und Methode. Abschied von einem Dogma der Platon- und Aristoteles-Exegese*, in *Logical Analysis and History of Philosophy*, ed. by U Meixner & A. Newen, Paderborn 2005, pp. 11-45. Una posizione che tende a non accentuare la contrapposizione fra le due interpretazioni alternative è quella di M. Vegetti, *Dialettica*, in *Platone, La Repubblica*, Libro VI-VII, vol. V, cit., pp. 405-33, soprattutto 425-28, e Id., *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003, pp. 159-62, che, pur senza escludere una componente intuitiva immediata nella concezione platonica della conoscenza, tende tuttavia a privilegiare il momento discorsivo perché evidentemente più articolato e più razionalmente giustificato.

¹¹ Si vedano per esempio, fra gli studi più recenti, H.T. Teloh, *The development of Plato's metaphysics*, Pennsylvania State Univ. Press, University Park 1981, pp. 139 ss., L. Brisson, *L'intelligible comme source ultime d'évidence chez Platon*, in *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, Actes du colloque de Créteil et de Paris (24-25 mars 1995), textes réunies par C. Lévy et L. Pernot, (= Cahiers de Philosophie de l'Université de Paris XII - Val de Marne, nr. 2), Paris 1997, pp. 95-111, F. Aronadio, *Il problema dell'intuizione in Platone*, in A. Aportone, F. Aronadio, P. Spinicci, *Il problema dell'intuizione. Tre studi su Platone, Kant, Husserl*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 19-61, F. Bearzi, *Il contesto noetico del Simposio*, cit., e le osservazioni di W. Leszl e di M. Baltes & M.-L. Lakmann nel volume miscelaneo *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, ed. F. Fronterotta & W. Leszl, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005, rispettivamente pp. xvii-xix e 5; un'ampia rassegna degli studiosi che si sono espressi a favore della presenza di un'intuizione intellettuale immediata in Platone è presentata da P. Stemmer, *Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge*, De Gruyter, Berlin-New York 1992, specie pp. 214-15.

recisamente¹² oppure, pur negandola in generale, tuttavia (B₁) la ammettono in casi eccezionali, per esempio nella *Lettera VII*¹³, oppure (B₂) la ammettono solo in una forma particolare (radicalmente irrazionale e dunque di fatto inutilizzabile per la conoscenza e il giudizio ordinari¹⁴) oppure ancora (B₃) in casi del tutto eccezionali (per esempio solo per l'anima disincarnata¹⁵); infine a (A₁) quanti, pur riconoscendo che Platone abbia ammesso la plausibilità e perfino la necessità di un atto noetico immediato, ritengono però che si tratti, indipendentemente da come Platone lo ha inteso, di un momento extralogico di fatto incompatibile con una moderna concezione della razionalità e della scienza¹⁶.

¹² Rappresentativi di questo filone esegetico sono i lavori di J.B.C. Gosling, *Plato*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, specie cap. VIII, e di Ch.H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1996, pp. 354-55. A conclusioni analoghe, ma per percorsi diversi, approda M. Dixsaut, *Qu'appelle-t-on penser? Du dialogue intérieur de l'âme avec elle-même*, già edito con il titolo *Qu'appelle-t-on penser selon Platon*, in «Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique *Kairos kai logos*», Université d'Aix-en-Provence, 1996 ; e, in lingua inglese, con il titolo *What is it Plato calls thinking*, in «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», XIII (1997), pp. 1-27, ora in M. Dixsaut, *Platon et la question de la pensée. Etudes platoniciennes I*, Vrin, Paris 2000, pp. 47-70, particolarmente 63-70, che sottolinea il carattere discorsivo, e in tal senso dialettico, del momento noetico del processo conoscitivo, con la conseguente esclusione di ogni possibile fondazione extra-discorsiva dell'epistemologia di Platone. Analoga posizione si trova in J. Szaif, *Platon über Wahrheit und Kohärenz*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXXII (2000), pp. 119-48.

¹³ Per quanto riguarda la *Lettera VII*, ne sottolinea il carattere di eccezionalità K.M. Sayre, *Plato's literary garden: how to read the Platonic dialogue*, Notre-Dame-London 1995.

¹⁴ Cfr. F.J. Gonzalez, *Nonpropositional knowledge in Plato*, in «Apeiron», 31 (1998), pp. 235-84, e Id., *Perché non esiste una teoria platonica delle idee*, in *Platone e la tradizione platonica*, a cura di M. Bonazzi e F. Trabattoni, Milano 2003, pp. 31-67, specie 52-60 (che riprende il suo *Plato's dialectic of forms*, in *Plato's forms. Varieties of interpretation*, ed. by W.A. Welton, Lanham 2002).

¹⁵ Cfr. per esempio F. Trabattoni, *Sui caratteri distintivi della metafisica platonica (a partire dal Parmenide)*, in «Methexis», XVI (2003), pp. 43-63, 58-59.

¹⁶ Si vedano L. Brisson & F.W. Meyerstein, *Puissance et limites de la raison. Le problème des valeurs*, Les Belles Lettres, Paris 1995; tenta di difendere non solo l'autenticità "platonica" dell'atto noetico, ma anche il suo carattere genuinamente razionale, Y. Lafrance, *La rationalité platonicienne: mathématiques et dialectique chez Platon*, in *Platon. L'amour du savoir*, coordonné par M. Narcy, PUF, Paris 2001, pp. 13-48, che appare però costretto a intendere la νόησις come un procedimento sostanzialmente discorsivo, di cui dunque sembra sfumare il carattere intuitivo (pp. 39-45).

Intendo invece, in questa parte del mio intervento, porre il problema della conoscenza intellettuale immediata o intuitiva, nell'epistemologia di Platone, da un punto di vista filosofico più generale.

Basterà infatti osservare, di fronte all'ampissima serie di opzioni esegetiche appena evocate, che in generale la gran parte dei commentatori che negano ogni forma di conoscenza intuitiva in Platone (B_1), o che la ammettono solo in condizioni straordinarie (B_2 - B_3), appaiono implicitamente o esplicitamente condizionati da un vero e proprio pregiudizio filosofico, tanto ragionevole e legittimo sul piano teorico quanto, però, immotivato e gravemente anacronistico nell'ambito di un'interpretazione storica di Platone, consistente nel giudicare difficile, o piuttosto impossibile, ammettere un *insight* improvviso, imprevedibile e perciò, in ultima analisi, non razionale (una posizione diffusa specialmente nel mondo anglo-sassone, nelle discussioni intorno alla cosiddetta *knowledge by acquaintance*). Questa difficoltà suscita in molti interpreti l'imbarazzo di chi non può concepire che un esito irrazionale, quando non schiettamente estatico o persino mistico, per questo atto di visione o di intuizione immediata, che sorge improvvisamente al termine di una lunga preparazione che mira certamente a quell'esito, ma senza giustificarlo, senza che se ne possa insomma dare conto né dire come, quando e in quale forma esso si compirà. Tale imbarazzo è comprensibile, ma dipende largamente, mi sembra, da un diffuso luogo comune intorno al modo in cui si intende abitualmente, in un certo settore della tradizione filosofica occidentale contemporanea, l'opposizione fra ciò che è "dimostrabile" e ciò che è "indimostrabile", che si tende a far coincidere con l'opposizione fra un orizzonte discorsivo e un orizzonte extra-discorsivo e, di seguito, con quella, più ampia e generale, fra razionalità e irrazionalità o misticismo. Tutto ciò che non cade nell'ambito della dimostrazione discorsiva, in quanto non dimostrabile e non immediatamente dicibile, appare perciò *non razionale* o, più drasticamente, irrimediabilmente mistico. L'intuizione viene letta in questa ottica come un *monstrum* metodologico ed epistemologico,

anzi come un evento che si situa al di fuori di ogni metodologia e di ogni epistemologia, come un atto semi-religioso estraneo alla pratica della filosofia¹⁷; donde il tentativo esegetico di ridimensionarne lo statu

¹⁷ Si tratta chiaramente di un'eredità proveniente dall'orizzonte analitico e dalla filosofia del linguaggio, che si trova particolarmente ben esemplificata da L. Wittgenstein, *Ursache und Wirkung: intuitives Erfassen*, raccolti ormai in *Philosophical occasions 1912-1951*, ed. by J.C. Klagge and A. Nordmann, Hackett, Indianapolis-Cambridge 1993, pp. 368-426 (trad. it. *Causa ed effetto*, Einaudi, Torino 2006, p. 22): «Che cosa sappiamo dell'intuizione? Quale concetto ne abbiamo? Dev'essere qualcosa come una sorta di vedere, un riconoscere ad un *singolo* sguardo; di più non saprei. “Così dunque tu sai che cos'è un'intuizione!” – All'incirca nello stesso modo in cui so che cosa significa “vedere con un singolo sguardo un corpo simultaneamente da tutti i lati”. Non voglio dire che non si possa applicare quest'espressione ad un qualche processo sulla base di qualche buon motivo – ma so per ciò stesso che cosa essa significa? – “Riconoscere intuitivamente la causa” significa: *conoscere* la causa *in qualche modo* (fare esperienza di essa in modi diversi dal solito). – Dunque qualcuno la conosce – ma a che cosa gli serve questo, se il suo sapere non *dà buoni risultati*? Vale a dire, non ne dà nel tempo e nel modo usuale. Ma allora egli non si trova in una situazione affatto differente da uno che abbia in qualche modo *indovinato correttamente* la causa. Vale a dire: noi non abbiamo alcun concetto di una tale *conoscenza* speciale della causa. Possiamo certamente immaginarci qualcuno che dica, col marchio dell'ispirazione, che adesso egli conosce la causa; ma questo non ci impedisce di *accertare* se egli conosca la cosa giusta. (...) (È come se qualcuno affermasse che ha per intuizione la conoscenza dell'anatomia umana; gli diremmo: “Non abbiamo alcun dubbio su ciò; ma se tu vuoi diventare un medico, devi dare tutti gli esami come ogni altro”»). Di una simile posizione si trova una significativa eco, in un contesto filosofico sensibilmente diverso, in D.C. Dennett, *Sweet dreams. Philosophical obstacles to a science of consciousness*, Cambridge (Mass.) 2005 (trad. it. Milano 2006, pp. 108-09): «“Non esiste una stringa, di qualsiasi lunghezza, di enunciati del linguaggio naturale liberi dal dimostrativo che esprima adeguatamente la conoscenza di cosa si prova a fare l'esperienza di una sensazione di blu”. Si vorrebbe vedere questa affermazione provata (Sto facendo dell'ironia. Di tutte le cose che uno potrebbe volere, costruire una teoria formale dell'*ineffabilità* è in fondo alla lista, ma potrebbe essere proficuo considerare la difficoltà di tale impresa.) (...) A chi non ha mai visto o toccato un triangolo si può presumibilmente dire, con poche e ben scelte parole, cosa deve aspettarsi esattamente, e quando fa esperienza del suo primo triangolo non avrà difficoltà a individuarlo come tale sulla base della breve descrizione che gli è stata fornita. Non si imparerà nulla». Il punto di Dennett, quindi, non è quello di relegare ogni esperienza conoscitiva “diretta” e in qualche senso extra-linguistica in un ambito mistico o irrazionale, come per Wittgenstein, ma di negare recisamente che tale esperienza “diretta” ed extra-linguistica, ammesso che sia possibile, aggiunga alcunché alla corrispondente conoscenza dimostrativa e proposizionale. Personalmente, capisco e condivido in ampia parte l'osservazione di Dennett, ma non mi pare

to e la funzione, interpretando la sua descrizione, da parte di Platone, inchiave essenzialmente metaforica. Tuttavia, benché possa certamente sussistere un elemento metaforico nella descrizione della conoscenza intuitiva dell'idea in termini di "contatto" o di "visione", non mi pare vi sia nulla di metaforico nella distinzione fra una forma di conoscenza mediata e una forma di conoscenza immediata e nell'affermazione che quest'ultima, in quanto in qualche senso "tocca" direttamente il proprio oggetto, risulta capace di coglierlo indipendentemente da ogni mediazione strumentale, che si tratti della procedura deduttiva/dimostrativa o dell'ausilio di supporti sensibili, così trascendendo perfino, in virtù di questa doppia esclusione, l'orizzonte linguistico-proposizionale. Anzi, se è proprio in quanto non si serve di una procedura deduttiva/dimostrativa che questa forma di conoscenza immediata può giungere al principio di ogni dimostrazione, allo stesso modo è proprio in quanto essa trascende l'orizzonte linguistico-proposizionale che può fornire i fondamenti del linguaggio: la differenza fra conoscenza discorsiva e conoscenza intuitiva è insomma a un tempo la radice e la ragione dell'inferiorità dell'una rispetto all'altra.

È quindi perfettamente lecito, e anzi auspicabile, usare prudenza nell'impiego di un termine, "intuizione", che, in virtù della sua lunga carriera nel corso della storia della filosofia (dall'epistemologia all'estetica), può apparire fuorviante in ambito platonico; ma nulla toglie che, lo si esprima come si vuole, il momento più alto del processo conoscitivo è tale, agli occhi di Platone, nella misura in cui consiste in una relazione diretta fra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, in una stretta corrispondenza fra l'intelletto e gli intellegibili, tale corrispondenza essendo descritta talora da Platone come un vero e proprio contatto (mutuando, sul piano intellettuale, la concreta relazione che sussiste sul piano sensibile fra gli organi di senso e i loro oggetti materiali) o come una visione immediata (ancora una volta utilizzando un modello sensibile, quello della visione e della vista, per alludere a un

probabile che Platone, quanto a lui, la condividesse. Si noti come anche Dennett faccia uso, per alludere a tale esperienza "diretta" ed extra-linguistica, a quel linguaggio visivo o tattile che viene in questo contesto impiegato da Platone.

analogo grado di assoluta certezza percettiva sul piano intellettuale): se è vero che solo nel secondo caso si rivela forse legittimo parlare di “intuizione”, in entrambi invece abbiamo a che fare con un modello epistemologico che fa consistere la verità della conoscenza e la sua certezza nella coincidenza di soggetto e oggetto, nell’adeguamento del primo al secondo¹⁸, dunque in un atto pre-linguistico di per sé comunicabile solo ostensivamente che fonda la verità e la possibilità dell’uso del linguaggio, fornendo le garanzie di senso necessarie per l’impiego dei termini linguistici in riferimento alle cose che nominano¹⁹.

¹⁸ Si veda su questo punto il mio ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2001, pp. 66-79.

¹⁹ È del tutto evidente che si ha a che fare qui, a ogni livello, con un modello epistemologico di carattere integralmente intellettuale e pienamente razionale, almeno dal punto di vista di Platone. Non ha dunque nessun senso parlare in tal caso di “misticismo” o di “irrazionalismo” dell’intuizionismo platonico ed ecco perché utilizzare simili categorie appare storicamente infondato e filosoficamente anacronistico; soltanto a patto di ridurre il razionale al linguistico si finisce per condannare il non linguistico all’irrazionalità o al misticismo, come appunto avviene in Wittgenstein (cfr. *supra*, n. 16) e nella tradizione analitica che dai suoi scritti prende le mosse: ma questo è appunto un pregiudizio filosofico di cui forse occorrerebbe liberarsi in sede esegetica. Si può per esempio ricordare che G. Frege, nel suo *Über Begriff und Gegenstand* (trad. it. in *La struttura logica del linguaggio*, a cura di A. Bonomi, Milano 1973, pp. 373-86), già aveva segnalato l’impossibilità di ridurre la riflessione e il pensiero come tali entro l’orizzonte dimostrativo e definitorio del linguaggio proposizionale: «Non si può pretendere che tutto venga definito, così come non si può pretendere dal chimico che scomponga tutte le sostanze. Ciò che è semplice non si può scomporre, e ciò che è logicamente semplice non può essere propriamente definito. Come la maggioranza degli elementi chimici, ciò che è logicamente semplice non viene dato fin da principio, ma viene acquisito con il lavoro scientifico. Se si trova qualcosa che è semplice o che per il momento deve valere come tale, si dovrà coniare una nuova denominazione, giacché la lingua non ha un’espressione a esso esattamente corrispondente. Una definizione per introdurre un nome adatto a ciò che è logicamente semplice non è possibile. Non ci resta dunque altro che guidare il lettore o l’ascoltatore *con dei cenni* per fargli capire che cosa intendiamo con quella parola». (corsivo mio) Ho cercato d’altra parte di mostrare nei miei lavori citati in n. 2 come anche gli sviluppi contemporanei delle scienze cognitive e della mente abbiano in qualche misura riabilitato, contro i sacerdoti dell’ortodossia wittgensteiniana, quella porzione di fenomeni mentali di carattere cognitivo, la cui forma visiva non può che essere di natura extra-linguistica o pre-linguistica, non strutturabili secondo uno schema analitico o dimostrativo.

Così concepita, la conoscenza intellettuale immediata o intuitiva, pur non costituendosi nell'orizzonte linguistico-proposizionale, nel linguaggio e tramite il linguaggio, si lascia tuttavia trasporre e quindi comunicare linguisticamente: se infatti l'apprensione o la percezione immediata dei propri oggetti di pensiero appartiene all'esperienza intellettuale individuale, tale esperienza è innanzitutto universalizzabile, perché comune a tutti gli individui che intraprendano l'opportuno percorso che culmina nella formazione dialettica; di tali oggetti di pensiero, proprio in quanto li si è pienamente e immediatamente conosciuti e più individui li hanno effettivamente conosciuti, è inoltre possibile parlare per indicarli scambievolmente gli uni agli altri, utilizzando i nomi che correttamente li nominano e li qualificano; infine, grazie alla conoscenza piena e immediata di più oggetti di pensiero, simultaneamente o successivamente, diviene possibile ricostruire le relazioni reciproche che essi intrattengono fra loro e con le altre cose esistenti, tracciando così una rete dialettica che, combinando i nomi e i predicati degli oggetti conosciuti e delle altre cose esistenti, conduce a costruire intorno a essi una conoscenza proposizionale, dunque di carattere deduttivo e dimostrativo. Il fatto che una conoscenza abbia natura noetica e immediata, visiva o tattile, non impedisce insomma che essa possa essere trasposta e comunicata attraverso il linguaggio; e il fatto che una conoscenza possa essere espressa e comunicata attraverso il linguaggio non impedisce che essa si fondi su un atto noetico e immediato, visivo o tattile: la stessa conoscenza può essere riproposta a livelli diversi, con procedure diverse caratterizzate da gradi di certezza diversi²⁰, pur vertendo sugli stessi oggetti ed essendo portatrice degli stessi contenuti di verità²¹.

²⁰ Questa diversità di grado è ben riconosciuta da H.J. Krämer, *Ist die Noesis bei Platon fallibel?*, in *Sein und Werden im Lichte Platons*. Festschrift für Karl Albert, hrsg. V. E. Jain & S. Grätzel, Freiburg-München 2001, pp. 111-21, anche se T. Butler, *Identity and Infallibility in Plato's Epistemology*, «Apeiron», XXXIX (2006) pp. 1-25, ritiene che anche una forma di conoscenza proposizionale possa attingere a un analogo grado di infallibilità.

²¹ Non c'è dunque contraddizione fra l'acquisizione non linguistica della conoscenza noetica e la sua comunicabilità in termini proposizionali, ma non vedo come questo

4 Visione, contatto e conoscenza immediata degli intellegibili

Resta infine da chiedersi, anche se i passi esaminati del *Simposio* e della *Repubblica* non toccano questo punto, in cosa consista precisamente, dal punto di vista epistemico, e come avvenga concretamente, dal punto di vista psico-fisiologico, tale conoscenza noetica che appunto non si costituisce nell'orizzonte linguistico-proposizionale e consta di un'apprensione o percezione intellettuale immediata dei propri oggetti di pensiero o del loro principio incondizionato, una volta che sia stato ammesso il carattere almeno parzialmente metaforico del "vedere" e del "toccare" intellettivi. Se infatti questa apprensione percepisce immediatamente i propri oggetti intellegibili o il loro principio incondizionato in una relazione diretta e non mediata, si tratterà di un'apprensione o percezione di realtà individuali colte appunto, ciascuna, nella sua singolarità e immediatezza: ma come è possibile *conoscere* delle realtà davvero individuali, ossia dei puri individui irrelati? Una realtà propriamente individuale pare infatti, per definizione, inconoscibile, nella misura in cui la nozione di conoscenza suppone (1) una classificazione generica o (2) un riconoscimento dell'oggetto conosciuto, dunque (1) un giudizio che permetta di collocarlo in una o più classi di predicati cui appartiene come membro oppure (2) un'identificazione, per somiglianza o per dissomiglianza, a partire da suoi attributi già noti, in entrambi i casi, quindi, in virtù delle proprietà che possiede, delle relazioni che intrattiene o del genere di cui fa parte. Un *bare individual*, proprio in quanto privo di

possa indurre a intendere tale conoscenza, in quanto riguarda i principi primi o le premesse di ogni dimostrazione o ragionamento, in termini integralmente proposizionali e linguistici, come vorrebbero per esempio M. Dixsaut, *Qu'appelle-t-on penser? Du dialogue intérieur de l'âme avec elle-même*, cit., pp. 63-70, e J. Szaif, *Platon über Wahrheit und Kohärenz*, cit. È naturalmente impossibile completare l'esame proposto qui, e verificarne l'esito, attraverso l'analisi delle pagine del libro vii della *Repubblica* che contengono l'illustrazione della «canzone della dialettica» (532-534), ossia del metodo conoscitivo che si situa al culmine della gerarchia dei saperi, e delle sue convergenze e divergenze rispetto ai gradini inferiori di tale gerarchia, di fatto ripercorrendo l'intera sequenza epistemologica tratteggiata nei successivi segmenti della linea divisa alla conclusione del libro vi.

proprietà, attributi, relazioni ecc., sfuggirà perciò a ogni classificazione o riconoscimento, rivelandosi così, nella sua irriducibile individualità, estraneo a ogni forma di conoscenza.

Ora, lasciando da parte alcune ipotesi estreme che pure sono state proposte²², mi pare che almeno *una* proprietà debba essere concessa agli individui intellegibili, cioè quella che propriamente essi *sono*: questi oggetti di pensiero percepiti intellettivamente, che nell'immediatezza dell'atto noetico appaiono irriducibili a ogni classificazione o riconoscimento, consisteranno quindi, per esempio, non in *una cosa bella*, ma nella *bellezza in sé*, non in *una cosa identica*, ma nell'*identità in sé*, non in *questo uomo*, ma nell'*umanità in sé*, non, in generale, in una qualunque istanza particolare di un genere, ma nella proprietà immediata che ne è l'essenza. È indubbio che, quando percepisco per la prima volta la bellezza, non so ancora cosa sia il *bello in sé* né, quindi, *una cosa bella*, come posso non conoscere il nome "bello" né tantomeno riesco ad applicarlo correttamente; riesco però a cogliere *qualcosa* di determinato e di consistente che sussiste nell'individuo che percepisco intellettualmente, cioè la sua proprietà essenziale, ciò che esso è (il suo $\tau\iota \ \epsilon\sigma\tau\iota$). Solo in seguito, via via acquisendo la percezione immediata di più individui intellegibili, potrò procedere, accostandoli e confrontandoli, a ricostruirne le relazioni reciproche e con le loro istanze particolari, disegnando infine, sul piano logico-linguistico, le clas-

²² Pagine assai stimolanti su questo tema sono state scritte da R.D. Mohr nel saggio che apre la raccolta intitolata *The Platonic cosmology* (Leiden 1985) dedicato alla questione dell'unicità del mondo nel *Timeo* (pp. 9-52): argomentando in favore di una concezione delle idee come realtà rigorosamente e radicalmente individuali, Mohr trae una serie di conseguenze assai peculiari che riguardano lo statuto epistemologico di tali individui noetici come oggetti di pensiero. Infatti, se le idee sono realtà davvero individuali, bisognerà considerarle come assolutamente prive di qualunque proprietà o caratteristica "comune" o a qualunque titolo "generale"; così stando le cose, la conoscenza noetica non potrà consistere in una loro generalizzazione o nel riconoscimento della loro appartenenza a un genere né tantomeno in una procedura ricettiva o passiva che permetta di "accogliere" gli individui noetici nell'anima o nell'intelletto, giacché, tali individui appunto essendo in sé del tutto vuoti, nessuna traccia intellegibile potrebbero imprimere nell'intelletto o nell'anima. Se capisco bene il suo ragionamento, Mohr intende ogni atto noetico come un punto di partenza di per sé privo di contenuto determinato o determinabile, e dunque singolarmente inconsistente, da cui tuttavia prendere le mosse per ricostruire, attraverso un processo psichico tanto automatico e immediato da apparire quasi inconscio, le relazioni fra i singoli individui noetici, giungendo così a stabilire la loro reciproca appartenenza generica (pp. 43-48).

si di predicati predicabili di soggetti particolari, reciprocamente inclusive o esclusive, che fondano l'orizzonte proposizionale. È vero dunque che, inizialmente e nella sua immediatezza, la percezione del singolo oggetto di pensiero, dell'individuo intellegibile, non ha nome né riconoscibilità dal punto di vista del soggetto della percezione intellettuale, ma non per questo risulta tuttavia del tutto “vuota” o priva di consistenza, in quanto si riempie di un contenuto che, appunto, “consiste”, nel senso che si dà immediatamente al pensiero.

Un simile quadro epistemico si chiarisce forse, e si completa, ricordando che il *Timeo* (37a-c) fornisce una spiegazione in certa misura psico-fisiologica della conoscenza noetica (νοῦς ἐπιστήμη τε). È infatti nell'anima, che si compone di due cerchi concentrici che ruotano l'uno esternamente all'altro, il cerchio dell'identico e il cerchio del diverso, che hanno sede la percezione noetica e l'opinione sensibile: quando dunque l'anima, attraverso il cerchio dell'identico, tocca (ἐφάπτηται) un oggetto intellegibile, subendo tale contatto ne è affetta (κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτης) e diffonde al proprio interno tale affezione (εἰς πασαν τὴν ψυχὴν διαγγείλη). Ma poiché l'intera struttura dell'anima, e i due cerchi di cui si compone, è di carattere matematico e consta di proporzioni e rapporti numerici (ἀνα λόγον μερισθειῶσα και συνδεδεῖσθα), ne segue abbastanza evidentemente che il contatto del cerchio dell'identico con l'oggetto intellegibile in cui consiste la percezione noetica ha come effetto quello di produrre una variazione nelle proporzioni matematiche e nei rapporti numerici del cerchio dell'identico, ed è precisamente questa variazione che viene trasmessa dal cerchio dell'identico al resto dell'anima, in modo che, al termine di questa catena di trasmissione, si giunge alla formulazione di un λόγος che traduce quel contatto immediato – di per sé non ancora riconoscibile né riconosciuto, non ancora classificabile né classificato, non ancora nominabile né nominato – in un giudizio, cioè in un costrutto proposizionale articolato intorno all'oggetto intellegibile con cui il cerchio dell'anima è entrato in contatto e di cui ha dunque avuto percezione noetica, intorno al suo statuto, alle sue relazioni, alle sue proprietà²³.

²³ Ho esaminato nel dettaglio questo passo del *Timeo* nei miei articoli *Platonismo e scienze della mente: cosa è l'intuizione?*, cit., e *Il Timeo e la matematica embodied*, in *La sapienza di Timeo*, a cura di L. Napolitano, Milano 2007, pp. 000. È interessante notare soltanto che,

La singola percezione noetica immediata dei *bare individuals* che sono la bellezza in sé, l'identità in sé o l'umanità in sé non può effettivamente ricevere riconoscimento o nome, ma non è vuota di contenuto, perché consiste nell'affezione subita dall'anima (dal suo cerchio dell'identico), a sua volta coincidente con una variazione numerica, quando subisce il contatto con quegli oggetti. Gli individui intellegibili “bello in sé”, “identico in sé” o “uomo in sé” non sono altro, sul piano ontologico, che “bellezza”, “identità” o “umanità”; sul piano epistemologico, il contatto immediato di tali individui con il soggetto noetico (l'anima e il suo cerchio dell'identico) non produce, come tale, “bellezza”, “identità” o “umanità” né le loro istanze particolari, ma semplici variazioni quantitative (numeriche) che, in seguito a un processo di diffusione nell'anima, quindi di valutazione e riconoscimento, ricevono un nome e una determinazione: dunque il nome “bellezza” come, per esempio, “armonioso equilibrio di parti”, il nome “identità” come, poniamo, “equiestensione di due o più enti” o il nome “umanità” come, infine, “vita razionale”, dando luogo così alla conoscenza proposizionale, al ragionamento “discorsivo” o dianoetico, che si colloca nell'orizzonte propriamente linguistico e dimostrativo.

Se questa lettura della psico-fisiologia dell'anima nel *Timeo* è corretta, il modello e la spiegazione visivi e tattili utilizzati da Platone per descrivere la conoscenza intellettuale immediata, o intuitiva, degli intellegibili, nel *Simposio* e nella *Repubblica*, sono forse assai meno metaforici e analogici, e ben più letterali e concreti, di quanto molti studiosi siano disposti ad ammettere.

stando a questo passo del *Timeo*, tanto la percezione sensoriale di oggetti sensibili quanto la percezione noetica di oggetti intellegibili si fondano un contatto diretto fra il soggetto e l'oggetto, mentre il *logos*”, inteso come giudizio o costruito proposizionale, giunge solo in seguito a tale contatto, quando gli effetti di tale contatto, propagandosi all'insieme dell'anima, possono essere effettivamente valutati, confrontati, articolati in quel dialogo dell'anima con se stessa cui si riduce il ragionamento.

'ALL OF A SUDDEN': DISCONTINUITIES AND THE LIMITS OF PHILOSOPHY IN PLATO'S SYMPOSIUM

"DE SÚBITO": DESCONTINUIDADES E OS LIMITES DA FILOSOFIA NO BANQUETE DE PLATÃO

PROF. DR. FRANCISCO J. GONZALEZ¹

Abstract

One aspect of the narrative complexity of the *Symposium* is the diversity of narrative voices, not only for the different speeches but also for the transmission of what is arguably the most important and climactic speech: what scholars tend to identify with what 'Plato says' is presented as what Apollodorus said Aristodemus said Socrates said Diotima said. Another important aspect is what can be called 'narrative discontinuity': that is, the number of places or times when there is a 'sudden' disruption and even reversal in the narrative. Thus we have the 'sudden' appearance of Alcibiades, the 'sudden' appearance of Socrates next to Agathon, the 'sudden' entrance of rowdy revelers, but also the 'sudden' appearance of beauty itself at the end of an otherwise orderly, progressive ascent. These narrative features complicate, qualify, and indeed bring into question the 'Platonic doctrine of love' often read out of the *Symposium*. In particular, they highlight the finitude of the philosopher, especially with respect to memory and knowledge, in such a way as to show to be unattainable that pure vision of pure reality to which he or she aspires

Keywords: Eros, Love, Symposium, beauty, philosophy, immortality

Resumo

Uma das complexidades narrativas do Simpósio é a diversidade de vozes narrativas, não somente pelas diferentes falas, mas também pelo que é supostamente (questionavelmente) o mais importante e decisivo discurso: o que estudiosos costumam identificar como o que "Platão diz" é apresentado como o que Apollodorus disse que Aristodemo disse que Sócrates disse que Diotima disse. Um outro aspecto importante é o que pode se chamar de "descontinuidade narrativa": ou seja, o número de vezes em que há uma interrupção e até mesmo um revés na narrativa. Então temos o aparecimento (surgimento) repentino de Alcebiades, o aparecimento de Sócrates ao lado de Agathon, o

¹ University of Ottawa, Canada. E-mail: fgonzal2@uottawa.ca

repentino surgimento (entrada) de Bacantes desordeiros, mas, também, o surgimento do belo ao final de um tom progressivamente ordeiro. Estas características narrativas complicam, qualificam e, de fato, levam ao questionamento “a doutrina Platônica do amor” no Banquete. Particularmente, enfatizam a finitude do filósofo, especialmente no tocante a memória e ao conhecimento, de forma a mostrar a inatingibilidade da pura visão da realidade pura a qual ele aspira.

Palavras chave: Eros, amor, Simpósio, belo, filosofia, imortalidade

In the Symposium Plato offers us a philosophical account of the nature of love. According to this account, eros culminates in some kind of direct or immediate contact, variously described as ‘seeing’ or ‘touching,’ with what beauty is itself (αὐτὸ ὃ ἔστιν καλόν, 211c8-d1), in itself and by itself (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ, 211b1), rather than in or as anything else, such as a beautiful body or beautiful mathematical proof. Eros indeed begins its life as a child of both poverty and wealth, existing between ignorance and wisdom as a philosopher, homeless and barefoot while also richly endowed in the hunt for what is beautiful and good. Yet it is ultimately capable of achieving its end and goal (telos) in a direct encounter with beauty itself which, while prepared by an ascent up ever higher manifestations of beauty, is yet sudden and ecstatic. From the needy child of poverty rich only in desire, the lover is transformed into a demi-god or near-immortal capable of giving birth to true virtue. From the height thereby achieved, the Platonic lover must look down with both embarrassment and disgust at the intoxicated and intoxicating fleshy beauty that breaks into this sober symposium with the sudden entrance of Alcibiades.

This account of Platonic love, this account of what Plato has to say about love, will appear obvious to many and is certainly supported by an old and venerable tradition. But should we not point out, even at the cost of being taken to disrespect this tradition, that what is described as Plato’s philosophical account of love, while indeed presented by Plato insofar as he wrote the Symposium, is presented by him not as his account nor as a philosophical account, but as the account of a seer and priestess, i.e., Diotima, who has achieved wisdom

and who has a special contact with the divine? And should we not also observe that the character in the dialogue who can be characterized as a philosopher, and thus seen as an embodiment of philosophical eros, i.e., Socrates, is made subordinate to Diotima, not only in the sense of describing himself as learning from her, but also in the sense that while even he might be initiated (κἄν σὺ μνηθείης, 209e5-210a1) into the lower mysteries of love as a spirit existing between good and bad, beauty and ugliness, wisdom and ignorance, it is doubtful that he will be capable of being initiated into the ultimate “rites and revelations” (τέλεα καὶ ἐποπτικά) where love culminates in the vision of beauty itself by itself (210a1-2)? Finally, must it not also be observed that even the portrait of Socrates in the *Symposium*, if again obviously written by Plato, is presented by him not as his own but as that of Aristodemus and Apollodorus: two fanatical followers who are in love with Socrates to the extent of worshipping him? If all this is taken into account, how could “Plato’s philosophical account of love” not be at the very least complicated?

In addition to this narrative complexity by which Plato makes it difficult, to say the least, to identify and hear the philosopher’s voice, we also have the narrative discontinuities that are a distinctive trait of the *Symposium* and that are explicitly signaled by the repeated use of the term that even the crude summary I have given so far has been unable to avoid: ἐξαίφνης, ‘all of a sudden’. The lover comes into contact with beauty itself ‘all of a sudden’ (210e); the physical beauty of the talented but misguided Alcibiades bursts into the party with a loud noise heard ‘all of a sudden’ (212c); Socrates himself appears ‘all of a sudden’ next to Agathon (213c); the symposium loses all order and sobriety when revelers crash it ‘all of a sudden’ (223b). In all of the-

se cases we appear to have a sudden ‘transposition’ from one order of reality to another: ‘sudden’ because not mediated by any gradual progression². But what do these ‘breaks’ between love and beauty itself, between beauty itself and physical beauty, between the philosopher and the non-philosopher, between order and chaos, signify for the possibility and scope of philosophy? Can the philosopher mediate and thereby overcome these sudden breaks, absorb them into one continuous and encompassing time? This question is not unrelated to the other question we have encountered: can the philosopher’s voice simply subsume all the other voices through which, with which, against which Plato forces it to speak in the *Symposium*.

Some of you may have already decided to stop listening to my paper at this point. What is up with all this talk of different narrative voices and narrative discontinuities? We are philosophers and we all know that the philosophical doctrine of the *Symposium* is contained in Socrates’ speech, no matter who says it and how it might be embellished with dramatic reversals. But I ask you to consider at least the possibility that this certainty about what counts as philosophy and what does not, as well as this confidence in the power of philosophy to subordinate and dominate all other perspectives, is precisely what an attentive reading of the *Symposium* must be allowed to bring into question.

So I suggest that we begin with a question that is as philosophical as it is literary: What is Plato’s purpose in constructing the dialogue in the way he does? Or to begin with a narrower focus: what is his purpose in constructing Socrates’ speech in the way he does? Is it simply to make Socrates appear humble by having him present his

²Thus ἐξαίφνης is also the term used by Plato in the *Parmenides* (156d) to refer to the moment of transposition (μεταβάλλειν) between being in motion and being at rest: something he calls a φύσις τοπος for referring to a peculiar no-time at which something is neither at rest nor in motion. It is also the term used in the *Republic* to refer to Er’s sudden transposition from the world beyond back to this world (621b): a suddenness that leaves him ignorant of how he came to be back in his body.

account of love as something that he too had to learn at some point in the past from another, just as his fellow symposiasts must now learn it from him?³ In this case, the telos of love into which Diotima tries to initiate the young Socrates has been achieved by the mature Socrates, so that Diotima is simply a mask for Socrates⁴, or is at least achievable by another, more advanced philosopher, in which case Diotima is simply a mask for Plato. These are often assumed to be the only possible interpretations⁵. Yet there is another possibility: Could not Socrates' purpose in introducing, or creating Diotima, be to suggest that the direct and immediate contact with the so-called 'forms' which the philosopher is somehow inspired to pursue ultimately lies beyond his power?⁶ That the philosopher must hear of such an experience from a priestess because the philosopher as philosopher cannot know such an experience?⁷ That philosophical reasoning is driven by an erotic

³ Thus Socrates' persistent attribution of what is said to the 'mantic stranger' is interpreted by Dover as serving 'to maintain the fiction that he [Socrates] is a narrator, not a preacher' (1980, p. 157).

⁴ Thus Bearzi suggests that Diotima "rappresenta verosimilmente un 'doppio' del personaggio Socrate; essa è fuor di metafora il filosofo in quanto a 'concluso' il suo cammino di educazione erotica verso l'intelligibile e può ad esso avviare altri ricercatori della verità" (2004, 217). Thus while Bearzi believes that the young Socrates speaking to Diotima has not yet acceded to the direct contemplation of reality in itself, he insists that he 'potrà in futuro maturarlo' (p. 232). Such an interpretation of course suppresses completely the strangeness of the priestess *as a priestess*.

⁵ For an exception that considers what it would mean for Diotima not to be interpreted as the mouthpiece of either Plato or Socrates, see Scott and Welton (2000, 147-159).

⁶ Thus Rojcewicz: "By now it should be evident why Diotima doubted whether Socrates was fit for the ascent. No mortal is fit for it. Diotima has far surpassed the possibilities of human cognition and has described a beatific vision such as only a god could attain" (1997, p. 111). But it is going too far to conclude that therefore "the ascent she [Diotima] describes, in which human vision becomes adequate to the heavenly spectacle, cannot be taken seriously. It is a comedy" (p. 111). See also Hyland: "First, and foremost, she [Diotima] is a priestess. She speaks, therefore, with the authority of, but also from the finite standpoint of, religious revelation. Now this perspective is without doubt an important and thought-provoking one, but it is not identical with the philosophical standpoint" (1995, p. 125).

⁷ Ficino's suggestion is that Socrates is described as learning the art of love "a fatidica muliere, divino afflata spiritu . . . ut ostenderet sola divinitatis inspiratione quid vera pulchritudo sit, quid legitimus amor, qua ratione amandum, hominess intelligere posse. Tanta est amatori facultatis potentia! Tanta sublimitas!" (2002, p. 127). For Ficino this inspiration involves a transcendence of our nature: "Divino autem furore super hominis naturam [homo] erigitur et in deum transit. Est autem furor divinus illustratio rationalis anime, per quam deus animam, a superis delapsam

longing for what lies beyond it as its other and for what can therefore be described only in terms of religious or mystical initiation?⁸ Does the suddenness of the appearance of beauty itself represent a limit to philosophical eros? And does the sudden appearance of Alcibiades represent another limit at the other extreme, i.e., the limit constituted by the bodily and irrational?

To examine this latter alternative and the questions it raises, let us focus it by first asking directly, though perhaps crudely: is Socrates in the *Symposium* described as someone who has attained what he has Diotima describe as the *telos* of all loving?⁹ If the answer to this question is negative, then we are faced with a second, and much more important question: is attaining this *telos* a possibility for *any* philosopher? In what follows, I will consider the evidence on both sides, since the picture the dialogue, and Diotima’s speech in particular, presents is a complex and ambiguous one. But by the end it should become clear how problematic it is to cite Diotima’s description of the higher mysteries of love as evidence of Plato’s conception of philosophy and philosophical knowledge, as well as how problematic it is to dismiss Alcibiades’ speech as an inessential addendum.

Socrates’ Atopia

The strongest evidence in favor of Socrates’ attainment of a vision of beauty itself is his depiction in the *Symposium* as ‘strange’

ad infera, ab inferis ad superna retrahit” (239).

⁸ In addition to being a priestess, Diotima is presented as ‘other’ in two additional ways: she is a foreigner from Mantinea and she is a woman whose voice is introduced into an all-male symposium. As for the Mantinean provenance, Dover comments that “If Plato invented Diotima, he may have made her Mantinean because of the resemblance of the place-name to μῶν, ‘seer’ and its cognates . . .” (1980, p. 137).

⁹ This question is also addressed at length by Blondell 2006, p. 147-178. My response agrees with Blondell’s on some points and disagrees on others, as will be indicated below. According to Cobb, Socrates “is surely being presented as one who has completed the ascent” (1993, p. 80). In contrast, Sheffield sees the evidence as suggesting that Socrates has not completed the ascent (2006, p. 196).

(*atopos*) in his otherworldliness and superhuman virtue. Twice he is described as lost so completely in thought or contemplation as to be utterly unaware of what is going on around him. In the first case (175a-b,) he is described as losing himself in thought on a neighbor's porch while on his way to Agathon's party, abandoning the pathetic Aristodemus to the embarrassment of arriving alone at a party to which he was not invited and oblivious to the many subsequent attempts to get his attention and persuade him to come in to dinner. When Agathon finds this behavior *atopos* (175a10), he is told that this is Socrates' habit (*ethos*, 175b1). Thus what strikes others as out of place and out of the ordinary is to Socrates second-nature. Yet the strangeness of what Socrates does before the party is nothing compared to the strangeness of the case of distraction Alcibiades relates in his speech: Socrates in the midst of a military campaign lost in thought from one dawn to the next and so marveled at by his fellow soldiers that some of them camped out around him to see if he would remain lost in thought all night (220c-d). Socrates is thus made to appear as someone not at home in this world but in touch with another, higher reality which at times completely absorbs his attention to the exclusion of all else. Has he not then completed the ascent and come into contact with a reality in comparison to which the calls of friends as well as the dangers and hardships of war are as nothing? Is not Socrates simply *out of this world*? Alcibiades's speech in praise of Socrates indeed describes him as possessing superhuman courage and endurance: superhuman because utterly unaffected by anything bodily or material. Among Socrates' well-known oddities were the habit of going shoeless and the habit of wearing always the same thin, dirty, shabby cloak. But to continue this way in battle, and during winter, with the ice and snow that brought terrible suffering even to those with the best and warmest boots and coats (220a-b): that behavior which Alcibiades attributes to Socrates is beyond "odd." We are also told that, as other soldiers complained of the lack of adequate food and drink, Socrates seemed capable of going without both for any length of time (219e-220a). And we should not fail to mention in this context Socrates' supposed ability to drink

any quantity of wine without exhibiting any of the usual side-effects suffered by all the rest of us. In short, Socrates is described as someone utterly unaffected by the physical desires, fears, needs, and ailments that afflict mere mortals. His very body seems as unnecessary to him as the bath he takes and the sandals he puts on to attend Agathon’s party and, perhaps, to give the mere appearance of fitting in. The temperance attributed to him is not the temperance of mastering physical desires but the temperance of being completely indifferent to them. The courage attributed to him is not the courage of overcoming fear but the courage of not feeling fear at all, of strolling along across a battlefield in the same way he would stroll through Athens, as Alcibiades reports (221a-b). If this is the ‘true virtue’ which Diotima describes as attained only by he who has come into contact with beauty itself, then Socrates has indeed fully transcended the mere semblance of virtue and beauty. Hidden in the body of an ugly and lustful satyr is a god.

Socrates idealized

Yet there is something highly suspicious about this depiction of Socrates in the *Symposium*. If losing himself in thought so completely as to become utterly oblivious to the world around him was a common habit with Socrates, why is this behavior described only in this dialogue and nowhere else in the Platonic corpus? And if Socrates is indeed elsewhere described as courageous and temperate, why is it that these virtues of his are given in this dialogue a superhuman and otherworldly character they do not have elsewhere?¹⁰ To answer these questions we

¹⁰ Blondell insists that *the facts* about Socrates’ behavior reported by the speakers must be accepted as true (2006, p. 158), and it does indeed seem impossible to maintain that Aristodemus and Alcibiades completely fabricate Socrates’ bouts of complete abstraction. Nevertheless, the exaggeration and idealization to be expected from both speakers makes it very hard to draw a sharp line between fact and fiction in what they say. E. and K. Corrigan oddly suggest that “Both Apollodorus and Aristodemus, then, are chosen for exactly the same quality: their complete, almost comic devotion to Socrates is a necessary precondition for the faithful transmission of narrative. Apollodorus is to tell us exactly what he heard and Aristodemus exactly what he say . . .” (2004, p.17). Must not their ‘almost comic devotion’ to Socrates make us

need to pay more attention than is usually given to *who* is supplying us with this idealized portrait of Socrates. What took place at Agathon's house, before, during and after the party, is recounted by Apollodorus who in turn had as his source Aristodemus. The connection between Apollodorus and Aristodemus is that both are fanatical followers of Socrates who practically worship him as a god and whose purpose in life is to imitate him in every way possible: Socrates-groupies, in short. Apollodorus himself describes Aristodemus as "madly in love with Socrates—one of the worst cases of the time" (173b3). The little detail that Aristodemus always went around barefoot shows us just how far he took his imitation of Socrates. But if Apollodorus describes Aristodemus as madly in love with Socrates, it must be with some jealousy. His friends describe Apollodorus as always finding fault with anyone who is not Socrates, himself included. Apollodorus indeed makes no effort to hide his contempt for his so-called friends, whom he despises for wasting their time on business rather than pursuing philosophy. If he is willing to recount the story of the symposium to these friends, it is clearly with the objective of showing how great Socrates is and how worthless they are in comparison. The friends even suggest that Apollodorus' obsession with Socrates is what has given him the nickname "The Maniac" (173d4-10). It should be recalled that Apollodorus is the one follower of Socrates who weeps throughout the *Phaedo* and totally loses control of himself when Socrates drinks the hemlock (59a, 117d). Must we not then expect from our narrator and his original source a heavily exaggerated and idealized portrait of Socrates? If they describe Socrates as having attained the most supreme wisdom and virtue, is this not because Socrates is the *object* of their love?¹¹

This is explicitly true of Alcibiades, who chooses to praise Socrates instead of love. In his case, however, this praise also serves the purpose of blaming his rejection by Socrates on the latter's arrogance and contempt for everything worldly (see especially 215b7-8, 216d7-

expect, on the contrary, much exaggeration and selective filtering in their accounts?

¹¹ As Sheffield 2006 points out, "The *Symposium* is itself presented as an act of *erōs*" (p. 8).

e5)? How, after all, could Socrates have resisted Alcibiades’ advances if he were not utterly indifferent to all that is body and flesh? It serves Alcibiades very well to have us believe that he was dumped by an otherworldly demi-god who is not attracted to anyone. Yet Alcibiades’ confession betrays the real reason why Socrates rejects him: precisely because Alcibiades idealizes Socrates in order to substitute him for the difficult and often frustrating life of philosophy. It is much easier to love Socrates as the embodiment of virtue and wisdom than to join him in the arduous pursuit of a wisdom and virtue that even he does not have. It is, in short, easier to love Socrates than to love what he loves¹². If Socrates rejects Alcibiades’ advances as a bad deal that would have him exchanging gold for mere bronze (218e3-219a1), this is because *Alcibiades* sees the relationship in this way: as a commercial exchange in which he hopes to make the profitable deal of exchanging his good looks for Socrates’ wisdom (217a2-5). In other words, *if* Socrates possessed wisdom and *if* his relationship with Alcibiades were a commercial exchange—all qualifications Socrates himself makes (218d8, e3-5)—then their relationship would be a bad deal for Socrates: but it is Alcibiades who accepts the two conditional clauses here and not Socrates. To win Socrates, Alcibiades would need to join him in the difficult pursuit of wisdom rather than substituting Socrates for this wisdom¹³. But to live and love like Socrates is precisely what Alcibiades is unwilling to do. Thus, what characterizes all three of the men to whom we owe this strangely idealized portrait of Socrates is that they have made Socrates himself the object of their *eros* and have thus missed the *eros* in Socrates¹⁴.

¹² See Sheffield 2006, 204. Reeve sees in Alcibiades’ perception of the *agalmata* in Socrates “the common illusion” of believing that Socrates is wise about the things on which he examines others (2006, p.132-3). But Reeve also notes a sense in which it is correct to attribute *agalmata* to Socrates: “Like what is in a Platonic philosopher for another, *agalmata* are a bridge to something else—an image for what is itself necessarily beyond images . . .” (p. 138).

¹³ As Nails 2006 nicely states the point: “The erotic arrow must glance off Socrates and strike toward truth” (p. 197). E. and K. Corrigan rightly see Apollodorus, Aristodemus and Alcibiades as all “powerful examples of the love of the individual for the individual’s sake that powerfully miss the mark, and with fatal consequences in Alcibiades’ case” (2004, 179).

¹⁴ Blondell rightly characterizes the tension in the *Symposium*’s depiction of Socrates, but oddly locates the tension *in Plato*: “As so often Plato wants to have his cake and eat it, to situate

Yet even this idealized portrait of Socrates cannot fully hide the aspects of Socrates that are in tension with it. Consider what Socrates himself is reported to have said about his experience on the neighbor's porch. When Socrates finally joins the party, Agathon asks him to sit right next to him "in order that I might be benefited by *laying hold* of that piece of wisdom that came to you on the porch. For it is clear that you discovered it and possess it. Otherwise you would not have come away" (175c8-d2; my emphasis). Socrates responds by, first, rejecting the idea that wisdom can be transferred from what is full to what is empty through a touch (175d3-7) and, secondly, characterizing his own wisdom as "a poor one, or even one subject to doubt and dispute, like a dream" (175e3-4). If the latter claim is 'ironic,' as Agathon's reaction suggests, then it is so only in the sense of being *both* true *and* false: false in that Socrates does perhaps possess some kind of wisdom and true in that this wisdom is not the stable possession of knowledge that can be passed on to another. Whatever he was doing on the neighbor's porch, he did not lay hold of a piece of wisdom that he could give to Agathon or anyone else.

Furthermore, some of the language used to describe Socrates' states of otherworldly abstraction suggest something much more ordinary. Describing Socrates at Potidaea, Allen observes that "His state of mind is not prayer but is explicitly contrasted to prayer; nor is it trance-like, for the verbs used to describe it imply ratiocination" (86). These verbs are 'examining' (220c4), 'searching' (220c5), and 'thinking about something' (220c7). These verbs suggest a process, a *path* of thinking, a grappling with what is to be thought, rather than some sudden vision of beauty itself. Cobb therefore likewise observes: "There is nothing to suggest that this is anything more than an unusually intense example of Socrates' normal thinking processes. There is no reason to see this incident as involving some sort of mystical transcendence of normal reasoning" (62)¹⁵. Yet, on the other hand, as described by Socrates'

Socrates as the philosophical seeker while simultaneous hinting that he is the wise man who has arrived" (2006, p. 161). This is to confuse Plato with his characters.

¹⁵ Sheffield suggests that "The description of Socrates contemplating, desirous of the wisdom that eluded him, recalls the description of Eros the eager seeker after wisdom" (2009, p. 194). E. and K. Corrigan likewise insist that even when Socrates stands still on the neighbor's porch

idolaters, the thought in which Socrates gets lost cuts him off completely from the enviroing world and is independent of and beyond any dialogue or communication. In these ways it is indeed *atopos*. What we have in this depiction of Socrates is therefore a tension between what the narrators wish us to see and what nevertheless forces its way through.

As for what wisdom Socrates actually has, this is indicated when he is described as asserting, in response to the suggestion that the symposiasts give speeches on eros, that the *only* thing he knows is *ta erotica* (177d7-8). What this means is revealed only by the conclusion of Socrates’ speech: it is in possessing and exercising the ability attributed to *eros* of *hunting* for the beautiful and the good that Socrates himself honors *ta erotica* and *practices* them to an extraordinary degree (212b6). What he nowhere claims to have, but implicitly denies having, is that knowledge of beauty itself that would count as wisdom in the strongest sense, that is, the wisdom possessed by the gods, and that would render *the practice* of *ta erotica* superfluous. His is an erotic wisdom, rather than the wisdom that is the goal and end of *eros*.

An ecstatic union beyond knowledge, or a marriage made in heaven

Does Plato, then, see this erotic knowledge that characterizes Socrates as characterizing the philosopher as such? Cannot this erotic knowledge, if not in Socrates then in someone else, attain the direct vision of beauty itself described by Diotima as the goal or end (*telos*)

or on the battlefield, he is in motion, seeking and looking (2004, p. 173). On the other side, Blondell points out, with some justification, that the words used to describe what Socrates is doing in his moments of abstraction could themselves represent a misunderstanding on the part of the speakers, none of whom is “a reliable interpreter of Socrates’ inner processes” (2006, p. 159). Yet while Blondell suggests that what Socrates is doing cannot be ‘seeking’ or trying to solve a problem since what he is doing “entails neither words nor other people” (p. 159), she later allows that Socrates might be doing nothing more than pursuing the interior dialogue identified with thinking in the *Theaetetus* (p. 160).

of ‘erotics’ (210e4)? The account of *eros* Diotima gives in the first half of Socrates’ speech, an account explicitly illustrated by the love of wisdom that defines the philosopher, would appear to suggest otherwise. According to this account, *eros* as desiring beauty and the good is both in want of them and sufficiently on the way towards them to be neither ugly nor bad. Eros is thus both a have and a have-not, a child of poverty and wealth, a *daimon* neither mortal nor immortal but mediating between the two. But in this case, would not a wisdom that puts us into direct contact with beauty itself be by definition beyond the erotic nature of the philosopher as a *lover of* wisdom?

One might respond that this is not necessarily the case since the philosopher in coming to *know* beauty itself could still not *possess* this pure beauty in the way the gods do and could thus still continue to desire it. There are, however, two problems with such a response. First, the knowledge of beauty itself must certainly count as wisdom, if anything does, and therefore the philosopher’s attainment of such knowledge would still contradict the characterization of the philosopher as by definition situated between wisdom and ignorance; as Socrates’ argument with Agathon implies, the possession of wisdom would eliminate the desire for it, since desire implies lack. Secondly, Diotima’s language suggests that the vision of beauty itself is a ‘touching’ and possessing that stills longing. It is not an abstract and theoretical knowledge of something with which we have no intercourse or contact. Though visual language indeed dominates Diotima’s description of attaining the *telos* of *ta erotica*, at 211b5-6 the goal is explicitly described as being “laid hold of” . Even more revealing is Diotima’s description of a life of contemplating *and being with, having intercourse with*, beauty itself (212a2): an intercourse that gives birth to true virtue. Thus the *telos* Diotima describes lies well beyond a detached contemplation of a beauty or good not had.

This must in part explain why Diotima characterizes this *telos* as in some sense beyond knowledge itself. Here it is important to note that loving beauty in the form of knowledge is according to Diotima’s account the second to last stage of love’s ascent. Furthermore – and

this often goes unrecognized —, what Diotima describes as ‘seeing’ “one knowledge of such a sort and of a beauty such as this” (210d7-e1), that is, of beauty itself, still apparently belongs to this second to last stage and therefore is arguably not yet the final stage¹⁶. This final stage comes when the lover, having been led to this point in *ta erotika*, that is, to a point that apparently includes the knowledge just referred to, and having contemplated beautiful things correctly and in order, ‘suddenly’ sees the nature of beauty itself as ‘something incredible’. The language here suggests a radical rupture and thus the introduction of something that does not belong to the preceding order of ascent. It is after we have loved beautiful things in the proper order and in a gradual ascent that the nature of beauty itself appears all of a sudden and out of order, as something extra-ordinary: this, I suggest, is the significance of the. The rupture is further emphasized by Diotima’s exhortation, coming immediately before her description of the sudden vision, that Socrates try to apply his thought to her as much as possible (τον νουν προσέχειν ὡς οἶόν τε μάλιστα, 210e1-2): an exhortation which suggests that Socrates, if he has followed thus far, is now in danger of losing all object and focus for his thought. The appearance of beauty itself is not simply the next step in the ascent, but something radically out of step.

Of course, all the preceding steps, as loving beauty in one thing or another, whether a body or a soul or a custom, aim at seeing and possessing beauty itself, in and by itself. Yet the appearance of this beauty, while the culmination of all that comes before, is nevertheless a radical break in the sense Diotima proceeds to describe: beauty now no longer appears in the form of a face or anything bodily nor even as some *logos* or some knowledge (οὐδε τις λόγος οὐδε τις ἐπιστήμη,

¹⁶ Blondell appears to recognize this in her distinction between what she labels steps 7 and 8 of the ladder (2006, 154). Yet her explanation of the distinction appears to make it simply one between opinion and knowledge: “Step 7 differs from Step 8 only in that the lover has just *glimpsed* the unitary knowledge of the Form of Beauty, and indeed the Form itself, but not yet ‘grasped’ it, and is therefore still proceeding on his upward path . . .” (p. 173-4).

211a7). This last point is crucial and clearly must mean more than the triviality that beauty as the object of knowledge is not the same as knowledge: something that could be said of anything known in the preceding stage of the ascent. Instead, the point must be that arriving at the telos means having beauty itself and not merely a knowledge of it; we come to see it not as any kind of knowledge but simply in itself and as itself.

This ‘seeing’ can of course itself be described as a ‘knowing’: an ambiguity that allows Diotima in her second description of the ascent to have it conclude with the mathema of beauty itself. But the emphasis is on this being a mathema of beauty itself (το μάθημα . . . ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, 211c7-8), in direct contact with beauty itself, and not of any definitions, propositions, or theories about beauty. It is thus a knowledge beyond knowledge because in direct possession of the thing itself¹⁷. If the telos of ta erotica is ‘knowing’ beauty itself, ‘knowing’ should be here understood – if I may be allowed an anachronism – in the biblical sense¹⁸. There is a union here with beauty itself that goes well beyond knowing about it. This is suggested by the very language Diotima employs: a language of religious initiation into special mystery rites. Thus R. E. Allen has observed: “As in the mysteries, the culmination is described as a marriage, the sacred marriage of Eleusinia, the marriage of the soul and Beauty” (82)¹⁹.

¹⁷ Insisting that “it seems very clear that the ascent to the final level does not lead to a transcendence of knowledge or reason” (1993, p. 77), Cobb recognizes that this interpretation appears contradicted by the claim at 211a7 but proceeds to explain this passage away by inserting a qualification nowhere suggested in the text: the ‘some knowledge’ as which beauty does not appear is only knowledge of *the beauty of some particular thing* (p. 78).

¹⁸ Commenting on the language Diotima borrows from the mysteries, Bearzi observes of these latter that “il momento culminante consisteva appunto nel contatto diretto dell’iniziato con la divinità” (p. 215). And yet he sees this stage, counter to what I argue below, as seamlessly a part of the process of dialectic and thus as an act of “*suprema rigorosità razionale*” (2004, p. 215).

¹⁹ None of the above is noted by Sheffield 2006, which identifies the goal of the ascent simply with the life of contemplation and thus ignores the mystical language that suggests a union beyond knowledge.

Mortal knowledge between possession and lack

Yet, to return to our main question, is this marriage with beauty itself, a marriage that enables one to give birth to true virtue and renders one immortal, if any human being can be called immortal (212a5-7), presented as a genuine possibility of philosophy? The answer to this question can be found in the description of the kind of knowledge characteristic of mortals which Diotima herself is made to give earlier in her speech, before the turn to the ultimate mysteries into which Socrates might be incapable of being initiated. At this earlier point in the speech, in the context of describing how what is mortal is capable of achieving a certain kind of immortality through reproducing and perpetuating itself, Diotima characterizes human knowledge as continually passing into oblivion and therefore being preserved and rendered ‘immortal’ only through constant care and recollection (207e5-208a7). Having yet earlier in the speech characterized the peculiar position of eros between having and not-having as one in which whatever is appropriated is continually slipping away (το δέ ποριζόμενον αει ὑπεκρει, 203e3-4), Diotima now explains:

And what is still far stranger than that is that not only do some instances of knowledge come to be in us while others pass away and that we are never the same even in respect of our knowledge, but that each single piece of knowledge (πιστήμη) has the same fate (ταυτν πάσχει). In calling this studying (μελετην) we are implying that knowledge is leaving us, while study (μελέτη) puts back a fresh memory in place of what went away, thereby preserving the piece of knowledge, so that it seems to be the same (207e5-208a7; trans. Nehamas and Woodruff with significant changes).

What is very strange here is precisely what Diotima claims to be very strange: the idea not only that the overall content and extent of what we know is changing, but that each piece of knowledge we have is

continually perishing and being regenerated²⁰. Knowledge is a constant care for what is constantly slipping away; it is the perpetual recollecting of what is perpetually being forgotten.

This characterization of ἐπιστήμη of course makes little sense if taken out of the context, which is a characterization of eros as between having and not-having. For if we ask what is our relation to wisdom such that wisdom is constantly slipping away from us at the very time that we are acquiring it, the answer is eros. This is because eros not only lacks what it seeks but also in a sense, and at the same time, is in contact with what it seeks. Socrates indeed argues against Agathon, as we have already noted, that we desire only what we do not have and that therefore the love of what is good and beautiful cannot itself be good and beautiful: “So such a man or anyone else who has a desire desires what is not at hand and not present [του μη παρόντος], what he does not have [ο μη έχει], and what he is not, and that of which he is in need; for such are the objects of desire and love” (200e2-5). Socrates draws this conclusion after arguing that even if we appear to desire what we presently have, this is because this present possession is not guaranteed in the future and our desire is directed towards the future (200d). Again we have the idea of our own mortality as a condition in which what we have is continually slipping away and the present is continually withdrawing into the future. But this is only half the story. In turning to explain why love in this case is not ugly and bad, Diotima shows the erroneousness of concluding that eros in no sense whatsoever has what it desires. The complete and utter lack of wisdom would be ignorance, but Diotima insists that the lover of wisdom is not ignorant. A person utterly ignorant would not even seek and pur-

²⁰This crucial point, and the significance of the passage at 207e5-208a7, is surprisingly missed by Sheffield 2006. After referring to 203e3-4, he writes: “But it is important to notice that it is neither said nor implied that the resulting provision is knowledge nor, consequently, that Eros’ fluctuation takes place from knowledge to ignorance. This would suggest that if knowledge were supplied then that, too, would ‘flow away’, but Eros’ fluctuation is one that operates *between* knowledge and ignorance” (p. 63). In the passage cited above, and neglected by Sheffield, knowledge is explicitly said to suffer the same fate of ‘flowing away’.

sue wisdom (204a). That one desires and strives for wisdom therefore implies that one somehow and in some way “has,” is in touch with, what one desires, though in such a way as not to possess it as the gods do²¹. Diotima’s story regarding the parentage of eros (203b-d), child of both Wealth (Poros) and Poverty (Penia), confirms this point, especially if we take account of a crucial aspect of that myth that is often neglected but to which Frisbee Sheffield has rightly drawn our attention in a recent book: that Penia takes the initiative of pursuing and lying with Poros and is thus herself characterized as resourceful. Thus eros also overcomes the dichotomy between mortality and immortality: our immortality is not that of persistent self-identity, but rather the mortal immortality of continual rebirth. As Sheffield remarks, “since one who is aware of a lack will have some sense of the thing that they are lacking (just as Penia could find her Poros in the story), we may infer that any attempts to remedy that lack will be informed by that awareness” (60). In other words, Penia and Poros are not simply black-and-white opposites between which Eros somehow defies the principle of excluded middle; Penia can join with Poros to give birth to Eros only because she is already herself resourceful.

Given, then, the inescapable poverty in our very wealth, and despite the wealth in our poverty, the initiation for which we long, that mystical marriage with pure and unsullied reality which Socrates has a priestess describe, must remain beyond our powers. Finally possessing and being-with beauty itself is a possibility neither for an eros that cannot possess its object as something present to it nor for an erotic knowledge existing always in a fragile balance between oblivion and recollection. Note how the language Diotima uses in describing how the lover lays hold of beauty itself (απτοίτο του τέλους) and has intercourse with it (συνόντος αυτω, 212a2) echoes the language by which Agathon, after Socrates returns from the neighbor’s porch,

²¹ This is a point argued eloquently and persuasively by Scott and Welton 2000: see p. 150-151 and the observation in note 8, p. 152, that “Somehow the truths for which Socrates seeks are intimated to him by his very desire for them, but never in such a way as to quell his desire”.

expresses his desire to lay hold of the wisdom (του σοφου ἀπτόμενος σου) he believes to be present (προσέστη) in Socrates and possessed by him (έχεις): if Socrates must disappoint Agathon's desire it is only because his own desire as a philosopher is by definition disappointed, because his wisdom is, as he says, a poor one subject to doubt and dispute rather than a stable and brilliant possession. In turning to the ultimate initiations and visions Diotima leaves the philosopher behind, though what she describes is precisely what the philosopher must always as such desire. For if Diotima is not a philosopher, she does belong to philosophy as that towards which philosophy continually seeks to transcend itself. Philosophy, in short, always looks to its other²².

A priestess leading a philosopher

This observation takes us to a peculiarity of Diotima's account often not given sufficient emphasis: her description of the lover as being guided up the ascent, and presumably by someone who has already completed the ascent. Thus we are told that the lover, while still young, will first love one beautiful body, "if he is properly led by the guide" (έάν ορθως ήγηται ο ήγουσενος, 210a6-7), that after loving customs he will be led (άγαγειν, 210c7) to love knowledge, and that in sum he must be guided to the very top of the ascent (παιδαγωγηθη, 210e3). This suggests that if a philosopher cannot complete the ascent on his own, someone else can help him up. But who? Socrates

²² Noting the parallels between the Penia/Poros and the Socrates/Diotima relationships, Sheffield suggests that "Diotima embodies the euporetic aspect of *eros* that transcends the limitations of a mortal, deficient, nature" (2009, p. 67). Yet in his account of Socrates' speech, Sheffield simply substitutes "Socrates says" for "Diotima says". Considering Diotima fictitious (p. 111-113) and providing a number of different reasons for her introduction into the dialogue (p. 114-118), including her representation of a standard of truth beyond Socrates (p. 114), E. and K. Corrigan emphasize her dialogical function: ". . . Diotima represents the living reality of dialogue itself, whether she is fictional or not, namely, that the other dialectical pole be really *other*, and not one's own voice or wishes masked as otherness, so that one can be genuinely changed by the experience of encounter and come to give birth to a reality that is not digestible, but that can be tested. At root, this is the function Diotima assumes, together with Socrates, in this speech" (2004, p. 118).

of course describes himself as having been guided and led by Diotima. Two things are especially significant here. First, Socrates thereby suggests that the philosopher can reach the telos of ta erotica only if guided by a non-philosopher, specifically, by someone who has a more direct contact with the divine than the philosopher possesses and who is, unlike the philosopher, wise (σοφῆ)²³. While, as we have noted, Socrates claims to have knowledge of nothing but ‘erotic matters,’ he describes Diotima as wise also about “many other things” (ἄλλα πολλά, 201d3). He indeed even credits her with having persuaded the gods by means of sacrifice to postpone the plague for ten years (201d3-5): a feat that suggests an intimacy with the gods that Socrates would never claim for himself. Throughout his supposed conversation with Diotima, furthermore, Socrates describes himself as marveling at her words, calling her ‘most wise’ (σοφωτάτη, 208b8), and finding her speech to be like that of ‘perfect sophists’ (τέλειοι σοφισταί, 208c1). The implication is that if the philosopher is to reach the telos of ta erotica, he requires the guidance of a priestess who has intercourse with the gods, is wise about many things, and can teach him (καὶ ἐμὲ τὰ ἐρωτικά ἐδίδαξεν, 201d5). Socrates indeed tells Diotima that he has come to her because “knowing that I am in need of teachers” (γνοῦς ὅτι διδασκάλων δέομαι, 207c6)²⁴.

If such a guide were actually available to the philosopher, then all would be well. But the second significant point deserving mention here is that Diotima is apparently Socrates’ invention. While there has indeed been some dispute about this, both the complete silence on Diotima outside of the Symposium and the way in which Socrates has her refer back to and critique Aristophanes’ account of love as the desire

²³ Nails 2006 appears to see Diotima as something *less* than a philosopher (p. 184-5), but, for the reasons presented here, I see her as representing what the philosopher cannot attain.

²⁴ Blondell rightly notes: “The difference between Socrates and Diotima is also significant here. Her mysterious, superhuman authority is contrasted with Socrates’ confident but less securely grounded belief in her teachings, which he still seems to rely on as providing some kind of inspiration, if not guidance (cf. 212b)”.

for one's other half (205d10-206d1) are, while not conclusive proof²⁵, at least very strong evidence for this thesis. Since we are furthermore told that Aristophanes tried to speak immediately at the conclusion of Socrates' speech because Socrates had referred to his own speech (ὅτι ἐμνήσθη αὐτοῦ λέγων Σωκράτης περι του λόγου, 212c5-6), it is clear that Aristophanes was not at all fooled by Socrates' fiction of having Diotima criticize many years ago 'some logos' according to which those who love are seeking their other half; and Plato in writing these lines clearly did not intend the reader of the dialogue to be fooled²⁶. But if we are to understand Diotima as a figment of Socrates' imagination, then the divine guidance she represents would in reality be unavailable to the philosopher. Socrates dreams of someone initiating him into the ultimate vision of true reality and longs for this initiation with all his being, but the dream is only that²⁷.

²⁵ After observing that "There is a current and widespread assumption that Diotima is the *one* named character Plato certainly invented" (p. 137), Nails objects that 'arguments from silence' demand caution, given the tiny portion of antiquity preserved for us, and that "The myth on which Aristophanes based his speech in *Symposium* may be one from a lost play; it may have had a precedent in mythology unknown to us" (2002, p. 137-138). Waithe oddly ignores Diotima's reference to Aristophanes' speech in her defense of the historicity of Diotima, even arguing that Socrates' speech cannot be 'a piece of allegedly superb irony since "No one present catches on"' (1987, p. 99). Waithe's main argument for the historical reality of Diotima is that the views defended by Diotima in the speech regarding immortality, the nature of beauty, and the relation between eros and reason, are inconsistent with views espoused by Socrates in nearly contemporaneous dialogues. Yet Waithe's interpretation of Diotima's speech is not supported by any detailed exegesis of the text and its claims (e.g., that the *only* type of immortality Diotima recognizes is the metaphorical one of living on in one's physical or spiritual offspring, p. 88-89; or that she does not see beauty as anything separate from its instances, p. 113) are highly debatable. More persuasive to me is the evidence that later ancient authors never doubted the historicity of Diotima (p. 105-6). In any case, as Waithe and other scholars have recognized, even if Diotima was a historical figure, it does not follow that the speech Socrates' attributes to her was really hers (p. 107-8).

²⁶ Intriguingly, Sheffield suggests that what Aristophanes may have tried to object to is the hubris of characterizing the philosopher as capable of ascending to the divine: precisely the hubris that got his round people sliced in half (2006, p. 137).

²⁷ Prior assumes that if Diotima is Socrates' invention we must see Socrates as having attained the vision of Beauty Itself she describes (2006, p. 151-2). I find Prior's logic here to be strange, to say the least. Socrates can obviously imagine in a fiction someone having attained knowledge of the form without thereby claiming this knowledge for himself.

One might of course want to insist that Socrates does not need a real Diotima, that his story only masks in humility the fact that he has made the ascent by himself. This is indeed a possibility that Diotima herself alludes to when she at one point suddenly and belatedly mentions the possibility of proceeding on one’s own or being led by another (ιεναι η πλλου ἄγεσθαι, 211c1)²⁸. In this case Socrates would himself be capable of guiding others up the ascent. Yet we have already had reason to doubt that Socrates has completed the ascent. As for being a guide, not only does he decline, as we have seen, to share with Agathon what he discovered on the neighbor’s porch, but his history with Alcibiades, not to mention other promising youth, shows him to have been a much less successful guide than the ideal guide he envisions in Diotima. Diotima, after all, teaches, introducing her students to simpler doctrines before more complex ones, conducting them gradually and systematically to the ultimate truth. Socrates, in contrast, disclaims the ability to teach and the attendant responsibility. Instead, he simply questions whomever he encounters, so that his interlocutor is abandoned to a state of perplexity and thus to his own devices. Provoking and awakening are Socrates’ forte: not guiding²⁹. That is why what Socrates claims in the Apology to be the only life worth living for a human being is that of constant examination, and not what Diotima claims to be the only life worth living: that devoted to contemplation of the beautiful (See Nails 2006, 192-3). So if Diotima is Socrates’ alter ego, then only in the sense that she represents what he would like to be but is not. Socrates the hunter of beauty has as much chance of seeing and grasping beauty in and by itself as he has

²⁸ Bearzi’s explanation is that Plato wishes to emphasize the relation between lover and the object of love and that at the ultimate stage the guide should disappear and allow the initiated to remain alone and face to face with intelligible reality (2004, p. 237). Blondell similarly maintains the alternative between being led and going on one’s own is not exclusive (2006, 151).

²⁹ I therefore cannot agree with Blondell that despite Diotima’s “commanding style (and slightly acerbic tongue), her mode of ‘leadership’ turns out to be uncannily similar to Socrates’ own pedagogical methods” (2006, p. 152).

of becoming a woman; and his game of cross-dressing in the present-dialogue should not fool us.

This difference between Socrates and Diotima explains another. While Diotima describes a step-by-step process modeled after the process of religious initiation, a recent article by Ruby Blondell has shown very effectively that Socrates cannot be located at any one rung of the ladder but instead “is to be construed as shimmying up and down the ladder” (176), so that “Socrates is everywhere, and therefore nowhere. We cannot pin him down or plug him into an orderly sequence” (177). This, I would suggest, is the significance of Alcibiades’ complaint that Socrates shows up ‘all of a sudden’ where you least expect him (213c). This is because, I also suggest, philosophy, rather than being a step-by-step progression culminating in final initiation and enlightenment, is a never-ending and constantly recommencing process of initiation.

Alcibiades’ disruption

If one reason for this is that the last stage of the ascent remains always beyond the reach of the philosopher, another reason is perhaps – and this is the last suggestion I wish to make – that the first stage can never be fully dominated and overcome. This is where the sudden appearance of Alcibiades and his speech represent an indispensable contrast and supplement to Diotima’s speech. To take Alcibiades’ speech as an indictment of Socrates and the eros he represents is of course terribly simplistic and unjustified. As has already been suggested, Alcibiades’ critique of Socrates exposes his own failings: it is in the end he who, wishing to use Socrates as a substitute for his own erotic pursuit of wisdom and virtue, demonstrates a fundamental miscomprehension of the latter. He loves the philosopher only because he does not love philosophy. Nevertheless, however much we may blame Alcibiades, the fact remains that he also represents a failure of Socrates, which is presumably why Socrates (214e), though invited to interrupt Alcibiades’ speech if he finds anything in it untrue, remains silent. Loved for his virtue and wisdom (surely not his looks!) by this extremely talented and

promising young man, Socrates in the end can do nothing for him. As Alcibiades himself suggests, the influence of Socrates cannot completely dispel the powerful desires that pull him away from the kind of life Socrates represents (216b). And faced with Alcibiades’s desperate and humiliating plea for help, Socrates can only reject him as bronze not worth the value of gold. The result is all too well known to the reader of the *Symposium*: a tragedy not only for Alcibiades but for Athens itself with the insane hubris of the Sicilian expedition and the consequent downward spiral of reckless ambition and treachery. Faced with Alcibiades’ powerful and misdirected, though not completely misguided eros, Socrates can only walk away. Here too in the ambivalent beauty of Alcibiades the philosopher encounters a limit. This is why the symposium, after the height to which Socrates attempts to lead it with the reference to the ‘sudden’ appearance of a pure uncontaminated beauty, must degenerate, first with the ‘sudden’ and embarrassing appearance of the drunken Alcibiades and his disordered speech (215a), then with the descent into complete disorder at the ‘sudden’ appearance of a nameless horde of drunken revelers. The philosopher in his quest for a contemplation of beauty itself can do nothing to prevent these distracting disruptions. The idiosyncratic particularity of a confused individual, the unforeseeable assault of irrational desires cannot be overcome and left behind, no more than the ultimate *telos* of all loving can be attained. If Socrates suggests that Alcibiades is trying to come between him and Agathon (222d), and if Socrates is prevented from giving the speech he desires to give in praise of Agathon (222e-223a) by the sudden noisy interruption of the party crashers, is it too far-fetched to see here a suggestion that both ‘disorders’ are coming between Socrates and *the good*?

Reading a dialogue

All of this has important implications for how we read the *Symposium* as a whole: implications that can be only hinted at here. There is a tendency to read the *Symposium* as if Diotima had written it, i.e.,

to see the different speeches on love as steadily progressing towards and culminating in Socrates' speech which in its turn leaves these speeches completely behind; furthermore, this speech is seen as in no way qualified or compromised, but only confirmed, by the one by Alcibiades that follows it. There is, in other words, a tendency to read the dialogue itself as an ascending ladder. Yet Plato seems deliberately to complicate, if not even sabotage such a reading in a number of different ways: by having some speeches forgotten, by disrupting the order between the speeches of Aristophanes and Eryximachus, by indicating that Aristophanes had a reply to the critique of his view though he was prevented from voicing it, by having Alcibiades crash the party and thus not only introduce disorder into the whole proceedings but also prevent Socrates' speech from being the final word. Instead of offering a steady march to enlightenment, the *Symposium* provides us with a kaleidoscope of incomplete, conflicting and complementary perspectives which the philosopher must continually confront and in all of which he can to some extent see himself reflected.

Furthermore, if we should not, for reasons indicated here, identify what Socrates says with what Diotima says, so should we also not identify Socrates' speech on love with Plato's speech on love. Plato's speech on love is the *Symposium* as a whole. Just as Socrates is made to express the truth about love in a dialogue, so does Plato choose to express the truth about love in a much more complex dialogue. In both cases any interpretation of what they say has to be sensitive to the dialogical situation they create. What Blondell has written of Socrates is certainly true of Plato: he is everywhere and nowhere and cannot be pinned down or plugged into an orderly sequence (some intellectual development, for example). But this is not because Plato is tricky or deceitful. Rather, this is because philosophy itself, and *a fortiori* love, is everywhere and nowhere and cannot be pinned down. If philosophy for Plato is not a set of doctrines, this is because it is inherently and inescapably *eros*, where this *eros* is not to be understood as some Romantic infinite striving but rather as it is characterized in the *Symposium*: as always in touch with the truth and resourceful in its very lack and po-

verty. Yet because philosophy can never fully escape its restlessness and homelessness, it constantly seeks a home and cannot help but dream of being initiated into those higher mysteries that will finally provide it with enlightenment.

Dreaming Platonism

The philosopher, in conclusion, could hope for nothing more than to meet a priestess like Diotima who could initiate him into the mysteries he so longs to penetrate. The hope of such a woman and such a vision is indeed what ignites his eros and keeps it burning. But this hope is as much a dream as Socrates’ conversation with the priestess is a fiction. The waking reality is a twilight between oblivion and remembrance, between blind reasoning and irrational vision, between ignorance and wisdom, between mortality and immortality. The reality, in other words, is eros, though the dreams of sudden illuminations and secret initiations to which it gives birth are often so vivid as to appear themselves to be what is most real. What has come in the history of philosophy to be called Platonism is indeed, I would suggest, nothing but this appearance, this failure to distinguish the reality which is eros from the reality projected by eros. Plato, for his part, understood that only the ‘sudden’ (ἐξαίφνης, 212c6) appearance of a hopelessly impure and shockingly physical beauty in the form of the drunken Alcibiades could awaken us from such a Platonic dream.

Works Cited

BEARZI, Francesco. Il contesto noetico del *Simposio*. Études Platoniciennes, v. 1, p. 199-251, 2004.

BLONDELL, Ruby. “Where is Socrates on the ‘Ladder of Love?’ *In*: LESH-ER, James ; NAILS, DEBRA ; SHEFFIELD, Frisbee (eds.). *Plato’s Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge: Center for Hellenic Studies, 2006, p. 147-178.

COBB, William S. *The Symposium and The Phaedrus: Plato's Erotic Dialogues*. Albany: SUNY Press, 1993.

CORRIGAN, Elena ; KEVIN. *Plato's dialectic at play: structure, argument and myth in Plato's Symposium*. {S. I.}: Penn State Press, 2004.

DOVER, Kenneth. *Plato: Symposium*. Cambridge University Press, 1980,

FICINO, Marsilio. *Commentarium in Convivium Platonis, De Amore*. Pierre Laurens ed. & trans. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

HYLAND, Drew. *Finitude and transcendence in the Platonic Dialogues*. Albany: SUNY, 1995.

NAILS, Debra. *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002.

_____. *Tragedy Off-Stage*. In: LESHER, James ; NAILS, DEBRA ; SHEFFIELD, Frisbee (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge: Center for Hellenic Studies, 2006, p. 179-207.

PRIOR, William J. *The Portrait of Socrates in Plato's Symposium*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* v. 31, p. 137-166, 2006.

REEVE, C. D. C. *A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium*. In: LESH-ER, James ; NAILS, DEBRA ; SHEFFIELD, Frisbee (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge: Center for Hellenic Studies, 2006.

ROJCEWICZ, Richard. *Platonic Love: Dasein's Urge to Being*. *Research in Phenomenology* v. 27, p. 103-120, 1997.

SCOTT, Gary Allan ; WELTON, William A. *Eros as Messenger in Diotima's Teaching*. In: PRESS, Gerald A. (ed.). *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2000. p. 147-160.

SHEFFIELD, Frisbee. *Plato's Symposium: the ethics of desire*. Oxford University Press, 2009.

WAITHE, Mary Ellen. *A history of women philosophers*. Vol. 1. 1987. Springer.

IL SAPERE DI DIOTIMA E LA COSCIENZA DI SOCRATE: NOTE SUL RITRATTO DEL FILOSOFO DA GIOVANE

DIOTIMA'S WISDOM AND SOCRATES' CONSCIOUSNESS: NOTES ON THE REPRESENTATION OF THE YOUNG PHILOSOPHER

PROFA. DRA. FULVIA DE LUISE¹

Risumo

L'argomento di questa relazione è la singolare trasmissione di esperienza da Diotima a Socrate, in merito alla natura del desiderio e alla felicità come bene umano: un evento che Platone rappresenta nel *Simposio* come un momento decisivo di formazione del giovane filosofo. La peculiarità del sapere di Diotima, il fatto che sia una donna e che custodisca i misteri del “generare nel bello”, vengono presi in esame come parti di una strategia rappresentativa adottata da Platone per connotare gli “inizi” della filosofia socratica. La tesi principale qui discussa è che, all'interno di questa strategia che coinvolge altri dialoghi (in particolare l'exkursus dell'*Apologia* sull'oracolo di Delfi), la forma di coscienza esistenziale trasmessa da Diotima svolga un ruolo decisivo per preparare l'*anthropine sophia* di Socrate e la sua pratica dialettica: mostrando in *eros* il segno distintivo della fragilità e della creatività umana, la sacerdotessa renderebbe Socrate capace di opporsi alla *hybris* del possesso e della pretesa di immortalità.

Abstract

The question addressed in this paper is the peculiar transmission of experience from Diotima to Socrates, with regard to the nature of desire and to happiness as a human good: a process which Plato represents in his *Symposium* as a starting point for the young philosopher's philosophical training. The peculiar kind of wisdom Diotima shows, the fact that she is a woman and guards the mysteries of “generation in beauty”, will be examined as a part of Plato's representative strategy, adopted to mark the beginning of Socratic philosophy. The main thesis discussed here is that, within Plato's strategy (which should be extended to other dialogues as well, e.g. the *Apology's* excursus about Delphi's

¹ E-mail: fulvia.deluise@lett.unitn.it

oracle), the shape of existential consciousness transmitted from Diotima to the young philosopher had a decisive role to prepare Socrates' *anthropine sophia* and his dialectical practice: by showing that *eros* is the distinctive sign both of human fragility and creativity, the priestess made Socrates able to criticise the ideology of possessive *hybris* and the connected claim to immortality.

1 Prima dell'oracolo di Delfi: un altro inizio nella biografia intellettuale di Socrate

Nel cuore del *Simposio*, inquadrato da molte cornici entro una complessa struttura di tempi narrativi², troviamo forse il *flash back* più remoto della biografia intellettuale di Socrate in versione platonica: l'incontro con Diotima, collocato, con una sorta di voluta vaghezza, in un imprecisato momento della giovinezza socratica. Qui sembra situarsi una svolta precoce e decisiva per il destino del futuro filosofo; qui sembra mostrarsi la radice nascosta di una vocazione che prenderà poi la sua forma intellettuale nel *dialegethai*, ma si presenta subito con il carattere di un impegno a pensare in un certo modo se stessi e la dimensione della vita umana.

Prima di entrare nel merito, ho bisogno di porre alcune premesse, che giustifichino il metodo seguito nell'analisi.

L'attenzione che Platone dedica nei *Dialoghi* alla ricostruzione drammatica della figura storica di Socrate si concentra in due punti focali, che accendono l'interesse per alcuni momenti biografici: il primo è la morte di Socrate, con la rappresentazione degli eventi significativi

²Diversi tempi, significativi per la biografia di Socrate e per la storia della città, sono rappresentati attraverso cornici o inserti in rapporto alla narrazione principale del dialogo, che si riferisce a un simposio avvenuto nel 416. È questo l'anno della vittoria del poeta tragico Agatone; Socrate è nella piena maturità e ad Atene sta per realizzarsi il progetto della disastrosa spedizione contro Siracusa. Nella prima cornice del dialogo, Apollodoro racconta ciò che gli è stato raccontato da Aristodemo, accompagnatore di Socrate al simposio. Siamo intorno al 400, anno che precede di poco la morte di Socrate, nell'Atene uscita dalla tirannide dei Trenta e tornata alla democrazia. All'interno del discorso tenuto al simposio, Socrate si fa narratore di se stesso al passato, introducendo il ricordo di conversazioni avute da giovane con la sapiente Diotima di Mantinea, la cui presenza ad Atene viene indicata intorno al 440. L'ultimo discorso, tenuto al simposio da Alcibiade, rievoca un episodio di seduzione mancata, riferibile all'epoca della "fioritura" (intorno ai 35 anni) di Socrate, già famoso per la sua sapienza (434).

che la precedono³, in cui prevale l'interesse per la testimonianza e per l'eredità morale del filosofo; il secondo è l'inizio (o gli inizi) della sua ricerca, con la rappresentazione di scene collocabili negli anni della formazione del filosofo, in cui i contatti, le discussioni, i pensieri attribuiti al giovane Socrate delineano i moventi originari di quello che sarà un percorso esemplare, le cui tappe attraversano l'intera mappa intellettuale della cultura ateniese del V secolo.

A partire da questi inizi, «padri e rivali» del pensiero platonico, secondo una felice espressione di Mario Vegetti⁴, si confrontano in modo diretto o indiretto col Socrate dei *Dialoghi*; ed è attraverso il ruolo che essi giocano, prima nella formazione del maestro, poi nella sua pratica dialettica, che il lettore è indotto a misurare il valore del loro apporto alla ricerca del sapere.

Il *Simposio* è un dialogo particolarmente interessante per una lettura in chiave di biografia fantastica di Socrate. Seguendo una suggestione di Pierre Hadot, sul cui valore indicativo avremo modo di tornare, vorrei dire che questa opera platonica «è, insieme all'*Apologia*, un monumento letterario innalzato alla memoria di Socrate»⁵. Se lo interroghiamo in questa veste, il dialogo ci fornisce, a partire dalla prima cornice, tre o quattro scorci temporali per visualizzare Socrate nelle sue diverse età (69, 53, 35 e 29 anni, o forse meno) e per cogliere la continua presenza del filosofo nella storia di Atene, attraverso la memoria dei suoi compagni e concittadini⁶.

³ La ricezione dell'accusa, la difesa al processo, la permanenza in prigione e il giorno della morte sono distribuiti in sequenza nei quattro dialoghi della prima tetralogia: *Entifrone*, *Apologia*, *Critone* e *Fedone*.

⁴ VEGETTI, 2003, *Lezione 3* «“Padri” e rivali», p. 41-52.

⁵ HADOT, 1998, p. 41.

⁶ Dall'amorosa ricostruzione condotta nel 400 a.C. da un allievo dei più recenti (Apollodoro), si retrocede alla scena del 416 a.C., riferita sulla base della testimonianza di un seguace più antico (Aristodemo), il cui resoconto ci conduce ancora più indietro nel tempo, fino alla scena di seduzione fallita da parte del giovane Alcibiade (>434 a.C.) e a quella di una misteriosa iniziazione pre-filosofica, raccontata da Socrate in prima persona, come indelebile ricordo e duraturo insegnamento (>440 a.C.)

Con l'evocazione di Diotima, sapiente di Mantinea presentata in veste di esperta in materia d'amore, un tassello biografico piuttosto anomalo nella formazione filosofica di Socrate viene a porsi accanto ai frammenti forniti da altri dialoghi: quello riferito in forma di autotestimonianza nel *Fedone*, secondo cui il filosofo, attratto da giovane dal naturalismo di Anassagora, ne aveva colto precocemente i limiti, trasferendo la sua ricerca dall'ambito meccanico delle cause materiali alla prospettiva finalistica delle idee⁷; quello fornito attraverso una dubbia catena di testimonianze⁸ nel *Parmenide*, secondo cui il giovane Socrate aveva messo alla prova, in un confronto con Parmenide e Zenone (che qui si rivela fondatore di una dialettica difettosa), una prima intuizione delle possibilità aperte dall'uso dialettico delle idee; ma soprattutto quello in cui Socrate racconta l'origine e il senso della sua "missione" filosofica nel notissimo *flash back* dell'*Apologia*⁹, facendo partire la sua attività di perpetuo interrogante da una sorta di investitura divina, ricevuta dall'oracolo di Delfi con l'enigma della "sapienza" di Socrate.

Tenendo conto dei motivi per cui la più plausibile data drammatica per situare l'incontro tra Diotima e Socrate è il 440 a. C.¹⁰, occorrerebbe però trattarla come un termine *ante quem*, prima del quale potrebbero essersi svolte diverse conversazioni tra i due¹¹. In ogni caso,

⁷ *Fedone*, 96a-100a.

⁸ Il racconto della scena è fatto da Cefalo, che ne ha avuto il resoconto da Antifonte (fratello minore di Platone), il quale molto tempo prima lo aveva ascoltato da Pitodoro. La testimonianza è dunque passata per molte mani: dall'osservatore diretto del dialogo, Pitodoro, al suo giovane amico Antifonte, all'epoca interessato alla filosofia; e da questi, riluttante e ormai lontano dagli studi, al narratore Cefalo.

⁹ *Apologia di Socrate*, 20c-23c.

¹⁰ Per la datazione drammatica di questa remota scena di iniziazione del giovane Socrate, da parte di una sapiente straniera, è considerato indicativo il riferimento all'intervento purificatore di Diotima ad Atene, che – stando a quanto sostiene il Socrate del *Simposio* (201c), avrebbe allontanato di 10 anni l'arrivo della peste in città: si ottiene così la data del 440 a.C., poiché l'evento storico della peste ad Atene risale al 430.

¹¹ Se la fama di Diotima nella *polis* viene accreditata nel testo platonico con riferimento a un fatto (la profezia e l'esorcismo della peste ad Atene) avvenuto intorno ai ventinove anni di Socrate, nulla vieta, e molto lascia intendere, che le conversazioni tra i due si siano sviluppate per un certo periodo, prima che l'iniziazione giungesse a compimento; e questo indurrebbe a collocarle in un arco di tempo più ampio, presumibilmente anteriore rispetto all'evento della purificazione della città. D'altra parte, il racconto retrospettivo, incorporato nel discorso di

tenendo fermo che i colloqui con la sapiente di Mantinea sono vincolati al periodo della sua presenza ad Atene, Socrate dovrebbe avere non più di ventinove anni e potrebbe averne anche meno.

Procedendo nel tentativo di costruire una possibile datazione relativa delle scene drammatiche in cui si rappresentano gli “inizi” del filosofare di Socrate, è opportuno a questo punto entrare nel merito di alcuni contenuti della rappresentazione. In quale delle scene Socrate appare più giovane? Non si può fare a meno di considerare che il racconto dell’incontro con la sapiente Diotima nel *Simposio* dà il massimo rilievo alla sua inesperienza concettuale e dialettica, esibita nei numerosi passaggi che lo mostrano dipendente e passivo rispetto alla superiore competenza di lei. Ciò permette di immaginare, nella logica del ritratto platonico del giovane Socrate, che questa scena possa collocarsi in un tempo vicino, o non troppo distante da quello in cui, stando al *Fedone*, il filosofo in formazione aveva potuto provare un’attrazione ingenua per il naturalismo (dissolta solo con un più meditato approccio alla lettura del libro di Anassagora); e da quello in cui, stando al *Parmenide*, tentava di ragionare sulle possibilità costruttive del discorso dialettico, senza essere in grado di metterne a fuoco da solo le difficoltà¹². Le tre scene potrebbero ricomporsi idealmente in un unico quadro temporale, caratterizzato da un’intensa e multiforme ricognizione del giovane Socrate tra le presenze culturali più significative del suo tempo.

Diverso sembra invece l’esito del confronto con la scena dell’oracolo di Delfi. Mentre è lampante l’inesperienza di Socrate nel

Socrate, ha lo scopo di illustrare i meriti più rilevanti di quella che egli sta presentando nel 416 ai convitati come sua antica maestra; e non stabilisce un legame temporale troppo stretto tra i tempi del dialogo educativo e quello in cui la sapienza di lei si esprime a beneficio (e agli occhi) degli Ateniesi. Numerosi sono comunque i riferimenti nel testo a una frequentazione prolungata nel tempo tra Socrate e Diotima. Cfr. in particolare: 206b5-6 («O Diotima, risposi, se lo sapessi certo non sarei ammirato della tua sapienza, né verrei da te per imparare proprio queste cose») e 207a5-6 («Tutto questo mi insegnava quando mi teneva quei suoi discorsi intorno alle cose d’amore»).

¹² Parla in questo senso l’esercitazione (*gymnasia*) condotta dal personaggio Parmenide a beneficio di Socrate, allo scopo dichiarato che egli possa rafforzare la sua intuizione dell’uso dialettico delle idee, affrontando seriamente le difficoltà teoriche relative al rapporto uno-molti.

dialogo con Diotima riferito nel *Simposio* (dove non solo egli non svolge mai il ruolo dell'interrogante, ma lascia a Diotima anche il compito di rispondere per lui), nella scena riferita nell'*Apologia*, al contrario, Socrate risulta in grado di organizzare una strategia per sottoporre a prova perfino la verità enigmatica del dio di Delfi¹³, giungendo poi da solo, attraverso una pratica raffinata dell'*elenchos*, alla scoperta che il “sapere di non sapere” è la forma migliore di sapienza umana. Inoltre, come è stato sostenuto da autorevoli interpreti, la domanda all'oracolo sulla superiore sapienza di Socrate, da parte di Cherefonte (un amico che lo stima davvero e non intende beffarlo) presuppone almeno una relativa fama di Socrate come intellettuale¹⁴. Qui, non può avere meno di trent'anni. Le date drammatiche delle due scene si avvicinano, ma entro un chiaro rapporto di anteriorità (insegnamento di Diotima) e posteriorità (acquisizione di coscienza da parte di Socrate della qualità del suo sapere, nel confronto con l'oracolo di Delfi).

Mi scuso se la ricognizione comparativa sulle possibili date drammatiche può apparire noiosa e sproporzionata all'obiettivo. La premessa mi è parsa indispensabile per rendere ragione della scena evocata dal personaggio Socrate: la scena da cui apprendiamo che un remoto scambio di sapere con una donna, che non è una filosofa, ha fornito a Socrate il sostegno necessario a una pratica intellettuale nuova, intrinsecamente dialettica, che lo mette in grado di confutare il discorso sull'*eros* del poeta Agatone in nome della verità.

È bene dire con chiarezza che questa ricerca sulla possibile priorità della scena del *Simposio* su quella dell'*Apologia* è intesa a indagare

¹³ Per una forte consapevolezza di sé, espressa dal Socrate dell'*Apologia* nel confronto con l'enigma dell'oracolo di Delfi, propende, nel quadro di una valutazione completa della peculiarità del sapere di Socrate come *anthropine sophia* (cf. BRANCACCI, 1997).

¹⁴ L'episodio dell'oracolo di Delfi e della sua risposta alla domanda di Cherefonte, a proposito del sapere di Socrate, non può essere collocato in una data precisa (né essere considerato senz'altro storico). Tuttavia, poiché la questione posta da Cherefonte suppone una fama già diffusa delle capacità intellettuali di Socrate, esso risulta drammaticamente verosimile solo se lo si colloca non prima dei suoi 29-30 anni (cioè tra il 440 e il 439). In questo senso si esprimono BRISSON, 1997 (*Introduction*, p. 68), GIANNANTONI, 2005, p. 252-54, TAGLIA, 2010, p.101-144] p. 117, n.46.

una strategia rappresentativa. Non si tratta, infatti, di stabilire come sono andate realmente le cose, ma qual è la logica interna della rappresentazione platonica riguardo agli “inizi”, alle radici della ricerca socratica¹⁵, che vuole essere a sua volta la rappresentazione delle origini della filosofia: pratica anomala, consistente nel cercare la verità tramite il *dialegesthai*. Da questo punto di vista, non ha alcuna importanza stabilire la storicità del personaggio Diotima¹⁶ e del suo incontro con Socrate, come non ne ha credere all’evocazione a sua difesa dell’amico Cherefonte (morto al momento del processo) da parte del personaggio Socrate nell’*Apologia*.

Ha importanza invece domandarsi (come, in modi diversi, è stato già fatto) quali siano le ragioni di questa doppia investitura, delfica e misterica, del personaggio Socrate¹⁷. O interrogarsi, come intendo fare in questo intervento, sul significato rappresentativo di questo doppio inizio del giovane Socrate, cercando di stabilire un nesso significativo, in qualche modo consequenziale, tra l’insegnamento che Socrate riceve da Diotima e l’evoluzione della sua coscienza nel «sapere di non sapere».

2 Il dono di Diotima

Se risulta plausibile l’ipotesi che la scena del *Simposio* preceda quella dell’*Apologia*, e che la sacerdotessa venga presentata come la pri-

¹⁵ Sulla vicinanza, anche in termini di affinità, tra l’*Apologia* e il *Simposio*, con particolare riferimento al sapere di Socrate, cfr. IOPPOLO, 1999.

¹⁶ La maggior parte degli studiosi ritiene che si tratti di una figura letteraria, un personaggio fittizio inventato da Platone per le esigenze drammatiche del dialogo. La completa assenza di riscontri esterni al *Simposio* è il principale argomento a favore di questa ipotesi, anche se la prova *ex silentio* è considerata debole e pericolosa. Cfr. in proposito NAILS, 2002, p.137. Per il dibattito sulla storicità di Diotima, cfr. HALPERIN, 1990, p. 119-122. La scelta metodologica di trattare senz’altro Diotima come figura dell’immaginario platonico è ben rappresentata da HOBBS, 2006, p. 252-271.

¹⁷ Comune è il riconoscimento di un’investitura delfica della figura platonica di Socrate, a partire dal racconto dell’episodio dell’oracolo nell’*Apologia*. La rappresentazione dell’apprendistato dalla sacerdotessa di Mantinea nel *Simposio* fa pensare a una connessione tra i due dialoghi e ad una seconda investitura, questa volta misterica. Per l’interpretazione del riferimento a culti misterici, cfr., per esempio, BRISSON, 1998, *Introduction*, p. 65-71.

ma vera maestra di Socrate, l'analisi può rivolgersi al testo con una domanda: in che cosa esattamente consiste il sapere di Diotima e in quale forma esso interviene nella formazione del giovane Socrate?

L'irruzione del personaggio nel dialogo (paradossale, come vedremo, per diversi motivi) segue da vicino la stringente confutazione, cui Socrate ha sottoposto il poeta Agatone, applauditissimo dai simposiasti, per dimostrare la completa ignoranza di lui in materia di *eros*¹⁸. Il richiamo a Diotima non è necessario nel contesto del dialogo. Non ne ha bisogno l'arte dialettica raffinata dimostrata dal Socrate del 416, che può guidare il suo interlocutore, come un ragazzo inesperto, a rivedere interamente la logica del suo discorso, ad ammettere l'errore commesso nel trattare un concetto intrinsecamente relazionale¹⁹, quale è *eros*, come se potesse essere definito in se stesso (ignorando la tensione verso l'"altro da sé", che esso esprime). Non ne ha bisogno il professionismo filosofico ormai raggiunto da Socrate, che può concludere dicendo: «È la verità, amato Agatone, che non puoi contraddire, giacché non è difficile confutare Socrate»²⁰. E tuttavia è proprio a ridosso della sicurezza metodologica acquisita e dei risultati raggiunti, che Socrate introduce il racconto retrospettivo, duplicando il ragionamento con cui l'*eros* si è dimostrato espressione di «mancanza» (*endeia*) per rendere omaggio pieno a Diotima e dare il massimo rilievo all'insegnamento ricevuto. Il filosofo dichiara infatti di essersi appoggiato interamente all'*elenchos* praticato su di lui dalla sapiente di Mantinea, per impostare il suo con Agatone, e di averne riprodotto integralmente lo schema²¹.

¹⁸ *Symp.*, 199c-201c.

¹⁹ La relazionalità del concetto di amore, affiancato a concetti come padre, madre, fratello, è il perno della confutazione, in quanto impedisce l'uso di definizioni autonome, non relative ad altro. L'identificazione di *eros* con "desiderio di..." conduce poi al concetto relazionale di «mancanza» (*endeia*), come elemento identificativo dell'amore. Sulla relazionalità del concetto, cfr. NUCCI-CENTRONE, 2009, p. 121, n. 201. Sulle interpretazioni del passo cfr. SUSANETTI, 1992, p.208-9, n. 119.

²⁰ *Symp.* 201c8-10. Traduzione Luca Bianchi, in DE LUISE-FARINETTI, 2001, da qui in poi usata in tutte le citazioni.

²¹ *Symp.*, 201e3-8: «Mi sembra che la cosa più facile sia per me seguire nell'esposizione l'ordine delle domande che mi pose allora quella straniera. Del resto, anch'io sostenevo con lei all'incirca le stesse cose che Agatone ha riaffermato ora con me, che Eros è un grande dio ed è amore

C'è però nel discorso di Diotima qualcosa di più dello schema dialettico: qualcosa che permette a Socrate di procedere in qualche modo oltre la confutazione, oltre la ricerca di quello che dovrebbe essere, secondo il criterio poco prima enunciato, il punto di partenza «corretto» del discorso, e cioè la definizione concettuale della vera natura di *eros*. In realtà, le risorse portate nel dialogo da Diotima sono ancora al di qua del controllo del linguaggio filosofico, non tanto per l'uso del mito (ricorrente in contesti di alta complessità nei dialoghi platonici), quanto per l'eccesso di connotazioni della sua figura e per i richiami allusivi, le sovrapposizioni di senso, che si addensano nelle sue parole, al di là di quanto effettivamente viene detto.

Partiamo dal personaggio. Diotima è innanzitutto una donna, portata a parlare con un *escamotage* letterario in un simposio di soli uomini, anzi di una *élite* culturale rigorosamente maschile, da cui sarebbe stata, sul piano della realtà storica del mondo greco, obbligatoriamente esclusa²².

In secondo luogo, Diotima è una sacerdotessa, portatrice di una sapienza antica, introdotta da Socrate nel discorso con un alone di sacralità e autorevolezza che induce a trattare le sue parole come enigmi, custodi di verità non interamente esprimibili. In questo senso, la forma dell'insegnamento di Diotima può essere accostata a quella dell'oracolo delfico, ma assai più ricco è il materiale simbolico offerto alla riflessione pre-filosofica di Socrate. Se il dio di Delfi nega, segnalando il limite delle pretese umane, la sacerdotessa di Mantinea dona parole generose, aprendo la possibilità di oltrepassare quel limite, come vedremo, verso

delle cose belle. Ma lei mi confutava con quegli argomenti che io ho impiegato nei confronti di costui, sostenendo che Eros, sulla base del mio stesso discorso, non poteva essere né bello né buono». Sulla rilevanza della duplicazione dello schema dialogico di Diotima da parte di Socrate, cfr. CASERTANO, 1997, p. 283-84.

²² Cfr. CANTARELLA, 1996; più in generale, per l'analisi della condizione di minorità femminile nella Grecia arcaica e classica, cfr. CANTARELLA, 1981, in part. pp. 42-79. Al silenzio delle donne, si aggiunge l'obbligo e il valore etico del silenzio sulle donne, enunciato perentoriamente nel famoso epitaffio, in lode degli eroi caduti nel primo anno della guerra del Peloponneso, che Tucidide attribuisce a Pericle: «sarà una gloria se di voi si parlerà pochissimo tra gli uomini, in lode o in biasimo» (Tuc. II.45.2).

il meglio. Socrate ne riferisce con gratitudine, sottolineando il timore di offrire un resoconto inadeguato²³.

Resta in effetti sicuramente implicito il *surplus* di senso derivante dalle connotazioni del personaggio, a partire dalla sua femminilità, che ha un ruolo forte, ma ambiguo, nella strategia della rappresentazione. Prima di avanzare ipotesi al riguardo, tenendo conto dell'intenso e ormai storico dibattito su questo aspetto della figura di Diotima²⁴, vorrei ripercorrere brevemente i punti che, nel suo insegnamento, si dipartono dalla rivelazione del nesso tra amore e mancanza:

1. Poiché desidera ciò che non ha, *eros* non è né bello, né buono
2. Per gli stessi motivi, *eros* non è sapiente
3. Poiché non possiede le cose buone e belle, *eros* non è felice
4. Poiché non è felice non è un dio (immortale)

Ciò non vuol dire che:

1. *Eros* sia necessariamente brutto e cattivo
2. *Eros* sia del tutto ignorante
3. *Eros* sia infelice (tesi correlativa non espressa)
4. *Eros* sia un uomo (mortale)

Il primo obiettivo dell'insegnamento di Diotima sembra essere quello di attirare l'attenzione di Socrate sull'esistenza di una zona intermedia, il *metaxy*, dove possono entrare in comunicazione le antitesi bello-brutto, sapiente-ignorante, felice-infelice, immortale-mortale,

²³ *Symp.*, 201d7-8: «quel suo discorso cercherò di riferirvelo, così da solo, per quanto ne sarò capace» (*autos ep'emauton hopos an dynamai*).

²⁴ Il fatto che Diotima sia una donna ha attirato l'attenzione e suscitato un ampio dibattito tra gli interpreti contemporanei. La maggior parte dei commentatori tende a ridurre a valore simbolico la figura di Diotima, considerandola senz'altro una maschera del teatro platonico e trattandola come un tropo della nascente retorica filosofica, che si avvale delle sperimentate risorse allegoriche della poesia. La femminilità di Diotima potrebbe, per esempio, rappresentare (come una figura retorica) il valore della reciprocità erotica, evocato entro un contesto di relazioni pederastiche, caratterizzate dalla mancanza di reciprocità. Per questo tipo di lettura simbolica, cfr CALAME, 1992, in part. p 148-153. Una sintesi delle tesi più dibattute in un passato relativamente recente, insieme a un rilancio più impegnativo della questione "perché Diotima è una donna" si può trovare in Halperin 1990. Intenso è stato poi il dibattito, a livello internazionale, tra le pensatrici che si rifanno in qualche modo a una problematica di genere. Ne riprenderemo alcuni aspetti nel corso dell'analisi.

apparentemente distribuite su versanti opposti e incomunicabili rispetto al crinale che divide gli dèi dagli uomini²⁵. Nel linguaggio del mito, proposto da Diotima, *Eros* è infatti un demone incaricato della mediazione²⁶, una creatura la cui genealogia include l'estrema penuria di un mortale (la madre *Penia*) e l'abbondanza di risorse di un dio (il padre *Poros*)²⁷.

Man mano che la descrizione del demone avanza, risulta però sempre più chiaro che la rivelazione di Diotima riguarda direttamente la natura dell'uomo, almeno per quanto questa sia in grado di sollevarsi al di sopra della rassegnazione (di tipo animale) all'indigenza dei bisogni. Unendo alla povertà la ricerca continua di risorse, la figura mitica del demone *Eros* si presta infatti a rappresentare ogni difficoltà e ogni tentativo di crescita nella storia dell'uomo; e se il demone finisce per identificarsi col filosofo, con il suo desiderio inesausto di uscire dall'ignoranza per accedere al sapere, è proprio l'aspetto umano della sapienza, quella imperfezione rivelatrice della natura dell'uomo, a balzare in primo piano.

Prima che il discorso di Diotima si evolva nel senso della *scala amoris*, dedicata ai gradini più alti dell'iniziazione contemplativa (che tanta suggestione ha esercitato sugli interpreti di ogni tempo), il confronto tra uomini e dèi domina il discorso in lode di *eros*, da un punto di vista che non è meramente conoscitivo: lo stato di «mancanza», rivelato dal desiderio, non si riferisce *in primis* alla conoscenza (che si ripresenta più volte come esempio specifico, come se il rapporto “ignoranza-sapere” costituisse la traduzione in termini intellettuali dei problemi che *eros* è chiamato a mediare); la «mancanza» è sottesa prima di tutto al manifestarsi di quella istanza di felicità, di pienezza di vita, di immortalità, che tutti gli uomini concepiscono specchiandosi nell'immagine degli dèi.

²⁵ Ho sviluppato il tema della presenza di dualismi nel discorso di Diotima, anche in relazione alla differenza di genere, in DE LUISE, 2004.

²⁶ *Symp.*, 202d14-203a4.

²⁷ *Symp.*, 203 a9-e5.

A questa istanza la poesia greca (e, al tempo socratico-platonico, il suo lascito prezioso di citazioni, trasferito alla retorica) rispondeva con una potente strategia rappresentativa, che rendeva agli eroi gloria eterna nella memoria collettiva. E agli eroi spettava di conseguire, con le azioni eccellenti della loro vita, quella forma perfetta, che sembrava incorporare lo stile degli dèi²⁸. Non abbiamo bisogno di andare troppo lontano per evocare questo sfondo al discorso di Diotima: ne hanno offerto chiari esempi gli encomi di *Eros* dei simposiasti che hanno preceduto il discorso di Socrate, in particolare, quelli di Fedro e di Pausania. In Agatone, poi, il modello eroico è superato dalla retorica della pienezza di virtù, con l'attribuzione a *Eros*, figura dell'amante perfetto, di ogni bene e felicità. Il discorso di Socrate si snoda guardando negli occhi i rappresentanti di una cultura poetica auto-celebrativa, che parla di onore e di *eros* per parlare di uomini eccellenti, presentandoli come se fossero dèi.

Se assumiamo questo punto di vista, credo che possiamo comprendere meglio gli slittamenti interni del discorso di Diotima²⁹, che dal desiderio del bello portano al desiderio di bene e di felicità, e di qui alla passione umana per l'immortalità, fino alla confutazione radicale del modo in cui gli uomini concepiscono e praticano tale desiderio, illudendosi di poter diventare simili agli dèi³⁰.

Un segmento di percorso assai rapido porta direttamente dal desiderio di appropriarsi di cose belle e buone al desiderio di essere felici (204d-e), cioè di godere di esse. Questo passaggio mostra che la felicità è pensata generalmente come lo stato in cui si possiedono le cose

²⁸ La perfezione immutabile della forma degli dèi è per Platone oggetto specifico di indagine e di rettificazione (rispetto alle rappresentazioni omeriche che suggeriscono la possibilità di metamorfosi in esseri divini) in *Resp.* II: il dio «essendo dotato della massima bellezza e perfezione possibili, permane sempre nella semplicità della sua forma.»(381 c 10-11). Nulla dall'esterno potrebbe mutarlo, a causa della sua superiore potenza; nulla dall'interno, per la sua perfezione.

²⁹ Un recente contributo all'analisi delle pieghe interne del discorso di Diotima si può leggere in Fussi 2008.

³⁰ Su questa svolta nel discorso di Diotima e sul ruolo di *eros* nei processi creativi umani, cfr. ROWE, 1998.

belle e buone; ed è così che, attraverso una catena di desideri e di fini intermedi, si configura il fine ultimo dei desideri umani, il sommo bene come *eudaimonia*: «E infatti», spiega Diotima, «coloro che sono felici lo sono per il possesso di ciò che è buono, e non è il caso di chiedere ancora per quale motivo vuol essere felice colui che cerca la felicità, giacché la risposta sembra definitiva»³¹.

La via alla felicità come possesso di ciò che è bello e buono si avvia, però, alla sua catastrofe quando Diotima spiega che gli uomini spingono il loro desiderio, quello che «è per ognuno *il grandissimo e insidiososo eros*»³², a concepire la felicità umana come «possedere il bene per sempre»³³, e, correlativamente, a pensare se stessi come immortali.

La passione per l'immortalità³⁴, presentata come evoluzione (o implicazione interna) dell'idea che la felicità sia “possesso perenne del bene”, è in realtà una passione per l'identità con se stessi, per la conservazione della propria forma eccellente: se gli dèi sono felici perché possiedono eternamente il bene, in quanto sono sempre nella perfezione di quel che sono, il sogno degli uomini è somigliare a coloro che tale bene possiedono, immaginando una propria stabile e perfetta identità³⁵.

È qui che la sapiente di Diotima sferra il colpo decisivo alla cultura auto-celebrativa che ignora lo stato di strutturale fragilità, in cui versa l'essere umano, incapace di diventare “bisogno di nulla”, come si crede siano gli dèi. Solo abbandonando il sogno ingenuo e tracotante di conseguire l'immortalità divina, solo sostituendo allo schema della pienezza quello della «mancanza», gli uomini potranno giungere a uno stato della coscienza, che li mette in grado di comprendere la forma

³¹ *Symp.*, 205a1-4.

³² *Symp.*, 205d3.

³³ *Symp.*, 206 a11-12: «*bo eros tou to agathon hautō einai aei*».

³⁴ Sull'evoluzione filosofica di questo sogno, che giunge a cristallizzarsi nella passione teoretica del filosofo aristotelico come forma di eternizzazione (passando per il *Simposio* platonico), cfr. VEGETTI, 2001.

³⁵ Sull'uso dell'immagine stessa di Socrate nel pensiero antico come modello antropologico ideale, in quanto esempio filosofico di felicità umana, cfr. DE LUISE-FARINETTI, 1997.

autentica di bene/felicità cui possono realmente aspirare: quella che li lega a *eros*, al suo potere generativo di creare e ri-creare ciò che continuamente si distrugge e muore. Non si tratta di rinunciare al sogno di eternità che innalza le aspirazioni dell'uomo oltre la soglia animale del bisogno, ma, come vedremo, di riconvertirlo e depurarlo dalla sua componente illusoria e ingannevole.

La svolta nel dialogo, dalla prima formula della felicità, secondo cui «l'amore è rivolto al costante possesso del bene» (206a11-12) all'indicazione del fine dell'*eros* come «procreazione nel bello secondo il corpo e secondo l'anima» (206b7-8)³⁶, è nettissima, come è stato ampiamente sottolineato dagli studiosi. Seguire il filo del confronto tra uomini e dèi permette di evidenziare meglio quello che, a mio parere, è l'obiettivo strategico della rivelazione di Diotima a Socrate: smascherare la falsa coscienza che si nasconde dietro l'aspirazione assoluta alla felicità degli uomini, dietro la passione dell'immortalità.

Sarebbe interessante seguire in dettaglio i passaggi che sovrappongono dapprima *eros a poiesis* (attraverso un paragone apparentemente formale)³⁷, poi *poiesis* e *genesis* (o *tokos*), suggerendo all'istanza umana di immortalità una prospettiva costruttiva (artificiale, culturale) e generativa (naturale) dell'*eros*, da trasferire interamente sulla figura umana. Ma questo esorbiterebbe dai limiti di questo lavoro.

Riportando la focalizzazione sui due personaggi, possiamo ora esaminare alcuni passaggi che sembrano andare al cuore della sapienza peculiare di Diotima, che appare trasmessa a Socrate nei termini di un linguaggio fortemente connotato dall'esperienza femminile dell'esistenza. A partire dalle annotazioni relative allo sforzo (*spoudè*) e alla tensione (*syntaxis*) con cui *eros* si esprime (206b3), il discorso si muove ora nello spazio semantico del parto (*tokos*) e della procreazione (*genesis*)³⁸, abbandonando completamente il tema della felicità come

³⁶ Cfr. anche la formula usata in 206e5: «generare e procreare nel bello».

³⁷ Cfr. *Symp.*, 205a9-d8. Il paragone formale riguarda la possibilità di usare i due termini *poiesis* e *eros*, in senso specifico (poesia, desiderio amoroso) o generico (fabbricazione, propensione).

³⁸ Per il mutamento di linguaggio, d'ora in avanti dominato dal tema della procreazione, cfr. Dover 1980, p.147, e Brisson 1998, *Introduction*, p. 31, n.3.

possesto perenne del bene. Qui possiamo rintracciare contenuti di particolare rilievo per valutare i possibili effetti del sapere di Diotima sulla coscienza di Socrate.

Il futuro filosofo ha accettato e in parte contribuito senza particolari difficoltà a definire il fine ultimo, così come gli uomini lo pensano; ma ora, di fronte al cambio di schema e di passo di Diotima, appare in difficoltà. Quale sarà l'azione (*praxis* e *ergon*)³⁹ in cui *eros* si esprime, dando il suo contributo alla ricerca umana di felicità? Diotima deve rispondere per lui e parla ora di *eros* nei termini di un'esperienza che è interamente femminile: partorire, generare, portare alla vita. Non semplicemente desiderando e immaginando ciò che si vorrebbe possedere, ma producendo con un'azione ciò che prima non c'era, alla maniera "poietica" degli artigiani e degli artisti (oltre che delle donne). Quando si giunge alla formula «generare nel bello», come vero fine della ricerca della felicità (sostitutivo del «bello» come oggetto di appropriazione)⁴⁰, il desiderio erotico cambia improvvisamente prospettiva, evidenziando il nesso con un percorso processuale normalmente celato e poco interessante per lo sguardo maschile: invece dell'oggetto erotico, la gravidanza e il parto; invece del bello desiderato, la provocazione interiore che esso suscita, spingendo a produrre qualcosa nel suo dominio, il *tokos en kalo* (206b7-8).

Socrate non era in grado da solo di pensare a questo. E neppure comprende agevolmente la rivelazione ricevuta, prima che Diotima sviluppi interamente il campo semantico del procreare e del partorire, fornendo una sorprendente applicazione del modello del parto al bisogno creativo di uomini e donne, gravidi nello spirito, come nel corpo:

«Tutti gli uomini (*pantes anthropoi*), o Socrate, continuò, sono gravidi (*kyousin*), nel corpo e nell'anima e, quando sono giunti ad una certa

³⁹ *Symp.* 206b1-4: «Poiché dunque l'amore consiste sempre in ciò, proseguì, rispetto a quale modo di agire e in quale attività[*en tini praxe*] lo slancio di coloro che ricercano quest'obiettivo potrebbero essere definiti appunto con il termine di amore? Quale sarà mai questa azione [*ergon*]? Me lo sai dire?»

⁴⁰ *Symp.* 206e2-3: «Amore, infatti, o Socrate, continuò, non è amore del bello, come tu credi». «E di che cosa allora?». «Di generare e procreare nel bello».

età la nostra natura prova il desiderio di procreare (*tiktein*) [...]. E infatti l'unione (*synousia*) di un uomo e di una donna è procreazione (*tokos*): ed è proprio questo il fatto divino, poiché è quanto vi è di immortale in un vivente destinato a morire (*en thneto onti to zōo*): la gravidanza (*kyesis*) e la generazione (*genesis*)»⁴¹.

La prospettiva ora aperta, privilegiando il ruolo della gravidanza nella *synousia* dei sessi⁴², mostra in una luce nuova la loro differenza: diversi non sono solo i ruoli (complementari) che essi giocano nella relazione erotico-generativa, ma anche il loro modo di guardare la vita. Qui Diotima non interroga più Socrate, ma gli spiega pazientemente, con esempi elementari, da quale angolo visuale gli uomini dovrebbero imparare a guardare l'esistenza e soprattutto se stessi.

La «generazione», identificata ora come vero oggetto del desiderio, è «qualcosa che si perpetua nell'esistenza (*aeigenes*), qualcosa di immortale (*athanaton*) per un essere mortale (*hos thneto*)» (206e8). Alle forme del generare dovrebbero quindi guardare gli uomini per dare sbocco al loro desiderio di immortalità, accettando la perpetuità del ri-generarsi come ragionevole sostituto dell'immutabile identità riservata agli dèi.

Non è una differenza da poco. Con l'assunzione di questo nuovo presupposto, cambia la linea del discorso sulla felicità, che ora radica il perseguimento del bene umano entro una forma di consapevolezza propriamente esistenziale. Abbandonato il sogno di «possedere il bene per sempre», la riflessione si immerge nel lavoro generativo che permet-

⁴¹ *Symp.*, 206c1-3 e 5-8.

⁴² Il termine *kyousin*, usato in 206c per indicare la condizione di “gravidanza” come applicabile a uomini e donne, è, nel vocabolario greco (con particolare riferimento al lessico della medicina) esclusivamente riferito a donne. Cfr. in proposito Hobbs 2006, p. 264: «In Hippocratic Corpus, Aristotle, Galen *kuō* in the present and imperfect tenses always refers to the woman's experience of conception or being with child». La studiosa insiste sulla connotazione esclusivamente femminile del lessico della gravidanza, rispetto a quello del “generare” (*tiktein*, *gennan*) applicabile ai due sessi. Da notare è anche l'uso del termine *genesis* (da *gennao*, che si riferisce specificamente all'atto del generare), in luogo del più generico *genesis* (da *gignomai*, che si riferisce alla generazione come produzione e trasformazione): rafforzando il riferimento alla concretezza dell'atto generativo vero e proprio, questa scelta lessicale concorre a spostare l'attenzione sull'aspetto femminile del generare.

te alla vita di sussistere. La passione erotica acquista i colori drammatici di una lotta per la sopravvivenza, in cui gli uomini, come animali malati, impegnano tutte le loro forze per contrastare la morte sovrastante⁴³. A ciò si assimila e si affianca la lotta propria dell'essere umano, rivolta ad acquisire una forma degna di essere trasmessa alle generazioni future.

Colpisce nel discorso di Diotima la focalizzazione sull'uomo come unità psico-fisica, la cui identità individuale, sempre *in fieri*, dipende dal ricostituirsi congiunto del corpo e della mente. Su entrambi i piani, infatti, Diotima colloca lo sforzo «erotico» attraverso cui «la natura mortale cerca, per quanto possibile, di rendersi immortale»⁴⁴.

«Noi non siamo mai gli stessi» (*oudepote boi autoi esmen*)⁴⁵, dice Diotima, accostando in un unico modello i processi di ri-generazione fisica e quelli di formazione e sviluppo di abiti mentali, che conservano un individuo nel tempo, pur mutando ogni parte della sua persona. Vale la pena di citare per esteso il passaggio che mette a fuoco il profilo sfuggente degli individui immersi nei processi psico-fisici e insieme la fiducia nel lavoro che riproduce e rafforza la loro identità:

«per tutto il tempo in cui un vivente è detto vivere come singolo (*ekaston*) ed essere sempre lo stesso (*einai to auto*), (così ad esempio è chiamata una stessa persona dalla giovinezza fino a che giunga alla vecchiaia), costui invero non conserva in sé le medesime cose, e tuttavia, ugualmente, è detto essere lo stesso individuo (*ho autos kaleitai*). Invece, pur perdendo qualcosa, si rinnova costantemente nei capelli, nella carne, nelle ossa, nel sangue, in tutto quanto il corpo. Ma non soltanto nel corpo, perché, anche riguardo all'anima, l'indole, il carattere, le opinioni, le conoscenze, i piaceri, i dolori, le paure, nulla di tutto ciò si conserva immutato in ciascun individuo (*ekasto*): qualcosa invece nasce e qualcos'altro scompare». (207d5-e5)

⁴³ Cfr. *Symp.* 207a6-c1, dove il desiderio sessuale e l'impegno strenuo di difesa della prole sono rappresentati come espressioni di una malattia mortale e, insieme, della volontà di sopravvivere a se stessi.

⁴⁴ *Symp.*, 207d1-3.

⁴⁵ *Symp.*, 208a2.

Emerge, come obiettivo di particolare rilievo nel discorso di Diotima, la necessità di porre attenzione a quel continuo morire e a quel continuo ritessere la trama della propria forma di esistenza: è l'intuizione di un compito costruttivo e ricostruttivo rivolto a se stessi, che ha il suo preciso riscontro, sul piano metodologico-conoscitivo, nell'ammissione di un ricorrente stato di mancanza-ignoranza, precondizione dell'impegno a costruire (sempre di nuovo) la verità nel discorso. Il passaggio successivo chiarisce infatti che lo schema vale anche nel campo conoscitivo: lo «studio (*melete*)» è una continua lotta contro le perdite della «dimenticanza (*lethe*)»; e solo la produzione di «un nuovo ricordo (*mneme*) al posto di quello che si è perduto riesce a salvare (*sozetai*) la conoscenza (*episteme*) in modo che appaia conservarsi inalterata»⁴⁶. Salvare la conoscenza è dunque un'applicazione specifica della prescrizione generale di «cura» (*melete*), volta a salvare se stessi⁴⁷.

La conclusione, che completa l'iniziazione di Socrate ai “piccoli misteri” dell'*eros*,⁴⁸ si ricongiunge al tema principale della felicità, fornendo una nuova formula del “fine” (la terza), completamente calibrata sul livello di coscienza esistenziale acquisito dal discorso:

«Non ti meravigliare, quindi, se per natura ogni essere onora (*tima*) il proprio germoglio (*to hautou apoblastema*): poiché è in vista dell'immortalità che un tale impegno (*spoude*) e un tale amore si accompagnano a ciascuno»⁴⁹

Dopo l'illusione di poter «possedere il bene per sempre», dopo la riconversione del desiderio sull'attività creativa che permette di «procreare nel bello», l'insegnamento di Diotima indica nella cura del «pro-

⁴⁶ *Symp.* 207e6-208a8.

⁴⁷ La modalità del ricostituire l'identità, ponendo qualcosa di nuovo al posto del vecchio, è segnalata come pratica risolutiva ad ogni livello di organizzazione del vivente: «In questa maniera, dunque, si salva tutto ciò che è mortale (*touto gar to tropo pan to thneton sozetai*)» (208a8)

⁴⁸ Qui si ferma la possibilità di vero apprendimento da parte di Socrate, secondo la sapiente Diotima: «Queste sono le dottrine d'amore alle quali anche tu, probabilmente, o Socrate, potresti venire iniziato. Quanto però ai misteri perfetti e più alti, in cui anche queste ultime trovano la loro conclusione, sempre che si proceda correttamente, ecco, non so se tu sia in grado di comprenderli» (209e5-2010a3).

⁴⁹ *Symp.* 208b4-7.

prio germoglio» l'interpretazione più efficace della pulsione erotica che caratterizza la natura umana.

3. *La coscienza di Socrate*

L'espressione che invita a curarsi del «proprio germoglio», simbolicamente polivalente, è applicabile in primo luogo a quel “se stesso”, che sempre va rigenerato, ripensato, orientato. La *spoude*, la *melete*, l'*eros* richiesti, a partire da questa lezione di consapevolezza esistenziale, si muovono in molti modi verso quella che sarà la socratica “cura di sé”.

Sul piano metodologico-conoscitivo, l'affinità rilevata tra *eros* e ricerca di conoscenza, pone l'insegnamento di Diotima in connessione diretta con quel «so di non sapere», che Socrate esibisce nel dialogo con l'oracolo di Delfi. Ma la coscienza della mancanza, che è lì cognizione precisa di ignoranza e già maturo impegno a cercare la verità nel dialogo, qui mostra radici profonde in una coscienza più ampia del *deficit* e delle risorse della natura umana, irriducibile a una visione intellettuale, da filosofi, del senso della vita.

In un'importante stagione di studi, le letture più attente ai caratteri “di genere” del discorso di Diotima, hanno messo in luce come il testo platonico appaia realmente debitore a una visione femminile dell'esistenza, quando pone alla base della formazione del filosofo i tratti generativi di un metodo nato dall'esperienza delle donne: dalla pratica del generare la vita e di prendersene cura per conservarla.

Soffermandosi sull'analisi della strana apparizione di una donna-sapiente nel dialogo, letture come quelle di Luce Irigaray, di Adriana Cavarero, di Luisa Muraro, sono state tanto più acute nel rilevare i tratti di femminilità autentica del personaggio, quanto disposte a immaginare il suo messaggio in dialettica opposizione al filosofo Platone. Mi riferisco, per esempio alle tesi di Irigaray⁵⁰, seguita da Muraro⁵¹, che legge nel sapere di Diotima un'irridente e corrosiva critica alla cultura maschile

⁵⁰ Irigaray 1985, pp. 22-31.

⁵¹ Muraro 2002, pp. 27-43.

espressa dal simposio, poi sopraffatta dall'evoluzione in senso metafisico del dialogo (in cui dovrebbe leggersi un'involuzione metodologica, per la dialettica del filosofo Platone); o all'ipotesi, formulata da Cavarero⁵², che Platone abbia congegnato un «furto» simbolico del modello generativo femminile, traducendolo in termini di filiazione spirituale maschile e contribuendo, così, a quella gerarchizzazione dei sessi, a quell'esorcismo della femminilità, già compiuto sul piano antropologico e sociale dalla cultura greca.

Sorprendente, ma, in una certa misura, innegabile, è il fatto che Platone incorpori, alle origini del nuovo sapere filosofico incarnato da Socrate, una forma di coscienza esistenziale (secondo lo schema della mancanza) marcatamente femminile, in opposizione a una cultura della rappresentazione di sé (secondo lo schema della pienezza) marcatamente maschile⁵³. L'aspetto più delicato e interessante di questa operazione è, a mio parere, l'audacia culturale di presentare quello che potrebbe apparire un regresso per un giovane intellettuale greco in formazione (assumere il punto di vista femminile, legato alla fragilità della generazione fisica) come un progresso della coscienza, che, spazzando via l'autoinganno della proiezione all'immortalità, permette lo sviluppo di un senso di sé e di una ricerca del sapere dotati del senso esistenziale del limite.

A mio parere, occorre però, innanzitutto, mantenere ferma a Platone la titolarità dei movimenti del testo e dei suoi personaggi. Nella logica della rappresentazione, è corretto dire che la femminilità di Diotima dispiega tutto il suo potenziale simbolico nell'irrisione del punto

⁵²Cavarero 1990, in particolare pp. 93-122

⁵³Sull'uso figurale della differenza culturale tra i sessi, si esprime Halperin 1990 (l'interprete che più ha indagato la rilevanza della domanda "perché Diotima è una donna?"), sostenendo che Platone, attraverso Diotima, «has in effect reinscribed male identity in his representation of female difference» (p.296-97). Tenendo fermo il carattere fittizio della rappresentazione platonica del "femminile", lo studioso ha sottolineato che, mentre la visione maschile dell'*eros*, per l'uomo greco antico, è costruita, come la fame e la sete, «as an acquisitive passion», generando uno specifico modello maschile di possessività erotica (p.276), dal modello erotico femminile Platone poteva trarre i valori di reciprocità e creatività, che gli permettevano di ridefinire l'identità del filosofo (maschio) (p. 297).

di vista maschile sul bene umano: vediamo, nelle mosse strategiche del dialogo, l'esperienza e la coscienza femminile della fatica del generare, giocata contro la strategia maschile di auto-celebrazione, che allontana il pensiero della morte con una finzione di pienezza, identità, immortalità.

Credo se ne possa ragionevolmente concludere che all'immagine di Diotima, donna, sapiente e straniera, alla sua voce estranea alla cultura delle élite cittadine, venga affidato da Platone il compito di ribaltare i fondamenti di una cultura auto-celebrativa, centrata sulle forme possessive, auto-referenziali e omoerotiche del desiderio maschile. E che, per questo, venga affidato a lei il ruolo simbolico di iniziare il futuro filosofo: perché Socrate impari a distogliere lo sguardo dalle immagini di eroica o retorica pienezza, offerte dall'immaginario e dalla prosopopea maschili, per attingere alla dimensione femminile della generazione e della cura un modo di pensare il bene e il sapere più adeguato all'uomo.

Il dono di Diotima cambia l'approccio di Socrate all'esistenza, prima che alla conoscenza. Conoscere la natura del desiderio gli svela la natura dell'uomo: l'inconsistenza e la generazione continua di un io che non è mai lo stesso, mai pienamente se stesso, mai posseduto come un bene proprio⁵⁴. I progressi della coscienza di Socrate, rappresentati dal tirocinio con la sapiente Diotima e le sue formule della felicità, rovesciano le aspirazioni di una falsa coscienza (che guarda alla felicità e all'immortalità degli dèi) nella consapevolezza di ciò che è umano desiderare, valorizzando quella capacità produttiva che orienta ogni individuo verso il meglio.

Per questo, l'insegnamento di Diotima non può che precedere il "sapere di non sapere", che illumina la riflessione di Socrate a Delfi: la coscienza esistenziale precede la coscienza intellettuale di sé, guadagnata attraverso un'applicazione sperimentale (e paradossalmente *contro* il responso divino⁵⁵) del delfico "conosci te stesso". La vicenda existen-

⁵⁴ Sul valore antimetafisico di questa fragilità e mobilità interna, come caratteristiche tipiche dell'identità umana, si sofferma Casertano 1997, pp. 299-302.

⁵⁵ Su questo procedimento paradossale come aspetto essenziale del metodo socratico, che im-

ziale di Socrate, distribuita nei tempi delle scene rappresentate dai due dialoghi, si snoda insieme a una riflessione sulla vita che accompagna il filosofo dagli inizi alla morte, approdando a una sorta di passione per l'immortalità depurata da illusioni.

Le ipotesi formulate dal Socrate settantenne dell'*Apologia* sul destino dell'uomo dopo la morte (*Apol.* 40c-41d), lasciano aperta una speranza di immortalità individuale, ma sottolineano che la possibilità della semplice morte psicofisica non sarebbe comunque spaventosa e che un uomo buono avrebbe ragioni sufficienti per coltivare la virtù, anche senza il premio di un'eterna vita beata. In questo senso, la visione della fragilità e dell'incertezza del bene umano, appresa dal giovane Socrate del *Simposio*, sembra prolungare i suoi effetti, nella rappresentazione platonica, fino alla scena finale dell'*Apologia*. Rispetto all'impegno profuso dal Socrate del *Fedone* per dimostrare l'immortalità dell'anima, non ci sarebbe comunque contraddizione: la coscienza esistenziale della mortalità, strettamente legata all'individualità concreta di un soggetto determinato, non ostacola l'idea di una lunga vita dell'anima, come entità soggettiva trans-individuale. Di specifico nel *Simposio* c'è l'elaborazione pratica della prospettiva aperta dall'idea di immortalità sul piano esistenziale: quella di progettare secondo l'ordine del bello la propria identità, generando un "io migliore".

Se costruire se stessi è il compito umano che Socrate riceve dalla sapiente Diotima e trasmette da filosofo, insieme al senso esistenziale della «mancanza», la prescrizione di cura per il proprio germoglio è in linea con il perfezionismo formativo che occupa il centro della *paideia* della *Repubblica*, con la formula che li prescrive di essere sempre «più forti di se stessi»⁵⁶, per realizzare l'armonia all'interno dell'anima.

Una conferma interna al *Simposio* della continuità dell'insegnamento di Diotima nella pratica del filosofo Socrate possiamo trovarla nella testimonianza che Alcibiade dà degli effetti della pedagogia socratica sulla sua persona: ciò che Alcibiade riceve da Socrate, senza riuscire a

pone la critica di *ogni* discorso per «far emergere le "ragioni" dei discorsi», cfr. Casertano 2008.
⁵⁶ Cfr. *Resp.* IV, 430e4-431a1.

coglierne il valore, è esattamente quello che deve dare (o provocare) un maestro nella pedagogia dell'*eros*; e cioè la frattura all'interno della coscienza di sé, la vergogna (*aischyné*) della mancanza rispetto alle istanze del desiderio, il pungolo di un progetto perfezionista mai realizzato⁵⁷. In questo senso possiamo leggere anche lo scambio erotico rifiutato da Socrate a Alcibiade.

La coscienza del giovane Socrate deve alla sapienza di una donna l'idea di far nascere se stessi, che si evolverà nella consapevolezza di essere affidati alla propria cura e alla cautela di un metodo che parte dalla «mancanza». La femminilità strategica, che permette di muoversi nel *metaxy* generativo, anticipa, nella scena del *Simposio*, l'enigma della sapienza del filosofo, sciolto nell'*Apologia* con la scoperta dell'*anthropine sophia*.

Ricordando la formula di Hadot, usata all'inizio, il *Simposio* appare davvero un monumento alla memoria di Socrate: un monumento al suo percorso filosofico, dalle radici di una coscienza esistenziale alla cautela metodologica come ideale di sapienza umana.

Referências

BRANCACCI, A. Il sapere di Socrate nell'Apologia. In: GIANNANTONI, G. ; NARCY, M. **Lezioni socratiche**. Napoli: Bibliopolis, 1997, p. 303-327.

CALAME, C. **I Greci e l'eros**: simboli, pratiche, luoghi. Roma-Bari: [s.n], 1992 (titolo originale: *Poétiques d'Eros en Grèce antique*).

CANTARELLA, E. **L'ambiguo malanno**. Roma: [s.n.], 1981.

_____. La comunicazione femminile in Grecia e a Roma. In: BETTINI, M. (a cura di), **I signori della memoria e dell'oblio**. Firenze: [s.n.], 1996, p. 3-21.

⁵⁷ Cfr, in particolare *Symp.* 216a-c per l'analisi del rapporto in termini di vergogna (*aischyné*) e 217d, per la ricorrenza del termine e la continuità del sentimento di vergogna indotto in Alcibiade da Socrate.

CASERTANO, G. Il (in)nome di Eros. Una lettura del discorso di Diotima nel Simposio platonico. *Elenchos*, Anno XVIII-1997, fascicolo 2, p. 277-310.

_____. Due aspetti della figura di Socrate. *In*: ROSSETTI, L. ; STAVRU, A. (a cura di). **Socratica 2005**. Bari: [s.n.], 2008, p.77-83.

CAVARERO, Adriana. **Nonostante Platone**. Roma: [s.n.], 1990.

DE LUISE-FARINETTI, F. ; DE LUISE-G, Farinetti. **Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica**. Zürich: Hildesheim ; New York: Georg Olms, 1997.

DE LUISE, F. Il sapere di Diotima sul crinale dei dualismi: corpo-anima; mortale-immortale; identità-generazione. **ANNALI DI STUDI RELIGIOSI**, 5, 2004, p. 259 -271.

Fussi, A. Tempo, desiderio, generazione. Diotima e Aristofane nel Simposio di Platone. **Rivista di Storia della Filosofia**, Anno LXIII Nuova Serie, 1/2008, p. 1-27.

GIANNANTONI, G. **Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone**. A cura di B. Centrone. Napoli: Bibliopolis, 2005.

HADOT, P. **Che cos'è la filosofia antica**. Torino: Einaudi, 1998 (edizione originale: *Qu'est-ce que la philosophie antique*. Paris: Gallimard, 1995).

HALPERIN, D.M. Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender. *In*: D.M. HALPERIN-J.J. WINKLER-F.I. ZEITLIN, **Before sexuality**, Princeton: [s.n.], 1990, p. 257-308.

HOBBS, Angela, **Female Imagery in Plato**, in Leshner-Nails-Sheffield 2006.

IOPPOLO, A. M. Socrate e la conoscenza delle cose d'amore. **Elenchos**, Anno XX 1999, fascicolo1, p.53-74.

IRIGARAY, Luce. L'amour sorcier. *In*: _____. **Ethique de la différence sexuelle**. Paris: [s.n.], 1985 [trad. it: *L'amore stregone*, in *Etica della differenza sessuale*, Milano 1985].

LESHNER-NAILES-SHEFFIELD, J. **Plato,s Symposium**, Cambridge: Massachusetts and London, England,2006.

MURARO, Luisa. La maestra di Socrate e la mia. *Ir: "Diotima", Approfondire dell'assenza*, Napoli: [s.n.n], 2002.

Nails, D. **The people of Plato**: a prosopography of Plato and other socratics. Indianapolis: [s.n.], 2002.

PLATON. **Apologie de Socrate**. Introduction et traduction inédite par Luc Brisson. Paris, [s.n], 1997.

_____. **Le Banquet**, Présentation et traduction inédite par Luc Brisson. Paris: [s.n.], 1998.

_____. **Symposium** A cura di K.J. Dover, [S.l.]: [s.n.], 1980.

_____. **Simposio**. A cura di Giuseppe Farinetti e Fulvia de Luise. Firenze: [s.n.], 2001.

_____. **Simposio**. Traduzione e commento di Matteo Nucci. Introduzione di Bruno Centrone, Torino: Einaudi, 2009.

_____. **Simposio**. A cura di D. Susanetti, Venezia: [s.n.], 1992.

ROWE, C. J. **Il Simposio di Platone**: cinque lezioni con un contributo sul *Fedone* e una breve discussione. A cura di Maurizio Migliori. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998, p. 45-57.

TAGLIA, A. Introduzione a Platone, Apologia di Socrate. *Ir: PLATONE. Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone* (cure di Bruno Centrone e Angelica Taglia). Torino : Einaudi, 2010.

Vegetti, M. *Athanatizein. Strategie di immortalità nel pensiero greco.* «Aut Aut», v. 304, p. 69-80, 2001; poi in P. Venditti (a cura di), *La filosofia e le emozioni. Atti del XXXIV Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana* (Urbino, 26-29 aprile 2001), Firenze, 2002

_____. **Quindici lezioni su Platone**. Torino: Einaudi, 2003.

SOBRE A ESTRUTURA DA TEORIA PLATÔNICA DAS IDEIAS E O BANQUETE

ON THE STRUCTURE OF THE PLATONIC
THEORY OF IDEAS AND THE SYMPOSIUM

PROF. DR. MARCIO SOARES¹

Resumo

O *Banquete*, em uma passagem do discurso de Sócrates, entre as páginas 210a e 212a, parece expor a conhecida teoria platônica das Ideias. Ora, face a essa exposição, uma primeira questão que se pode levantar é se a teoria brevemente exposta no *Banquete* é comum, em sua estrutura teórica básica, a outras versões da, aparentemente, mesma teoria, que são expostas em outros diálogos platônicos, tais como o *Fédon*, a *República*, o *Fedro* – chamados de “diálogos intermediários” – e o *Parmênides*. No que diz respeito à discussão sobre a teoria das Ideias, o *Parmênides*, especialmente, é um diálogo crucial, pois não apenas apresenta uma possível versão comum da mesma teoria exposta nos diálogos intermediários, como a submete a uma dura crítica. Nesse sentido, em minhas pesquisas na Filosofia de Platão, o problema com o qual se lida é a possível identidade das versões da teoria das Ideias expostas nos diálogos intermediários com aquela exposta no *Parmênides*; a partir disso, tenho procurado verificar a eficácia da crítica à mesma teoria, levada a cabo nesse último diálogo. Situado nesse contexto de pesquisa, no presente texto, quero mostrar que a teoria das Ideias exposta no *Banquete* (210a-212a) apresenta a mesma estrutura teórica das versões expostas na *República*, no *Fédon* e no *Fedro*, a qual é, precisamente, o objeto da autocrítica platônica levada a cabo no *Parmênides*.

Palavras-chave: Teoria das Ideias - Estrutura teórica fundamental - Crítica à teoria das Ideias - Diálogos intermediários - Princípios teóricos.

¹ Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) *Campus* de Erechim/RS– Brasil.
E-mail: soares.uffs@gmail.com

Abstract

The *Symposium*, in a fragment of Socrates's speech, between pages 210a and 212a, seems to present the well-known Platonic Theory of Ideas. Given this presentation, the first question that can raise is whether the theory briefly exposed in the *Symposium* is similar, in its basic theoretical structure, to other versions of the, apparently, same theory, which are presented in other Platonic dialogues, such as the *Phaedon*, the *Republic*, *Phaedrus* - called "middle dialogues" - and the *Parmenides*. Regarding the discussion on the Theory of Ideas, the *Parmenides*, especially, is a crucial dialogue, as it not only presents a possible common version of the same theory exposed in the middle dialogues, but it also subjects it to harsh criticism. In that sense, in my studies on the Philosophy of Plato, I have tackled the problem about the possible identity of the versions of the Theory of Ideas presented in the middle dialogues with the one presented in the *Parmenides*; from there, I have sought to check the effectiveness of the criticism on the same theory, carried out in this last dialogue. Within this research context, in the same text, I want to show that the Theory of Ideas presented in the *Symposium* (210a-212a) has the same theoretical structure as the versions presented in the *Republic*, the *Phaedon* and *Phaedrus*, which is, precisely, the object of platonic self-criticism undertaken in the *Parmenides*.

Keywords: Theory of Ideas, fundamental theoretical structure, criticism on the Theory of Ideas, theoretical principles, middle dialogues.

I

O *Banquete*, em uma passagem do discurso de Sócrates, por ele creditado à sacerdotisa Diotima de Mantinea, precisamente entre as páginas 210a e 212a, parece expor a conhecida teoria platônica das Ideias. Ora, face a essa exposição, uma primeira questão que pode ser levantada é se a teoria brevemente exposta no *Banquete* é comum, em sua estrutura teórica básica, a outras versões da, aparentemente, mesma teoria das Ideias, as quais são expostas em outros diálogos platônicos, tais como o *Fédon*, a *República*, o *Fedro*, o *Crátilo* e o *Parmênides* – apenas para citar alguns, talvez os mais conhecidos, no que diz respeito à exposição platônica da teoria das Ideias.

Na direção dessa mesma questão, no que se relaciona à possível proximidade cronológica do *Banquete* com a *República*, o *Fédon* e o *Fedro*, a crítica especializada, sobretudo no século XX, tem-na demonstrado suficientemente, em especial com o emprego do método estilométrico. Dessa forma, isto é, sob o ponto de vista cronológico, sobretudo apoiado na estilometria, está razoavelmente assentado, entre os especialistas da filosofia platônica, que tais diálogos – *Banquete*, *República*, *Fédon* e *Fedro* – compõem o núcleo do grupo das obras intermediárias de Platão, situado entre a primeira e a última fase de sua produção filosófica escrita². Já no que diz respeito às relações entre o *Banquete* (bem como dos demais diálogos citados da fase intermediária) e o *Parmênides*, a situação é outra; esse último (i.e., o *Parmênides*) parece estar no limiar entre o grupo de obras intermediárias e o grupo de obras da última fase da produção escrita de Platão. Assim, situado nessa fronteira, no contexto da discussão sobre a teoria das Ideias, especialmente, o *Parmênides* é um diálogo crucial, pois não apenas apresenta uma possível versão comum da mesma teoria exposta nos diálogos intermediários, como a submete a uma dura crítica.

Nesse contexto, o problema com o qual tem-se lidado em minhas pesquisas dos últimos anos, especialmente em minha tese de doutorado (SOARES, 2010), é precisamente a identidade das versões da teoria das Ideias expostas nos diálogos intermediários com aquela exposta no *Parmênides*; a partir disso, procurou-se verificar a eficácia da crítica à mesma teoria, levada a cabo nesse último diálogo (i.e., o *Parmênides*, em sua primeira parte: 127d6-135b4). Nesse sentido, o escopo final de minhas pesquisas – sobre a teoria das Ideias – é verificar se há

²No que diz respeito à posição do *Crátilo* na ordenação cronológica do *Corpus* platônico, especialmente a partir da estilometria, não há consenso se o mesmo diálogo deve ser alocado entre o grupo de obras intermediárias (segunda fase) ou tardias (terceira fase). Assim, não citarei o *Crátilo* como uma obra indiscutivelmente pertencente ao grupo de diálogos intermediários, embora eu esteja muito inclinado a adotar essa posição. No que diz respeito à exposição da teoria das Ideias que aparece no *Crátilo* (430b-440e), especialmente, não me parece haver dúvidas de que se trata da mesma versão teórica, em sua estrutura fundamental, daquela exposta nos diálogos intermediários (*República*, *Fédon*, *Fedro* e *Banquete*), e que será objeto da crítica na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4).

ou não uma mudança substancial na ontologia platônica posterior ao *Parmênides* (especialmente no *Sofista* e no *Filebo*), o que poderia implicar até mesmo um possível abandono (em um grau ainda a ser verificado) da teoria das Ideias pelo próprio Platão. Nesse âmbito de pesquisa, no presente texto, quer-se demonstrar que a teoria das Ideias exposta no *Banquete* (210a-212a) apresenta a mesma estrutura teórica básica das versões expostas na *República*, no *Fédon* e no *Fedro*, a qual, precisamente, é o objeto da crítica levada a cabo no *Parmênides*, conforme penso já ter demonstrado em minha tese de doutorado (SOARES, 2010).

II

Como já foi mencionado acima, em nossa tese de doutorado (SOARES, 2010), procuramos investigar e evidenciar a estrutura teórica básica sobre a qual se assenta a teoria platônica das Ideias, tal como ela está exposta por Platão nos diálogos intermediários, especialmente na *República* e no *Fédon*. No referido trabalho de doutorado, hipótese de investigação é de que as críticas platônicas feitas à teoria das Ideias, na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4), só podem ser eficazes – ou seja, pôr em xeque a própria teoria – se tiverem por objeto os fundamentos da mesma teoria (i.e., sua estrutura teórica “básica” ou “fundamental”), e não sua superfície aparente. Dito de outra forma, as críticas presentes na primeira parte do *Parmênides* só podem ser eficazes se atingirem os fundamentos teóricos da própria teoria das Ideias, que estão na gênese de sua construção, e não meramente a descrição de realidade resultante da teoria – o que denominei, acima, sua “superfície aparente”. Assim, a investigação tem-se concentrado sobre os procedimentos fundamentais de raciocínio que estão na base da construção da teoria das Ideias, os quais passo a expor, de forma breve, a seguir. Ao fim, conforme anunciamos acima, tentar-se-á demonstrar que esses mesmos princípios teóricos basilares, ou fundamentais, se encontram na exposição da teoria das Ideias presente no *Banquete* (210a-212a), o que justifica a afirmação de que se trata da mesma teoria presente em outros diálogos platônicos intermediários, especialmente na *República* e no *Fédon* – diálogos examinados, de forma detalhada, em nossa tese.

III

Antes, contudo, de expor o que se considera ser a estrutura teórica fundamental da teoria platônica das Ideias, em seus princípios basilares ou fundamentais, vale a pena fazer uma revisão, de forma muito rápida, das possíveis influências filosóficas que levaram Platão a conceber tal teoria³. É bastante conhecida a descrição tradicional das influências filosóficas e teóricas que estão no processo de gênese da teoria das Ideias, e que, por sua vez, explicariam como Platão teria concebido tão “singular” teoria. Essa descrição foi legada, sobretudo, em uma passagem do capítulo 6 do Livro A da *Metafísica* (987a29-b14) de Aristóteles, que informa que Platão teria concebido a teoria das Ideias sob a influência de Sócrates, de Heráclito (através de Crátilo) e dos Pitagóricos.

Assim, pela influência de Sócrates, por um lado, ainda segundo a descrição de Aristóteles na mencionada passagem da *Metafísica* (987a29-b14), Platão teria concebido as Ideias como o objeto das investigações socráticas, que buscavam definições universais no campo da ética. Nesse sentido, “o bem”, “o belo” ou “o justo” buscados por Sócrates, e por ele mesmo negados em qualquer exemplo particular ou de comportamento individual (*v.g.*, uma ação justa, uma coisa boa, algo ou alguém belo), só seriam possíveis, desde a perspectiva platônica, na forma de uma Ideia real, de caráter universal, independente e ontologicamente separada de todos os casos e indivíduos particulares, os quais, apesar da mencionada separação ontológica, de alguma forma, expressariam tal Ideia através da “participação” (*méthexis*).

Por outro lado, ainda segundo Aristóteles (*Metafísica*, 987a29-b14), Platão, tendo sido aluno de Crátilo (um heraclitiano radical), teria aceito, de Heráclito, a tese do “devir” ou “fluxo” (*rheónton*) constante

³ Para uma exposição das influências e motivações da construção e gênese da teoria platônica das Ideias, ver: CHERNISS, Harold. The philosophical economy of the theory of ideas. **The American Journal of Philology**, v. 57, n. 4, p. 445-456, 1936. Ver também: SILVA, José Lourenço P. da. Principais influências na ontologia platônica dos diálogos intermediários. **Philosophos**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 119-145, Jan./Jun. de 2010.

no âmbito das coisas materiais-sensíveis; dessa forma, nessas últimas (i.e., nas coisas sensíveis), nada há de estável ou que possa perdurar no tempo. Em síntese, no âmbito das coisas materiais-sensíveis, captadas pela percepção sensível (a qual é atingida, de forma passiva, pelas coisas sensíveis), tudo é movimento e fluidez, ao ritmo da passagem do tempo. Essa teria sido, segundo Aristóteles, a principal razão teórica que levou Platão a negar, por princípio, que os universais buscados por Sócrates (ainda que esse último estivesse apenas interessado em definições no campo da ética) pudessem ser encontrados entre as coisas perceptíveis aos sentidos da percepção, a saber, o fato de seu constante movimento (i.e., fluxo/devir). Assim, para evitar a conclusão paradoxal de que coisa alguma, realmente, exista e perdure através do tempo, sendo, nesse caso, as percepções apenas *flashes* de realidade irrecuperáveis, para sempre perdidos na fluidez da matéria, Platão teria afirmado a realidade/existência das Ideias, nas quais as coisas sensíveis, embora em constante fluidez, “participariam” e delas extrairiam seus nomes (*Metafísica*, 987b1-11). Se esse raciocínio, registrado por Aristóteles na *Metafísica*, de fato corresponde ao raciocínio platônico ao construir a teoria das Ideias, então fica claro que essas últimas, enquanto princípios da realidade, são imateriais e estão fora do fluxo temporal, o que faz da teoria platônica em questão, definitivamente, uma “teoria filosófica metafísica” – talvez a primeira, caracteristicamente enquanto tal, e com uma complexidade considerável, do Ocidente (o que também afasta Platão das teorias “insipientes”, frente a ele mesmo, dos chamados Pré-socráticos).

Por fim, Aristóteles praticamente considera a teoria platônica das Ideias como uma espécie de “neopitagorismo”; segundo o Estagirita, da mesma forma que os pitagóricos consideram que as coisas existentes o são por “imitação” (*mimései*) dos “números” (*arithmôn*), Platão considera que as coisas materiais-sensíveis existem por “participação” (*méthexin*) das Ideias (*Metafísica*, 987b6-14). A comparação feita por Aristóteles, nessa passagem da *Metafísica*, entre pitagóricos e Platão está longe de ser reducionista ou mesmo simplista (especialmente em relação ao próprio Platão); antes disso, tal comparação revela uma fonte

teórica importante para a gênese da teoria platônica das Ideias, isto é, o pitagorismo. Dito de outra forma, fica claro, pelo testemunho de Aristóteles, que Platão concebeu as Ideias como “unidades”, abstratas, universais e imateriais, a exemplo dos números. Fica claro, também, que Platão considerou correta a intuição pitagórica, ou seja, que por detrás da multiplicidade material que afeta a percepção sensível, há unidades abstratas e universais, portanto imateriais (ou “não-sensíveis”) – o que os pitagóricos chamaram, simplesmente, de “números” (*arithmôn*).

Assim, se é confiável o testemunho de Aristóteles (e não parece haver razões, nesse caso preciso, para desconfiar dele), Platão foi diretamente influenciado pelo pitagorismo ao conceber dois princípios teóricos fundamentais de sua teoria das Ideias, a saber: (a) primeiro, que a multiplicidade das coisas sensíveis, captadas pela percepção dos sentidos, existe e se explica em função de unidades abstratas e universais (a exemplo dos números, ou em analogia a eles), as quais estão em “relação” com a própria multiplicidade, isto é, as Ideias. Fica clara, assim, a influência pitagórica na caracterização dessas últimas (i.e., das Ideias) como unidades que explicam a multiplicidade sensível. (b) em segundo lugar, Aristóteles testemunha que Platão concebeu uma relação de “participação” (*méthexis*) entre Ideias (unas) e coisas sensíveis (múltiplas), da mesma forma que os pitagóricos conceberam uma relação de “imitação” (*mimései*) entre os números e as coisas existentes (sendo que as últimas – as coisas – imitam os primeiros – os números). Ou seja, uma vez que se dê crédito a Aristóteles, Platão teria concebido o princípio de “participação”, que, no contexto da teoria, tem a função vital de explicar e de garantir uma relação ontológica entre Ideias e coisas sensíveis, sob direta influência pitagórica.

Ao final dessa exposição das influências filosóficas presentes na gênese da teoria platônica das Ideias, constante no capítulo 6º do Livro A da *Metafísica*, Aristóteles não poupa na acidez de sua crítica, tanto em relação aos pitagóricos quanto em relação a Platão:

No que se refere à ‘participação’ (*méthexin*), a única inovação de Platão foi o nome. De fato, os pitagóricos dizem que as coisas

(*tá ónta*) subsistem por ‘imitação’ (*mimései*) dos números; Platão, ao invés, diz ‘por participação’, mudando apenas o nome. De todo modo, tanto uns como o outro descuidaram igualmente de indicar o que significa ‘participação’ e ‘imitação’ das Ideias (*eidón*). (*Metafísica*, A, 6, 987b10-14)⁴.

Aristóteles, nessa passagem supracitada da *Metafísica*, apesar de sua inegável ironia, trata do problema da “participação” com seriedade e toca no que considero o “calcanhar de Aquiles” da teoria platônica das Ideias, a saber, a prova ou demonstração do princípio da participação (*méthexin*). Nesse sentido, quero lembrar que a mencionada teoria platônica só pode fazer sentido, enquanto *explicatio mundi*, isto é, enquanto explicação da realidade das coisas sensíveis que é captada pelos sentidos da percepção, caso o princípio da participação entre as próprias coisas sensíveis e as Ideias seja demonstrado ou provado racionalmente. Contudo, é um fato conhecido dos leitores da primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4) – única passagem dos diálogos platônicos em que a demonstração ou prova racional do princípio da participação entre coisas sensíveis e Ideias é sistematicamente buscada – que tal prova ou demonstração não é alcançada pelo Filósofo da Academia naquele diálogo (i.e., no *Parmênides*), o que pode constituir o mais forte indício de que a teoria das Ideias, em sua versão mais conhecida (i.e., aquela exposta nos diálogos intermediários), encontre sérias dificuldades de coerência interna e, portanto, de se sustentar enquanto “teoria ontológica”; mais ainda, o *Parmênides* parece ser o registro que testemunha o fato de que o próprio Platão estava ciente disso.

Ao considerar isso, por um lado, pode-se especular (e apenas “especular”) que Aristóteles, ao escrever a passagem da *Metafísica* (987b10-14) em questão, já tivesse conhecimento das autocríticas platônicas registradas na primeira parte do *Parmênides*, especialmente em relação às dificuldades incontornáveis de demonstração ou prova do princípio da

⁴ Tradução, com ligeiras alterações nossas, de Giovanni Reale para o italiano e de Marcelo Perine para o português (*Metafísica*, 2005). Os grifos são dos tradutores nomeados.

participação; dessa forma, o texto aristotélico apenas refletiria as conclusões alcançadas pelo próprio Platão. Por outro lado, independentemente disso, Aristóteles, aqui, parece conceber o fracasso do princípio da participação como um vício de origem da teoria platônica, ou seja, um vício herdado por Platão dos pitagóricos (já que esses, argumenta o Estagirita, também não demonstraram seu princípio de “imitação” entre coisas e números), juntamente com a intuição da separação entre Ideias e coisas sensíveis.

Finalmente, é surpreendente, de algum modo, o fato de Aristóteles, no capítulo 6º do Livro A da *Metafísica*, não arrolar a influência de Parmênides de Eleia entre os filósofos presentes na gênese da teoria das Ideias, influência essa (i.e., a de Parmênides) atestada pelos diálogos platônicos *Parmênides* e *Sofista* – ambos provavelmente tardios, no que diz respeito à cronologia da produção escrita do Filósofo da Academia, de acordo com os resultados da estilometria. Nesse sentido, a influente presença da filosofia parmenídica, na gênese e na construção da teoria platônica das Ideias, pode ser enxergada no fato significativo de que Platão, no diálogo *Parmênides*, inscreve tanto a teoria das Ideias quanto sua autocrítica no contexto teórico dos problemas suscitados pela ontologia eleática⁵. Já no diálogo *Sofista*, considerando-se que ele seja posterior ao *Parmênides*, e que nele (i.e., no *Sofista*) ecoem as críticas feitas à teoria das Ideias naquele diálogo (i.e., no *Parmênides*), uma revisão da ontologia platônica exige o enfrentamento com a filosofia parmenídica do Ser-Uno. Assim, a rigor, no *Sofista*, sob a expressão do necessário “parricídio metafísico” de Parmênides, Platão precisa libertar-se da sombra do Ser-Uno parmenídico, abrindo possibilidade, assim, para conceber uma ontologia na qual a “diferença” e a “multiplicidade” tenham espaço no âmbito do próprio Ser. Dessa forma, a necessidade

⁵ Sobre a inserção da teoria platônica das Ideias no contexto teórico da ontologia eleática, no *Parmênides*, não deve ser esquecido o fato determinante, na ordem da argumentação desenvolvida no mesmo diálogo, de que Sócrates expõe a própria teoria das Ideias em resposta ao paradoxo de Zenão de Eleia, que visa, diretamente, a sustentar a impossibilidade da existência da multiplicidade e, indiretamente, afirmar a existência do Ser-Uno de Parmênides (*Parmênides*, 127a-130a).

de pensar e conceber a multiplicidade e a diferença no próprio Ser (ou, simplesmente, na “realidade”) parece ser a consequência imediata da autocrítica platônica à teoria das Ideias, levada a cabo no *Parmênides*. Portanto, é muito significativo que a necessidade de criticar a filosofia parmenídica (descrita pela figura do “parricídio metafísico” contra Parmênides no *Sofista*) seja coincidente com a revisão da teoria das Ideias – levando-se em consideração que o diálogo *Sofista* seja lido subsequentemente ao diálogo *Parmênides*. Ou seja, isso é um indício suficiente da presença influente de Parmênides e da ontologia eleática na gênese e construção da teoria platônica das Ideias, tal como ela é encontrada nos diálogos intermediários (i.e., *República*, *Fédon*, *Fedro* e *Banquete*).

No que diz respeito à presença de elementos teóricos resultantes da influência parmenídica na gênese e na construção da teoria platônica das Ideias, duas características teóricas dessa última são dignas de nota. A primeira delas é a distinção entre “conhecimento” (*epísteme*) e “opinião” (*dóxa*). Tal distinção, evidentemente, é epistemológica. Contudo, ela não só é parte constitutiva da teoria das Ideias, como é construída em estreita e inseparável relação com a ontologia presente nessa mesma teoria (i.e., na teoria das Ideias). Nesse sentido, um dos melhores exemplos, muito possivelmente, da indissociabilidade entre ontologia e epistemologia⁶ na teoria das Ideias, tal como exposta nos diálogos intermediários, pode ser buscado na *República*. Nos Livros VI e VII desse diálogo (i.e., *República*), especialmente nas imagens do “Sol comparado ao Bem” (506d-509b), da “Linha Dividida” (509d-511e; 533e-534a) e da “Caverna” (514a-518b), pode ser vista, com clareza, como a teoria platônica das Ideias é, ao mesmo tempo, em um único núcleo teórico, uma ontologia e uma epistemologia. Pois, exatamente nessas passagens dos Livros VI e VII da *República*, pode-se ver como a distinção entre “conhecimento” e “opinião” opera na gênese e na construção da teoria

⁶ A indissociabilidade entre ontologia e epistemologia na filosofia de Platão, especialmente em sua teoria das Ideias, tal como está exposta nos diálogos intermediários, levou o Prof. José Gabriel Trindade Santos, muito acertadamente, a cunhar a expressão “ontoeπιστεμολογία” para referir-se a ela – i.e., à própria teoria platônica das Ideias (TRINDADE, José Gabriel. **Para ler Platão**. São Paulo: Loyola, 2008-2009. 3 vol.).

platônica das Ideias. Ora, tal distinção, muito provavelmente, é resultante da presença influente de Parmênides na filosofia platônica, já que no poema do eleata encontra-se a distinção entre “verdade” (*alétheia*) e “opinião” (*dóxa*). Mas, além disso, a distinção epistemológica entre “conhecimento” e “opinião”, na teoria platônica das Ideias, tem seu correspondente ontológico, a saber: a distinção entre “Ser” (*ón / óntos*) e “aparência” (*doxázzontos / phanerá*), conforme pode ser vista no final do Livro V da *República* (475b-480a); e essa é a segunda característica teórica, presente na teoria das Ideias, que testemunha a influência de Parmênides em sua gênese e construção.

Em seu poema, inicialmente, Parmênides investiga três vias do discurso e da realidade, a saber: a via do “Ser”, a via do “não ser” e a via das “aparências”. A via do “não-ser” é completamente vedada ao discurso e ao pensamento, exatamente por não ser (i.e., não existir, em absoluto); nesse sentido, a pura não existência, o nada absoluto, não é (não existe), não pode ser pensado e não pode ser dito. Tudo que se pode dizer do não ser é isso: não é. A impossibilidade do não ser, de qualquer existência sua, de dizê-lo e de pensá-lo, também é uma herança parmenídica e uma presença influente na filosofia platônica. De fato, Platão nunca deixou de ser parmenídico no que diz respeito à absoluta impossibilidade do não ser, tanto como esfera da realidade quanto como senda de investigação. Evidência textual disso, na obra de Platão, pode ser vista no final do Livro V da *República* (475b-480a) e no *Sofista* (237b-239a); nessas duas passagens, conforme o vaticínio parmenídico, o não ser é abandonado, por Platão, como via de investigação, exatamente por não ser (i.e., não ter qualquer existência). Entretanto, não é apenas ao negar a realidade e a inteligibilidade do não ser que Platão é seguidor de Parmênides, mas, também, ao afirmar a distinção entre “Ser” e “aparência”. Nesse sentido, assim como Parmênides identificou o “Ser” como objeto do “discurso verdadeiro” (*alétheia*),

⁷ Desenvolvi a hipótese da presença de três vias no poema de Parmênides no seguinte texto: SOARES, Marcio. Sobre ser, pensamento e discurso no poema de Parmênides. **Intuição**, Porto Alegre, v. 1. n. 2, p. 232-248, Nov. 2008.

e as “aparências sensíveis” como objetos de mera “opinião” (*dóxa*), Platão identificou, especialmente na teoria ontológica e epistemológica – ou, conforme Trindade Santos (2008), na “ontoeistemologia” – da *República*, as Ideias “reais” (*ón / óntos*) como objetos do “conhecimento verdadeiro” (*epísteme*), e as coisas sensíveis “aparentes” (*doxázontos / phanerá*) como objetos da “opinião” (*dóxa*). Essa é, sem sombra de dúvida, a maior evidência da presença influente de Parmênides na gênese e na construção da teoria platônica das Ideias.

IV

Na mencionada passagem da *Metafísica* (A, 6, 987a29-b14), Aristóteles, ao expor as influências filosóficas presentes na gênese e na construção da teoria platônica das Ideias, que acabei de revisar acima, também aponta para seus princípios teóricos “basilares” ou “fundamentais”. Trata-se daqueles princípios de raciocínio que, estando na base ou nos fundamentos da teoria das Ideias, em seu movimento teórico, produzem-na e justificam-na em sua “economia”⁸. Em uma imagem, minha pretensão, ao tratar de tais princípios teóricos fundamentais, é de lidar na “oficina” da teoria das Ideias, ou seja, buscando compreender os mecanismos teóricos que a produzem e a sustentam teoricamente (ou, logicamente). É de se esperar, como se esperaria de qualquer outra teoria, filosófica ou científica, que haja coerência interna entre tais princípios teóricos fundamentais na teoria platônica das Ideias. A hipótese de leitura e investigação, que este autor desenvolveu longamente no doutorado (SOARES, 2010), contudo, é de que exatamente nesse aspecto – i.e., na exigência de coerência interna de seus princípios teóricos fundamentais – a teoria das Ideias falha; a evidência de que o próprio Platão reconheceu a incoerência interna presente na teoria das Ideias, sobretudo entre seus princípios teóricos fundamentais, está na primeira parte do diálogo *Parmênides* (127d6-135b4). Assim,

⁸ Conforme a expressão, já clássica, de Harold Cherniss (1936).

como já foi mencionado no início desse texto, a crítica à teoria das Ideias, presente na primeira parte do *Parmênides*, é dirigida aos seus fundamentos, e não à sua superfície. Daí a possibilidade da mencionada crítica ser potencializada, a tal ponto de, após o *Parmênides*, no mínimo, provocar uma grande mudança na ontologia platônica – talvez, até mesmo o abandono da teoria das Ideias, tal como ela se encontra nos diálogos intermediários, pelo próprio Platão.

Vejam-se, então, a partir de uma rápida retomada da leitura aristotélica da teoria platônica das Ideias na *Metafísica*, quais são os princípios teóricos fundamentais de tal teoria. Aristóteles informa que Platão, tendo aceito dos heraclitianos a doutrina do fluxo contínuo das coisas sensíveis, e de Sócrates a busca por definições, e pensando que essas últimas não poderiam ser encontradas nas primeiras, dado o fluxo em que elas se encontram (i.e., o devir) e o fato consequente de que delas (i.e., das coisas sensíveis) não se pode ter “conhecimento” (*epístēmes* – *Metafísica*, 987a34), afirmou que as realidades correspondentes às definições universais só poderiam estar separadas das próprias coisas sensíveis. A tais “realidades separadas” (i.e., separadas em relação às coisas sensíveis), Platão denominou “Ideias” (*idéas* – *Metafísica*, 987b8). Além disso, Platão considerou que as coisas sensíveis são denominadas (*légesthai*) segundo sua relação com as Ideias. Nesse sentido, cada “pluralidade” (*pollá*) de coisas sensíveis, “homônimas” (*homónyma*) de uma Ideia, guarda com essa última uma relação de “participação” (*mé-thexin*). Na sequência do seu texto, na mesma passagem (*Metafísica*, A, 6, 987b10-14), Aristóteles compara as Ideias platônicas aos “números” dos pitagóricos, conforme já mencionada antes – da mesma forma que Aristóteles, nessa mesma passagem da *Metafísica*, compara a “participação” de Platão à “imitação” dos pitagóricos. Essa comparação não é desprezível para se compreender a natureza das próprias Ideias platônicas: da mesma forma que os números pitagóricos são unidades puras, as Ideias também o são. Pouco mais adiante, no capítulo 9º do Livro A da *Metafísica* (990b13), em um contexto, agora, de crítica à teoria platônica das Ideias, Aristóteles oferece uma expressão que descreve satisfatoriamente a configuração da relação entre Ideias e coisas sensíveis,

a saber: “*tò hèn epì pollôn*”, ou seja, “o um para muitos (ou, múltiplos)”. Dito de outra forma, há uma Ideia única para uma pluralidade (ou multiplicidade) de coisas sensíveis, as quais são homônimas daquela (i.e., da própria Ideia); assim, a “homonímia” (*homonymía*), isto é, o mesmo nome compartilhado entre Ideia e coisas sensíveis, revela a relação de “participação” (*méthexis*) existente entre ambos os níveis de realidade – ou seja, entre Ideia una e coisas sensíveis múltiplas.

Essa informação de Aristóteles, no capítulo 6º do Livro A da *Metafísica* (987a29-b14), resume a economia da teoria platônica das Ideias com impressionante fidelidade ao estado da mesma teoria tal como se encontra presente nos próprios diálogos platônicos intermediários, a saber, na *República*, no *Fédon* e no *Fedro*. Nesse sentido, os princípios teóricos fundamentais da teoria das Ideias, expostos naqueles diálogos intermediários, os quais, estando na base da construção da teoria, a produzem e a justificam, em sua economia, também são facilmente identificáveis a partir da exposição de Aristóteles, a saber: primeiro, trata-se da própria separação entre Ideias e coisas sensíveis, o que se chama, comumente (i.e., no âmbito da tradição filosófica), de “dualismo ontológico”. Ora, a afirmação do Estagirita de que Platão afirmou dois tipos separados de realidade – Ideias e coisas sensíveis – encontra correspondência em muitas passagens dos próprios diálogos platônicos, como, por exemplo, no *Fédon* (79a6), no qual tal separação é referida pela fórmula “*dýo eíde tón ónton*”, ou seja, “duas formas de realidade (ou Ser)”, e na primeira parte do *Parmênides* (127d6-135b4), na qual Platão emprega várias vezes a própria palavra “*chorismós*” (separação). Um segundo princípio teórico fundamental da teoria das Ideias é a “homonímia” (*homonymía*), ou seja, a pressuposição de que Ideia e coisas sensíveis dela participantes compartilham do mesmo nome. O princípio da homonímia é de fundamental importância no funcionamento da economia da teoria das Ideias, pois ele é o mecanismo pelo qual são postuladas e descobertas as próprias Ideias. O terceiro princípio basilar da teoria das Ideias é a “participação” (*méthexis*). Esse princípio tem por função garantir a relação de causalidade entre Ideias (causas) e coisas sensíveis (causadas), conforme se pode ver no *Fédon* (100b3), o que faz

da teoria das Ideias uma *explicatio mundi*. A prova da participação entre Ideias e coisas sensíveis é, por assim dizer, o “calcanhar de Aquiles” da teoria platônica das Ideias; no caso de a participação não ser provada, a consequência é a afirmação de duas esferas de ser/realidade (i.e., Ideias e coisas sensíveis) que não se relacionam, radicalizando-se o dualismo ontológico, o que resulta no fracasso da teoria enquanto *explicatio mundi* – essa é, aliás, a sexta “dificuldade” ou “aporia” (ou, ainda, crítica) exposta na primeira parte do *Parmênides* (133b4-134b4). Há que se observar, ainda, a estreita relação entre os princípios da “homonímia” e da “participação” na economia da teoria das Ideias, já que é através da homonímia que sabemos que “uma multiplicidade de coisas sensíveis, que tem o mesmo nome de uma Ideia, existe por participação dessa mesma Ideia” (ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 6, 987b9-10). Finalmente, o quarto e último princípio fundamental da teoria das Ideias é “o um para os muitos” (*tò hèn epì pollón*), para utilizar a expressão de Aristóteles (*Metafísica*, A, 9, 990b13). Esse princípio, no contexto da teoria platônica das Ideias, considerados os princípios anteriores (i.e., o dualismo ontológico, a homonímia e a participação), descreve a configuração da própria realidade, em seus dois graus de Ser: para cada multiplicidade ou pluralidade de coisas sensíveis, identificadas por um nome genérico, há uma única Ideia separada, sendo as primeiras participantes da segunda. De um lado, as coisas sensíveis são múltiplas em duplo sentido: trata-se de uma pluralidade de coisas, ao mesmo tempo que cada coisa expressa múltiplos aspectos ou características concomitantes. De outro lado, a Ideia é una, tanto no sentido de ser única (em relação às coisas que dela participam e dela levam o nome), quanto no sentido de expressar um único aspecto, sendo completamente autoidêntica, lógica e ontologicamente – i.e., não há qualquer “diferença” no ser da Ideia. É precisamente nesse sentido, isto é, da unidade da Ideia (em relação à multiplicidade das coisas sensíveis), que, no *Fédon* (78c-d), Platão descreve as Ideias como “*monoeidès òn autò kath’ hautó*”, ou seja, “são mônadas (ou unidades puras) em si mesmas e por si mesmas”.

Por fim, duas passagens da *República*⁹ e uma do *Fédon*¹⁰ são ilustrativas para demonstrar a configuração da teoria platônica das Ideias tal como descrita acima, ou seja, a partir de seus princípios teóricos fundamentais. Veja-se abaixo, no Livro VI da *República*:

Sócrates – Que há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem.

Gláucon – Dissemos, sim.

S – E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência.

G – É isso.

S – E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis.

G – Absolutamente. (507b2-11)

Já no Livro X da República:

S – Queres então que comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. Ou não estás a compreender?

G – Estou.

S – Vamos então escolher, mais uma vez, um desses muitos objectos, o que tu queiras. Por exemplo, este, [b] se te aprouver: há para aí muitas camas e mesas.

G – Pois não!

S – Mas as ideias que correspondem a esses artefactos são duas: uma para a cama, e outra para a mesa.

G – São. (596a5-b5)

⁹ Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

¹⁰ Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. Os Pensadores).

No *Fédon*:

[Sócrates e seus companheiros concordam e admitem sobre ...] a existência real de [b] cada uma das idéias, e igualmente que os demais objetos, que delas participam, delas também recebem as suas denominações [...]. (102a11-b2)

Essas passagens da *República* e do *Fédon* são suficientes para demonstrar, nos próprios textos dos diálogos intermediários de Platão, ainda que de forma muito rápida, a presença dos princípios teóricos fundamentais, tal como descrita acima, operando na estruturação e economia da teoria das Ideias, a saber: (a) o “dualismo ontológico”; (b) a configuração do “um para muitos” (ou, uno/múltiplo); (c) a “participação”; (d) a “homonímia”. Ou seja, reconstrua-se o argumento de forma detalhada: há uma única Ideia para cada grupo de coisas sensíveis (princípio do “um para muitos”). Nesse caso, Ideia inteligível una e coisas sensíveis múltiplas compartilham do mesmo nome (princípio da “homonímia”), por exemplo: tanto as coisas sensíveis múltiplas belas quanto a Ideia inteligível de Belo partilham do nome “belo”; da mesma forma que as múltiplas camas sensíveis particulares, a Ideia una, inteligível e universal de Cama têm em comum o nome de “cama”. Assim, de um lado, o princípio da homonímia desvela o mecanismo de postulação e descoberta das Ideias, de outro lado, aponta para a “participação” (na ordem de minha exposição, aqui, o terceiro princípio teórico fundamental da teoria) entre coisas sensíveis múltiplas e Ideia inteligível una – nos exemplos citados, a participação entre coisas sensíveis belas e Ideia inteligível de Belo, entre camas particulares e Ideia universal de Cama. Por fim, as passagens citadas da *República* e do *Fédon* não deixam dúvidas sobre a separação entre coisas sensíveis múltiplas e Ideias unas inteligíveis (o princípio do “dualismo ontológico”); conseqüentemente, no que diz respeito ao estatuto ontológico de cada um desses “graus de Ser” (i.e., das coisas sensíveis, de um lado, e das Ideias inteligíveis, de outro) as coisas são “físicas”, ao passo que as Ideias são “metafísicas”. Assim, esses quatro princípios teóricos fundamentais (um para muitos, homonímia, participação e dualismo ontológico) estão, evidentemente, na base da configuração da teoria platônica das Ideias, tal como ela

aparece, em sua versão mais conhecida, nos diálogos intermediários, versão essa que é criticada na primeira parte do *Parmênides*.

V

Portanto, parece que esta é a mesma configuração da teoria platônica das Ideias, tal como ela está presente nos demais diálogos intermediários (i.e., *República*, *Fédon* e *Fedro*), construída sobre os princípios (a) do “dualismo ontológico”, (b) da “homonímia”, (c) da “participação” e (d) do “um para muitos” (ou, simplesmente, do “uno/múltiplo”), que se encontram nas páginas 210a-212a do *Banquete*. Em sua descrição da ascensão erótica desde os corpos belos até o Belo em si, o discurso filosófico platônico, creditado à sacerdotisa Diotima e enunciado, no diálogo, por Sócrates, não deixa dúvidas sobre a determinação, pela “participação”, da Ideia inteligível de Belo, que é uma, nas coisas sensíveis belas, que são muitas. Veja-se o texto:

Aquele que até agora tiver sido conduzido ao território da eroticidade, contemplará, de imediato, na sequência correta, os domínios do belo e terá uma visão da maravilhosa natureza do belo, ápice, Sócrates, de todos os esforços precedentes. [211a] Antes de quaisquer outras considerações, o belo dura sempre, não surge nem perece, não aumenta nem diminui, não é belo aqui e feio acolá, não conhece sim e não sucessivos, não é belo em relação a isso e feio em relação a aquilo, nem belo aqui e feio ali, nem belo para uns e feio para outros. Não imaginará o belo dotado de rosto, movendo mãos ou pés, não o representará corpóreo. O belo não lhe aparecerá falante ou pensante, nem pretenderá que o belo se mostre em algo: um vivente terrestre ou celeste, outro ser qualquer. [211b] O belo se revelará em si mesmo, por si mesmo, sempre uniforme, ao passo que todos os corpos belos participam dele de tal maneira que nascimentos e mortes nada lhe aumentam nem diminuem, em nada o afetam. Quando, então, alguém se eleva daqui, através de uma correta pederastia, passa a contemplar aquele belo, tocando, por assim dizer, o topo. O modo correto de conduzir-se na vereda da eroticidade ou de ser conduzido por outro é este. [211c] Tome-se como ponto de partida o que aqui é belo, não se perca de vista

aquele belo, fonte de todos os corpos belos. Suba-se como por degraus, de um só a dois e de dois a todos os corpos belos e dos belos corpos aos belos ofícios e dos ofícios aos belos saberes e dos saberes até findar naquele saber que não é outro senão o saber daquele belo, sabendo, por fim, o que é o belo em si. [211d] Nesse estágio da existência, meu caro Sócrates, mais do que em outro qualquer, a vida merece ser vivida, quando se contempla o belo em si mesmo. (*Banquete*, 210e-211d)¹¹

A descrição da ascensão erótica, no *Banquete*, desde os corpos sensíveis belos até o Belo em si, lembra muito uma rápida passagem do diálogo *Fedro*, na qual Platão descreve a “reminiscência” (*anámmesis*) como a inferência, pelo raciocínio (*logismôî*), das Ideias desde a percepção das coisas sensíveis: “E isto porque deve o homem compreender as coisas de acordo com o que chamamos Ideia, que vai da multiplicidade das sensações para a unidade, inferida pela reflexão. A tal ato chama-se reminiscência das realidades que outrora a nossa alma viu, quando seguia no cortejo de um deus, olhava de cima o que nós agora supomos existir e levantava a cabeça para o que realmente existe.” (*Fedro*, 249b8-c4)¹². Esta similaridade, entre as descrições do *Banquete* e do *Fedro*, no processo de apreensão das Ideias, desde a percepção das coisas sensíveis, é mais um indício de que a teoria do *Banquete* é a mesma teoria platônica das Ideias presente nos demais diálogos intermediários; se a ascensão erótica do *Banquete* pode ser a “reminiscência”, não se discute agora, embora seja possível acreditar que sim, já que o processo descrito no *Banquete* e no *Fedro* são muito similares, ou seja, a descrição de como o raciocínio pode apreender características de uma Ideia na percepção das coisas sensíveis dela participantes e inferi-la – no caso específico do *Banquete*, a percepção dos belos corpos e, pela ascensão, o alcance do Belo em si. E isso só é possível à medida que há a “participação” entre Ideia inteligível una e coisas sensíveis múltiplas, identificável na linguagem, isto é, pela “homonímia” – no caso do *Banquete*,

¹¹ Trad. de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.

¹² Trad. de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

tanto os corpos sensíveis quanto a Ideia são denominados de “belos”. Além disso, a descrição da natureza do Belo, no mesmo diálogo, não deixa dúvidas sobre a sua identidade como Ideia: dura para sempre, não surge nem perece, não aumenta nem diminui, não é belo em um aspecto e não belo em outro, não é afetado, em suas identidades lógica e ontológica, pela “participação” de outras coisas sensíveis belas – que exatamente por isso são “belas” – nele. Em síntese, o Belo é descrito como “sendo sempre uma unidade [ou, uma mônada], em si mesma e por si mesma” (*autò kath’ hautò meth’ hautoû monoieidès aèi ón* – *Banquete*, 211b1), o que é apenas uma repetição da linguagem utilizada no *Fédon* para descrever a natureza das Ideias.

Portanto, pensa-se não haver dúvidas de que a teoria das Ideias está presente, tal como é exposta nos demais diálogos intermediários, na descrição da ascensão erótica, desde os corpos belos até o Belo em si, no *Banquete*. Também está suficientemente clara a presença dos quatro princípios teóricos fundamentais da teoria das Ideias, em sua estrutura e economia, nessa descrição do *Banquete*, a saber: há muitas coisas sensíveis belas (i.e., corpos, ofícios e saberes belos) que “participam” de um único Belo, separado, em si mesmo; tal relação entre as coisas belas e o Belo é identificada, na linguagem, pelo uso do mesmo nome, a saber, “belo”. Dito de outro modo: (a) há um Belo para muitas coisas sensíveis belas – princípio do “um para muitos”, ou “uno/múltiplo”; (b) as coisas sensíveis belas são belas por participarem do Belo em si – princípio de “participação”; (c) a identidade ontológica (através da participação) entre Belo em si e coisas sensíveis belas é denotada, na linguagem, pelo nome comum “belo”, partilhado entre ambos graus de ser (i.e., a “Ideia de Belo” e as “coisas belas” dela participantes) – princípio da “homonímia”; (d) o Belo em si, embora mantenha relação com as coisas sensíveis belas, que dele são participantes (*metéchonta*), é uma unidade pura (*monoieidés*) em si e por si (*autò kath’ hautó*), separado das coisas sensíveis dele participantes – princípio do “dualismo ontológico”.

Fica demonstrada, assim, a estrutura da teoria das Ideias, em seus princípios teóricos fundamentais, no *Banquete*. Ora, são exatamente es-

ses quatro princípios teóricos fundamentais, que estão na base da estrutura e da economia da teoria das Ideias, os objetos das críticas na primeira parte do diálogo *Parmênides*, conforme demonstrou o autor em tese de doutorado (SOARES, 2010), e que agora não é possível retomar. O que foi dito acima, contudo, parece ser suficiente para demonstrar tais princípios presentes na gênese e na construção da teoria platônica das Ideias, operando em sua estruturação e economia, inclusive tal como ela se encontra exposta no *Banquete* (210a-212a).

Referências

ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1990.

_____. **Metafísica**. 2. ed. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

CHERNISS, Harold The philosophical economy of the teory of ideas. **The American Journal of Philology**, v. 57, n. 4, p. 445-456, 1936.

PLATÃO. **A República**. 8. ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

_____. **O Banquete; Fédon; Sofista; Político**. Trad. de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Col. Os Pensadores).

_____. **Fedro**. Trad. de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **O Banquete**. Trad. de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.

_____. **Parmênides**. Trad. de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro/ São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2003.

PLATON. **Oeuvres complètes**. Diversos tradutores. Paris: Belles Lettres, 1950.

SANTOS, José Trindade dos. **Para ler Platão**. São Paulo: Loyola, 2008-2009. 3 vol.

SILVA, José Lourenço P. da. Principais influências na ontologia platônica dos diálogos intermediários. **Philosophos**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 119-145, Jan./Jun, 2010.

SOARES, Marcio. **Construção e crítica da Teoria das Ideias na Filosofia de Platão**: dos diálogos intermediários à primeira parte do *Parmênides*. Porto Alegre: PUCRS, 2010. 261 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

SOARES, Marcio. Sobre ser, pensamento e discurso no poema de Parmênides. **Intuitio**, Porto Alegre, v. 1. n. 2, p. 232-248, Nov. 2008

MEDICINA FILOSÓFICA E FILOSOFIA MÉDICA NO BANQUETE

MEDICAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHICAL MEDICINE AT THE SYMPOSIUM

PROFA. DRA. MARIA DA GRAÇA GOMES DE PINA¹

Resumo

Curiosamente, poderíamos dizer que Platão, através dos discursos das várias personagens que nos oferece no *Banquete*, propõe formas diferentes de epinícios dedicados a um vencedor que merece ser elogiado: não Ágaton, como se poderia pensar, mas Eros. O objetivo da nossa análise é tentar demonstrar, dentro do possível, como o discurso de Erixímaco, o discurso de um médico (ou seja, discurso de um técnico – de um *demiurgo*, como ele mesmo afirma de si em 186 D –, que se funda sobre uma arte específica baseada na experiência e no estudo dos casos concretos da doença e que, por isso, pretende contrastar e sanear o desequilíbrio do corpo), veicula e antecipa, através de conceitos que se revelarão fundamentais para a caracterização de Eros, o discurso filosófico de Sócrates. Ele, por sua vez, retoma o discurso do médico e usa-o para contrastar e sanear o desequilíbrio da alma. Procura-se então orientar a leitura do discurso de Erixímaco por meio dos conceitos de repleção e de vacuidade, que, a meu ver, permitem a Sócrates estruturar o seu discurso de refutação das argumentações que o precederam, partindo da crítica ao conceito de *excesso* e, por conseguinte, permitindo que se possa dialogar sobre a eterna procura de plenitude que norteia o desejo erótico.

Palavra-chave: Medicina - Filosofia – Excesso - Epinício

Abstrat

Curiously, we might even say that *Plato*, through the discourse that his characters present to us at the *Symposium*, suggests various forms of *Epinicia* dedicated to a victor that deserves to be praised: not *Agaton*, as expected, but *Eros* instead. Our analysis intends to infer that, within reason, the discourse of *Eriximachus*, the discourse of a physician (meaning that of an expert – of a *demiurge*, as he himself claims to be in 186 D -, is founded on a very specific craftsmanship, based not only on experience, but also in the study of fatal cases of infirmity, from which he means to contrast and cleanse the body's disequilibrium), conveys and anticipates, through concepts that will reveal by themselves crucial to the portrayal of *Eros*, the philosophical speech of Socrates. He, on the other

¹ Leitora de Português na Università degli Studi di Napoli "L'Orientale".
E-mail: mgomesdepina@unior.it

hand, resumes the physician's reasoning, and uses it to oppose and sanitize the instability of the soul. I will therefore try to guide the reading of *Eriximachus's* discourse by means of repletion and vacuity, that, as I perceive it, allows *Socrates* to structure his rebuttal dissertation from the preceding contentions, taking the criticism to the concept of excess as a starting point and, therefore, giving way to an open dialogue about the timeless search for maturity, which is guided by our own erotic desire.

Key-words: Medicine – Philosophy – Excess - Epinicion

A fotografia é um dos processos técnicos e artísticos que mais se presta para a explicação do que tenho em mente quando me debruço sobre o texto platônico. Por fotografia entende-se essa produção de imagens através da fixação da luz refletida pelos objetos numa superfície impregnada com um produto sensível às radiações luminosas. Se depois quisermos transformá-las em fotogramas, obter-se-á um conjunto de imagens que se movem no espaço e no tempo.

O *Banquete*, como todos os diálogos platônicos, não foge a essa regra. O imenso número de imagens que nele pululam faz com que se deseje pegar a máquina fotográfica e reter cada fotograma.

Pede-se, pois, emprestado o procedimento técnico da arte fotográfica para fixar algumas imagens, a meu ver, importantes para a compreensão da estrutura do diálogo. Supõe-se, por um instante, que a nossa atividade de pensamento simboliza a fixação da luz que parte dos objetos, ou ideias, que o texto platônico, a 'superfície' em análise, põe à nossa disposição. Ter-se-ia, assim, representada a exegese filosófica como um 'fotografar' ou captar as ideias ou imagens-chave do texto. A primeira fotografia tirada seria ao proêmio, no qual, decerto, se encontra muito pano exegético para mangas e, em seguida, aos elogios a Eros.

O encontro entre os convivas do *Banquete*² é fruto de uma vitória: a de Ágaton sobre todos os concorrentes que apresentaram composições trágicas na competição de 416 a.C. Sabemos por Apolodoro que, após a sua vitória, comemorada com epinícios (173 A 6: *epinikia*),

² Para a edição do *Banquete* platônico recorre-se ao texto grego publicado por Burnet Ionnes: **Platonis opera**, 1973. tomo II; e a tradução feita por Maria Teresa Schiappa de Azevedo: **PLATÃO. O Banquete**. 1991.

Ágaton organizou uma celebração em sua casa no dia seguinte à grande festa pública, e dela participaram Alcibiades, Aristodemo, Aristófanes, Erixímaco, Fedro, Pausânias, Sócrates e outros convivas não identificados.

Os epinícios³ que seguiram a vitória de Ágaton e que, como manda a tradição, foram cantados em público por um coro, compostos com uma intenção sobretudo encomiástica, acabaram por ser, neste caso particular, poemas a um poeta, isso porque os epinícios costumavam ser encomendados para os vencedores de outras competições que não especificamente as de poesia. Temos assim a vitória de um poeta, que é comemorada através de composições ‘poéticas’ sob forma de elogios.

Curiosamente, poder-se-ia dizer que Platão, através dos diálogos que nos oferece no *Banquete*, propõe outras formas de epinícios dedicados a um vencedor que merece ser elogiado: não Ágaton, como se poderia pensar, mas Eros. Ágaton servirá somente de trampolim para um salto mais alto. Com esses cantos de vitória, cuja função é, sim, elogiar o vencedor, Platão desloca o objeto do epinício – Ágaton, o belo – diretamente para o conceito que subjaz à característica do elogiado em questão – a beleza. De fato, é Sócrates quem confessa que se ataviou para ir *belo* a casa de um *belo* (174 A 4: *hína kalòs parà kalòn iò*)⁴. A escolha de Eros como assunto dos encômios não contradiz o que afirmamos antes, pois para qualquer grego, Eros acompanha sempre a beleza, dado ser pelo desejo do belo que o amor se ativa. Os encômios

³O epinício era composto por um poeta a pedido de outrem e era cantado por um coro, instruído pelo próprio poeta ou não, no regresso do triunfador. No esquema do epinício, que remonta a Simônides, especificava-se a vitória e teciam-se elogios ao vencedor: através da exposição de um mito, possivelmente ligado às vicissitudes lendárias da pátria do vencedor ou entendido como exemplo ou recomendação; ou através de sentenças morais sugeridas pela vitória. Nesse tipo de poesia ocasional, destinada a ser cantada em público, prevalecia a intenção elogiosa e a componente encomiástica que obrigava o poeta a adaptar-se às várias situações e às personagens a serem celebradas.

⁴Curiosamente, Sócrates, que se orna para ir a casa de Ágaton, descreverá Eros como um *daimon*, sempre descalço, sujo e feio (203 C-D), e acabará depois por ser comparado ao verdadeiro amante por alguém que, vestido como deus do vinho e embriagado como ele, a saber Alcibiades, porá fim à disputa iniciada por Ágaton. Alcibiades é o juiz que, in *vino veritas* (217 E 3-4), fará luz sobre a verdadeira natureza de Sócrates.

a Eros, como se verá, acabarão por ser um interrogar-se sobre a ideia de belo que lhe subjaz. Assim, a estrutura do epinício, que se serve de mitos, recomendações e sentenças morais, é sub-repticiamente alterada por Platão, dado ele tirar do centro da atenção a figura que deveria ocupar esse trono, para o obrigar a ceder o lugar de honra a um tema que acabará por ganhar um cunho marcadamente filosófico e dialético. No *Banquete*, Platão dá-nos então a possibilidade de ver representado o esquema usado nos epinícios, pois esse esquema, sob a veste de encômios, dará lugar ao diálogo, forma filosófica por excelência, e ao confronto dialético.

Mas, se os epinícios se disfarçam de encômios, como e por que se chega ao encômio (177 B 1: *egkomion*) no *Banquete*? Platão usa, aqui, ambigualmente, o encômio no seu sentido genérico, isto é, um canto festivo durante banquetes ou procissões que celebravam vitórias em vários tipos de competições. O triunfo de Ágaton é um momento vitorioso que deve ser partilhado com os amigos e o banquete é uma forma que permite esse convívio, logo, permite que se criem composições encomiásticas. O banquete é um ritual que pressupõe uma série de passagens que devem ser cumpridas à risca (MURRAY, 1990). Uma delas é aplicada por Sócrates, que se veste e se perfuma especialmente para a ocasião; outra diz respeito ao vinho. Beber em companhia (CASERTA-NO, 2004) representa a aliança máxima entre os comensais e sela um pato de intimidade e de confiança.

Dá-se o caso que a celebração de e em casa de Ágaton é uma festa que vem na esteira de outra grande festa, cujo limite de ingerência de vinho fora abundantemente superado. Conhecemos a identidade dos ‘duplos participantes’ no banquete de Ágaton, pois eles próprios no-la confirmam: trata-se de o comediógrafo Aristófanes, obviamente a sua contrapartida, o tragediógrafo Ágaton e o orador Pausânias; os três testemunham o seu estado físico confessando terem bebido demasiado no dia anterior (176 A-B). O vinho ganha assim um peso importante na escolha do tema a tratar durante o banquete, tornando-se medida do discurso e balança para pesar o excesso. Vejamos: Ágaton, que aguardava impacientemente pela entrada em casa de Sócrates, o

qual se demorava no pátio dos vizinhos, retido por algum pensamento, ironizará sobre o motivo desse tempo de suspensão, tempo, segundo o tragediógrafo, excessivo. Platão, na descrição que faz da impaciência de Ágaton, mostra que ela esconde uma ponta de ressentimento e de crítica ao desempenho cênico da personagem, quase como se o tardar de Sócrates estivesse a prejudicar uma representação teatral propositalmente construída pelo anfitrião. É que Sócrates prefere, por alguma estranha (175 A 10: *átupon*) razão, demorar-se no pátio dos vizinhos em vez de entrar em casa de Ágaton. Já fugira dele por medo da multidão⁵ (174 A 7: *fobetheis tôn óchlon*) no dia da vitória do tragediógrafo, embora se tivesse comprometido (A 7-8: *hōmolōgēsa*) a não faltar ao seu banquete no dia seguinte.

A insistência excessiva de Ágaton, que, por várias vezes, manda o escravo chamar Sócrates (175 A 3; A 10; C 3), espelha então o ressentimento pelo acordo feito no dia anterior, a seu ver, acordo não respeitado. Há um duplo registo de ironia nas breves linhas de descrição platônica do ambiente: Sócrates atavia-se para ir belo à casa de um belo, mas prefere permanecer no pátio dos vizinhos pensando consigo mesmo, em vez de fruir da companhia de Ágaton e da sua beleza. Ágaton, o belo, que é o objeto específico da visita de Sócrates, é trocado por uma paragem estratégica nas vizinhanças. A passagem pela porta de casa de Ágaton marca o início da troca de galhardetes irônicos entre o anfitrião e o convidado. Segundo Ágaton, o único motivo válido que pode ter prendido Sócrates à entrada de sua casa só pode ser alguma sabedoria, por isso pede-lhe que se deite junto dele para que a evidente sabedoria (175 C 8: *toj sōphoj*) que encontrou *lá fora – e não dentro de sua casa* – lhe possa ser transmitida.

Na ironia de Ágaton, vemos uma clara acusação a Sócrates por

⁵ A palavra *óchlon* também significa distúrbio e incômodo e isso explica por que Sócrates não seria capaz de avaliar a beleza de Ágaton no meio do barulho, dado que não se avalia com barulho e em multidão. Cf. *República* 492 A-B, onde Sócrates descreve os danos de uma educação feita através da barulheira reproduzida pelos espaços públicos.

ele preferir a meditação solitária à companhia do vitorioso anfitrião, não só porque a sabedoria é algo belo, mas sobretudo porque a beleza da sabedoria supera largamente a beleza de Ágaton. Sócrates capta imediatamente essa malícia nas palavras de Ágaton e responde utilizando dois termos que serão depois recuperados no discurso do médico Erixímaco e que, a nosso ver, orientarão todo o *logos* socrático. Trata-se dos termos *encher* e *esvaziar*, quer dizer, passar do mais cheio ao mais vazio e vice-versa (175 D 6-7: *ek tēs plērestéras eis tēn kenōtēran*), termos que, se não forem doseados, tocam o excesso.

Se a sabedoria pudesse passar do mais cheio ao mais vazio, como a água desliza, através dos fios de lã, da taça mais cheia para a mais vazia, Sócrates sentiria uma grande honra em ser repleto de muita e bela sabedoria (175 E 2: *pollēs kai kalēs sophías plērōthēsesthai*) pela companhia de Ágaton. Porém, afirma Sócrates, a sabedoria que Ágaton crê que Sócrates encontrou é provavelmente algo insignificante, ou então é controversa e discutível, como se de um sonho se tratasse... ao passo que a de Ágaton resplandece (175 E 2-4: *Hē mēn gār emē phaulētis an eīē, ē kai amphibētēsimos hōsper ónar oýsa, hē dē sē lamprá*), não cessa de desenvolver-se e com a mesma intensidade com que *raiou* na sua juventude assim revelou o seu brilho na presença de mais de trinta mil helenos (E 5-6). A verdade, aqui, na veste do termo *sophía* (E 2), encontra-se nos lugares mais insólitos e nem sempre aparece de forma clara e em toda a sua magnificência. Precisa de ser trabalhada, investigada a fundo, meditada e posta em discussão. O que de alguma forma leva Ágaton a provocar Sócrates é o fato de esse ter encontrado alguma coisa por que valia a pena tardar a sua entrada em sua casa. Alguma coisa que era capaz de o distrair da sua beleza, em suma, algo mais belo do que Ágaton. Só isso faria com que Sócrates permanecesse tanto tempo à porta sem entrar. Ora, como diz o provérbio, “nem tudo o que reluz é ouro”, pois a ‘sabedoria’ de Ágaton precisa de público para se manifestar, enquanto que a sabedoria de Sócrates precisa de um interlocutor com o qual se confrontar. Sócrates aproveita a companhia de alguém que revelou possuir um grande talento, uma certa *lux* interior, para poder iluminar aquela que, para ele, é ainda uma ideia não clara, discutível,

um “sonho” (E 3: *ónar*). Enquanto que a sabedoria de Ágaton se mostra, aparentemente, delimitada e clara, a sabedoria de Sócrates necessita evidentemente de vir à mente, de deixar de ser sonho para entrar num estado de vigília (CASERTANO, 2010, p. 70-73). Aquele que parecia um convite em tom de desafio feito por Ágaton torna-se uma ocasião para pôr à prova a verdadeira beleza de Ágaton.

Com o verbo *plērōthē sesthai*, precisamente encher-se até à borda, Sócrates mostra o jogo que tem em mãos. A sabedoria não se obtém por um excesso de conhecimentos e não pode ser atingida por um processo de repleção e de vacuidade⁶.

A resposta de Ágaton não se fez esperar, acusando Sócrates de ser um insolente, um trocista descarado (175 E 7: *hybristés*). O fundo de desregramento presente neste termo apela novamente para a excessividade do comportamento socrático. Sócrates excedeu-se não só no tempo empregue para se decidir a entrar mas também na resposta à ironia. E do excesso de conduta se passará ao excesso de vinho, razão pela qual Ágaton pede contas a Sócrates pela sua sabedoria, pondo-o à prova no tribunal de Dioniso, deus do vinho e juiz desta causa. É pois pela capacidade de beber que se avaliará quem é mais sábio e, por conseguinte, quem está na posse da sabedoria.

Dizia-se que do excesso de impaciência se passa ao excesso de vinho. O primeiro acusador dessa necessidade é Pausânias. A tradição exige que se beba, mas Pausânias não está disposto a beber excessivamente e sem critério (176 B 1: *trópoi*), pois vê-se ainda em dificuldade (176 A 6: *chalepós*) e precisa de refrescar-se (A 7: *déomai anapsychés*). Creio que a necessidade de frescura, *anapsychév*, a que se refere Pausânias, é um pedido provavelmente ambivalente. Deteto nestas palavras um reenvio ao fragmento B 77 de Heráclito, «Para as almas é prazer e morte tornarem-se húmidas». O verbo *anapsýchō* compreende os dois sentidos: refrescar e enxugar. O excesso no beber impede que a própria ação de

⁶ Todavia esses dois processos são importantes para entender o desejo, ou seja, será necessário verificar se, por amor do saber, se entende um desejo de repleção de algo que não está presente em nós.

beber seja feita com serenidade (B 1: *rhãista*), ou seja, aquilo que por si mesmo é um prazer, torna-se no seu contrário, se feito sem critério. Por essa razão, Pausânias pede que se encontre um meio para continuar a beber, mas sem cair no excesso. A pausa para reflexão de Pausânias, essa espécie de frescor para alma, que a enxuga do seu excesso de humidade, é motivo para inserir o critério de dosagem da bebida. O *trápos* é uma condição que pressupõe um saber técnico, por isso, Platão introduz a intervenção de Erixímaco, o possuidor da técnica sobre o corpo, como aquele que poderá estabelecer o critério para a continuação do beber.

Para criar uma concórdia sobre o critério, Erixímaco serve-se de dois consensos: 1) o fato de os mais fortes na bebida não estarem dispostos a beber em excesso; 2) o fato de a sua técnica médica ser reconhecida como válida. Erixímaco sobrepõe a sua sabedoria à evidência empírica, para obter um consenso, ou seja, ele pode afirmar que a medicina provou que a embriaguez traz malefícios, porque os mais valentes na bebida acusam mal-estar por terem bebido exageradamente e por não estarem dispostos a continuar a beber. Todavia, a técnica médica de Erixímaco só pode obter uma espécie de ascendente sobre todos os convivas, se Sócrates, o único capaz de beber pouco ou muito indiferentemente⁷, aceitar aquilo que os outros já concordaram. A ausência de resposta socrática a esta afirmação demonstra que Sócrates considera a opinião de um médico sobre a dosagem de vinho mais válida do que a dos restantes e do que a própria, não só porque introduz um critério que controla um excesso, mas também porque visa ao bem-estar físico. Beber por prazer (176 E 3: *prós hēdonén*), e não por obrigação (E 5-6: *epánagkes dē mēdēn eínai*), é um meio que permite continuar a usufruir da companhia alheia. Mas como se pode usufruir

⁷ O saber fazer duas coisas contrárias indiferentemente é uma característica que encontramos já no diálogo *Protágoras*. Aí, porém, era Sócrates quem pedia a Protágoras que respondesse com respostas breves, dado que ele era capaz de ambos os tipos de discursos (estabelecendo uma analogia entre o sofista e o corredor Críson, capaz de passos lentos e de rápidos): veja-se *Protágoras* 335 B-336 A. No final do diálogo, a questão será se o verdadeiro poeta é aquele que sabe compor tragédias e comédias indiferentemente.

da companhia alheia senão através de discursos que se oferecem reciprocamente? Logo, ao prazer da bebida une-se o prazer do discurso e a troca recíproca de discursos dispensa a voz e o som do que é alheio ao próprio discurso, razão pela qual se desobrigam as flautistas (176 E). Assim, bem-estar físico, consentido pela dosagem do vinho, e prazer da alma, proporcionado pelos discursos que se oferecem reciprocamente, ligam corpo e alma e transformam o banquete num momento de comunhão de bens, faltando somente decidir o tema do discurso.

Como foi dito, Platão desloca o objeto dos epinícios, Ágaton o belo, para a beleza em si. A introdução de Eros como única divindade que nunca mereceu encômios dignos permite a Platão a inserção do conceito de beleza, pois Eros está inseparavelmente ligado a ela. Não é por acaso que a escolha do *pai* deste discurso cabe ao hóspede de honra, isto é, àquele que se encontra na ponta oposta ao anfitrião: Fedro. Fedro, conhecido como aquele que mais discursos fez nascer (cf. *Fedro* 242 A 7-B 2), precisamente o *pai do discurso* (177 D 5: *háma patér toý lógoy*)⁸, é descrito como aquele que semeia questões na alma dos convivas para que os discursos germinem. Platão antecipa aqui aquilo que será o discurso de Diotima, a saber a distinção entre os que atingem a imortalidade gerando nos corpos e os que a atingem gerando nas almas. Fedro é, pois, um tipo de progenitor que gera na alma dos outros, mas, como se afirma no *Teeteto* (149 A-151 D), necessita de uma parteira, aqui comparada a Sócrates, que verifique se o embrião do discurso não é uma mera bolha de ar.

Estabelecido e concordado o germen dos discursos, passar-se-á então à gestação e ao parto dos mesmos. A ordem começa pelo comensal deitado no leito oposto ao do anfitrião e assim sucessivamente. Ou seja, começa-se por Fedro, passa-se a Pausânias, segue-se Aristófanes, Erixímaco, Ágaton e por último Sócrates, pois está deitado à direita do

⁸ O fato de Erixímaco propor a ideia de Fedro de elogiar Eros, alegando este que ainda ninguém o tinha tratado convenientemente, deixa entender: ou que o diálogo *Fedro* ainda não fora composto; ou se o fora, que Fedro considera insatisfatório o discurso a que ele e Sócrates chegaram. Ou teria Fedro preparado um discurso que ansiava por expor aos outros convivas, como parece ser a sua característica, aliás bem documentada no *Fedro*?

anfitrião. É irrelevante o lugar dos incógnitos comensais na ordem dos discursos, bem como o lugar de Aristodemo⁹. O fato relevante é que Aristófanes é passado para quarto lugar por um problema incontornável de soluções (180 c-d). A diversão e o estratagemas estilísticos de Platão, passar de vez o discurso de Aristófanes, servem a um objetivo específico: unir em grupos as especialidades dos oradores, intercalando-as com discursos técnicos; ou seja, depois de dois discursos retóricos, segue-se o discurso de um médico, logo a seguir dois discursos poéticos e um discurso filosófico. O discurso de Erixímaco e o de Sócrates vêm complementar os discursos precedentes, como se Platão quisesse pôr um ponto de suspensão entre os dois grupos de discursos dos chamados artistas da palavra. Fedro e Pausânias apresentam discursos que espelham os pontos de vista do amado e do amante, respectivamente, e apresentam-nos segundo a visão retórica. Se a estes discursos se seguisse o discurso de um comediógrafo, teríamos um desequilíbrio, pois Sócrates ver-se-ia obrigado a examinar maiormente o discurso que o precedeu, isto é, o de Ágaton. Confirma-se então o lugar de Erixímaco como quem garante o equilíbrio das partes, impedindo o excesso ou primazia de uma delas sobre a outra.

O discurso de Erixímaco, encômio a Eros por parte de um médico, analisa a questão do amor corpóreo. Ou seja, o médico pretende expor a saúde do corpo do paciente enquanto ama e, por conseguinte, elencar os malefícios que um amor pode causar ao corpo do amante e do amado. Não debruçando-se especificamente sobre o primeiro discurso feito por Fedro, Erixímaco tentará concluir o discurso de Pausânias, pois segundo ele, esse discurso não estava completo (186 A). Para concluir um discurso incompleto é necessário indicar de que modo o novo discurso utiliza uma técnica mais ampla e abrangente. De fato, Pausânias falara de dois tipos de Eros, um popular e um celeste, mas não se detivera suficientemente nas consequências boas e más que se concedem a um ou ao outro Eros que poderiam advir para o amado,

⁹ Aliás é ele que não recorda os discursos dos outros (180 c 1-3).

por isso ocorre inseri-lo num âmbito mais vasto, isto é, cosmológico (186 A). Para Erixímaco, a medicina é então a arte que favorece as partes boas e sãs de qualquer corpo, e como isso é belo, *deve ser feito*. Erixímaco apresenta a ordem do processo de cura dos corpos: promover a sanidade e a bondade do corpo é um ato por si mesmo belo, e por ser belo, *deve ser feito*. O dever de curar os aspetos bons e saudáveis do corpo é um ato belo e o médico, enquanto possuidor da técnica que permite essa cura, é o mais apto. Por essa razão, o seu discurso completa o de Pausânias, pois o insere num campo mais vasto de análise: não só, dá ao discurso de Pausânias o aspeto do *dever* que lhe faltava. O *logos* de Erixímaco pretende aplicar-se a todo o cosmos, indiferentemente. O cosmos espelha um processo contínuo de repleção e de vacuidade de elementos e a medicina é, segundo Erixímaco, a ciência desse fluxo erótico dos corpos relativamente à acção de encher e de esvaziar (186 C 6-7: *epistémē tōn toj sámatos erútikón prós plēsmonén kai kēnōsin*). Recordamos que, em 175 D 4-5, Sócrates se maravilhou com Ágaton de que a sabedoria pudesse consistir num mero deslizar do mais cheio/repleto (*plērestéron*) para o mais vazio (*kenóteron*). Erixímaco serve-se dos dois conceitos apresentados anteriormente para focalizar o conceito de medida e de excesso. A ciência médica, enquanto ciência, determina quanto fluxo erótico pode encher um corpo ou de quanto ele deve ser esvaziado. Equilibrar esses dois processos é ação do médico, pois é ele quem deve operar mudanças (186 D 2: *metabállein poiún*) no sentido de substituir o mau Eros pelo bom, e quando o faz, demonstra ser um bom *demioyrgós* (D 5); isto é, ter um saber prático, ser capaz de agir diretamente sobre o fenómeno, com vista à sua cura. A cura do corpo evita que o Eros vulgar (187 E 1: *pándemos*; polímnio, popular), assim definido por Pausânias, mas também chamado *feio* (186 D 1: *aischrón*) por Erixímaco, se torne *desregrado* (188 A 7: *hýbreōs*)¹⁰. Travar o excesso a que o Eros vulgar pode levar é tarefa do médico, de modo que Eros não mude facilmente em intemperança, *akolasía* (187 E 3), isto é, para

¹⁰ Em contrapartida, o Eros celeste/urânio é chamado *belo* (186 D 1: *kalón*) e *ordenado* (188 A 3: *kosmíoy*; 188 C 3: *kosmíoy*).

que se não opere um desequilíbrio das partes.

O elogio a Eros por Erixímaco é um discurso que faz vir à tona o equilíbrio que a ciência médica mantém ao ocupar-se da relação erótica relativamente aos corpos. Platão introduz no *logos* de Erixímaco elementos-chave para o futuro discurso filosófico de Sócrates. Em primeiro lugar, encontramos de novo os conceitos de repleção e vacuidade já antecipados na resposta socrática a Ágaton; depois é inserido o conceito de modificação da doença do corpo, capacidade típica daquele que sabe distinguir o bom do mau, isto é, distinguir o conveniente do nocivo e recuperar o equilíbrio. Unindo os conceitos de repleção e vacuidade à *dynamis* modificadora, obtém-se um filtro ou travão que impede a intemperança, a *akolasía*. A medicina filosófica de Erixímaco revela ser a técnica mais útil e concordante com o discurso de Sócrates, logo, o seu discurso encomiástico é também o mais equilibrado, em relação aos primeiros dois discursos. Se a tarefa do médico é promover o equilíbrio do corpo, a tarefa do filósofo será promover principalmente o equilíbrio da alma, ambos, porém, relativamente ao fenómeno erótico.

Como diria Eça de Queirós «Corpo é vestido, alma é pessoa...». O que ocorre é passar então do invólucro corpóreo para a essência do homem. A ‘medicina’ que Sócrates aplicará para falar das questões eróticas refletirá os mesmos conceitos, mas orientando-os para a alma.

Sócrates estabelece já uma relação com a definição e função do Eros de Erixímaco ao introduzir a noção de *falta* (200 A 9: *endeés*) quando alguém *anseia* (B 1: *epithyméin*) por algo. Erixímaco falara de encher algo vazio e de esvaziar algo cheio, Sócrates, por sua parte, fala de privação e de desejo de repleção dessa privação. Temos, portanto, dois paralelismos: por um lado, vacuidade-falta; por outro, repleção-desejo. Se a medicina de Erixímaco se ocupava do fluxo erótico relativamente ao encher e ao esvaziar, a filosofia de Sócrates ocupar-se-á do fluxo erótico relativamente ao desejar e ao sentir falta. Eros, para Sócrates é, pois, nas palavras de Diotima, um doseador de falta e de desejo de

repleção dessa falta. A medicina ocupa-se da criação de um equilíbrio entre os dois contrários, de modo que o corpo nunca atinja a intemperança, o excesso, precisamente. Para Sócrates, a capacidade de Eros revela já essa possibilidade de equilibrar os dois extremos, pois, sendo um intermediário, enche completamente (202 E 6: *symplēroō*) o espaço entre mortais e imortais.

Também desse ponto de vista se vê uma reutilização da dimensão cósmica no discurso socrático. Eros é o único a unir as duas realidades, o promotor de um equilíbrio, capaz de conviver perenemente com a privação (203 D 3: *aei endeiai súnoikos*), entidade em que corpo e alma, e não só corpo, se unem num registo muito mais amplo do que acontecia no *logos* do médico Erixímaco. Por essa razão, no discurso de Sócrates-Diotima, o mortal salva-se, porque o que se retira e envelhece deixa algo de novo no seu lugar (208 B 1: *allà tōi tò apion kai palaioýmenon héteron néon*). Envelhecer e repor no seu lugar algo novo revelam-se fluxos de vacuidade e repleção. Pelo desejo, Eros é capaz de direcionar o fluxo erótico que pretende encher a falta sentida. O corpo pode ser um depósito dessa falta, mas o que interessa no discurso de Sócrates-Diotima é relevar a analogia entre corpo e alma quanto ao sentimento erótico. Se à medicina cabe operar mudanças (186 D 2: *metabállein poiōn*) na tentativa de garantir o estado saudável do corpo, à filosofia cabe fazê-lo quanto à alma. O Eros vulgar que tenta os corpos e que se não for controlado pode levar ao excesso, à *akolasía*, acaba por ser o verso da medalha de um Eros socrático cuja função é não deter-se no aspeto mais básico do desejo, precisamente aquele que apreende apenas a flor¹¹ da beleza. O Eros filosófico deve ir mais longe para que as mudanças que opera no amado causem aquele equilíbrio que lhe é congênere. Canalizar o desejo e impedir que ele seja um simples deslizar do mais cheio para o mais vazio, isto é, focalizar a ideia que subjaz ao fluxo do desejo, é tarefa que só um conhecedor de *tà erōtiká* (177 D 8) pode realizar.

Referências

¹¹ Alcibíades acusará Sócrates de desdenhar o melhor que a sua idade tem para lhe oferecer, isto é, aquela flor da juventude: 217 A.

BEARZI, F. Il contesto noetico del ‘Simposio’. *Études Platoniciennes*, v. 1, p. 199-251, 2004 (Elenchos 1/2005, p. 227)

CAMPESE, Silvia. Forme del desiderio nel Simposio di Platone. *Lexis*, 5-6, p. 89-100, 1990.

CASERTANO, Giovanni. Il vino di Platone. In: ROSSETTI Livio (Ed.). *Greek philosophy in the new millennium*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004. p. 321-337.

_____. Teeteto 201d8: perché “un sogno in cambio di un sogno”? In: MAZZARA, Giuseppe ; NAPOLI, Valerio (Eds.). *Platone la teoria del sogno nel Teeteto*. Atti del Convegno Internazionale Palermo 2008. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010. p. 61-80.

DOVER, K. (ed. by). *Plato. Symposium*. Cambridge, 1980.

DYSON, M. Immortality and procreation in Plato’s *Symposium*. *Antichton*, XX, p. 59-72, 1986 (

Elenchos 1/1989).

IOPPOLO, Anna Maria. Socrate e la conoscenza delle cose d’amore. *Elenchos*, XX, fasc. 1, p. 53-74, 1999.

LOWENSTAM, S. Paradoxes in Plato’s *Symposium*. *Ramus*, XIV, p. 85-104, 1985.

MURRAY, Oswyn (Ed.) *Symptotica. A Symposium on the Symposium*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

PENDER, E. Spiritual pregnancy in Plato’s *Symposium*. *Classical Quaterly*, XLII, p. 72-86, 1992.

PIRENNE-DELFORGE, V. Epithètes culturelles et interprétation philosophique. A propos d’Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes. *L’Antiquité classique*, LVII, p. 145-157, 1988.

PLATÃO. O Banquete. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: edições 70, 1991.

PLATO. Symposiwm. In: Platonis opera. Edição de Burnet Ionnes. London: Oxford University Press, 1973. Tomo II.

WARDY, R. The unity of opposits in Plato's Symposium. Oxford Studies in Ancient Philosophy, 23, p. 1-61, 2002 (El. 1/ 2003 p. 222)

ALCIBÍADES, O DESAJUSTADO¹

ALCIBIADES, THE UNJUST MAN

PROF. DR. VLADIMIR CHAVES DOS SANTOS²

Resumo

Platão, quando faz análises e considerações históricas, sabe-se que não toma os devidos cuidados com a fidelidade aos dados cronológicos e factuais. Reduz a história a grandes blocos de sentido e sacrifica, por vezes, o dado empírico em nome do raciocínio. Passa-se o mesmo com a construção dos personagens. Toda complexidade das facetas dos homens históricos dá lugar a tipos mais ou menos homogêneos que funcionam como chaves conceituais na articulação do significado do drama. Tal é o caso de Alcibíades. O personagem, provavelmente, reflete aspectos do homem real. Mas quais aspectos Platão privilegia, e qual o significado que o personagem assume? No caso de Alcibíades, o significado do personagem pode ser melhor compreendido à luz da psicologia dos homens injustos apresentada no livro VIII da *República*, mais precisamente, com a caracterização da alma desajustada do homem democrático. O Alcibíades de Platão é um típico homem democrático, pelo seu caráter volúvel, sua instabilidade de ânimo, seu comportamento camaleônico. No amor carente desse tipo de homem está em germe a loucura da tirania. Por trás do personagem, encontra-se um conceito; mas isso não acaba aí. Atrás do conceito situa-se a realidade histórica de Alcibíades e do próprio diálogo do *Banquete*, que não deixa de ser um retrato do círculo socrático e das circunstâncias que motivaram a posterior condenação de Sócrates.

Palavras-chave: Filosofia – História – Platão - Alcibíades.

Abstract

The character of Plato's Symposium Alcibiades works as a key concept in the articulation of the meaning of the drama, but it is also a caricature that probably reflects aspects of the real man. Plato emphasizes character aspects that best fit in the negative valuation of the democracy as cradle of tyranny. The Plato's Alcibiades is a typical democratic man, by his fickle nature, instability of mind, chameleon-like behavior. His violent love is in germ of tyranny's

¹ Gostaríamos de registrar que este artigo deve muito ao trabalho de dois colegas: à pesquisa do professor de Grego Clássico da USP Daniel Rossi Nunes Lopes sobre a psicologia moral do personagem Cálicles, do *Górgias*, e sua relação com o homem democrático e o tirânico da *República*; e à pesquisa do professor de Latim da USP Sidney Calheiros de Lima sobre a história como mímese em Cícero.

² Universidade Estadual de Maringá - PR, Brasil. E-mail: vcsantos@uem.br

madness. Behind the character is one concept. Behind the concept lies the historical reality of Alcibiades and the Symposium itself, which does not cease to be a portrait of the Socratic circle and the circumstances that led to the subsequent condemnation of Socrates.

Key words: Philosophy – History – Plato - Alcibiades.

Em sua célebre edição da *República*, em notas sobre o livro VIII, que trata dos regimes e indivíduos injustos, mais precisamente na passagem dedicada à democracia, James Adam (1980) adverte que a imagem do tipo de homem democrático tem sido considerada como inspirada na vida de Alcibíades (560d21; 561c19). Isso faz pensar no quanto Platão tira da história para elaborar suas teorias. Mas que tipo de história³ é possível encontrar em sua obra? Uma história descritiva, atenta aos detalhes factuais e cronológicos, não é o caso. Os diálogos de Platão constituem uma fonte histórica contanto que se considere a história no mesmo registro que a poesia: o da mímese. Parafraseando Aristóteles, em Platão não se trata do que aconteceu, mas do que poderia acontecer conforme a verossimilhança e os liames necessários. Para Aristóteles (1992), a poesia é mais filosófica do que a história porque aquela versa sobre o universal, e esta sobre o particular. Expressar o universal significa representar tipos de homens caracterizados por agir e dizer conforme um determinado caráter e conforme regras de verossimilhança e necessidade. Na passagem da *Poética* aludida acima, lá está Alcibíades, esse homem paradigmático; cito: “É do universal, por um lado, [representar] a que tipo de pessoa convém dizer ou fazer

³O termo *histór* e *historia* em grego são demasiado genéricos para expressar o que entendemos por “historiador” e “história”, noções essas que não tinham ainda se cristalizado em torno de uma disciplina específica. Além disso, Platão mostra-se um crítico dos “historiadores” de seu tempo. De fato, ele reconhece o valor do registro escrito do curso das coisas humanas, das gestas, das genealogias, da origem das técnicas e da civilização, das instituições políticas. Mas não se trata de constituir um saber verdadeiro a partir do sensível. É preciso estar de posse da ideia, sobretudo da ideia do bem, critério fixo imune às vicissitudes das coisas humanas e ao poder destruidor do tempo, a propósito de, não só narrar, mas avaliar os atos e os homens, as ocupações e os hábitos, os discursos e as opiniões. É como se os “historiadores” de seu tempo não tivessem saído da caverna. O registro das coisas humanas deveria ser assumido por aqueles que saíram da caverna e transitam livremente entre a filosofia e a política, sobretudo porque esses podem imprimir em seus registros uma função educativa (cf. DESCLOS, 2011; VIDAL-NAQUET, 1984).

que tipo de coisas conforme o verossímil e o necessário; a isso visa a poesia, embora atribua nomes [particulares a esses tipos]. Particular, por outro lado, é o que Alcibiades fez ou padeceu⁴ (ARISTÓTELES, 1992, 1451b7-12). A mímese da poesia visa, no plano da ação, à verossimilhança e à necessidade na articulação dos acontecimentos; e no âmbito da construção do personagem, além de verossímil e necessário, seu caráter (*éthos*) deve ser, entre outras coisas, conveniente (*barmotton*) e regular (*bomalon*)(1454a22-25). Por exemplo, não convém a Odisseu o ser excessivo, nem o ser prudente a Aquiles. O caráter é regular quando permanece o mesmo ao longo do enredo (*mythos*). E se o caráter do personagem for o de ser uma pessoa incoerente, sem padrão, mesmo assim ele deve ser coerente em relação ao enredo, vale dizer, deve ser irregular regularmente (*bomalós anómalon*). É preciso enriquecer os personagens, mas sem que deixem de ser o que determina o seu tipo. A artificialidade da poesia não impede que ela compartilhe com a história a perspectiva realista. A poesia representa o que há de universal na realidade; a história representa os fatos particulares. Na comédia isso fica patente até mesmo nos nomes. O personagem cômico é de tal modo reduzido a um tipo universal, que o seu nome é intencional, isto é, escolhido para expressar o seu próprio caráter⁵. Na comédia, de Aristófanes *As Nuvens* (1984) - esse é um entre muitos exemplos -: o protagonista, um camponês matuto, chama-se Estrepsíades, e seu nome diz tudo de si: significa “aquele que se vira, que torce as coisas, espertalhão”; ou seja, o personagem tem um conceito por trás, que define não só seus pensamentos, falas e ações, mas também o seu próprio nome. Nas comédias de Aristófanes, encontra-se também aquele elo que une poesia e história. Esse autor não precisa recorrer ao mito para construir os seus enredos, ele os busca na própria história, e daí colhe o que considera universal. Nas *Nuvens*, dialogando com Estrepsíades,

⁴Tradução do autor.

⁵Na comédia, o vício cômico absorve o personagem de tal modo que ele se torna um estereótipo ambulante, cuja característica é substantivada em seu nome. Algo semelhante se passa com os títulos das comédias. Bergson (2004, p.11), em seu estudo sobre o riso, destaca o fato de muitas comédias terem como título um substantivo comum (O avaro, O Jogador).

esse personagem fictício, está o célebre Sócrates, ou melhor, a caricatura do personagem histórico⁶.

Em que sentido, então, Platão recolhe o universal da história? Há pelo menos dois expedientes que permitem compreender a abordagem que Platão faz da história: o pastiche e a caricatura. Exemplo de pastiche é a colagem de fatos históricos que ele apresenta no livro VIII da *República* (1993). Aí se vê como a cidade ideal um dia acaba e dá lugar a uma série de regimes injustos, os quais correspondem a tipos de homens injustos que encarnam, numa escala microcós mica, determinado grau de injustiça. Platão põe em movimento um processo de degeneração contínua dos regimes e dos tipos que lhes correspondem, em que um regime e seu tipo característico de homem se corrompem e engendram outro pior, numa sequência que vai da timocracia e do homem timocrático, passando pela oligarquia e seu homem oligárquico, pela democracia e seu homem democrático, até chegar à tirania e ao homem tirânico. Esse encadeamento de regimes políticos (timocracia, oligarquia, democracia e tirania), tal como é apresentado por Platão, não se encontra registrado na história. Mas não se pode dizer o mesmo de suas partes. Pode-se pensar na timocracia como uma representação do regime de Esparta no séc. V. a.C. (ADAM, 1980, 547b16; 547c). A passagem da oligarquia à democracia faz pensar na história de Atenas: desde o censo de Sólon à revolução democrática de Clístenes, ou mesmo do golpe oligárquico de 411 a.C. à restauração democrática (Ibidem, 550d22; 557a8). Já a passagem da democracia à tirania evoca a figura de Dionísio de Siracusa, que de demagogo destacado se transformou em tirano (Ibidem, 563e; 564a4). Platão, como bem mostra Vidal-Naquet (1984, p. 102-3), não se prende nem um pouco à cronologia dos fatos.

⁶ A caricatura de pessoas vivas não duraria muito no teatro ateniense. Curiosamente é atribuída a Alcibiades, figura deveras caricaturada, uma lei que proíbe zombar abertamente de pessoas vivas no teatro. cf. Minois (2003, p. 41). Segundo Vico (1992, § 806-8), tal proibição teria um impacto considerável na concepção das comédias e estaria na gênese da comédia nova, que deixa o terreno das grandes questões políticas e volta-se para o âmbito do cotidiano e da vida privada, de modo que os personagens passam a ser todos fictícias encarnações de paixões e vícios, assumindo uma função moralizadora.

Ele mistura épocas diferentes, enquadra na mesma categoria personagens com motivações bem diversas, omite fatos importantes. A ação no diálogo *Górgias* (2005), por exemplo, pode ser situada, ora depois de 413 a.C. pela menção ao tirano Arquelau da Macedônia⁷ (470d), ora precisamente em 405 a.C., pela referência à recente prítania de Sócrates⁸ (473-4a), ora por volta de 427 a.C., pela alusão à recente morte de Péricles (503c), no contexto da embaixada de Górgias em Atenas⁹. Personagens politicamente antagônicos, como Milcíades e Temístocles, Címon e Péricles¹⁰ (503c), enquadram-se na mesma categoria de políticos que não ensinam nem melhoram a cidade: todos eles foram hábeis para conseguir navios, muralhas e arsenais, tudo o que Platão recusa. A história aparece recortada em grandes blocos homogêneos. Ele não opera nos limites da descrição, tal como Tucídides ou Heródoto pretendem, mas no campo da axiologia. Quando nas *Leis* (2005) evoca as vitórias decisivas de Atenas contra os Persas nas Guerras Médicas, julga que as batalhas campais de Maratona e Plateia é que salvaram a Grécia e tornaram melhores os gregos, enquanto a célebre batalha naval de Salamina não os tornou melhores (707c-d); e, omitindo o papel

⁷Arquelau, filho de Perdicas II com uma escrava, foi rei da Macedônia de 413 a.C. até o ano de sua morte, em 399 a.C. Para conquistar o trono, assassinou seu tio, Alcetas, seu primo, Alexandre, e seu meio-irmão, que era o herdeiro legal.

⁸Sócrates foi prítane do Conselho (*Boulé*) de Atenas na ocasião do julgamento dos comandantes acusados de abandonarem os naufragos durante a batalha das Arginusas em 406 a.C..

⁹Péricles morreu acometido pela peste em 429 a.C., e Górgias foi embaixador de Leontinos da Sicília em Atenas por volta de 327 a.C..

¹⁰Milcíades, comandante do exército que venceu os persas na batalha de Maratona em 490 a.C., provinha de família nobre, outrora beneficiada pelo tirano Pisístrato. Era um típico representante da aristocracia ateniense. Temístocles não pertencia às grandes famílias aristocráticas, era um “novo” homem, que assumiu por sorteio o arcontado de Atenas e liderou a vitória contra os persas na batalha naval de Salamina em 480 a.C. Sua política deu ênfase ao poderio naval e à expansão marítima, o que beneficiou a população urbana, principalmente os carpinteiros encarregados da construção dos navios, e a parcela dos cidadãos mais pobres, dentre os quais eram recrutados os marujos. Os adversários da democracia condenavam Temístocles por ter confiado a defesa da cidade aos marinheiros, e não aos hoplitas. Criou-se uma oposição “ideológica” entre Maratona, vitória dos hoplitas, e Salamina, vitória dos marinheiros. Címon, filho de Milcíades, foi condenado ao ostracismo em 461 a.C. por causa de uma acusação levantada por Péricles, que fazia nessa ocasião seu ingresso na cena política. Címon tinha boas relações com Esparta, contra a qual Péricles, com muita insistência, conseguiu convencer Atenas a declarar guerra em 430 a.C.; cf. Mossé (1997, p. 24-31); *idem* (2004).

decisivo da estratégia naval (VIDAL-NAQUET, 2005, p. 343-4), refere-se ao respeito pelas leis e ao grande patriotismo dos atenienses como responsável pela expulsão da ameaça persa (698c-699d). Ele censura a cultura marítimo-mercantil como cultura de costumes equívocos e vis (*kai poikila kai fayla*), sendo a batalha naval conduzida geralmente por covardes que não têm vergonha de abandonar seus postos diante do ataque inimigo, ao passo que unicamente digna de homens valorosos é a luta campal entre hoplitas (704d-707b). A razão dessa crítica pode-se medir pela sua reiterada valorização das vantagens da economia agrícola, como fonte de autosuficiência, em contraste com a economia marítimo-mercantil, dependente do estrangeiro, que, por ser carente de muitos produtos, se vê sempre levada à guerra, da qual tira vantagens econômicas e políticas. Uma cultura agrícola é signo de estabilidade e paz; uma cultura do mar é, em última instância, uma cultura do mal, à qual é inerente à instabilidade e à guerra (VIDAL-NAQUET, 1990, p. 139). O século V a.C. não é apenas o século da democracia demagógica, é também o século de uma escolha errada, a escolha do mar em detrimento da terra; essa escolha, aos olhos de Platão, levou a cidade ao imperialismo, à guerra, à corrupção e à decadência.

Se Platão só pretende avaliar o que há de universal na história, ainda que para isso distorça a cronologia e os fatos particulares, o mesmo se passa com os personagens históricos, dos quais, na maior parte das vezes, oferece apenas caricaturas, que, no entanto, como qualquer caricatura, não deixam de ter origem nos fatos. Esse é o caso de Alcibiades, figura marcante da história de Atenas, peça chave de uma das maiores derrotas navais de Atenas, cuja representação no diálogo *Banquete* (2005) vale a pena analisar à luz da psicologia do homem injusto apresentada no livro VIII da *República*, seguindo a sugestão de James Adam. Alcibiades faz na festa de Agatão uma entrada dionísia (212d), embriagado, com uma coroa de flores e acompanhado por um grupo de foliões ao som de flauta, esse que é um dos instrumentos de Mársias, censurados por Platão na *República*, por serem demasiado lamentosos, efeminados ou polifônicos, inadequados ao caráter do homem justo, que deve ser simples, enérgico e moderado. A flauta, a embriaguez,

afora o apelo sexual, indicam o nível em que alma de Alcibíades está: é o nível mais baixo, o dos apetites (*epithymiaí*). Logo de início, Sócrates já aponta alguns traços dessa alma: tem um amor (*erós*) problemático, acompanhado de ciúme (*ftbonos*), inveja (*zéllos*) e loucura (*mania*), o que o torna um sujeito violento (213d). Um detalhe interessante revela seu desejo de se impor e dominar a situação. Havia sido feito um acordo entre os convidados do *Banquete*: por terem bebido exageradamente à noite anterior, e não querendo ficar novamente embriagados, fora escolhido o livre regime da bebida, o que permitia inclusive a sua abstenção, algo que, conforme o parecer de Erixímaco, o médico ali presente, seria muito saudável, devido aos terríveis males causados pela embriaguez (176d-c). Deixavam de estar obrigados a seguir o programa da bebida, geralmente fixado pelo chefe do banquete (*symposiarchés*) eleito pelos convivas, como era praxe nessas ocasiões. Eis que Alcibíades, num gesto autoritário e subversivo, rompe o acordo e elege-se a si mesmo como chefe da bebida (*archón tés poseós*), obrigando todos a beber e, ainda por cima, buscando justificar e legitimar a bebedeira (213e-214a). Do regime de liberdade até então convencionado, todos caíram na tirania da embriaguez, prenúncio do fim da festa.

Em seguida, Alcibíades descreve a relação de amor e ódio que tinha com Sócrates, e o conflito que se instalava em sua alma ao ouvi-lo filosofar. Encantava-se com seus discursos, mas, quando se voltava para sua própria vida, sofria e irritava-se com o modo com que a levava. Sócrates lhe mostrava como estava despreparado e como negligenciava a sua formação ética e espiritual; e, no entanto, isso conflitava com suas pretensões políticas, pois, mesmo sabendo de seu despreparo, ele ainda assim insistia em cuidar dos negócios de Atenas. Sabia que devia obedecer a Sócrates e dedicar-se a se tornar melhor antes de assumir os cargos públicos, mas era vencido pelo gosto da maioria, pelo sucesso que fazia na cena política. Expressão desse conflito é a vergonha (*aischyné*) que sente diante desse que é a voz da razão. Não conseguia deixar de concordar com o filósofo e, ao mesmo tempo, era incapaz de seguir seus conselhos, fugia dele e, apesar de não sentir vergonha de nenhuma outra coisa, morria de vergonha em sua presença pelo que admitia

como certo, mas não conseguia realizar (215e-216c). Trata-se de um caso típico de impotência (*acrasia*). Alcibíades queixa-se do fato de Sócrates desprezar os bens que a maioria estima (beleza, riqueza, honra), mas o admira por possuir um tesouro inestimável: a sabedoria (216d-e). Fica claro que na alma de Alcibíades se instala um conflito entre a razão e o apetite, sendo a vergonha uma manifestação psicológica de apoio à razão diante da supremacia do apetite. Sentindo-se inferiorizado, Alcibíades parece, no fundo, querer conquistar Sócrates, assim como o apetite quer dominar a razão. Para tanto, vale-se de uma estratégia de sedução, que, não obstante, fracassa sempre, uma vez que não é o sexo o interesse do filósofo. Isso mostra que Alcibíades não se convence verdadeiramente dos ensinamentos socráticos, pois, estranho ao processo de desprendimento e conversão à filosofia, ele sente a necessidade de se impor ao filósofo e submeter a razão ao império do apetite. É como se a sabedoria para Alcibíades fosse apenas mais um ornamento da aparência, que se pode adquirir como algo que vem de fora; sendo Sócrates o portador dessa mercadoria, tenta comprá-la em troca de seus favores sexuais (218d-219a), mas sem sucesso. Alcibíades está a tal ponto dominado pelo apetite, que ele se acha seduzido por Sócrates e, não convencido, vendo-o como objeto do desejo que é preciso alcançar a todo custo. A entrega do jovem aos apetites e prazeres do corpo contrasta com a resistência e a concentração mental do filósofo, testemunhada em batalhas e em outras ocasiões. Toda essa resistência gerou um certo ressentimento em Alcibíades, que lhe tomara como desprezo, insolência e ironia. Por fim, após o “elogio vituperante” de Alcibíades a Sócrates, todos riem de sua franqueza, embora o filósofo chame a atenção ao caráter dissimulado e traiçoeiro do ex-amante.

Tudo indica que a construção do personagem Alcibíades no *Banquete* pode ser melhor compreendida à luz do livro VIII da *República*. Por trás do personagem do *Banquete*, há um caráter (*éthos*), e esse se enquadra perfeitamente na tipologia dos homens injustos esquematizada na *República* (1993), mais precisamente corresponde ao tipo de homem democrático, esse que está a um passo de se transformar em tirano (557b-567a). Para Platão, a democracia é o berço que prepara

a pior tirania. Há condições políticas, culturais e psicológicas, presentes na sociedade democrática, que favorecem o surgimento da tirania: a demagogia, a sofística, o hedonismo. Devido a uma falsa noção de liberdade, quer dizer, à licença absoluta e à desobrigação, a sociedade democrática é levada a um estado de anarquia que gera a necessidade de um líder. Esse é um demagogo, que, dada a sua natureza ambiciosa, torna-se inevitavelmente tirano. Além disso, em razão da cultura dos prazeres fugazes, a sociedade democrática acaba por valorizar mais o que parece bom, do que aquilo que é realmente: valem mais o agradável e as aparências. Prevalece o discurso demagógico, por meio do qual é possível vestir com a roupa da justiça uma tese injusta e vice-versa, pôr no vício a máscara da virtude e vice-versa. A sofística, aos olhos de Platão, lucra com a subversão dos valores. Ela promete ensinar a arte de redescrever e relativizar as noções de vício e virtude. Platão apresenta uma tópica dessas redescrições. Na sociedade democrática, o luxo dos prazeres desnecessários é considerado belo, o pudor é estupidez; a temperança pode ser vista como covardia; o comedimento e os gastos ordenados são tacanhice e falta de dignidade; a anarquia é tida como liberdade; a dissolução como generosidade; o descaramento como coragem (560d-e).

Cabe notar que toda a descrição platônica da democracia e da tirania é permeada por metáforas extraídas da guerra. Platão percebe claramente que a relativa estabilidade econômica e social de Atenas, em meados do século V a.C., dependia do império que exercia sobre o mar Egeu (MOSSÉ, 1997, p.40-1). Grande parte da demanda de Atenas era atendida pelo comércio exterior. Era uma cidade sustentada pelo tesouro da Liga de Delos. Parte considerável da população ateniense recebia salários do poder público, e muitos dos cargos estavam ligados à administração desse império. Além das clerúquias¹¹, havia as guarni-

¹¹ Colônias militares estabelecidas por Atenas a partir do século VI no território de certas cidades-estado do Egeu. Não eram independentes como as colônias tradicionais, os clerucos continuavam a ser cidadãos atenienses. Esses colonos recebiam um lote de terra, que lhes assegurava uma renda, mas que era cultivado geralmente pelos antigos proprietários, enquanto eles mesmos residiam na cidade e faziam aí um serviço de guarnição. No período da Liga de Delos

ções enviadas para os territórios das cidades aliadas, juízes encarregados de resolver pendências entre atenienses e aliados, e inspetores de toda sorte. Os aliados, que na verdade eram súditos, contribuíam com tributos, e Atenas, com a proteção militar e segurança no Egeu. Remadores e soldados a bordo dos navios que supervisionavam o Egeu recebiam um soldo diário. Era preciso manter esse império a todo custo (*Ibid*, p. 45). A guerra fazia parte da própria lógica da democracia ateniense, uma vez que ela dependia economicamente de seu império, ou melhor, da tirania que impunha às outras cidades. Essa é a razão de Platão enxergar na democracia um reino de conflitos e guerras, onde se destacam os mais violentos. Guerra, demagogia e hedonismo estão lado a lado no quadro pintado por Platão na *República* (1993): quando a cidade democrática, com sede de liberdade, encontra-se entre maus copeiros de vinho a liderá-la e embriaga-se mais do que o necessário desse vinho sem mistura, então ela cai em estado de desobediência civil e anarquia (562a-563e). O demagogo, líder do povo, derrubando muitos outros, sobe à quadriga da cidade e acaba como tirano ao invés de líder popular. Nos primeiros dias, sorri e saúda a todos, diz que não é tirano, faz muitas promessas, liberta das dívidas e distribui terras ao povo, e também aos seus comparsas, finge ser favorável a todos. Mas em tempos de paz sempre move a guerra, a fim de que o povo tenha necessidade de um líder (*égemón*) (567a).

No âmbito da psicologia do homem democrático, lá está a guerra: os desejos desnecessários assaltam a acrópole da alma desse homem, guiados por doutrinas enganadoras, que fecham as portas ao socorro da embaixada dos bons conselhos (559a-560d). Essa imagem bélica evoca as tentativas frustradas de Sócrates de converter Alcibíades aos princípios de sua filosofia. Dominado pelos apetites, ele não aceita a distinção entre prazeres saudáveis e prazeres prejudiciais, tratando a todos como iguais. O homem democrático convivendo com hedonistas, tendo o impulso de ir para todo excesso, odeia a parcimônia, mas tendo

(478–404 a.C.), as clerúquias multiplicaram-se. Eram um meio de dar terras aos cidadãos mais pobres e, ao mesmo tempo, de consolidar o império ateniense. cf. Mossé (2004, p. 68-9).

ainda um resquício de vergonha e moderação, coloca-se no meio termo, satisfazendo desejos necessários e desnecessários igualmente. Ele passa a vida satisfazendo o apetite que calhar, às vezes embriagando-se, ouvindo flauta, em seguida bebendo água e emagrecendo, às vezes fazendo ginástica, outras vezes nada fazendo e descuidando de tudo, às vezes passando o tempo como se estudasse filosofia. Frequentemente entra na política, aliando-se, por conveniência, com os mais diversos setores da sociedade. Esse homem dobra a espinha com muita facilidade no jogo das alianças políticas. Ele não tem um caráter, mas vários, não tem padrão nem disciplina, leva uma vida livre, sem obrigações e pautada pelos prazeres imediatos (560a-561e). Já a alma do homem tirânico, livre dos escrúpulos e dos resquícios de pudor do homem democrático, é governada por um amor (*erós*) inflacionado, que incita, como um demagogo, os demais apetites à satisfação imediata, os quais se reúnem em torno dele e dos prazeres desenfreados, ampliando e consolidando o domínio dessa alma. Esse amor tem o ferrão da carência (*pothos*) e é escoltado pela loucura (*mania*). Se encontra na alma qualquer castidade, lança-a para fora, até que varra toda a temperança que nela possa haver. Por isso, o homem tirânico é embriagado (*methystikos*), apaixonado (*erótikos*) e colérico (*melagcholikos*). Vive em festas e orgias. Os apetites, numerosos e terríveis, não o deixam em paz e o levam à dissipação das riquezas (572e-574e).

A “irregularidade regular” do personagem Alcibíades no *Banquete* corresponde ao caráter do tipo democrático, tal como é definido no livro VIII da *República*. Mas a transferência não acaba aí; por trás desse tipo, está o personagem real, ou melhor, trata-se de uma caricatura. Em Plutarco (2011), a caricatura platônica torna-se bem convincente do ponto de vista biográfico. Ele conta que dentre as muitas paixões a que foi sujeito Alcibíades, a mais forte e veemente era a de querer impor-se e ser o primeiro em tudo (2.1). Era nobre, rico, belo, inteligente. Na sua juventude, por vezes, frequentava Sócrates, outras vezes os prazeres e as volúpias. Tinha uma natureza volúvel. Sua entrada na cena política ateniense deu-se logo após a trégua de 421 a.C. entre Atenas e Esparta. De fato, a guerra era necessária para o equilíbrio social de Atenas.

Principalmente a massa dos *thétes*¹² não via na paz as mesmas vantagens que os proprietários rurais. A guerra significava um soldo regular e vantagens materiais. Alcibíades compreendeu bem a necessidade da guerra para a estabilidade de Atenas (MOSSÉ, 1997, p. 60) e via nela o meio de alcançar a glória que tanto almejava. Ele era considerado um hábil estrategista, tinha inteligência, coragem, mas também era capaz dos maiores vícios, como a luxúria, o excesso, a dilapidação dos bens e a soberba. Seu escudo não portava nenhum símbolo de Atenas, trazia o deus Eros com o raio flamejante nas mãos (PLUTARCO, 2011, 16.1). A gente mais tradicional odiava e temia a insolência e o desprezo que ele manifestava pelas leis da cidade. Parecia alguém que aspirava à tirania e à subversão. Por causa de sua liberalidade, generosidade, estirpe, beleza, força, eloquência e sagacidade na guerra, todos suportavam suas insolências como arroubos de juventude. Era um partidário do imperialismo mais radical, considerado, aliás, um dos principais incentivadores do decreto que impôs a morte a todos os homens da ilha de Melo, por se terem recusado a fazer aliança com Atenas (*Ibid*, 16.6). Logo em seguida, encontrou na Sicília um pretexto para uma nova expedição militar. Em 416 a.C., aproximadamente, 140 trirremes partiram sob seu comando, em grande pompa, para aquela que seria uma das maiores catástrofes da história de Atenas. Entretanto, alguns dias antes da partida, encontraram-se mutilados os Hermes que ornamentavam as encruzi-lhadas da cidade. Durante o inquérito, testemunhas do caso revelaram, ainda que, em certas casas, se parodiavam os mistérios de Elêusis. Logo o nome de Alcibíades foi mencionado, e todas as suspeitas recaíram sobre ele. É precisamente nesse contexto que se situa o *Banquete* de Platão, o qual não deixa de ser um retrato do círculo intelectual do qual Sócrates participava, retrato cuja intenção é claramente a de desmistificar os eventos que ocorriam nas casas daquela gente sofisticada, de mente livre, que, não obstante, era alvo de preconceitos (CANFORA,

¹² Designação, desde o censo de Sólon, para a classe dos cidadãos não proprietários, que, não tendo condições de custear o equipamento necessário para serem hoplitas, compunham as forças militares como remadores. cf. Mossé (1997, p. 15). O termo *thétes* significa “assalariados”.

2003, p. 20-1). Oligarcas, excêntricos, homossexuais, devassos, etc! A condenação de Sócrates certamente está carregada desses preconceitos e dos rancores em relação a *personae non gratae* como Alcibiades e Crítias, frequentadores famigerados do mesmo círculo de Sócrates. Resumo da ópera: a expedição à Sicília tornava-se acéfala ao perder o seu mentor, posteriormente condenado por impiedade. Alcibiades fugiu para Esparta e traiu Atenas aconselhando o rei Ágis a ocupar Decelcia, na Ática, posto estratégico que, daí em diante, pesou a balança para o lado espartano (MOSSÉ, 1997, p. 64-5); nesse ínterim, tornou-se amante da mulher do rei, da qual teria tido até um filho (PLUTARCO, 2011, 23.7). Obrigado a deixar Esparta, acabou por refugiar-se na satrapia de Tis-safernes. Essa mudança também determinaria uma mudança de comportamento, tornando manifesta outra característica marcante de Alcibiades: sua capacidade de adaptar-se aos costumes das cidades onde se exilava. Aquele que em Esparta vivera parcimoniosamente como um filho de Licurgo, com a barba raspada, banhando-se na água fria, comendo pão de cevada e sopa escura, não parecia aquele ateniense de hábitos ostensivos e extravagantes; tampouco aquele que, depois, na corte de Tis-safernes, excedia em pompa e suntuosidade o luxo oriental. Plutarco (2011, 23.3-5) o compara a um camaleão. E ele não só mudava de comportamento como mudava de valores sempre que lhe conviesse. Prova disso é que pouco depois ainda flertou com oligarcas e democratas para viabilizar o seu retorno triunfal a Atenas (MOSSÉ, 1997, p.65-69).

O personagem Alcibiades, do *Banquete* de Platão, funciona, então, como chave conceitual na articulação do significado do drama, mas é também uma caricatura que provavelmente reflete aspectos do homem real. Platão destaca nesse personagem os aspectos que melhor se enquadram na sua avaliação da democracia como berço da tirania. O Alcibiades de Platão é um típico homem democrático, pelo seu caráter volúvel, sua instabilidade de ânimo, seu comportamento furtivo. No amor carente desse tipo de homem está em germe a loucura da tirania. Por trás do personagem encontra-se um conceito. Atrás do conceito, situa-se a realidade histórica de Alcibiades e do próprio círculo socrá-

tico. Nas entrelinhas desse diálogo, em meio a circunstâncias que provavelmente pesaram na posterior condenação de Sócrates, encontra-se a tentativa platônica de desvincular Sócrates da controvertida figura de Alcibíades.

Referências

ADAM, J. **The Republic of Plato**. Cambridge: Cambridge, 1980. First published 1902. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam.

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Trad. e notas de Custódio Magueijo. Lisboa: Inquérito, 1984.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. de Eudoro de Souza. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

BERGSON, H. **O riso**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

CANFORA, L. **Um ofício perigoso**. Trad. de Paulo Butti de Lima. São Paulo: Perspectiva, 2003.

DESCLOS, M.L. Platão historiador. *In: Platão: Leituras*. São Paulo: Loyola, 2011.

MINOIS, G. **História do riso e do escárnio**. São Paulo: UNESP, 2003.

MOSSÉ, C. **Atenas: a história de uma democracia**. Tradução de João Batista da Costa. Brasília: UNB, 1997.

_____. **Dicionário da civilização grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

PLATÃO. **A República**. Trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste, 1993.

PLATO. **Lysis, Symposium, Gorgias**. Translated by W.R.M. Lamb. Cambridge: Loeb, 2005 (First published 1925).

_____. **Laws**. Translated by R.G. Bury. Cambridge: Loeb, 2005 (First published 1926).

Καλόν - ἀγαθόν:
LO BELLO Y EL BIEN EN ALCINOO,
NUMENIO Y PLOTINO

Καλόν - ἀγαθόν:
THE BEAUTIFUL AND THE GOOD IN
ALCINOUS, NUMENIUS AND PLOTINUS

PROFA. DRA. GABRIELA F. MÜLLER¹

Resumen

La distinción que traza Plotino entre lo bello (τὸ καλόν) -punto cúlmine del ascenso narrado por Diótima en el *Banquete*- y el bien (τὸ ἀγαθόν) de los libros centrales de *República*, con la consiguiente subordinación del primero al segundo, parece haber sido una innovación propia del neoplatónico. Sin embargo, algunos intérpretes han señalado a Alcinoos y a Numenio como antecesores de dicha distinción. En este trabajo mostraré que, si bien es posible encontrar algunos trazos de dicha distinción sólo en uno de los fragmentos de Numenio (fr. 16), el caso Alcinoos resulta difícil de justificar puesto que, en el capítulo X del *Didaskalikós*, otorga al primer dios los atributos de ἀγαθόν y de καλόν sin establecer ninguna jerarquía entre ellos (*Didask.* 164, 36 y 37). Por otra parte, de las dos referencias que encontramos en este texto de Alcinoos al famoso pasaje del *Banquete* que describe el camino de ascenso hacia lo bello (210 a 6 – e 1), una culmina con el encuentro de lo bello en sí (*Didask.* 157, 16-21) y otra con la intelección del bien en sí (*Didask.* 165, 27-31), mostrando la intercambiabilidad entre ambos términos.

Palabras clave: Belleza, Bien, Alcinoos, Numenio, Plotino.

Abstract

The plotinian distinction between the beautiful (τὸ καλόν) –climax of the ascent narrated by Diótima in the *Symposium*- and the good (τὸ ἀγαθόν) of the *Republic*'s central books, with the consequent subordination of the former to the latter, seems to have been a Neoplatonic innovation. However, some scholars have pointed at Alcinoos and Numenius as predecessors of such distinction. In this paper I will show that, while it is possible to find some traces of this distinction in only one fragment of Numenius (fr. 16), in Alcinoos

¹ Universidad de Buenos Aires – CONICET - Buenos Aires, Argentina.
gafermu@gmail.com

it is difficult to justify, since in Chapter X of the *Didaskalikós*, ἀγαθόν and καλόν are both attributes of the first god and none hierarchy is established between them. Besides, of the two references found in this text of Alcinoos to the famous ascent way to the beautiful, described in the *Symposium* (210 a 6 – e 1), one ends in the beautiful itself (*Didask.* 157, 16-21) and the other with the intellection of the good itself (*Didask.* 165, 27-31), what shows that both terms are interchangeable.

Keywords: Beautiful, good, Alcinoos, Numenius, Plotinus.

I. Ya desde su tratado más temprano (*Enéada* I 6, que es la primera en el orden cronológico y que se titula justamente *Sobre lo bello*)², Plotino nos exhorta a la búsqueda de la belleza, pero también parece dejar en claro que la meta del ascenso, el bien o lo uno, está más allá. Esto se dice explícitamente en el capítulo 9 de este tratado. También en el capítulo 12 del tratado V 5 [32] –un curioso pasaje en el que aparece un sugestivo contraste entre los efectos psicológicos que el bien y la belleza tienen sobre nosotros- se declara taxativamente que “la belleza es de segundo orden, mientras que el deseo del bien, más antiguo que el de la belleza e inconciente, declara que el bien es más antiguo y anterior a la belleza” (V 5, 12, 14-19) y más adelante se agrega que “la belleza es más joven y el bien es más antiguo, no en tiempo sino en verdad” (V 5, 12, 37)³. En el mismo sentido, en el tratado VI 7 [38], capítulo 32 se dice que el primer principio es el “progenitor de lo bello” y más adelante que es “principio de lo bello” (ἀρχὴ τοῦ καλοῦ), (VI 7 [38], 32, 32-34). De nuevo, en el capítulo 4 del tratado VI 9 [9], Plotino exhorta al alma de quien quiere ascender hasta el bien a abandonar

² Las ediciones del texto plotiniano con las que aquí se trabaja son: PLOTINI, **Opera**. ed. Henry, P., Schwyzer, Paris: H.R.1951-1973. 3 vols. (*editio maior*); PLOTINI, **Opera**. ed. Henry, P., Schwyzer, Oxford: H.R. 1964-1982. 3 vols. (*editio minor*). Las traducciones al español consultadas son: PORFIRIO. **Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II**. intr., trad. y notas de ---, Madrid: Gredos, 1982 (vol. 1); PLOTINO. **Enéadas III-IV**. intr., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1985 (vol. 2); Plotino. *Enéadas V-VI*. intr., trad. y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1998 (vol. 3) y SANTA CRUZ, M. I. y CRESPO, M. I. **Plotino: textos esenciales**. Buenos Aires: Colihue, 2007.

³ Para un análisis detallado de este pasaje, cf. RIST, J. M. **Plotinus: the road to reality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. p. 53-55.

“todo otro espectáculo, aunque sea bello. Porque la belleza es posterior a aquél y proviene de aquél, como la luz del día proviene del sol” (VI 9 [9], 4, 10-11)⁴.

Podríamos continuar listando pasajes de las *Enéadas* en donde Plotino insiste en esta distinción entre lo bello (τὸ καλόν), punto cúlmine del ascenso narrado por Diotima en el *Banquete* platónico, y el bien (τὸ ἀγαθόν) que aparece de los libros centrales de *República*, con la consiguiente subordinación del primero al segundo. Sin embargo, en este trabajo, más que estudiar este tema en Plotino mismo, quisiera referirme a una interpretación ofrecida hace ya varios años por Mark Edwards. Este autor, en un artículo en el que analiza el bien y la belleza en el platonismo medio ha señalado a Alcinoos y a Numenio como posibles antecesores de dicha distinción⁵, oponiéndose así a la lectura más usual que suele ver en esta diferenciación entre el bien y lo bello una innovación plotiniana difícil de rastrear en la obra del propio Platón⁶ (si bien no han faltado intentos)⁷. En el presente trabajo me propongo, entonces, discutir esta interpretación intentado mostrar, mediante el análisis de los pasajes en cuestión, que los textos de estos dos representantes de la tradición platónica anterior a Plotino (comúnmente denominada “platonismo medio”) no señalan explícitamente esta distinción entre el bien y lo bello que sí encontramos claramente formulada por el neoplatónico.

II. La estrecha relación que une a Numenio y a Plotino queda suficientemente atestiguada cuando Porfirio en su *Vida de Plotino* narra no

⁴Esta referencia a los pasajes de las *Enéadas* en los que se distingue a lo bello del bien no es ni pretende ser exhaustiva.

⁵Cf. EDWARDS, J. M., Middle platonism on the beautiful and the Good. *Mnemosyne*. Fourth Series. v. 44. Fasc. 1/2. p. 161-167, 1991.

⁶Cf. ARMSTRONG, A. H. Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus. In: **Atti del Convegno Internazionale sul tema Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente**. Rome: [s.n.], 1970. p. 179-80.

⁷Cf. WHITE, F. D. Love and Beauty in Plato's *Symposium*. *The Journal of Hellenic Studies*. v. 109. p. 149-157, 1989. Este autor cree encontrar la distinción entre el bien y lo bello en el propio texto del *Banquete*.

sólo que en las clases del maestro los textos de Numenio eran comentados (*VP*, 14), sino también que algunos griegos llegaron a acusar a Plotino de haber plagiado a Numenio (*VP*, 17). En los escasos fragmentos que han llegado hasta nosotros de la obra de Numenio, principalmente de su escrito *Περὶ τὰγαθοῦ* (*Sobre el bien*), encontramos varios puntos de contacto entre el pensamiento de ambos filósofos⁸.

Concretamente, respecto a la distinción entre el bien y lo bello, Edwards hace referencia al final del fragmento 16⁹, donde Numenio establece una distinción entre cuatro entidades (que, en realidad, como veremos, termina siendo una distinción entre cinco ítems): el primer dios, que es el bien en sí (*αὐτοάγαθον*); el demiurgo, que es un segundo dios, imitador del primer dios y, por eso, es bueno; la οὐσία (y aquí se distingue entre la οὐσία del primer dios y la οὐσία del segundo) y el cosmos bello, imitación de esta segunda οὐσία, que es “embellecido por su participación en lo bello” (ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσία τοῦ καλοῦ)¹⁰.

Estas últimas palabras del fragmento 16 ciertamente pueden llevar a pensar que esta “participación en lo bello” del cosmos está íntimamente relacionada al hecho de ser una imitación de la οὐσία del segundo dios y, por consiguiente, derivar en la ubicación de lo bello (τὸ καλόν) en el nivel del segundo dios. Esto lleva a Edwards a hablar de la existencia de dos actos de participación, uno en el bien y otro en lo bello, el primero es la participación del segundo dios en el primero, es

⁸ Las coincidencias tanto terminológicas cuanto doctrinales entre ambos filósofos han sido puestas de manifiesto hace ya tiempo en el clásico artículo de DODDS, E. R. *Numenius and Ammonius. In: Les sources de Plotin* [Entretiens sur l'antiquité classique, Tomo V]. Genève-Vandoeuvres: [s.n], 1960.p. 12-24.

⁹ La numeración de los fragmentos corresponde a la edición de NUMENIUS. **Fragments**. Trad. de E. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973. Se ha consultado, además, la única traducción al castellano publicada: NUMENIUS. **Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios**. intr., trad. y notas de F. garcía Bazan.. Madrid: Gredos, 1991. Sin embargo, en este trabajo ofreceremos traducciones propias de los pasajes analizados.

¹⁰ Συλλελογισμένων δ' ἡμῶν ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων, τέσσαρα ἔστω ταῦτα ὁ μὲν πρῶτος θεὸς αὐτοάγαθον ὁ δὲ τούτου μιμητὴς δημιουργὸς ἀγαθὸς ἢ δ' οὐσία μία μὲν ἢ τοῦ πρῶτου, ἕτερα δ' ἢ τοῦ δευτέρου ἢς μίμημα ὁ καλὸς κόσμος, κεκαλλωπισμένος μετουσία τοῦ καλοῦ. (fr. 16, 12-17).

decir, en el bien, lo cual le otorga la cualidad de ser bueno, el segundo es la participación del cosmos bello en lo bello¹¹.

Aunque en ninguno de los fragmentos de Numenio que han llegado hasta nosotros se realice una equiparación explícita entre el segundo dios y lo bello, ésta, en general, suele ser la interpretación más común de este pasaje. Así también, por ejemplo, Salvatore Lilla, al igual que Edwards, ha visto en este texto un anticipo de la distinción plotiniana entre el bien y lo bello y la consiguiente subordinación del segundo al primero¹².

Sin embargo, en contraste con la gran cantidad de fragmentos que nos presentan al segundo dios como el demiurgo bueno del que habla Platón en el *Timeo* y al primer dios como el bien en sí de *República* VI (principalmente en los fragmentos 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20), estas solas palabras del fragmento 16 parecen poco a la hora de ver en Numenio un antecesor de Plotino en esta ubicación de lo bello (τὸ καλόν) en un segundo nivel por debajo del bien, más aún si atendemos al texto platónico que parece estar detrás de las palabras de Numenio: el pasaje de *Timeo* 29a.

El diálogo *Timeo* de Platón es, sin lugar a dudas, el texto más citado y comentado por los platónicos de estos siglos y Numenio no es la excepción. En efecto, encontramos en dos fragmentos (frs. 7 y 8) citado de manera casi literal el célebre pasaje *Timeo* 27d6-28a4 en el que se distingue “lo que es siempre y no posee génesis” (τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) de “lo que siempre deviene pero nun-

¹¹ EDWARDS, 1991, p. 163: “Thus there are two acts of participation, one in the Good, the other in the Beautiful, the one imparting a quality to the second Mind, the other to the world”.

¹² “In quest’ultimo passo l’imitazione dell’essenza del secondo dio” (ἡς μίμημα dove ἡς si riferisce all’ οὐσία del secondo dio) è strettamente parallela alla “partecipazione al bello” (μετουσίᾳ τοῦ καλοῦ): Numenio identifica quindi il bello con il secondo dio o demiurgo, ed opera una distinzione tra il bene (identico al primo dio) e il bello (identico al secondo dio), percorrendo in questo Plotino. Il rapporto tra il secondo dio ed il primo dio sembra essere del tutto analogo a quello tra il terzo dio e il secondo dio: come il secondo dio è buono in quanto è partecipe del bene assoluto rappresentato dal primo dio, così il terzo dio è bello in quanto è partecipe della bellezza rappresentata dal secondo dio” (LILLA, S. Introduzione al Medio platonismo. Roma: [s.n.], 1992, p. 106).

ca es” (τὸ γιγνόμενον μὲν, ὄν δὲ οὐδέποτε) y los dos modos de captar cada una de estas realidades: “la una es aprehendida por la intelección auxiliada por la razón, la otra es captada por la opinión mediante la sensación irracional, la que nace y perece pero jamás es lo que es” (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτὸν (...), τὸ δ’ αὖ δόξει μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν).

También gracias a Proclo poseemos un testimonio de la interpretación de Numenio del pasaje siguiente del *Timeo*: 28c3-5. Allí leemos la famosa frase: “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible” (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν). Proclo en su *Comentario al Timeo* nos trasmite la peculiar interpretación que realiza Numenio de estas líneas al invertir y atribuir a dos divinidades jerárquicamente diferenciadas los dos apelativos que allí aparecen (ποιητής y πατήρ)¹³: “Numenio, habiendo proclamado tres dioses, llama padre (πατήρ) al primero, productor (ποιητής) al segundo y producto (ποίημα) al tercero, pues según él el cosmos es el tercer dios.

¹³ Sin embargo, cabe señalar que esta variación respecto del texto del *Timeo* está atestiguada con anterioridad a Numenio: aparece, por ejemplo, en Plutarco, en la segunda de sus *Cuestiones platonicas* (1000 E), donde este autor se pregunta acerca de la razón por la cual Platón llamó al dios supremo padre de todas las cosas y hacedor (τί δήποτε τὸν ἀνωτάτω θεὸν πατέρα τῶν πάντων καὶ ποιητὴν προσεῖπε).¹² De hecho, lejos de ser una práctica extraña o aislada, la inversión en el orden de las palabras respecto del texto platónico es un rasgo estilístico utilizado muy frecuentemente, por ejemplo, en el propio *Didaskalikós* de Alcinoos, tal como pone de manifiesto Whittaker en la introducción a su edición del texto, pero del que se encuentran rastros en toda la literatura platónica de la época imperial. Esto ha llevado a los intérpretes a concluir que dichas inversiones eran seguramente intencionales y muy probablemente se encontraban ya en las fuentes comunes utilizadas por estos autores. No obstante, a diferencia de lo que ocurre en un autor como Plutarco, la inversión de estos dos apelativos en Numenio adquiere una nueva dimensión y en ello, creemos, reside su importancia. Como vemos en el testimonio de Proclo, Numenio no sólo invierte el orden de los términos sino que además se sirve de esa inversión para distinguir un primer dios al que llama πατήρ y un segundo dios al que denomina ποιητής, estableciendo de este modo una jerarquía en el interior del ámbito divino. Cf. FERRARI, F. S. *Poietes kai pater*: esegesi medioplatoniche di *Timeo*, 28c3. In: DE GREGORIO, G ; MEDAGLIA (eds.) **Tradizione, ecdotica, esegesi**. Miscellanea di studi. Napoli: [s.n], 2006. p. 43-58.

De modo que, según él, el demiurgo es doble (διπτός): es el primer dios y el segundo y lo creado (el producto de la actividad demiúrgica: τὸ δημιουργούμενον) es el tercero”¹⁴..

Considero que la referencia al “cosmos bello” que aparece en el fragmento 16 también corresponde a la lectura que Numenio realiza del pasaje siguiente del *Timeo* 29a donde se dice: “si este cosmos es bello y el demiurgo es bueno, es evidente que [el artífice] contempló el modelo eterno”¹⁵. Como hemos visto, en el fragmento 16 se hace referencia al hecho de que el demiurgo es bueno por la participación e imitación del bien, que es el primer dios¹⁶. Siguiendo con la misma lógica, si el cosmos es bello, también debe serlo por la participación en lo bello. Pero en ningún momento Numenio da el paso ulterior de identificar a lo bello con el segundo dios. Si bien esto puede inferirse, lo cierto es que no podemos tener certeza de que Numenio en efecto haya sostenido una doctrina tal.

III. Más difícil de justificar aún me parece el caso de Alcinoos. En el capítulo X del *Didaskalikós*¹⁷, que tiene como propósito el análisis de dios en tanto tercer principio (junto con la materia y las ideas), el pasaje del ascenso del *Banquete* (210 a 6 – e 1) es utilizado para ilustrar el tercer modo en el que se puede inteligir este principio divino. Los otros dos

¹⁴ Fr. 21 (DES PLACES) = Proclus, *In Timaeum*, I, 303, 27-304, 7 Diehl. Luego de comentar la posición de Numenio y antes de establecer la suya, Proclo hace referencia a las opiniones de Harpocratió, Ático, Plotino, Amelio, Porfirio, Jámblico, Teodoro y Siriano. (Cf. Proclo, *In Timaeum*, I, 304, 22 – 310, 2).

¹⁵ εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἐβλεπεν. (29a2-3).

¹⁶ Esto aparece dicho en el fr. 20 donde Numenio realiza explícitamente una combinación entre el pasaje de *Timeo* 29e1 donde se dice que “el demiurgo era bueno” y el pasaje del Libro VI de República donde se habla de la idea de bien. Y justamente Numenio explica este atributo del demiurgo por la participación en el bien, que es el primer dios. . también el fr.46 c donde Proclo (*In Tim.*, III, 33, 33-34) nos informa que según Numenio la relación de participación se da también entre los inteligibles.

¹⁷ La edición del texto con la que se trabaja es: ALCINOOS. **Enseignement des doctrines de Platon.** intr., texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1990. También se ha consultado la traducción inglesa comentada de *Alcinous. The Handbook of Platonism.* translated with an introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1993.

métodos señalados son el de la ἀφαίρεσις (“negación” o, más propiamente, “abstracción”) y el de la ἀναλ

La referencia al pasaje del *Banquete* que aquí aparece es bastante resumida respecto del texto platónico. Dice el texto: “pues uno tras contemplar lo bello en los cuerpos, después de eso se dirige hacia la belleza del alma, después a lo [bello] en las normas de conducta y las leyes y luego hacia el gran mar de lo bello, después de lo cual entiende al bien mismo (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ)...”¹⁸.

Como puede observarse, los pasos del ascenso están reducidos respecto del pasaje de Platón. Aquí se pasa de lo bello presente en los cuerpos –en plural (recordemos que el pasaje platónico comienza con la captación de la belleza de un único cuerpo bello y en un momento ulterior se debe pasar a la belleza de todos los cuerpos)- a la belleza del alma y de ésta a la de las normas de conductas y leyes para inmediatamente pasar a la poética referencia al “gran mar de lo bello” (τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ), sin hacer mención, por ejemplo, a la belleza de las ciencias que aparece en el *Banquete*.

Esta omisión me parece importante puesto que en el texto platónico el ascenso se produce justamente desde las ciencias hacia esa única ciencia que es la ciencia de lo bello. Podría decirse que se da en este caso el movimiento inverso respecto del comienzo donde se pasaba de un único cuerpo bello a una pluralidad de cuerpos bellos; aquí, en cambio, se tiene que ascender desde las ciencias, en plural, hacia esa única ciencia, que es la de lo bello en sí. Sin embargo, nada de esto aparece en la referencia del *Didaskalikós*.

Otro punto importante a señalar, y en el que precisamente Edwards basa su interpretación, es que en el texto de Alcinoos el punto cúlmine del ascenso no es lo bello sino el bien en sí (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν). Según este autor, si bien en este pasaje no se estaría aludiendo a una distinción ontológica entre el bien y lo bello, sí podría estar implícita

¹⁸ Θεωρῶν γὰρ τις τὸ ἐπὶ τοῖς σώμασι καλόν, μετὰ τοῦτο μέτεισιν ἐπὶ τὸ τῆς ψυχῆς κάλλος, εἶτα τὸ ἐν ἐπιτηδεύμασι καὶ νόμοις, εἶτα ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τοῦ καλοῦ, μεθ’ ὃ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν νοεῖ (...). (*Didask.* X, 27-31).

una prioridad cognitiva de lo bello: es decir, la belleza sería el aspecto que se captaría primero, antes de llegar a la aprehensión del primer principio en su perfección, es decir, en tanto bien en sí¹⁹.

Contra esta posición se puede objetar que en este mismo capítulo, entre los muchos atributos con los que Alcinoo caracteriza al principio divino, se encuentran tanto ἀγαθόν cuanto καλόν. Según el autor del *Didaskalikós*, el primer dios es no sólo eterno, inefable, perfecto, divinidad, esencia, verdad, proporción, sino que “también es ἀγαθόν, puesto que beneficia a todas las cosas según su capacidad, siendo causa de todo bien, y καλόν porque él posee por su propia naturaleza la perfección y la proporción”²⁰. Nótese la diferencia en la explicación de ambos atributos: dios es bien porque es causa de todas las cosas buenas; en cambio, es bello no porque sea causa de la belleza en otros sino por su propia perfección y simetría²¹.

Pero, además de esto, si volvemos al pasaje del capítulo X en el que se alude al texto del *Banquete*, tampoco es cierto que allí la captación del bien sea un paso ulterior a la captación de lo bello. Simplemente lo que ocurre es que en el texto del *Didaskalikós* se reemplaza la referencia a lo bello en sí del *Banquete* con la referencia al bien en sí. Esta sustitución, más que sugerir una distinción entre ambos (como afirma Edwards), indica una cierta intercambiabilidad: puesto que tanto ἀγαθόν cuanto καλόν sirven para designar al primer dios, Alcinoo no ve ningún problema en reemplazar un término por otro.

Creo que esta interpretación puede ser confirmada si aludimos a otro pasaje del *Didaskalikós* en el que aparece una cita muy similar del mismo pasaje del *Banquete* platónico (210 a 6 – e 1). Me refiero a un pasaje del capítulo V en el que, en el marco del tratamiento de aquella parte de la filosofía que corresponde a la dialéctica, luego de referirse al procedimiento de división y antes de pasar a la explicación del silogis-

¹⁹ Cf. EDWARDS, 1991, pp. 163-164.

²⁰ Καὶ ἀγαθὸν μὲν ἔστι, διότι πάντα εἰς δύναμιν εὐεργετεῖ, πάντος ἀγατοῦ αἴτιος ὢν· καλὸν δέ, ὅτι αὐτὸς τῆ αὐτοῦ φύσει τέλειον ἔστι καὶ σύμμετρον. (*Didask.* X, 36-38).

²¹ Cf. DILLON, 1993, p.106.

mo, se diferencian tres tipos de análisis (ἀνάλυσις). Y justamente el primero de estos tres tipos de análisis consiste en el camino de ascenso desde los sensibles hacia los primeros inteligibles (ἢ μὲν γὰρ ἔστιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ πρῶτα νοητὰ ἄνοδος) y el ejemplo mediante el cual se ilustra este ascenso es el pasaje del *Banquete*. Dice el texto: “es como si pasáramos desde lo bello en torno a los cuerpos hacia lo bello en las almas, y después desde esto hacia lo [bello] en las normas de conducta, después desde esto hacia lo [bello] en las leyes y luego hacia el gran mar de lo bello, para que al proseguir de este modo encontremos al fin eso bello mismo”²².

En este pasaje claramente, como en el *Banquete*, el término del ascenso es “lo bello mismo” o “lo bello en sí” (τὸ αὐτὸ καλόν) en lugar del bien (ἀγαθόν), como ocurría en la referencia del capítulo X. Quizás podría argumentarse que justamente el hecho de que en este capítulo V se esté estudiando la dialéctica y los tipos de análisis hace que la referencia pueda ser más fiel al texto platónico, pero, en cambio, en el capítulo X, que justamente trata sobre dios, Alcinoos se ve en la necesidad de modificar sustancialmente el texto platónico y hablar del bien y no de lo bello como el término del camino de ascenso. Creo, sin embargo, que en ambos capítulos (tanto en el capítulo V cuanto en el capítulo X) la referencia al pasaje del *Banquete* es ilustrativa: en el primer caso, se ilustra el tipo de análisis que consiste en el ascenso desde lo sensible hacia lo inteligible y en el segundo caso se ilustra un tipo de νόησις, un tipo de intelección de lo divino (que se ha dado en llamar *via eminentiae* que se agrega a las *via negationis* y *via analogiae* aludidas antes en el texto). El hecho de que en el primer caso se culmine con la referencia a lo bello en sí y en el segundo al bien en sí muestra justamente la intercambiabilidad y reciprocidad entre los dos términos que, por lo demás, como hemos visto, son atribuidos ambos al primer dios.

²² Ἡ μὲν δὴ πρώτη τοιάδε τίς ἐστιν, οἷον ἂν ἀπὸ τοῦ περὶ τὰ σώματα καλοῦ μετίωμεν ἐπὶ τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς καλόν, ἀπὸ δὲ τούτου ἐπὶ τὸ ἐν τοῖς ἐπιτεδεύμασιν, εἶτα ἀπὸ τούτου ἐπὶ τὸ ἐν τοῖς νόμοις, εἴτ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαιος τοῦ καλοῦ, ἵνα οὕτως μετιόντες εὐρωμεν λοιπὸν τὸ αὐτὸ τοῦτο καλό. (Didask. V, 16-21).

IV. Tal como puede verse a partir de la referencia que aparece en el capítulo X del *Didaskalikós*, creo que justamente la relevancia de este pasaje del *Banquete* en esta línea de la tradición platónica que une, de algún modo, a los tres autores estudiados (Alcinoo, Numenio y Plotino) está íntimamente ligada a la ilustración del movimiento de ascenso hacia el primer principio.

Si volvemos a Numenio, ha llegado hasta nosotros un fragmento (el fr. 2 en la edición de Des Places) donde aparece un vocabulario que recuerda al final de la narración de Diotima del ascenso hacia lo bello en sí (*Banquete*, 211 c 1-5). Si bien la terminología no es exactamente la misma, podemos encontrar algunos puntos de contacto. Numenio se refiere allí a un método de ascenso hacia el bien que no es fácil sino divino: este método consiste en “despreocuparse de las cosas sensibles, tener un ardor juvenil hacia los saberes (τὰ μαθήματα), contemplar los números, para, de este modo, dedicarse a un saber (ἐκμελετῆσαι μάθημα): qué es el ser (τί ἐστι τὸ ὄν)”²³. Aquí, la referencia al paso de los saberes (μαθήματα, en plural) a un único saber (μάθημα) se asemeja al movimiento de ascenso desde los saberes bellos hacia aquél “saber que no es de otra cosa sino un saber de aquello bello en sí mismo”, tal como se describe en el *Banquete* 211 c 4-5²⁴. Sin embargo, el ascenso en este fragmento de Numenio no culmina ni con la captación del bien, ni de lo bello, sino de la esencia del ser.

Finalmente, quisiera señalar que, del mismo modo que en sus predecesores, también en Plotino, muchos pasajes de las *Enéadas* que describen el ascenso del alma hacia el primer principio están enormemente influenciados por la terminología del ascenso del *Banquete* platónico²⁵. Y esto es lo que quizás pueda explicar cierta ambigüedad de

²³ Τῶ γὰρ ὄντι οὐ ῥαδίας, θείας δὲ πρὸς αὐτὸ δεῖ μεθόδου· καὶ ἔστι κράτιστον τῶν αἰσθητῶν ἀμελήσαντι, νεανιευσαμένῳ πρὸς τὰ μαθήματα, τοὺς ἀριθμοὺς θεασαμένῳ, οὕτως ἐκμελετῆσαι μάθημα, τί ἐστι τὸ ὄν. (fr. 2, 19-23).

²⁴ καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γινῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἐστὶ καλόν. (211 c 4-d1)

²⁵ Cf. RIST, 1967, p. 56.

algunos textos plotinianos a la hora de identificar o no al primer principio con τὸ καλόν. Esta ambigüedad se manifiesta del modo más explícito en la *Enéada* I 6. En el capítulo 6 de este tratado aparentemente se traza una distinción entre la belleza (καλλονή) que corresponde al primer principio, el bien, y lo bello (τὸ καλόν) que se ubicaría en un segundo nivel, que, en el esquema metafísico plotiniano es el nivel del νοῦς²⁶. Sin embargo, en el capítulo siguiente cuando se está hablando del ascenso hacia el primer principio, Plotino lo describe como καλόν y no como καλλονή. Creo que no es casual que en este capítulo Plotino cite textualmente el *Banquete* en las líneas 9-10 y 21-23. Considero que esto puede explicar el hecho de que no utilice aquí una distinción propia que acaba de trazar en el capítulo anterior en favor del uso del lenguaje y la imaginaria platónica²⁷.

Podemos señalar, entonces, a modo de conclusión, que entre los diálogos de Platón que han marcado la reflexión de los pensadores platónicos de los primeros siglos de nuestra era (en este sentido, en primer lugar, sin duda, se ubica el *Timeo*), el *Banquete*, y sobre todo la descripción de Diotima del ascenso hacia lo bello en sí, ocupa un lugar no menor. Y su influencia, presente como hemos visto en Alcinoos y también (aunque no tan explícitamente) en Numenio, se deja ver mejor en un autor como Plotino que, a pesar de innovar al distinguir al bien de lo bello, en muchos pasajes de su obra continúa siendo “fiel” al texto platónico al afirmar que el uno-bien, término del ascenso, es τὸ καλόν.

Referências

ALCINOOS. **Enseignement des doctrines de Platon**. intr., texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

²⁶ Cf. I 6, 6, 25 y ss

²⁷ Cf. RIST, 1967, p. 55-57.

_____. **The Handbook of Platonism.** translated with an introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ARMSTRONG, A. H. Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus. *In: Atti del Convegno Internazionale sul tema Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente.* Rome: [s.n.], 1970. p. 179-80.

DE GREGORIO, G ; MEDAGLIA (eds.) **Tradizione, ecdotica, esegesi.** Miscellanea di studi. Napoli: [s.n.], 2006.

EDWARDS, J. M., Middle platonism on the beautiful and the Good. **Mnemosyne.** Fourth Series. v. 44. Fasc. 1/2. p. 161-167, 1991.

LILLA, S. **Introduzione al Medio platonismo.** Roma: [s.n.], 1992,

NUMENIUS. **Fragments.** Trad. de E. Des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

_____. **Oráculos Caldeos; Numenio de Apamea: Fragmentos y Testimonios.** intr., trad. y notas de F. Garcia Bazan.. Madrid: Gredos, 1991.

PLOTINI, **Opera.** ed. Henry, P., Schwyzer, Paris: H.R.1951-1973. 3 vols. (*editio maior*).

_____. **Opera.** ed. Henry, P., Schwyzer, Oxford: H.R. 1964-1982. 3 vols. (*editio minor*).

_____. **Enéadas III-IV.** intr., trad. y notas de J. Igal, Madrid: Gredos, 1985. v. 2.;

_____. **Enéadas V-VI.** intr., trad. y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1998. v. 3

PORFIRIO. **Vida de Plotino y Plotino, Enéadas I-II.** intr., trad. y notas de J. Igal. Madrid: Gredos, 1982. v. 1.

RIST, J. M.. **Plotinus: the road to reality.** Cambridge: Cambridge University Press, 1967. p. 53-55.

SANTA CRUZ, M. I. ; CRESPO, M. I.. **Plotino: textos esenciales.** Buenos Aires: Colihue, 2007.

WHITE, F. D. Love and Beauty in Plato's *Symposium*. **The Journal of Hellenic Studies**. v. 109. p. 149-157, 1989. DODDS, E. R. Numenius and Ammonius. *In: Les sources de Plotin* [Entretiens sur l'antiquité classique, Tomo V]. Genève-Vandoeuvres: [s.n], 1960.p. 12-24.

A ESTETIZAÇÃO DA ALMA PELO CORPO NO FÉDON DE PLATÃO

THE AESTHETIC SOUL OF THE BODY IN THE PHAEDO PLATO

HUGO FILGUEIRAS DE ARAÚJO¹

Resumo

Platão publiciza em seus textos o cuidado pela alma, por considerá-la a fonte do saber e da virtude e até mesmo o próprio “eu” do homem. O cuidado e a valorização da alma são tão essenciais para Platão que, em algumas partes do *Fédon*, o filósofo, ao relacioná-la com o corpo, considera-a como um certo tipo de prisão e obstáculo por entender que a “realidade em si”, instância inteligível, buscada por aqueles que se dedicam à filosofia, está além da sensibilidade (*aisthêsis*) e, enquanto ao corpo estiver unida, a alma não alcançará a verdade na sua plenitude. Sendo o corpo parte da instância sensível, o filósofo frente a ele se põe numa atitude de desconfiança no exercício da filosofia, contudo há de convir que, em outros momentos, Platão considera que é por ele (o corpo) e nele que começa a busca pela verdade, configurada pela reminiscência, reconhecendo assim o seu papel. O presente trabalho realiza um estudo sobre a relação corpo/alma considerando que é possível estabelecer uma leitura unificada dos diferentes modos como ela se apresenta a partir de uma dimensão estética: unida ao corpo a alma é por ele estetizada, ou seja, a alma sofre a influência da sensibilidade o ponto do mesmo ser, por vezes considerado um certo obstáculo e um tûmulo, contudo, nesse composto, o corpo é o meio e instrumento, através dos sentidos, na busca do conhecimento da verdade das coisas.

Palavras-chave: Corpo; Alma; Estetização; Obstáculo/auxílio.

Abstract

Plato in his writings advertises the care of the soul and consider it a source of knowledge and virtue, and even the “self” of man. The care and appreciation of the soul are so essential to Plato that in some parts of the *Phaedo* the philosopher to relate it to the body regards it as a kind of prison and an obstacle to understand that “reality itself,” intelligible body, sought by those who devote themselves to philosophy, is beyond the sensitivity (*aisthêsis*) and while the body is united, the soul does not reach the truth in its fullness. As

¹ Professor Assistente da Universidade Federal do Ceará, mestre em Filosofia Antiga pela Universidade Federal da Paraíba. Atualmente cursa doutorado no Programa Integrado UFPA, UFPE e UFRN. E-mail: hugofilguraraujo@hotmail.com

part of the body sensitive instance, the philosopher before him stands in an attitude of distrust in the pursuit of philosophy, but must admit that at other times Plato believes that he (the body) and that it begins the search for truth, set by reminiscence, thus acknowledging their role. This paper performs a study about the body / soul whereas it is possible to establish a unified reading of the different ways it presents itself as an aesthetic dimension: the soul united to the body for it is aestheticized, that is, the soul suffers the influence of the same sensitivity to the point being, sometimes considered a right and a grave obstacle, however this compound the body is the means and instrument through the senses, to search for knowledge of the truth of things.

Keywords: Body. Soul. Aesthetic. Obstacle / assistance

Introdução

Na História da Filosofia, as questões referentes à existência humana são de grande relevância, e de forma particular o entendimento das dimensões constitutivas da pessoa humana, o corpo e a alma.

Observando as diversas concepções do homem no decorrer da história, da Idade Antiga à Idade Contemporânea, percebe-se que não foram poucos os que tentaram definir corpo e alma. O grande momento que inova a definição desses conceitos, sobretudo da *psykhé*, foi o pensamento socrático-platônico, que deu as matizes do que até hoje dela entendemos. Em diversos dos seus diálogos Platão trata da alma, relacionando com o corpo e, ainda, em cada diálogo, toma-a a partir de um contexto diferente².

Considerando que os diálogos platônicos foram bastante lidos pela tradição filosófica³, e que, por conseguinte, influenciaram sobremaneira a cultura grega e, conseqüentemente, toda cultura do Ociden-

²“A alma é abordada no *Fédon* na perspectiva da vida de um homem: Sócrates; na *República*, em contraposição com a estrutura política da cidade; no *Fedro*, no contexto de um mito sobre o destino que impende sobre todos os seres vivos; no *Timeu*, no de uma narrativa *racionada* sobre a origem do mundo e da vida; no *Banquete*, a partir da relação entre o amor e o saber, para cada homem; finalmente, no *Ménon*, enquadrada numa investigação sobre a natureza da virtude” (SANTOS, 1998, p. 17).

³Por neste haver uma série de elementos que instigam sua leitura, sejam os de cunho histórico, como a narrativa da morte de Sócrates, no âmbito literário, por trazer temas interessantes com morte e vida, relação corpo e alma, ou no filosófico, por trazer a maioria das “teorias” platônicas

te⁴, os diferentes modos de relacionar corpo e alma em seus escritos e interpretações equivocadas por parte da tradição levaram ao surgimento de diferentes vertentes do modo como Platão entende o homem como ser constituído por essas duas entidades – *sôma* e *psykhé*, que na morte se separam, fazendo assim dois. Tais vertentes surgem nos diálogos nem sempre no mesmo contexto e/ou com o mesmo significado, fruto ainda de uma certa indefinição do que na cultura grega significava corpo e alma.

Platão manifesta, nos seus textos, um discurso que publiciza o cuidado pela alma, por considerá-la a fonte do saber e da virtude e até mesmo o próprio “eu”⁵ do homem. O cuidado e a valorização da alma são tão essenciais para Platão que, em algumas partes de sua obra (*Fédon* e *Górgias*, por exemplo), o filósofo, ao relacioná-la com o corpo, considera-o como um certo tipo de prisão e obstáculo por entender que a “realidade em si”, instância inteligível, buscada por aqueles que se dedicam à filosofia, está além da sensibilidade (*aisthêsis*) e, enquanto ao corpo estiver unido, o ser humano não alcançará a verdade na sua plenitude. Sendo o corpo parte da instância sensível, o filósofo frente a ele se põe numa atitude de desconfiança no exercício da filosofia, contudo há de convir também que, em tantos outros momentos, Platão considera que é por ele (o corpo) e nele que começa essa busca pela verdade, configurada pela recuperação do saber, pela reminiscência, reconhecendo assim o seu papel. Como vemos, há circunstâncias diversas na obra platônica nas quais o corpo é visto tanto como algo que se contrapõe à alma como também uma possibilidade para que ela exerça suas faculdades. Essas considerações que aparecem nos textos platônicos, que *a priori* parecem contraditórias, ocorrem devido aos vários significados com os quais o filósofo se refere à alma e ao corpo, sobretudo

⁴ Torna-se o berço da cultura do Ocidente as culturas greco-romana e a judaico-cristã.

⁵ Essa noção começa a transparecer quando Sócrates ao lançar mão da frase delfica “Conhece-te ti mesmo” considera que é conhecendo sua alma e dela cuidando que o homem se autoconhece. A referência que Platão faz da alma ao “eu” do homem está longe do que a modernidade entende por sujeito, é mais uma identificação de que é na alma que se encontra aquilo que faz de alguém ser aquilo que é, como sua essência, se assim podemos dizer.

à forma multifacetada que trata da *psykhé*, sobre a qual dedica maior tempo em defini-la, como também ao contexto próprio da discussão que ocorre em cada diálogo, que torna peculiar cada texto. É mister destacar que uma das matrizes de distinção entre corpo/alma é a identificação com a reconhecida dicotomia platônica sensível/inteligível.

Frente às questões apresentadas, pretendemos realizar um estudo sobre a relação corpo/alma no diálogo que é mais expressivo no modo de relacionar essas duas instâncias, o *Fédon*. Neste estudo, considerar-se-á que é possível estabelecer uma leitura unificada dos diferentes modos como ela se apresenta, tomando por hipótese o sentido estético⁶. Unida ao corpo, a alma é por ele estetizada, ou seja, a alma sofre a influência da sensibilidade enquanto encarnada a ponto do mesmo ser, por vezes, considerado um certo obstáculo e um tûmulo; contudo, nesse composto é do corpo que ela prescinde, através dos sentidos (*aisthêsis*), para buscar o conhecimento da verdade das coisas.

1 O estilo dialógico

Antes de nos lançarmos propriamente na análise do *Fédon* no tema específico proposto a estudado, é mister perceber que os textos de Platão possuem um estilo único e próprio no seu modo de fazer Filosofia: o *dialógico*. Diferentemente de outros filósofos, ele não escreve tratados, mas diálogos. É importante atentar-se para esse fato, visto que um diálogo platônico deve ser lido diferentemente dos outros textos filosóficos⁷.

⁶ Usamos o termo “estético” no seu sentido mais puro, considerando a sua derivação do termo grego *aisthêsis* – percepção e sensação. O termo estetização é usado para significar que a alma é envolvida pela capacidade perceptiva e pela sensibilidade, sofrendo a influência do que é “*aisthético*” ou sendo um com ele, como também no sentido de que ela se torna perceptível e pode manifestar-se pelos sentidos (pensamento que é próprio da alma manifestado pelo discurso é perceptível pela audição).

⁷ Santos em sua obra *Para ler Platão* (Volume. 1) discute sobre a peculiaridade dos textos platônicos que foram elaboradas em um contexto próprio que ele chama de *contexto dialético* (2008, p. 38).

Diferentemente de como é feito um tratado – com conceitos e definições expostos de forma objetiva e direta, representando o pensamento do autor – a escrita dialógica segue um estilo literário diferente. Platão elenca um grupo de personagens, postos em uma determinada situação, geralmente discípulos discutindo com Sócrates. É nesse intermeio que surgem os questionamentos, refutações, teses – em um jogo de afirmações e negações – suscitando novos questionamentos, teses e refutações, constituindo assim o movimento dialético.

Os diálogos possuem uma composição literária e filosófica que congregam uma diversidade de elementos de natureza muito diversa: argumentos, debates, interlúdios dramáticos e metodológicos, e ainda mitos⁸. Assim, para uma leitura e estudo do diálogo, é necessário um cuidado especial, visto que seus argumentos longos e intrincados podem abrir-se para entendimentos diversos e leituras problemáticas que dificilmente tornarão clara a verdadeira intenção de Platão ao escrevê-lo. É comum em sua obra encontrar um viés *apologético*. Em momentos diversos, vemos Platão enaltecer a atividade filosófica como a única forma de se alcançar a virtude e a sabedoria. Isso se percebe se apontar por exemplo, na *República*, sua posição de que *pólis* será a cidade justa se governada pelo filósofo-rei, no *Sofista* a elevação da pessoa do filósofo em detrimento dos sofistas, mestre de ilusões, ao *Fedro* que garante àquele que em vida se dedicou à atividade filosófica a certeza da felicidade no além-vida, figurada na recuperação das asas, e, de forma mais dramática, a forma que empreende no *Fédon* a similitude da atividade filosófica com a morte, considerada como a separação corpo/alma, que se configura naquilo que é o treino que todo filósofo realiza em vida, separar o tanto quanto for possível a alma do corpo.

Essa argumentação, juntamente com todos os elementos que aparecem nos diálogos que outrora citamos (mitos, argumentos etc.)

⁸ Cf. SANTOS, 1998, p. 10.

surge, a partir do solo contextual, o que alguns comentadores convencionaram chamar de plano dramático⁹. Platão, ao escrever um diálogo elencando um grupo de personagens, põe-nos em um determinado episódio que suscita as conversas filosóficas¹⁰. Esse plano é um dos fatores que leva o filósofo a tratar dos temas que surgem nos diálogos de maneiras diferentes. Contudo, mesmo que os temas surjam de forma diferente, é possível realizar uma leitura unificada da obra platônica¹¹ considerando que, mesmo que as temáticas tenham modos diversos de serem apresentadas, essas possuem uma ligação dentro de todo o contexto dialético, sobretudo quando se levam em conta os argumentos que são considerados os pilares do platonismo, que se apresentam, de forma direta ou não, em quase todos eles, a saber: a *Teoria das Formas* e a reflexão sobre a imortalidade da *alma humana*¹².

1.1 O Fédon e a morte de Sócrates

Considerando os diálogos que trazem a temática proposta para desenvolver, a saber: *República*, *Fedro*, *Cármides*, *Timeu*, destacamos o *Fédon*, que tem um arcabouço literário-filosófico todo especial. Além de congregar modos diferentes de entender a relação corpo/alma, o *Fédon* tem um contexto que se destaca entre os demais, a narrativa dos últi-

⁹ O contexto dialético de um diálogo, segundo Santos, é a relação única e irrepetível que há entre os personagens que colaboram na investigação de um tópico exprimindo opiniões e debatendo-as. Todo diálogo platônico é composto por dois planos: um plano chamado *dramático* que contextualiza a discussão em um determinado episódio que acontece com um determinado grupo de personagens e o *plano argumentativo*, que é todo o jogo de argumentos que se apresentam nas discussões estabelecidas entre os personagens a fim de se chegar a um conceito ou resolver um problema filosófico.

¹⁰ Goldschmit, em sua obra *Os diálogos de Platão* (2002, p. 22), escreve que a maioria dos diálogos começa a partir de um *fato inicial*. “Às vezes também é um fato inicial que serve de apoio à investigação dialética [...] a questão inicial, na medida em que tiver desempenhado a sua função de “despertar a reflexão”, não reterá mais a atenção dos interlocutores” (2002, p. 27).

¹¹ No estudo dos textos platônicos, encontramos praticamente três vertentes de leitura, uma que considera cada diálogo separadamente, outra que entende a obra platônica de forma unitária e...

¹² Robinson (1998, p. 59) recorda a denominação que Conford dava a essas suas teses platônicas: *os pilares gêmeos do platonismo*.

mos momentos que antecedem a morte de Sócrates. Em outros diálogos, a discussão se centra em um tema de filosofia¹³, mas no *Fédon* o que está em questão é a filosofia em si, figurada na pessoa do Mestre, por isso, em todo o diálogo, ele é enaltecido. É como se sua morte viesse coroar todos os seus ensinamentos. Suas últimas palavras são valiosas, pois nunca poderão ser ouvidas novamente, sobretudo porque suas palavras, como não podia deixar de ser, eram referentes ao velho prazer de se entregarem à filosofia.

Todo o plano dramático culmina na morte de Sócrates, que é o acontecimento central do texto. Tal fato faz entender por que, no diálogo, há temas diversos e o jogo argumentativo se configura como um dos mais acirrados dentro de uma dialética platônica, como também porque o filósofo cuidou de nele reunir dois dos grandes temas de seu pensamento: a *Teoria das Formas* e a reflexão sobre a *alma humana*¹⁴. Seria esse um modo de immortalizar a pessoa de Sócrates, sua filosofia e seus principais ensinamentos. Para abordar esse momento tão único na vida dos seguidores de Sócrates, Platão não poderia encontrar outro modo senão relembando os principais pontos a cuja defesa o Mestre dedicou sua vida e para tal feito não poupa nenhum artifício.

2 Morte e filosofia

O tema da morte em sua relação com a filosofia é capital no entendimento do diálogo. A narrativa do *Fédon* apresenta um Sócrates tranquilo frente à sua morte e preocupado em fazer seus discípulos entenderem o motivo de sua tranquilidade. Ele explica relacionando a morte com a filosofia:

“[...] o verdadeiro alvo da filosofia [...] é um treino de morrer e de estar morto” (*Fédon* 64a).

¹³ No *Teeteto* sobre o conhecimento, na *República* sobre a justiça na Cidade, no *Sofista* temos a definição do Sofista que repercute no problema do *ser* e do *não-ser*.

¹⁴ Ver nota 11.

O “treino para morrer” (αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν) e o de “ter morrido” (καὶ τε τεθνάναι) caracterizam assim o alvo de todo filósofo¹⁵. Filosofar nada mais é que um preparar-se para morrer, pois a morte (*thánatos*) é a separação do corpo e da alma (τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν) e é isso que durante toda a vida quem se dedica à filosofia faz: separar o tanto quanto possível a alma do corpo.

Acreditamos que a morte é alguma coisa?

- Sem dúvida – atalhou Símiás.

- Que outra coisa, pois senão a separação da alma e do corpo? E, nesse caso, <<estar morto>> significa isto mesmo: que o corpo, uma vez separado da alma, passa a ficar em si e por si mesmo, à parte dela; tal como a alma, uma vez separada do corpo, passa a ficar em si e por si mesma, à parte dele Ou será a morte algo diverso do que dizemos? (*Fédon* 64c)

Contudo, provar que a morte é separação de alma/corpo faz suscitar uma outra prova, a da imortalidade (*athánatos*) de uma dessas realidades, e é isso que justifica a tranquilidade do mestre perante sua iminente morte¹⁶, a alma é imortal e o corpo se corrompe. E mais ainda, Sócrates começa a explicar por que a *filosofia é o treino para a morte*. Ele parte do pressuposto de que ao filósofo não é compatível entregar-se à satisfação dos chamados prazeres (*hedonás*), sejam os da comida e da bebida, sejam os sensuais (*afrodision*), ou de possuir vestes e calçados, de se embelezar com adornos (64d). O verdadeiro filósofo trata de renegar (64e) tais prazeres, que são relativos ao corpo, pois, quando ao corpo

¹⁵ As citações no original em grego foram tiradas da ed. John Burnet, 1903. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/phedongr.htm>

¹⁶ A morte é encarada como esse estado em que o corpo se encontra *em si e por si* separado da alma (τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ σῶμα γεγρονέναι) e a alma encontra-se separada *em si e por si* do corpo (τὴν ψυχὴν [ἀπὸ] τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ’ αὐτὴν εἶναι). A expressão “em si e por si” ora empregada ao corpo (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), ora à alma (αὐτὴν καθ’ αὐτὴν), como afirma Robinson (2007, p. 59), manifesta que a morte seria o momento em que estas duas entidades se encontram num estado de separação, sem estar misturadas uma à outra.

se dedica, sua alma se vê impedida de buscar a virtude (*areté*) através da prática da filosofia.

Sendo assim, Sócrates explica que é à alma que o filósofo mais tende, e não ao corpo (64ss). Logo, se a vida do filósofo consiste nesse constante afastamento do que é relativo ao corpo, ele estará feliz quando chegar sua morte, pois é nela que definitivamente sua alma vai do corpo se separar e essa separação tem razão de ser sobretudo quando o filósofo se aplica para adquirir a sabedoria, conforme nos é apresentado no passo 65ab¹⁷.

É a alma a entidade que o filósofo valoriza enquanto amante do saber, pois somente ela pode lhe oferecer o conhecimento do *real* (65c), porém, enquanto estiver presa ao corpo, correrá o risco de ser dispersada pelos seus sentidos (pelo ouvido ou pela vista) e outras vicissitudes (sofrimentos ou prazeres de qualquer espécie). A alma vai-se encontrar na melhor condição de raciocinar quando se isolar o mais possível do corpo, em si e por si mesma.

Nesse momento do diálogo, começamos a perceber os primeiros elementos que nos indicam o emprego de alguns dos sentidos da alma, que no *Fédon* Platão se utiliza e é sobre essa reflexão que este autor se debruçar.

3 As noções de sôma e psyché

Adentrando na relação ou nas formas como corpo e alma se relacionam na filosofia de Platão, é mister atentar para o fato de que essas duas entidades sempre são tratadas tendo como foco a outra, seja num discurso que acentua a diferença entre elas, ou num discurso que remete-se à sua mútua complementaridade.

¹⁷ “- E que dizer quanto a adquirir a sabedoria: é ou não o corpo um obstáculo quando aceitamos associá-lo nessa procura? Mais concretamente: há alguma dose de verdade naquilo que os homens apreendem, por exemplo, através da vista e do ouvido ou (como até os poetas por aí repetem à saciedade...) nada do que vemos e ouvimos é seguro? E refiro-me apenas aos sentidos da vista e do ouvido, porque, se estes não são seguros e exactos, os outros muito menos o são, dado serem, suponho, ainda mais frágeis. Ou não achas?”

Nos diálogos, o leitor se depara sempre com um Platão mais preocupado em anunciar a importância da *psykhé*¹⁸ e do seu cuidado, do que em esclarecer qual é a sua natureza (Cf. ROBINSON, 2007, p. 59). Logo, todo o empreendimento do filósofo ao escrever sobre o tema percorre essa intenção de priorizar a alma, o que sugere o detrimento do corpo¹⁹. Portanto, ao tratar dessa relação, o filósofo pouco definiu o que seria corpo; na verdade, tudo o que sobre o sentido do corpo se tem no *Fédon* é em vista à compreensão da noção de alma.

O corpo é categoricamente algo material, visível, sensível. Essa compreensão perpassa os âmbitos trabalhados por Platão em seus argumentos. No plano epistemológico, o corpo é a instância que percebe o sensível (as coisas sensíveis); já no âmbito moral é visto como uma coisa má, mortal, passível de corrupção (66bss) que, por vezes, impede a alma de chegar ao pleno conhecimento da verdade (por ser fonte de prazeres e dores, paixões e desejos, que afastam o homem da filosofia, dispersando-o). Essa visão material do corpo era provinda da tradição e, com Platão, o corpo perdeu uma das referências que mudariam o seu entendimento, o “eu” real do homem. Se outrora Homero via o corpo como o “eu”, Platão cuidou de refutar essa visão e colocar definitivamente a alma como candidata a portar tal classificação “eu”, e até mesmo a de “pessoa” (*Fédon* 116-117).

¹⁸ Etimologicamente, *psykhé* é derivado regressivo do verbo *psykhein* “soprar, emitir um sopro”. *Psykho*, verbo, “eu sopro, deixo escapar o ar”, origina-se, provavelmente, da forma não sufixada *psyó*, “soprar”, que possui sua origem no indo-europeu. Essa composição assemelha-se a *psykho*, “eu sopro” ou a outras parecidas como *psygo*, “eu esfrio, refresco” e seus derivados *psykhrós* e *psykhas*.

¹⁹ Na nossa pesquisa de mestrado, refletimos sobre a dualidade corpo/alma no *Fédon*, defendendo que por mais que o diálogo mostre que Platão demonstra um certo desprezo pelo corpo em detrimento da alma, tal posição não pode ser vista de forma radical, pois isso inviabilizaria até mesmo o processo de cognição em sua filosofia. Se, em alguns momentos, o corpo é visto como algum tipo de prisão (*eirgmós*) para alma na aquisição do saber e também visto como um entrave quando os sentidos do corpo a atrapalham, em cinco momentos posteriores, no mesmo diálogo (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a), Platão remete-se ao fato de ser através da experiência sensível, que é realizada através do corpo em seus sentidos, que se tem a recuperação do “saber”. Nossa pesquisa refutou uma constante convenção em atribuir a Platão uma doutrina chamada de dualismo platônico, que manifesta um desprezo radical por parte do filósofo pelo corpo e pela sensação (Cf. ARAÚJO JÚNIOR, 2009, p. 95).

Quanto à noção de corpo, na verdade, com a filosofia platônica, não houve tantas mudanças, contudo, foi a alma a entidade mais carregada de sentidos por Platão; sobretudo percebemos isso quando lemos o *Fédon*. Doods (Cf. 1951, p. 179) aponta uma questão de relevância sobre os sentidos da *psykhé* quando diz que “a época clássica herdou uma série completa de retratos inconsistentes da alma ou eu”; e se Doods isso afirmou, perceber que, no *Fédon*, Platão compilou muitas delas²⁰.

Santos apresenta alguns sentidos da alma que, no *Fédon*, são abordados, que anteriormente já elencamos:

As principais são as seguintes:

- 1) como consciência moral, instância judicativa de todo o comportamento do homem;
- 2) (implicitamente) como a sede da personalidade, o eu;
- 3) como centro da actividade cognitiva, ou Razão (1998, p. 24).

O fato de a alma ser identificada com a instância capaz de conhecer nos faz perceber o seu sentido de “princípio de cognição” no homem; noutro momento, a alma é aquela que está para a virtude e não para o prazer, vê-se, assim, o sentido da alma enquanto consciência moral; a alma, após a separação do corpo, permanece isenta da morte (*athánatos*), o que a identifica como algo que “porta a vida” ou que é o seu próprio princípio (da vida)²¹.

Os vários sentidos da alma abordados no diálogo fazem com que haja uma certa dificuldade em se entender a sua relação com o

²⁰ Dentre essas “imagens” da alma, estão algumas noções que foram assimiladas das religiões místicas (orfismo e pitagorismo). Mesmo que alguns desses sentidos tenham sido assimilados de doutrinas anteriores, há de convir que a filosofia socrático-platônica trouxe uma novidade no entendimento do que é o homem, ou melhor, do que seja o “eu real” do homem.

²¹ Alguns comentadores, como Robinson, por exemplo, citam que o sentido da alma como portadora de vida abre uma visão de que ela é uma “contrapessoa” ou um “duplo”, pois, ao alcançar a sua emancipação, a sua libertação do corpo, como se esse fosse para ela um cárcere, ela se vê livre daquilo que a aprisionava, enquanto indivíduo que estava preso a algo que portava, o corpo.

corpo. Por vezes, Platão, em um passo, usa o sentido moral da alma (67cd, 68-69), mais à frente ele toma um outro, o centro da atividade cognitiva (70b), por exemplo, como também acontece em um mesmo argumento, o termo “alma” se referir a dois sentidos ao mesmo tempo, como se vê respectivamente nos passos 69e-73a, que a alma tanto é o “princípio de vida”, como o “centro da atividade cognitiva”. Isso nos faz até perguntar a que alma Platão, no *Fédon*, quer defender que é portadora de imortalidade?

É na articulação dos sentidos da alma, no estabelecimento de sua relação com o corpo, que são geradas, no diálogo, algumas dificuldades no entendimento do estatuto ontológico da *psykhé*, repercutindo em âmbitos antropológicos, a saber:

1) na relação corpo/alma – o *Fédon*, nesse sentido, deixa a entender duas vertentes:

- dualista (*Fédon* 78-82) - em que corpo e alma são vistas como realidades diferentes e contrapostas no homem: à alma, cabe a racionalidade, é invisível, imaterial, instância portadora de vida e capaz de adquirir virtude; ao corpo, cabe a senso-percepção, é visível, material, é vivificada pela alma e é fonte de desejos e paixões que entram o homem na busca da virtude, levando-o, por vezes, ao vício;

- monista (*Fédon* 82ess) - em que o homem é visto no seu todo como uma terceira unidade que une em si alma e corpo, semelhante à visão monista do *Cármides*²²;

2) quanto ao aspecto substancial da alma:

- portadora de uma certa materialidade, em alguns momentos, ela é considerada como portadora de materialidade (91e ss), por ser penetrante e coextensiva ao corpo, como um certo tipo de fluido que habita

²² No *Cármides* (156dss) há uma discussão sobre a saúde. Diz-se aí que, para obtê-la, é preciso cuidar tanto da alma como do corpo, o que mostra que a visão platônica do homem é a totalidade da composição do corpo e da alma.

o corpo vivificando-o. “Até a nossa alma imortal, racional é pensada como matéria [...] como uma existência material de animação, no espaço e no tempo” (Ver ROBINSON, 1998, p. 346). Essa visão material da alma gera o que alguns comentadores chamam de *teoria do ectoplasma* (*Ibidem* p. 341), possuindo essa a forma (*morphein*) do corpo, exceto na materialidade perfeita.

- imaterial - por ser uma substância simples e semelhante às Formas²³ (pelo caráter da invisibilidade – *Cf.* 65e); é essa característica desenvolvida e argumentada no *Fédon* que acaba por garantir que a alma é capaz de conhecer as Formas, visto que o corpo só percebe o que é sensível (material). Esse também é o fundamento das teorias da Reminiscência e da Imortalidade da alma, arraigados na pré-existência das Formas e da alma antes da vida encarnada.

Dessas duas questões que agora se apresentam, percebe-se que, no primeiro caso, é a dimensão dualista que predomina no *Fédon*, em contraposição à visão monista que aparece em apenas um momento do diálogo (é resgatada, contudo, na *República*). Quanto à segunda questão, parece que há uma certa conciliação, não se sabe se, ao certo, intencional, que Platão estabelece na concepção da alma enquanto material e imaterial, por possuir um tipo de manifestação intermediária entre a realidade absoluta das Formas Inteligíveis e a semirealidade dos objetos no espaço-tempo (Ver ROBINSON, 1998, p.346). Todos esses problemas surgem no confronto do plano argumentativo nos diálogos.

Os argumentos ditos platônicos são arraigados com essas diversas noções da alma. Na Reminiscência, por exemplo, a alma é vista primeiramente como o centro da atividade cognitiva, depois como princípio de vida, pois é na vida anterior à encarnação que houve o contato com as Formas que ora são recordadas na vida terrena, quando ela está unida ao corpo. Na imortalidade da alma²⁴, essa é também entendida

²³ Ver nota 5.

²⁴ A existência da alma após a separação do corpo (figurada como morte) já é uma constante no *Fédon* desde o início do diálogo, mas, para enlaçar mais ainda o argumento entreposto por

como a razão, por ser a instância capaz da atividade cognitiva e do entendimento, sendo essas faculdades as que a alma carrega após a morte (no pós-vida), e por que não dizer na pré-existência à vida encarnada, visto que a crença na transmigração das almas e da geração e corrupção dos seres é defendida a partir do argumento dos contrários (do estar morto é que parte o estar vivo, e vice-versa). Por fim, percebe-se que os sentidos da alma também são empregados na própria Teoria das Formas, em que a alma traz consigo a similitude com essas realidades ditas onto-epistemológicas²⁵, sendo, no argumento final do *Fédon*, diretamente relacionada à própria Forma de Vida.

Em suma, o último ponto a ser aqui destacado é que Platão, por tantas vezes, empreende, no *Fédon*, ao utilizar os sentidos da alma, uma linguagem metafórica, recorrendo, algumas vezes, aos mitos quando ficam algumas lacunas nos argumentos que apresenta. Dessa forma, levando em consideração todos os fatores aqui apresentados, desde literários até mesmo os argumentos filosóficos, sustenta-se que há um estatuto ontológico da alma no *Fédon*, que está em unidade com todo o *corpus* platônico, considerando que, nesse diálogo, como dissemos outrora, a maior preocupação de Platão é de provar a persistência da alma e, para isso, ele não poupa artifícios, enaltecendo-a com atributos (divina e senhora) em detrimento do corpo (escravo e impuro).

Todo seu trabalho tem em vista a defesa de que é ela, a *psykhé*, que persiste após a morte, enquanto o corpo se corrompe, e se assim

Platão, vê-se necessário também expor a tese da preexistência da alma antes da encarnação em um corpo (76c); segundo Trindade (2005, p.3), este argumento traz um grande saldo para a epistemologia platônica. A alma é vista no *Fédon* como uma realidade existente antes do nascimento. O argumento da imortalidade da alma consiste não só na defesa da não corrupção da alma após a morte, mas também na defesa de sua preexistência antes do nascimento (encarnação), cuja afirmação se torna essencial para o argumento da reminiscência. Há uma ligação intrínseca da imortalidade da alma com a afirmação da realidade das *Formas* (76de), visto que é nessa existência anterior que a alma tem o conhecimento das *Formas* (o contato com as *Formas*), conhecimento este esquecido quando encarnada num corpo e recuperado com o contato com as realidades sensíveis.

²⁵ Ontológicas, porque são realidades, são seres; e epistemológicas, porque são passíveis de conhecimento. Na verdade, as Formas no *Fédon* são vistas como a causa das coisas sensíveis e a condição para que haja a cognição.

o é, já que a alma é a instância capaz de razão, ela carrega consigo a capacidade intelectual, podendo voltar a contemplar as Formas, com as quais, antes da vida encarnada, teve contato, e se alcança sabedoria, alcança virtude, o que lhe garante o feliz destino dado aos virtuosos. Percebe-se, desse modo, que Platão favorece a alma, a partir desses vários sentidos lidos de forma unificada, com um estatuto ontológico que congrega todos os aspectos que favorecem o propósito do exercício filosófico: virtude, sabedoria e imortalidade. Mas esse entendimento unitário tanto do estatuto da alma, como também do seu papel de garantir, no pós-vida, aquilo que o filósofo tanto almeja só é possível através da consideração da participação do corpo nesse processo. Entende-se que a alma é reconhecidamente o que é, em todos os sentidos que Platão lhe atribui, por, em algum momento, habitar um corpo, lugar no qual se estetiza, se exterioriza, se manifesta.

4 A estetização da alma pelo corpo

Na relação corpo/alma há uma noção que precisa ser levada a cabo e que é primaz no entendimento do que o filósofo desenvolve em seus diálogos: a noção de vida. Platão apresenta a vida como dois momentos: uma “vida” cuja alma está unida ao corpo e uma “vida”²⁶ ulterior na qual somente a alma vive, por ter persistido à corruptibilidade após se separar do corpo.

A persistência da alma após a morte é figurada por Platão de forma mitológica (no *Fedro* e no *Fédon*, por exemplo) através da relação que estabelece entre as Teorias da reminiscência e das Formas com a crença na transmigração das almas. Contudo o que se tem de concreto na noção de vida é aquela cuja alma e corpo estão juntos, na qual a primeira é a própria vitalidade na segunda, ao ponto de, na morte ela,

²⁶ A vida da alma se prolonga. A vida é um processo da alma com o corpo e da alma sem o corpo, sendo ela a instância que garante o sustentáculo da vida ao longo do tempo. Há uma identificação desses dois momentos em que alma se vê sozinha (em si e por si) antes do nascimento e após a morte. No que concerne à vida da alma, o pré-nascimento e o pós-morte é a mesma coisa.

a vida (a alma), por não poder sofrer mortalidade, que é o seu oposto, bater-se em retirada, deixando para aquele que fica a corrupção que a acompanha (*Fédon* 105-106).

Enquanto unida ao corpo, a alma se vê a ele presa, em alguns momentos considerada como obstáculo (66bc, 78d-e, 80a-e), mas, na maioria, como auxílio (74c, 75a, 75b, 75e e 75e-76a). O que ocorre é que, no *Fédon*, Sócrates está com os olhos no além-vida, mesmo estando com os pés no chão, ou melhor, com os olhos na esperança da contemplação das Formas, mesmo sua alma ainda estando unida ao corpo que logo perecerá.

No *Timeu* (88b-d), Platão declara que seres humanos têm dois tipos de desejos naturais: uns corpóreos (de bebida, de comida, do sexo) e outros desejos da sabedoria, que surgem daquilo que é mais divino em nós (da alma) e diz ainda que a a melhor maneira de manter o equilíbrio entre essas naturezas não está em exercitar a alma sem exercitar o corpo, ou o corpo sem alma, de modo que cada parte esteja balanceada pela outra. É coerente esse discurso de Platão se ainda se mencionar que ele é ardente devoto, que quem se dedica a uma disciplina intelectual também deve ser ginasta. A alma aprende no corpo a desejar a sabedoria, assim como deseja a comida e a bebida como necessidades vitais. Ao se contrapor esse passo com o Sócrates do *Fédon*, que impele seus discípulos a não se manterem presos aos prazeres corpóreos e o tanto quanto possível deles se afastarem para dedicar-se às coisas da alma, deve-se pensar que esse diálogo tem um propósito de manifestar o modo como o filósofo encara a morte. O mestre é um homem que se despede da vida convicto de suas decisões e se despede do seu corpo, que, naquele momento, para ele não mais importa, pois se corromperá, dele levará somente o que nele aprendeu. Por isso ele se debruça a falar de toda gama de possibilidades que a sua alma, que viverá, poderá ter: continuidade do exercício do entendimento e do raciocínio, contemplação das Formas e o feliz destino junto aos deuses.

Conclusão

Dizer que o filósofo não dedica sua vida exclusivamente ao cuidado do corpo não significa dizer que ele o odeie, essa não é a intenção de Platão, logo porque é presente em vários âmbitos de sua filosofia que ele, o corpo, tem sua participação, seja na dimensão ética ou epistemológica. A postura proposta de Platão frente à sensibilidade é de desconfiança, pois pode atrapalhar na busca pela verdade, mesmo assim, ele, o corpo, é o local, o espaço pelo qual a alma tem contato com o sensível (*aisthêsis*), só podendo assim captar o que está ao seu redor, para inquirir sobre eles e, pela dialética, rememorar-se das Formas (um ato justo – Justiça, um bem corpóreo – o Bem) chegando assim à verdade, e se chega ao saber e à verdade, adquire-se virtude, pois virtude é sabedoria.

Por fim, defende-se que ler o tema da relação corpo/alma nos textos de Platão, sobretudo na forma diversa como se apresenta no *Fédon*, considerando o viés estético, permite-nos ter uma via segura no entendimento de que corpo não é para alma somente entrave, obstáculo, mas o lugar de sua manifestação e o meio pelo qual se exterioriza.

Referências

ARAÚJO JUNIOR, Anastácio Borges. Sócrates, o corpo, a morte e a tarefa do pensamento: um estudo do Fédon de Platão. In: PEIXOTO, Miriam Campolina Diniz. (org.) **A Saúde dos Antigos: Rereflexões Gregas e Romanas**. São Paulo: Loyola, 2009, p. 95-105.

BOSSI, B. **Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón**. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

CONFORD, F. M. **Principium Sapientiae: the origins of greek philosophical commentary**. London: [s.n], 1964.

DODDS, E. R. **The greeks and the irrational**. Berkeley: [s.n], 1951.

FESTUGIÈRE, A. J. **La revelación d'Hermès Trismégiste**. Paris: [s.n], 1949, 1953. V. II e III

GONZALEZ, J. Perché non esiste una “teoria platonica delle idee”. In: BONAZZI, M; TRABATTONI, F. **Platone e la tradizione platônica**. Milano: [s.n], 2003, 31-68.

GUTHRIE, W. K. C. **Orpheus and greek religion**. London: [s.n], 1935.

MORA. Ferrater. **Diccionario de filosofía**. Barcelona: Editora Ariel, 1994. Tomo I (A-D).

PLATÃO. **Diálogos**: Cármides – Apologia de Sócrates – Critão – Laquete – Lísido – Eutífrone – Protágoras – Górgias. Trad. de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

_____. **Diálogos**: O Banquete – Fédon – Sofista – Político. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; Trad. e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

_____. **Diálogos**: República. Trad. e notas de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

_____. **Diálogos**: Teeteto - Crátilo. 2. ed. Trad. e notas de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. **Fedro**. Trad. de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Coleção Universidades, 1979.

_____. **Fédon**. Trad. de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988

_____. **Górgias**. 2. ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: UDUFPA, 2002.

_____. **Phaedo**. Versão grega. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/plato/phaedo/>>. Acesso em: 30 nov. 2007.

_____. **Timeu**. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

PESTANA, A. C. Platão e Gregório de Nissa. **Letras Clássicas**, n. 2, p. 83-114, 1998.

ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão**. Trad. de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. *Departments of Phylosophy and Classics University of Toronto, Letras Clássicas*, n. 2, p. 335-356, 1998.

_____. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.

ROHDE, E. **Psyche**. Trad. de W. B. Hillis. London: [s.n], 1925.

RYLE, G. Plato's Theaetetus Logical Atomism In Plato's Theaetetus. **Phronesis** 35. London/New York: [s.n], 1990.

SANTOS. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos, *Hypnos* v. 13, São Paulo, p. 27-38, 2004.

_____. **Fédon de Platão**. Queluz: Alda, 1998.

_____. **Para ler Platão**: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas. São Paulo: Loyola, 2008. Tomo II.

_____. Sujeito epistêmico e sujeito psíquico. **Princípios**, Natal, v. 11, n. 15-16, p. 65-82, 2004.

SAYRE. Why Platô never had a theory of Forms. **Proceedings of the Boston Área Colloquium in Ancient Philoshopy**, v. 9, p. 167-199, 1995.

SCOTT, Dominic. **Recollection and experience**: Plato's theory of learning and its sucessors. New York: Cambridge University Press, 1995.

SNELL, Bruno. **A descoberta do Espírito**. Rio de Janeiro: Editora 70, 1997.

SOBRINHO, Rubens Garcia Nunes. **Platão e a imortalidade**: mito e argumentação no Fédon. Uberlândia: EDUFU, 2007.

THEILER, W. **Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles**. Berlin: de Gruyter, 1965.

PLATÃO CRIADOR DE MITOS: A CRIAÇÃO DE ANTEROS PLATO AS A MYTH-MAKER: THE CREATION OF ANTEROS

JONATAS RAFAEL ALVARES¹

Resumo

Platão nos dá diversas visões de *Eros*, tanto sobre a divindade quanto sobre o ato, ao longo do *Banquete*. Mas é apenas no *Fedro* que ele utiliza o termo *Anteros*, o amor correspondido. Buscaremos, a partir do *Fedro*, investigar o uso desse termo, mostrando como ele é tomado por diversos autores clássicos, passando pela visão de *Anteros*, deus vingador dos amores não correspondidos. O propósito desta conferência é apresentar como Platão, ao longo de sua obra, ao utilizar-se de mitos, muitas vezes criados por ele, acaba por deixar na tradição clássica alguns de seus “inventos”, e sobre como essa tradição, com o passar dos anos, absorve e repassa, de forma orgânica, tais *mythos*.

Palavras-chave: Platão; Éros; Anteros; Fedro; *Mythos*.

Abstract

Plato presents us with different views of *Eros*, be it the divinity or the act of loving, on the dialog intitled *Symposium*. But it is only on the *Phaedrus* that he makes use of the term *anteros*, the requited love. From the *Phaedrus* onwards, the purpose of this paper is to research on the uses of this term, showing its uses by different classical authors, going towards the contemporary vision (on the ancient greek gods) as *Anteros*, the avenger-god for unrequited loves. This paper intends to show how Plato, by the means of his extensive works, ends up leaving some of his inventions along the classical tradition, and how this tradition, toward the years, absorbs and forwards those *mythos* in an organic way.

Keywords: Plato; Eros; Anteros; *Phaedrus*; *Mythos*.

Introdução

Platão nos dá diversas visões de *Eros*, tanto sobre a divindade quanto sobre o substantivo convertido em ação, ao longo do *Banquete*. Os múltiplos discursos sobre *Eros* lá apresentados, mais do que doutri-

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: lightning.thb@gmail.com

nas platônicas, de Aristófanes ou de quem quer que seja, representam as diferentes visões sobre *Eros* de sua época, tendo seu ápice no discurso de Sócrates/Diotima, e fechando com o discurso *erótico* de Alcibíades, de elogio a Sócrates.

Há uma sequência da temática no *Fedro*. Neste, temos primeiro um discurso sobre o nãoamante ser melhor que o amante, escrito por Lysias e lido por Fedro, ao qual Sócrates faz uma dura crítica pela pobreza de seus argumentos, em grande parte circulares. Em um segundo momento, temos o primeiro discurso de Sócrates, que, através de outros argumentos, busca fazer um discurso melhor e mais inspirado que o anterior, a respeito do mesmo tema. Uma vez conseguido o feito, apressa-se então a fazer um novo discurso, que contrarie os anteriores, como uma apologia a *Eros* pelos anteriores, desta vez, mostrando a beleza do amor.

É apenas nesta terceira parte do *Fedro* que Platão utiliza o termo *anteros*, o amor correspondido. Buscaremos, a partir deste ponto, investigar o uso desse termo, mostrando como ele é tomado por diversos autores clássicos.

O propósito deste texto é apresentar como Platão acaba por deixar na tradição clássica alguns de seus “inventos”, e sobre como essa tradição, com o passar dos anos, absorve e repassa de forma orgânica tais *mitos*.

Que Platão inventa *mitos*, não é novidade. Em outra passagem do *Fedro*, ele diz a Sócrates: “Ó Sócrates, como é fácil para ti criar contos egípcios ou de qualquer outro país”². Isto é dito após Sócrates ter apresentado um conto egípcio da origem da escrita – que é pura invenção de Platão.

Mas essa invenção que move a intenção deste trabalho é de outra natureza, pois não se trata apenas da criação consciente de uma história, mas de como a modificação do termo *Eros* acaba por tomar consequências além da argumentação platônica.

² Orig.: “Ὁ Σώκρᾱτες, ῥαδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὀποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς.”. Platão. *Fédro*, 275b. A tradução é própria.

1 Anteros através da história

Em Londres, no Monumento da Fonte Memorial de Shaftesbury, localizado em Picadilly Circus, ao centro da cidade, há uma estátua alada portando um arco, que foi construída em homenagem ao filantropo Lord Shaftesbury. Conhecida pelo seu nome de batismo cristão de “*Anjo da Caridade Cristã*”, tal estátua é geralmente identificada como uma representação de *Eros*, deus do amor – em sua imagem mais conhecida na cultura latina de Cupido. Seria ela uma imagem incoerente com a figura da caridade, não fosse um detalhe: a estátua não busca, na intenção inicial de seu escultor, representar *Eros*, mas sim seu irmão gêmeo *Anteros*. Segundo tal escultor, chamado Alfred Gilbert, *Anteros* representaria o amor de forma não egoísta, um amor reflexivo e maduro, em oposição ao amor cativante e tirânico de *Eros*, como aquele que cativou Helena de Tróia, com a força do poder divino mostrado no *Elogio* de Górgias³.

Muito menos conhecido e divulgado que *Eros* – entre outras coisas, por não termos um *sympósium* dedicado a ele – *Anteros* é uma figura que também atravessa milênios de tradição. Vamos apresentar, em uma ordem cronológica inversa, as principais citações que o termo tem em algumas passagens da literatura clássica⁴.

A primeira citação que recolhemos do termo é de Nonnus de Panópolis, poeta do Século V de nossa era. Não há informações sobre a sua vida em nenhuma fonte, a única obra que chegou até nós é o poema épico *Dionysiaca*. Cito:

[Ariadne abandonada em Naxos por Theseu lamenta:] Estariam as imagens de *Eros* e *Anteros* com ciúmes de mim? Pois eu vi a prazerosa visão de um casamento realizado em um sonho

³ Conforme LLOYD, J.; MITCHINSON, J. (2006) *The Book of General Ignorance*. A referência para este parágrafo é deste livro de curiosidades gerais. Por mais duvidosa que seja nossa fonte para o conteúdo, a argumentação deste serve para uma boa apresentação do tema.

⁴ Para a realização desta pesquisa, foi utilizada a base de textos “*Thesaurus Linguae Graecae*”, na edição de 2004 disponível em CD-Rom, juntamente com o *software* Diogenes.

enganador, e o amável Theseu se foi (NONNUS. *Dionysiaca*, 47, 332 ff.)

Aqui, temos a imagem que quase sempre se apresenta em dupla, de Eros e Anteros, mostrando que, nessa época, já era conhecida a figura de Anteros como parte integrante do panteão grego.

Anterior a essa passagem, temos um trecho de Claudius Aelianus, romano de inspiração grega, que escreve a obra “Sobre a natureza dos animais” (*περί ζῴων ἰδιότῆτος*):

Poseidon era amante de Nerites, e Nerites correspondeu seu amor, e esta foi a origem do celebrado *anteros* (AELIANUS. *On Animals*, 14, 28)

Aqui temos um impasse: ou o autor faz uma teogonia de Anteros ou temos um uso do termo, e não da divindade. Como sempre, esses casos são decididos editorialmente. O autor da edição utilizada para a citação define a passagem como Anteros; mas observando o que a própria citação indica, parece mais prudente pensar na outra hipótese. Há aí uma oposição entre Eros e Anteros: a oposição entre amor e amor recebido, não a oposição entre deuses.

Em seguida, temos Pausânias, viajante grego do século II de nossa era, que escreve o *Descrições da Grécia* (*Hellados periégesis*), provavelmente o mais antigo guia turístico, e que cita Anteros em duas passagens de sua obra:

Antes da entrada para a *Academia* [fora de Atenas] está um altar a Eros, com uma inscrição de que Kharmos foi o primeiro Ateniense a dedicar um altar a este deus. O altar dentro da cidade era chamado de altar de Anteros dizem que fora dedicado por estrangeiros que ali habitavam, pois o ateniense Meles, desprezando o amor de Timagoras, um estrangeiro, levou-o a subir ao ponto mais alto de uma pedra e se lançar para baixo. Quando Meles viu que Timagoras estava morto, sofreu tal surto de remorso que se jogou da mesma pedra e assim morreu. A partir de então os estrangeiros veneravam como Anteros o espírito vingativo de Timagoras (PAUSÂNIAS, *Description of Greece*, 1. 30. 1)

Aqui, não apenas vemos Anteros de uma forma textual, mas temos a descrição de um altar a ele, e ainda próximo à Academia de Platão. Temos aqui também a imagem de Anteros como vingador dos amores não correspondidos, um pouco diferente da visão que tivemos antes de “amor correspondido” – afinal, na imagem de Nonnus, ambos riem de Ariadne, mas nenhum a vinga, e a de Aelius trata de um amor correspondido. Isso se dá pela própria definição do termo, uma vez que o prefixo “*ant-*” pode indicar reciprocidade ou oposição.

A outra passagem de Pausânias também é descritiva, como era de se esperar:

Em uma das escolas de luta [na cidade de Elis] há um relevo mostrando *Eros* e *Anteros*, como e chamado. *Eros* segura um galho de palmeira e *Anteros* está a tentar tirar o galho dele (*Ibid.* 6. 23. 5)

Nesta citação, temos a literal imagem de oposição entre as divindades. Mas, mais importante que isso, é que as duas passagens falam com alguma precisão sobre importantes referências para compreender iconograficamente que havia, pelo período do autor, o culto difundido a *Anteros*.

A partir deste ponto, temos três referências latinas em Sêneca, Cícero e Ovídio, mas, por se tratarem de referências da cultura romana, que possuem correspondências aos deuses gregos, mas não equivalência completa, não cabe uma citação direta. Ainda assim, vale comentar seus conteúdos, pois os três acabam, por motivos diferentes, por fazer *teogonias* dos Cupidos, a figura latina que corresponderia a ambos, *Eros* e *Anteros*.

Nos três casos, Vênus teria gerado os *Cupidos*. Como Vênus corresponde, grosso modo, a *Aphrodite*, o que os três dizem, cada qual com seu propósito – Sêneca, em uma tragédia; Cícero, em um discurso filosófico-teológico e Ovídio, em seu poema sobre o calendário romano – seria uma *teogonia* onde tanto *Eros* e *Anteros* são descendentes da deusa.

Essa possibilidade *teogônica* contraria o que encontramos, por

exemplo, no discurso de Fedro no *Banquete* de Platão, no qual ele fala sobre a origem de *Eros*, usando a *Teogonia* de Hesíodo⁵ e sua citação de Parmênides, que o colocam como um dos mais antigos deuses – e dificilmente seria gerado por Aphrodite. Ainda assim, no poema hesiódico, não temos, em meio a todas suas referências aos deuses, qualquer citação de Anteros.

Com isso, vamos ao trecho do *Fedro*, fio-condutor desta pesquisa:

E, qual vento ou um eco que, ressaltando nas superfícies lisas e sólidas, regressa ao ponto donde partiu, assim o fluxo vindo da beleza regressa de novo ao jovem belo através dos olhos que são a entrada natural da alma. Penetrando nela, excita-a e irriga-lhe os canais de saída das penas, impele o brotar da plumagem e enche de amor, por sua vez, a alma do amado. Ele ama de facto, mas não sabe o quê. Não sabe mesmo que espécie de sentimento experimenta nem está em estado de o explicar. É como alguém que, tendo recebido de outro uma oftalmia, não é capaz de dizer a causa. Não se dá conta de que se vê a si próprio no amante como em um espelho. Na sua presença cessa-lhe o sofrimento, como sucede naquele, mas na ausência sente e provoca a mesma saudade: experimenta um *anteros* como imagem refletida do amor (PLATÃO, *Fedro*, 255c-e)⁶.

Aqui, o jogo entre os termos fica mais evidente no grego (*erotos anterota*), com o significado de “amor e amor correspondido”. E de forma alguma, o texto platônico parece referir-se a uma divindade, bem como esta passagem é a única aparição em Platão do termo, não havendo qualquer citação anterior na literatura grega de que tenhamos conhecimento, o que faz de Platão o autor do termo. Conforme Azevedo (2009, p. 53):

Sendo o *Fedro* o primeiro texto conhecido a abonar o termo *anteros*, afigura-se-nos pertinente interpretá-lo como neologismo platônico: se assim não fosse, Xenofonte não teria deixado de

⁵ O passo da *Teogonia* que fala sobre os primeiros deuses é a partir do verso 116.

⁶ Tradução de FERREIRA, J. R. (1997), com modificações e grifos.

o utilizar no longo passo que põe em destaque a noção de reciprocidade amorosa. Será lógico, pois, inferir que Platão tenha decalcado o termo a partir dos verbos aí ocorrentes (*antiphilein, anteran*), de acordo com o paralelo *eros/ eran*.

A noção da reciprocidade amorosa é expressa por Xenofontes e Platão, em outras passagens e obras, pelo termo *anterao*. Realmente, não é incomum o uso do prefixo *ant-* para tal reciprocidade, e é possível observar a forma como surge o termo, mas a criação dessa forma substantiva, esse jogo de palavras de *eros* e *anteros*, fora uma invenção platônica.

Possibilidades e conclusão

Uma vez observado esses passos, temos algumas possibilidades interpretativas em aberto a respeito de em que momento o termo criado por Platão passa de substantivo comum a substantivo próprio, alterando o panteão grego. A primeira das possibilidades que surgem diante do exposto é que a alteração ocorre no momento em que a cultura latina passa a fazer a origem dos Cupidos como descendentes de Vênus. Segundo essa hipótese, a alteração estaria não no panteão grego, mas no romano, e essa alteração foi depois tomada mesmo entre os gregos.

Porém, contrariando essa visão, temos dois exemplos iconográficos:



Fig. 1: Vaso de aproximadamente 350 a.C., parte da coleção do British Museum, Londres, Reino Unido.



Fig. 2: Vaso datado entre 400 a.C. e 300 a. C., do National Museum, Atenas, Grécia.

Os dois vasos, do início do período helenístico, são de origem grega, e mostram *Aphrodite* segurando uma balança com *Eros* e *Anteros*. De certa forma, já está aqui a noção utilizada pelos autores posteriores a Platão, tanto da origem de ambos quanto de sua oposição, bem como as imagens retratadas por Pausânias.

A maior dúvida que fica aqui é onde ocorre a mudança de *Eros*, antes tomado como um deus primordial, e depois descendente de *Aphrodite*. Em algum momento, o panteão grego, consolidado por séculos de tradição, sofre uma alteração. E por mais que não seja possível precisar o momento, sabemos que ela é, minimamente, posterior a Platão e Xenofontes – pois tal possibilidade não passaria batida aos seus *Banquetes* e as múltiplas visões apresentadas. E de certo modo, em um de seus diversos jogos de palavras, ele acaba por cunhar o termo

que, por mais que não esteja em sua intenção, é o termo utilizado para designar uma nova divindade.

E, atravessando milênios de tradição, chega a Londres, ao Piccadilly Circus, uma estátua que, também sem a intenção do autor, é, em algum nível, uma referência a um dos muitos *mitos* criados por Platão.

Referências

AELIAN. **On Animals**. Trad. de A. F. Scholfield. London: Heinemann, 1958 (Loeb Classical Library - Books I-IV). .

AZEVEDO, M. T. S. **‘Amor, amizade e filosofia em Platão’**. **Symbolon I** - Amor e amizade. Porto: [S.N], 2009.

CICERO. Trad. de H. Rackham. London: Heinemann, 1967 (Loeb Classical Library)

FRAZER, J. G. *Ovid. Fasti*. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1931.

HESIOD. **Theogony**. Trad. de M. L. West. Oxford: Clarendon Press, 1966..

LLOYD, J. ; MITCHINSON, J. **The book of general ignorance**. London: Faber and Faber, 2006.

MILLER, F. J. (1917) Seneca. *Phaedra*. Loeb Classical Library. London, Heinemann.

NONNUS. **Dionysiaca**. Trad. de W. H. D. Rouse. Cambridge: Harvard University Press, 1940 (Loeb Classical Library, v. 344, 345, 356).

PAUSANIAS. **Description of greece**. Trad. de W. H. A. Jones. London, Heinemann, 1918 (Loeb Classical Library).

PLATÃO. **Fedro**. Trad. de J. R. Ferreira. Lisboa: [S.N], 1997.

PLUTARCO. **Vidas paralelas:** Alcibíades e Coriolano. Trad. de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues São Paulo: CECH/Annablume, 2011..

VIDAL-NAQUET, P. Platão, a história e os historiadores. *In: Filosofia política I*. Porto Alegre: L&PM, 1984.

_____. **Le chasseur noir:** formes de pensée et formes de société dans le monde grec. Paris: La Découverte, 2005. Publié em 1981.

_____. **La démocratie grecque vue d' ailleurs.** Paris: Flammarion, 1990.

VICO, G. **Principi di scienza nuova.** Milano: Mondadori, 1992.

Normas para Submissão de Textos

A Revista *Perspectiva Filosófica* recebe artigos, resenhas, ensaios e traduções em fluxo contínuo. Os textos devem ser enviados ao Conselho Editorial que avaliará previamente a adequação dos mesmos à política editorial da revista. Aqueles que forem avaliados positivamente nesta primeira etapa, serão encaminhados à pareceristas, membros do Conselho Científico ou Especialistas Ad Hoc. Uma vez aprovado o texto será publicado no primeiro número disponível da revista. Os trabalhos devem estar de acordo com as seguintes regras:

Os textos com no máximo 15 laudas (43.800 caracteres) devem ser encaminhados no formato Word até a versão 2010, com as seguintes especificações: tamanho de folha A4, espaço entre linhas 1,5 cm, fonte Times New Roman ou Arial 12, exceto nas citações em destaque e nas notas de rodapé, em que se diminui, respectivamente, para 11 e 10 o tamanho da fonte. Quanto às margens do texto, deve-se obedecer às seguintes especificações: Superior 3,0 cm, Inferior 2,0 cm, Esquerda 3,0 cm e Direita 2,0 cm.

Elementos ou estrutura do texto:

- identificação (título em português e em inglês, autor, com sua devida titulação e instituição a que pertence);
- resumo e abstract (em letra 11, espaço entre linhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 10 linhas), acompanhado de palavras-chave (no máximo 5), separadas por vírgula);
- corpo do artigo (em que apresenta a problematização, levantamento de hipóteses, argumentação, comprovação das hipóteses, conclusões etc., podendo ser ou não dividido em introdução, capítulos e conclusão (nas citações, ao longo do corpo do trabalho, as referências podem ser em nota de rodapé ou pelo sistema autor-data);
- referências (relação das obras com dados completos, organizadas em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor);

- grego (as citações de termos gregos devem ser transliteradas ou em fonte New Athena Unicode);
- endereços (postal e eletrônico do autor ou responsável (imprescindível o endereço postal para que, depois, possamos enviar os dois exemplares a que o autor tem direito).

Endereços para correspondência:

E-mail: perspectivafilosofica@gmail.com

Universidade Federal de Pernambuco

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Av. da Arquitetura, s/nº, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária

Recife – PE – Brasil – CEP 50740-530

Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298

Revistas Permutadas

1. **Aisthe: Revista de Estética**
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
2. **Análise & Síntese**
Faculdade São Bento da Bahia
Salvador, BA, Brasil
3. **Analytica: Revista de Filosofia**
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
4. **Ágora Filosófica**
Universidade Católica de Pernambuco
Recife, PE, Brasil
5. **ARCHAI: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**
Universidade de Brasília
Brasília, DF, Brasil
6. **Argumentos: Revista de Filosofia**
Universidade Federal do Ceará
Fortaleza, CE, Brasil
7. **ARTEFILOSOFIA**
Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto, MG, Brasil
8. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
9. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil
10. **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o século XVII**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

- 11. Cadernos Nietzsche**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
- 12. Cadernos UFS de Filosofia**
Universidade Federal de Sergipe
Aracajú, SE, Brasil
- 13. COGNITIO: Revista de Filosofia**
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
- 14. Diacrítica**
Universidade do Minho
Braga, Portugal
- 15. Discurso**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
- 16. Dissertatio**
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, RS, Brasil
- 17. Dois pontos**
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, PR, Brasil
- 18. Educação e Filosofia**
Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia, MG, Brasil
- 19. Estudos Lacanianos**
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil
- 20. Filosofia Unisinos**
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, RS, Brasil
- 21. Hypnos**
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

22. Kriterion

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

23. Manuscrito

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

24. Natureza Humana

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

25. O que nos faz pensar

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

26. Philosophica

Universidade Federal de Sergipe
Aracajú, SE, Brasil

27. Princípios

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Natal, RN, Brasil

28. Aurora: Revista de Filosofia

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, PR, Brasil

29. Ethica

Universidade Gama Filho
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

30. Scientiae Studia

Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

31. Scintilla

Instituto de Filosofia São Boaventura
Curitiba, PR, Brasil

32. Síntese

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte, MG, Brasil

33. Stromata

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel
San Miguel, Argentina

34. Theophilos

Universidade Luterana do Brasil
Canoas, RS, Brasil

35. Tempo da Ciência

Universidade Estadual do Oeste do Paraná
Toledo, PR, Brasil

36. Trans/Form/Ação

Universidade Estadual Paulista
Marília, SP, Brasil

37. Veritas

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, RS, Brasil

