

Stasis, felicidade e virtude na intervenção de Alcibiades no Banquete de Platão*Stasis, happiness and virtue in Alcibiades' intervention in Plato's Symposium*

Pedro Baratieri*

Resumo: O presente artigo consiste em uma investigação a respeito da desordem psíquica (*stasis*), da felicidade e da virtude na intervenção de Alcibiades no *Banquete* de Platão. Assim, na primeira parte, o artigo destaca que sobressai como um dos traços de caráter mais marcantes de Alcibiades uma enorme confusão ou *stasis* psíquica; depois, que no relato que faz das ações de Sócrates evidencia-se justamente o contrário, isto é, a harmonia interior do filósofo, além de suas diversas virtudes (1). À luz disso, na segunda parte o artigo levanta algumas questões sobre uma provável relação entre esses elementos da intervenção de Alcibiades e ideias expostas no discurso de Diotima e na *República* (2): dado que virtude e felicidade são ideias centrais tanto no discurso de Diotima quanto na *República*, a leitura da intervenção de Alcibiades aqui sugerida não poderia ser corroborada por esses textos? A resposta sugerida é que, perante uma leitura mais cuidadosa tanto da *República* quanto do discurso de Diotima - algo que não poderá ser realizado a contento aqui -, a relação entre *stasis*/harmonia, virtude e felicidade sugerida pela intervenção de Alcibiades deveria ser vista com mais cautela. Em face disso, na terceira parte, tentando enxergar outros sentidos da intervenção de Alcibiades, o artigo explora uma oposição que o *Banquete* delinearía, por composição anelar, entre dois amantes de Sócrates: Apolodoro, narrador do *Banquete* e homem "musical" ou "teórico", e Alcibiades, homem político prestes a levar Atenas à catástrofe na Sicília. Dessa forma, o artigo termina defendendo que Alcibiades não representaria apenas o homem desarmonioso, vicioso e portanto infeliz: representaria também, de forma antecipada, uma *imagem distorcida* do filósofo que, em contraste com a imagem do filósofo representada por Apolodoro, retorna à caverna (*Rep.* VII, 520c), ou seja, dedica-se à política (3).

Palavras-chave: Platão, *Banquete*, Alcibiades, felicidade, virtude.

Abstract: The paper is an investigation on psychic disorder, happiness and virtue in the context of Alcibiades' intervention in Plato's *Symposium*. In the first part, the paper underlines that one of the main features of Alcibiades' moral character in the *Symposium* is a huge psychic disorder, in sharp contrast to Socrates' most evident quality of character according to Alcibiades' own account of his marvelous deeds, *i. e.*, his inner harmony. Then the paper raises some questions about possible connections between this contrast and the ideas concerning virtue, inner harmony and happiness in the *Republic* and in the speech of Diotima. The answer that the paper suggests is that we should be careful about this connections, mainly because the relationship between virtue and happiness either in the *Republic* or in the speech of Diotima is not so obvious as we are used to think. So the paper ends claiming that, even if Alcibiades indeed anticipates the disordered, vicious and unhappy man of the *Republic*, he also represents a kind of image of the philosopher that, in contrast to Apollodorus' image (the musical man), returns to the Cave (*i. e.*, goes into politics).

Keywords: Plato, *Symposium*, Alcibiades, happiness, virtue.

Introdução

No fim do diálogo platônico *Banquete* (212c-d), narra-se a chegada de Alcibiades à casa de Agatão. Conforme o combinado, até então deixou-se a flautista de lado (176a), bebeu-se moderadamente (176e) e cada um dos presentes fez um elogio a Éros (177c-d).

* Doutorando em filosofia pelo PPGF da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

Com a entrada de Alcibiades, no entanto, o banquete é quase que virado de cabeça para baixo. Ele chega completamente embriagado (212d-e), bebe ainda mais (214a) e convence os outros a acompanharem-no (213a). Além disso, reintroduz uma flautista no banquete (212d) e subverte o assunto dos discursos: não elogiará, como os demais, Éros em um discurso tendencialmente abstrato, mas fará o elogio de Sócrates e contará a experiência erótica concreta que ele mesmo teve com o filósofo (214d-e)¹.

Nesse breve arrazoado, gostaria de destacar dois elementos dessa intervenção. Primeiro, que sobressai como um dos seus traços de caráter mais marcantes uma enorme confusão ou *stasis* psíquica²; depois, que no relato que faz das ações de Sócrates evidencia-se justamente o contrário, isto é, a harmonia interior do filósofo, além de suas diversas virtudes (1). À luz disso, gostaria de levantar algumas questões sobre uma provável relação entre esses elementos da intervenção de Alcibiades e ideias expostas no discurso de Diotima e na *República* (2): dado que virtude e felicidade são ideias centrais tanto no discurso de Diotima quanto na *República*, a leitura da intervenção de Alcibiades aqui sugerida não poderia ser corroborada por esses textos? A conclusão é que, perante uma leitura mais cuidadosa tanto da *República* quanto do discurso de Diotima - algo que não poderá ser realizado a contento aqui -, a relação entre *stasis*/harmonia, virtude e felicidade sugerida pela intervenção de Alcibiades deveria ser vista com mais cautela. Assim Alcibiades não representaria apenas o homem desarmonioso, vicioso e, portanto, infeliz: representaria também, de forma antecipada, uma *imagem distorcida* ou *sombra* do filósofo que retorna à caverna (*Rep.* VII, 520c), ou seja, que se dedica à política.

¹ Como muitos estudiosos já notaram (p. ex., ROSEN, 1968, p.287; REALE, 1997, p.224), Alcibiades é caracterizado, por várias razões, como certa personificação de Dioniso, o (deus do) vinho, (do) êxtase e (do) teatro. Nesse sentido, ele também é certo retorno do reprimido, certa irrupção desordenadora de uma natureza contraditória e selvagem até então reprimida pelos preceitos da técnica e das convenções sociais (esp. da medicina de Eriximaco). Com efeito, Alcibiades veio ao banquete, como ele mesmo diz (212e7-8), para coroar o mais sábio, o que ele de fato faz ao coroar tanto Agatão (213b3) quanto Sócrates (213e1-6), cumprindo assim o papel que, conforme a previsão de Agatão no início do diálogo (175e8-9), caberia a Dioniso. Além disso, Alcibiades está completamente embriagado, acompanhado de um grupo de κωμαστῶν (212c7) e sua intervenção será chamada por Sócrates de um drama satírico (τὸ σατυρικόν σου δράμα) (222d3-4), espetáculo encenado depois de uma trilogia trágica e que revisitava os temas da tragédia em chave cômica (SHEFFIELD, 2001), reunindo, assim, os dois gêneros supremos da arte da qual Dioniso é o patrono. κωμαστής, além de epíteto de Dioniso em *Nuvens*, 606, é o participante de um κῶμος, festa religiosa, procissão, cortejo; "κῶμος" pode ter dado origem à palavra "comédia", "comediar" (*komodéo*), cantar no κῶμος. PRATT, 2011, p.226. A comparação de Sócrates, de certa forma seu educador, com um sátiro também reforça o paralelo, uma vez que os sátiros eram muitas vezes caracterizados como pedagogos de Dioniso. SHEFFIELD, 2001, p.204. De resto, a entrada de Dioniso ao final do banquete seria mais um dos inúmeros paralelos entre o *Banquete* platônico e o de Xenofonte (9.2 *passim*).

² Para a desordem psíquica como uma *stasis* (i. e., sedição, revolta, levante, guerra civil...), cf., p. ex., *República* IV, 444b1-2.

Felicidade, virtude e stasis psíquica na intervenção de Alcibiades

Notemos então a confusão e a *stasis* psíquicas de Alcibiades. Assim que adentra o banquete (212e7-8, 213b3), coroa Agatão como o mais sábio e belo dos presentes; logo depois (213e), porém, transfere parte da coroa a Sócrates, agora o mais sábio dos presentes. Depois (213e9) institui a si mesmo governante (ἄρχοντα) do banquete, mas logo em seguida afirma que obedecerá a Erixímaco (214b6). A seguir (214c7-d4), no entanto, recusa-se a obedecer a Erixímaco ao negar-se a elogiar Éros em vez de Sócrates, desdizendo-se mais uma vez. Também ordena que dêem a Sócrates algo para beber (214a2-3), mas hesita, em seguida (214a3-5), dizendo que de nada servirá o seu estratagema, uma vez que Sócrates, conquanto beba, jamais se deixa embriagar. E se anuncia, por um lado, que fará um elogio a Sócrates (214d; 215a4: Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν), também avisa, por outro lado, que lhe fará um ataque (214e2: ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσωμαι): de fato, por um lado narrar-lhe-á as ações de modo a atribuir-lhe quase todas as virtudes (cf. abaixo), por outro lado acusá-lo-á (ainda que algo jocosamente) de *hybris* (219c4-6), i.e., de ter sido injusto ao desprezar sua beleza³.

Além da desordem mental de Alcibiades nesse momento, com seu relato podemos ver que no passado essa condição psíquica já se fazia presente em sua relação com Sócrates. Ele conta (216a-c) que Sócrates, com sua eloquência semidivina (215c-d), forçava-o a reconhecer seus defeitos e que, portanto, se dedicava à política sem antes ter cuidado o suficiente de si mesmo. Sua reação, porém, diante disso que sua razão admitia ser verdade era fechar os ouvidos, como diante do canto das sereias, e fugir, pois se, de um lado, ele no fundo sabia não ter como contradizer Sócrates, por outro lado era vencido pela estima que o povo lhe dedicava e pela própria sede de glória. Diante dessa contradição psíquica, recorreu a uma solução física: evitava Sócrates, o qual, no entanto, aparecia-lhe de repente de vez em quando, fazendo-o recordar o que admitira e envergonhar-se novamente. Então teria começado a desejar que Sócrates morresse, o que, todavia, só teria resultado em novo conflito psíquico, porque sabia que se isso acontecesse, sofreria muito mais⁴.

³ Giordano (1998, p.1093) explora essas contradições de Alcibiades, mas a fim de defender a tese de que Platão o escolheu para revelar o interior de Sócrates porque ambos têm uma *duplice natura*.

⁴ Depois (219d3-4) ele reiterará de forma explícita a confusão mental em que Sócrates o deixava: considerava-se, de um lado (μὲν), desonrado por Sócrates, admirava-lhe, do outro, a natureza e as virtudes. Outra contradição ocorre quando Alcibiades afirma (221c-d) que Sócrates seria incomparável com qualquer outro homem do presente ou do passado, pois momentos antes ele descreveu (220c1-3) a resistência de

Percebe-se diante disso que na alma de Alcibiades não apenas ocorrem diversos conflitos e contradições como também que as partes não racionais se rebelam contra a razão e chegam a governar. Quando entra completamente embriagado na casa de Agatão, bebe muito mais e bagunça o banquete de acordo com seus caprichos, sua alma parece estar sob o controle da parte apetitiva: seria mais racional parar de beber e obedecer às recomendações do médico Erixímaco e à ordem dos discursos. Já nos momentos em que se recusa a ouvir a voz da razão despertada por Sócrates, parece que a parte irascível (ou o *thymos*) de sua alma é que derrota⁵, como ele mesmo diz (216b: ἡττημένῳ τῆς τιμῆς), a parte racional, pois o desejo de ser honrado pelo povo sobrepuja seu amor à sabedoria despertado por Sócrates.

Verossimilmente, essa falta de ordem psíquica deve ter relação com sua aparente infelicidade e falta de virtude. Sua infelicidade é sugerida pelo seu descontentamento consigo mesmo: ao contar que, não tendo compreendido as intervenções de Sócrates (217a, 218e-219a, 222b), se lhe ofereceu sexualmente (218d) e não esteve à altura de seus ensinamentos (216a-b), ele conscientemente se humilha (212e: καταγελάσασθέ μου; 219c: κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν; 222c1-2) diante dos demais - e não seria estranho imaginá-lo às lágrimas enquanto faz seu relato. O que antes era a voz da razão a que seus impulsos não obedeciam, torna-se, extemporaneamente, a voz de uma confissão franca (222c: τῇ παρησίᾳ) e corajosa, porque sob o potente efeito do vinho (217e), mas já cheia de arrependimento, autodesprezo e até autoderrisão.

À luz, porém, de diversos elementos que conectam a situação do banquete aos eventos anteriores à Grande Expedição narrados por Tucídides (VI, 28), essa impotente voz da razão revela-se também como presságio da iminente tragédia a que Alcibiades levará Atenas⁶. Mais ou menos como Medeia⁷ ao dizer que embora saiba os males que está prestes a fazer, graças ao seu *thymos*, mais forte que suas deliberações e causa dos

Sócrates com palavras que Helena utiliza (*Od.*, 4.242) para descrever Odisseu, ou seja, segundo o próprio Alcibiades, Sócrates seria comparável a Odisseu.

⁵ Note-se como inclusive o vocabulário usado por Platão - ἡττάομαι - reforça a situação de *akrasia* de Alcibiades, inclusive porque remete à passagem do *Protágoras* (352e: ἡττωμένους) em que Sócrates negava essa possibilidade.

⁶ Sabe-se que a data do banquete, pela data da vitória da Agatão que ele comemora, é próxima à data da Grande Expedição. Além disso, Alcibiades está em noite de farra e bebedeira (e ainda com Fedro [Andoc. I 15] e Erixímaco [Andoc. I 35]), falando de estátuas sagradas (*ἀγάλματα* [...] θεῶν, 215b), revelando os "mistérios" de Sócrates (διοιχθέντες φαίνονται, 215b; τελετῶν, 215c; 215e), confessando suas deficiências (216a), sua fraqueza pelo poder (ἡττημένῳ τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν, 216b) e fazendo referências à Guerra do Peloponeso (219e). Cf. STRAUSS, 2001, p.14-15; ROSEN, 1968, p.285, n.31; BENARDETE, 2001, p.181-2; ALTMAN, 2010, p.32-8; NUSSBAUM, 2009, p.150.

⁷ Eurípides, *Medeia*, 1.078-80.

maiores males dos homens, não pode evitá-los, assim também Alcibiades acrática e tragicamente denuncia: sabe, graças a Sócrates, que não está preparado para a política, em virtude, todavia, de sua sede de glória, não consegue evitar lançar-se temerariamente em nefasta empreitada - ou seja, a sedição em sua alma está intimamente conectada com sua falta de virtude enquanto um dos fatores que levará Atenas à desgraça⁸.

Em contrapartida, em contraste com o seu caráter destaca-se em seu relato a harmonia psíquica de Sócrates. De fato, ao narrar-lhe os feitos, esp. durante as expedições militares de que participaram, Alcibiades tenta mostrar como Sócrates teria praticamente todas as virtudes (exceto, claro, a justiça): a coragem (ἀνδρείαν (219d5, 220e-221b), a temperança (σωφροσύνην) (219d5, 216d7), a sabedoria (φρόνησιν) (219d6), a piedade (215c5-8). Ao fazê-lo, porém, ressalta qualidades como a resistência (καρτερίαν) às intempéries exteriores (220a-b), o autocontrole em relação à fome e à bebida (219e-220a), a tranquilidade diante do perigo (221a-b), a impassibilidade diante da beleza física (218e-219d) e a capacidade de concentração e domínio do pensamento (220c-d), a despeito das condições exteriores adversas e da fadiga física. Ora, todas essas qualidades, mais do que revelarem virtudes morais como as entendemos nós, tais como a justiça e a generosidade, p. ex., revelam capacidades que garantem o governo interior da razão e a harmonia psíquica. A resistência (καρτερία), p. ex., qualidade a que Alcibiades dá maior ênfase (219d7: καρτερίαν; 220a1: τὸ καρτερεῖν; 220a6: καρτερήσεις; 220c2: καρτερὸς ἀνήρ), garante que quem a possui não deixe de realizar uma ação cujo fim foi previamente ditado pela razão em virtude de adversidades exteriores como o frio e o calor. Diga-se o mesmo quanto à impassibilidade diante da beleza física e à tranquilidade em face de perigos exteriores: a razão não perde o controle da alma nem por desejos subversivos nem por temores inoportunos. Uma vez que sua razão ordenou refutar Alcibiades, a alma de Sócrates não se deixa desviar desse propósito por um desejo sexual pelo jovem; uma vez que sua razão ordenou proteger Alcibiades ou retirar-se do combate, sua alma não se

⁸ A ideia de que a intervenção de Alcibiades dá um caráter trágico ao final do *Banquete* (desde que lido à luz de Tucídides) está em ALTMAN, 2010, p.32-8. Note-se, nesse sentido, que a famosa máxima trágica do aprender pelo sofrer é a última palavra do discurso de Alcibiades (222b6-7); não por acaso, Alcibiades reconhece que Sócrates lhe dá bons conselhos (216a5-6), mas ele não consegue segui-los (216b5): de fato, é uma constante na tragédia o erro trágico que decorre de intransigência diante de sábios conselhos; também há, além da acrasia (que, como em *Medeia*, dá certa inocência ao herói e pode, assim, despertar piedade), a peripécia ou passagem da felicidade à infelicidade: nenhum diálogo é tão ateniense quanto o *Banquete* (STRAUSS, 2001, p.25), que mostra Atenas no auge do seu florescimento - com o jovem erudito (Fedro), o sofista ou educador esclarecido (Pausânias), o cientista naturalista (Erixímaco), o maior comediógrafo (Aristófanes), o grande tragediógrafo (Agatão), o grande filósofo (Sócrates), o grande político e general (Alcibiades) -, todos atenienses dessa Atenas que está prestes a ser destruída pelas ações de Alcibiades.

deixa desviar por temores insurgentes - nos dois casos, a razão governa e a alma preserva sua harmonia.

Como no caso de Alcibíades, fica evidente que a harmonia interna de Sócrates relaciona-se com seu caráter virtuoso. Também é verossímil que se relacione com sua aparente felicidade, ainda que Alcibíades não a enfatize, pois sequer a menciona. A esse propósito, o máximo que parece dizer é que se de um lado Sócrates era quem melhor resistia à escassez de alimentos e bebidas durante a guerra, de outro lado era quem mais aproveitava (ἀπολαύειν) os períodos de relativa fartura (220a2). O trecho parece evocar a antiga ideia de que o asceta é quem mais goza, porque precisa de muito pouco para satisfazer seus desejos. Outro aspecto do texto que pode evocar a felicidade de Sócrates seria a insinuação de que, graças às virtudes acima mencionadas, conseguiria realizar as ações que sua razão determina e satisfazer os seus desejos: assim, se deseja investigar uma questão até resolvê-la, ainda que isso lhe custe um dia inteiro e por maior que seja o frio, pode fazê-lo graças à sua resistência; se deseja salvar um amigo na guerra, conquanto perigo haja nisso, pode fazê-lo.

No mais, a presença da virtude e da felicidade no retrato que Alcibíades faz de Sócrates (bem como sua ausência no próprio Alcibíades) estaria de acordo com o importante papel que essas noções desempenham no discurso de Diotima sobre Éros, imediatamente anterior, aliás, à chegada de Alcibíades. Com efeito, uma das definições que Diotima dá de Éros é o desejo de ser feliz (205d2: τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ [...] ἔρωϛ; cf. 204e: εὐδαίμων ἔσται); além disso, afirma que Éros pode dar à luz as virtudes, esp. o que no fim do seu discurso chama, um tanto enigmaticamente, de virtude verdadeira (211a4-6). Diante disso, pode ser que o relato de Alcibíades explicita o que é essa virtude verdadeira ao descrever o comportamento virtuoso de Sócrates e sua harmonia interior.

Além disso, a *República* corroboraria essa leitura, dado que explicitamente postula a divisão tripartite da alma (IV, 439), a tese de que a virtude seria a harmonia da alma e de que por consequência o virtuoso seria feliz (IV, 444-445). Então isso que o *Banquete* mostraria ou ao menos insinuaria no plano dramático por meio das figuras opostas de Sócrates e Alcibíades, a *República* explicitaria e fundamentaria no âmbito argumentativo e conceitual, a saber, que, a exemplo de Sócrates, o homem interna ou psicologicamente harmonioso é virtuoso e, *ipso facto*, o virtuoso é feliz, ao passo que, a exemplo de Alcibíades, o homem interna ou psicologicamente desarmonioso é vício e o vicioso é infeliz. À parte a questão metodológica assaz complexa de se e como devemos

relacionar os diálogos entre si⁹, minha objeção a essa leitura voltar-se-ia mais ao pretensão conteúdo de cada um dos diálogos tomados isoladamente; em outras palavras, não creio que nem a *República* nem o discurso de Diotima corroborem essa leitura, porque a relação que estabelecem entre virtude e felicidade me parece mais complexa de quanto possa parecer à primeira vista.

Virtude e felicidade na República e no discurso de Diotima

No que concerne à *República*, o fulcro da questão reside na definição de justiça e virtude do livro IV (443) e sua relação com o livro VII, esp. com a descida à caverna (520c). De fato, a maioria tende a ver nessa definição do IV a resposta final da *República* à questão do que é a justiça e se devemos viver justamente, como se já não fosse estranho o simples fato de que, fosse esse o caso, o diálogo poderia muito bem terminar ali. Por outro lado, vários estudiosos já apontaram problemas nessa leitura, quer porque essa definição não responde satisfatoriamente ao desafio de Trasímaco¹⁰, quer porque ela se torna inconsistente com ulteriores desdobramentos do diálogo, mormente com a referida descida à caverna¹¹.

⁹ Pois, quando lemos assim o *Banquete*, é óbvio que já o lemos à luz da *República*. Mas isso seria lícito do ponto de vista metodológico? Embora consciente da sua existência, por falta de espaço, não me ocuparei aqui desse problema e adotarei, de modo aparentemente dogmático, alguns pressupostos. No meu modo de entender os *Diálogos*, eles não só podem como devem ser lidos uns à luz dos outros, mas não de forma arbitrária e aleatória, pois estão conectados, a meu ver, por uma ordem de *leitura*. Esse foi o modo predominante de ler os *Diálogos* durante toda a Antiguidade, quando a questão da cronologia de composição (hoje em dia ainda predominante, infelizmente) não tinha praticamente nenhuma relevância. LOPES, 2018, p.81. Para a predominância da ordem de leitura, cf. FESTUGIÈRE, 1969, p.282; OLIMPIODORO, *On Plato First Alcibiades*, 10-11,5; PROCLUS, *Alcibiades I*, 6. Já na Modernidade, essa abordagem vem sendo paulatinamente recuperada por estudiosos de peso. SCHLEIERMACHER, 2008, p.46; JAEGER, 2003, p.616-18; STRAUSS, 2001, p.17; ROSEN, 1968, p.lix; ZUCKERT, 2009; KAHN, 1986, p.14; (e esp.) ALTAMN, 2010. Sobre a relação entre o *Banquete* e a *República* em particular, por várias razões, algumas das quais transparecerão a seguir, acredito que o *Banquete* seja "anterior", em uma ordem de *leitura*, à *República*.

¹⁰ O caso mais famoso e influente é Sachs, *A Fallacy in Plato's Republic* (1963), em que o autor acusa Platão de ter cometido uma falácia de irrelevância, pois o desafio inicial da *República* era mostrar que o homem "vulgarmente justo" (na terminologia do artigo) é mais feliz que o "vulgarmente injusto", ao passo que Platão teria mostrado no máximo (se tiver tido sucesso) que o homem "platonicamente justo" (ou psicologicamente, em terminologia mais atual) é mais feliz que o homem "platonicamente injusto". Assim, teria faltado a Platão mostrar duas coisas: (1) que ser platonicamente justo implica ser vulgarmente justo e que (2) ser vulgarmente justo implica ser platonicamente justo. Segundo o autor, Platão teria apenas afirmado, mas nunca tentado mostrar, o ponto (1) (p.154), ao passo que nunca sequer teria afirmado o (2) (p.157). Cf. BROWN, 2004, p.275: "*The past generation of scholarship on the Republic has been haunted by the worry that there is a gap between this question and its answer. For why should we assume that everyone who is psychologically just is also practically just?*".

¹¹ "It has often been recognized that the injunction to the philosophers to return to the cave is the point above all others in which Plato transcends the limits of Platonism". FOSTER, 1936m p.301. "[...] its implications", i.e., do retorno, "are inconsistent with all the rest of the moral philosophy of the Republic

Não seria satisfatória porque ao dizer que o injusto é mais feliz que o justo porque a justiça é um bem alheio, Trasímaco claramente falava na justiça tal como a entendemos intuitivamente: uma *ação* que é sempre uma *interação* e que enquanto tal é correta, ou seja, falava-se no agir corretamente em *relação aos outros*. No entanto, ao dizer que o justo, na medida em que é interna ou psiquicamente harmonioso, é feliz, Sócrates está utilizando a mesma palavra para falar de outra coisa: uma estrutura interna de um ser humano, algo que pode perfeitamente prescindir de qualquer ação e interação humanas.

Quanto à descida à caverna, dela decorrem diversos problemas já constatados por um conjunto respeitável de estudiosos. Um desses problemas é que Sócrates afirma (520a6: "[...] οὐδ' ἀδικήσομεν [...]"), e Glaucon consente (520e1: "[...] δίκαια γὰρ δὴ δικάϊους ἐπιτάξομεν [...]"), que o filósofo que saiu da caverna *deve* descer de volta para governar e que isso seria *justo*. Dessa forma, porém, além de a descida não parecer ter qualquer relação com a harmonia interna e de Sócrates recorrer a uma outra noção de justiça para justificá-la (VII, 520a: reciprocidade), ao descrever a caverna como o Hades (ou seja, o Inferno) (VII, 516d) e o exterior dela como as Ilhas dos Bem-Aventurados (VII, 519c), bem como ao dizer de forma explícita que o filósofo será o melhor governante justamente porque é o único que não deseja governar, pois sabe que há uma vida melhor que a vida do governante (VII, 520e-521a), Sócrates contradiz sua tese de que o justo sempre seria mais feliz que o injusto, uma vez que nesse caso o mais justo não seria enquanto tal mais feliz¹². Outro problema é que, no que diz respeito à versão macrocósmica da definição, a saber, que a justiça seria cada um realizar apenas uma função, aquela para a qual está mais apto por natureza (IV, 433)¹³, a descida representa um caso que transgredisse esse preceito, pois por meio dela o protagonista da cidade ideal desempenharia duas funções distintas, filosofar e governar, e não apenas aquela para a qual estaria mais apto, filosofar¹⁴.

[...]. FOSTER, 1938, p.230. "The Guardians' return to the Cave has always been recognized as a major problem in the Republic". ANNAS, 1981, p.269. Uma útil análise dessa discussão e da enorme bibliografia que trata dela pode ser encontrada em Altman, Plato the Teacher, seção 19: The Intellectual History of the Return (2012).

¹² Glaucon percebe o problema: "Quê? Vamos cometer contra eles a **injustiça** [ἀδικήσομεν] de os fazer levar uma **vida inferior** [χεῖρον ζῆν], quando lhes era possível ter uma melhor [ἄμεινον]?" *República* 519c-d (destaque meu).

¹³ É preciso notar a ênfase sempre dada, em diversas passagens, à exigência de unicidade: cada um deve realizar *um só* trabalho: "[...] cada um deve ocupar-se de **uma** [ἓνα ἕκαστον ἐν] função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada" (432d). "Por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer **uma só coisa** [ὅταν εἷς ἐν], de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras" (II, 370c, destaque meu). "[...] porquanto não existe entre nós homem duplo nem múltiplo, uma vez que cada um executa **uma só tarefa**" (III, 397e, destaque meu).

¹⁴ O filósofo deve "tomar parte em **ambas** (ἀμφοτέρων) as atividades" (VII, 520c, destaque meu).

Depois de muito debate entre os especialistas, acredito que a solução do problema foi exposta em 2012, na obra *Plato the Teacher*, de William Altman. O cerne da solução consiste em constatar que essa contradição foi elaborada de forma deliberada por Platão, algo que uma observação atenta da discussão metodológica do livro VI (510b-e) - i.e., da linha dividida - em conjunto com o vocabulário utilizado na criação da cidade ideal e em diversos outros momentos pode constatar. Quando o fazemos, vemos que a definição do livro IV é obtida por meio do método hipotético e de imagens, correspondente à parte dianoética da linha, diferente e abaixo da noética, que se vale da dialética. Ou seja, com o auxílio de diversas imagens¹⁵, Sócrates apenas pressupôs¹⁶ aquilo que era necessário para atingir a conclusão que desejava e assim "superar" o desafio de Trasímaco, o que garantia apenas a consistência interna de suas teses, defendidas, no fim das contas, de

¹⁵ Principalmente a cidade como imagem da alma e a justiça na cidade como imagem da justiça na alma: "Julgas então que um pintor (ζωγράφον) vale menos, se tiver desenhado (γράφας) um modelo (παράδειγμα) [...] mas não puder demonstrar a possibilidade da existência [...]?" (V 472d); "Ora a verdade, ó Gláucôn, é que - e por essa razão prestou-nos um serviço - era uma imagem (εἰδωλόν) da justiça, o princípio de que o que nasceu para ser sapateiro faria bem em exercer esse mester, com exclusão de qualquer outro, e o que nasceu [...]" (IV 443c). Quando introduziu a cidade, referiu-se a ideias - olhar, semelhança, aspecto (ιδέα), grafia - que apontam para o desenho de uma imagem (II, 368d-369a): "[...] se alguém mandasse ler de longe letras (γράμματα) pequenas a pessoas de vista (βλέπουσιν) fraca, e então alguma delas desse conta que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar (ἐπισκοπεῖν) as menores, a ver se eram a mesma coisa (εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει). - [...] Mas que semelhança vês tu, Sócrates, com a investigação sobre a justiça (τὸ δίκαιον ζητήσῃ)? [...] Diremos que a justiça é de um só indivíduo ou que é também de toda a cidade? [...] Logo, a cidade é maior que o indivíduo? [...] Portanto, talvez (ἴσως) exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos (ζητήσωμεν) primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos (ἐπισκεψώμεθα) em relação ao indivíduo, observando (ἐπισκοποῦντες) a semelhança (ὁμοιότητα) com o maior na forma do menor (ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ιδέα)".

¹⁶ Cf. o caráter circular e hipotético da definição de "justiça": "- Meu caro, há muito, desde o começo (ἐξ ἀρχῆς), que esta questão parece andar a rolar à frente dos nossos pés, sem que nós a víssemos, fazendo em vez disso uma ridícula figura! Tal como aqueles que às vezes andam à procura do que têm nas mãos, também nós não olhávamos para ela, e examinávamos o que estava mais longe. [...] O princípio que de entrada estabelecemos (ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα) que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundámos a cidade, esse princípio é [...] a justiça. Ora nós estabelecemos (ἐθέμεθα), segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma (ἓνα ἕκαστον ἐν δέοι) função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada" (IV, 432d-433a). Cf. a hipótese fundamental (evidentemente falsa, esp. para alguém que já leu o *Eutidemo*) de que se duas coisas - como cidade e homem - recebem o mesmo nome - como "justo" -, são semelhantes: "[...] se uma pessoa nomear da mesma maneira (ταὐτὸν) uma coisa, quer seja maior ou menor, serão diferentes, na medida em que são designadas da mesma maneira, ou semelhantes (ὅμοιον)? - Será semelhante (ὅμοιον). - Por conseguinte, o homem justo [...]" (IV, 435a). Cf. o princípio de não-contradição para estabelecer a tese fundamental para a definição de justiça do livro IV de que a alma tem três partes (depois de mencionar o problema de método e o caminho mais longo): "- [...] a fim de não sermos forçados a alargarmo-nos, percorrendo sucessivamente todas estas objecções e certificando-nos da sua falsidade, suponhamos (ὑποθέμενοι) que isto é assim e caminhemos para a frente, depois de termos assentado (ὁμολογήσαντες) em que, se alguma vez se apresentar de modo diferente deste, ficarão anuladas todas as consequências que daí tiramos" (IV, 437a; comparar com X, 611b-612a, em que Sócrates sugere que a alma em si mesma não é tal como a descreveram).

modo circular, e ainda acarretava os já mencionados problemas - p. ex., "justiça" aí não corresponde mais àquilo de que falamos quando falamos na justiça.

Além disso, enquanto percorria esse caminho, Sócrates foi explícito ao apontar para possíveis limitações desse método e para um caminho - i.e., um *método* - mais longo:

Mas fica a sabê-lo, ó Gláucon, que, em minha opinião, com os **métodos** (**μεθόδων**) de que estamos a servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente o nosso fim - pois o **caminho** que aí conduz é outro, mais longo e mais demorado (*ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός*); contudo, talvez alcancemos um que seja digno do que anteriormente se disse e se examinou. (435d; destaque meu)

Note-se de resto que Platão não apenas mostra estar consciente das deficiências desse método e apontar para outro, como também mostra que a contradição terá uma função positiva na descoberta da Justiça. Veja-se o que diz Sócrates logo depois de definir a "justiça" na cidade e antes de passar ao indivíduo:

- Não o afirmemos [i.e., que encontraram a justiça] com toda a segurança, mas, se reconhecermos que esta concepção, passando a cada indivíduo em particular, também aí será justiça, já concordaremos - pois porque não o diremos? [...] Aquilo que aí se nos revelou, vamos transferi-lo para o indivíduo, e, se se acertar, bom será. Mas se a justiça se manifestar como algo de diferente no indivíduo, regressaremos novamente à cidade, para tirar a prova e, comparando-as e friccionando-as uma contra a outra (*παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες*), como de uma pederneira (*ὅσπερ ἐκ πυρείων*), faremos saltar a faísca da justiça (*ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην*). E, depois de ela se ter tornado bem visível (*φανερὰν*), fixá-la-emos em nós mesmos. (IV 434d-435a)

Diante disso tudo deve-se depreender, a meu ver, que o livro VII, ao destacar o retorno do filósofo à caverna e ao qualificá-lo como justo, aponta para a concepção de justiça obtida através do caminho mais longo e, portanto, para a ideia de fato platônica de Justiça¹⁷. Nesse sentido, tal concepção não corroboraria a aparente identidade entre harmonia da alma e virtude, virtude e felicidade. Nada no texto indica que seja a harmonia da alma o que faz o filósofo ser justo, i.e., voltar à caverna. Agora a relação poderia ser, no máximo, de condição necessária, mas não suficiente, para a virtude e a justiça, ainda

¹⁷ Agradeço a pergunta do professor Admar a esse respeito, mas, a meu ver, não se trataria mais, aí, de uma imagem, porque não se trata do retorno do filósofo à caverna *na cidade ideal* (que faz parte do caminho mais curto, hipotético, já abandonado; cf. "ἀναποῦσα" em VII 533c): esse filósofo da cidade ideal precisa ser forçado a retornar, o que mostra que no fundo ele não é justo. O que aponta para a Justiça é mais a descida *en ergo* de Sócrates, que retorna voluntariamente mesmo sem ter sido educado pela cidade ideal implícita também ela desde o princípio (327a1: *κατέβην χθές*); mais importante ainda, porém, é que o leitor entenda o chamado (o "vocês" em 520b5) para que ele próprio retorne à caverna, ou seja, o seu dever de participar da política da sua *pólis*, algo que transcende o plano da mera representação e diz respeito a algo que o texto diretamente diz para o leitor e ao que o leitor concretamente *faz* em resposta a esse chamado. Cf. ALTMAN, 2012, seção 16: *The Speech to the Guardians*. Foi essa obra que chamou minha atenção pela primeira vez para a centralidade da descida à Caverna para a *República*.

que nem para isso o texto aponte. Quanto à pretensa identidade ou coincidência entre virtude e felicidade, ressalte-se que uma vez que o filósofo que permanece filosofando fora da caverna seria mais feliz, ainda que menos justo, que aquele que retorna, não é nada óbvio que ainda haja a coincidência entre ser mais justo e ser mais feliz, de modo que o centro da *República* não parece apresentar uma concepção eudaimonista do Bem, da Justiça e da virtude. De resto, como sugere a passagem acima, o conflito, seja na alma do filósofo, entre ser feliz fora da caverna e ser justo participando da política, seja entre a justiça na cidade como harmonia e a justiça nas ações dos indivíduos tal como sabemos que se manifesta, seja, ainda, entre o resultado do caminho mais curto obtido no livro IV e aquele do caminho mais longo alcançado só no sétimo, o conflito e a contradição, dizia, adquire um papel positivo na medida em que pode proporcionar o *insight* filosófico¹⁸.

Em consonância com isso, pode-se ver que o próprio discurso de Diotima dá indícios de não subscrever a tese da identidade entre virtude e felicidade, para nem falar na harmonia psíquica, sequer mencionada por ela. Quando, a fim de corroborar uma leitura eudaimonista, apenas mencionamos que a felicidade, como o *telos* do éros, seria central na teoria de Diotima, cometemos o equívoco que a maioria dos intérpretes comete: negligenciar que o ensinamento tem duas partes bem distintas, pois em 210a Diotima anuncia que daí em diante irá expor os mistérios finais e contemplativos¹⁹. A partir daí, é preciso notar, não usará mais a palavra "*eudaimonia*" nem cognatos, relevante apenas na primeira parte do seu ensinamento²⁰. Tampouco falará mais no bem e o objeto desse éros

¹⁸ Esse uso positivo da contradição e de uma aporia é antecipado em IV, 434d-435a. Lembre-se que Platão indica que a filosofia enquanto amor à sabedoria surgiria da aporia, na medida em que Éros seria filho de Pobreza (203b9: ἀπορίαν; 203e4: ἀπορεῖ); recorde-se também que o ensino, para Platão, não seria o mesmo que a transmissão de informação de um agente (i.e., alguém ativo) a um paciente (i. e., alguém passivo) (*Banquete* 175d-e). Em outras palavras, o ensino do que seja a Justiça na *República* tem de ser, simultaneamente, uma descoberta do próprio leitor depois de buscá-la por si mesmo ativa e eroticamente para além da superfície meramente informacional do texto.

¹⁹ Há gratas exceções a essa tendência, e não por acaso os autores que levam a sério as diferenças entre as duas partes chegam a conclusões semelhantes a respeito do caráter egoísta ou eudaimonista ou não do éros platônico. Eis alguns exemplos: MAHONEY, 1996; MARKUS, 1971 (para quem o amor começa, na primeira parte, como desejo do bem e de felicidade para si, mas termina, na segunda, como generosidade desinteressada); CORNFORD, 1971, p.127; OSBORNE, 2002, p.101-3; FERRARI, 1992, p.256; e (esp.) ALTMAN, 2018.

²⁰ É grande a lista dos intérpretes influentes que ignoram a diferença entre as duas partes, bem como a ausência na segunda do elemento eudaimonista. Só para ficar em alguns exemplos: Anders Nygren (1982), em seu clássico *Agape and Eros*, segundo o qual as três principais características do amor ou éros platônico seriam as seguintes: (1) sendo desejo, o éros seria aquisitivo; (2) seria o que leva o humano e mortal ao divino e imortal (mas não o contrário); e (3) seria sempre egocêntrico. Quanto ao terceiro ponto, o autor defende que do fato de éros ser aquisitivo já decorreria seu caráter egocêntrico, pois, segundo ele, todo desejo ou apetite seria mais ou menos egocêntrico; além disso, argumenta que a prova mais clara da natureza egocêntrica do éros seria sua íntima conexão com a eudaimonia (p.180); outra evidência disso seria o que diz Diotima de Aquiles e Alceste, cujo amor visaria em última instância à própria imortalidade. Note-se, porém, que o autor, referindo-se a passagens exclusivamente da primeira parte, ignora a existência

voltará a ser o Belo, por cuja contemplação dá-se à luz, não a felicidade, mas a virtude verdadeira (212a)²¹. Outrossim, é digno de nota como Diotima consegue chegar ao resultado eudaimonista da primeira parte: pela troca meramente hipotética do belo pelo bem (204e1-2; cf. abaixo: εὐδαίμων ἔσται) quando Sócrates não consegue responder a uma pergunta (204d), pergunta essa respondida, a rigor, só no fim dos mistérios superiores (212a) e sem o recurso quer ao bem quer à felicidade²². Além de hipotética, essa pretensa equação entre belo e bem é desmentida pela própria Diotima, ao afirmar, sempre na primeira parte, tanto que o bem é o único objeto do éros (206a1-2) quanto que o éros não é do belo, mas de gerar no belo (206e2-5): se o belo e o bem fossem o mesmo, como ela supôs, o belo também deveria ser um objeto do éros (ALTMAN, 2018, p.9)²³.

Ademais disso, cumpre notar que o discurso de Alcibiades não mostra apenas um Sócrates harmonioso internamente; mostra-o acima de tudo erótico e virtuoso de modo

dos mistérios finais e, por consequência, das diferenças entre as duas partes. Ver também Vlastos (1969): o bem para Sócrates sempre seria o que faz alguém feliz (p.10-11); o éros visaria à felicidade (p.20); não haveria nada no texto que corrigisse a definição egocêntrica do éros dada no início (p.31). White (1989), para quem o fim último do eros não seria a beleza, mas o bem, e o belo seria subserviente ao bem (p. 149-157). Kahn (1996), para quem o eros equivaleria ao desejo racional do bem entendido como o bem do paradoxo socrático em sua versão moral e *prudencial*, ou seja, o eros equivaleria ao desejo racional de felicidade (cf. *The good as the beautiful*); Wedgwood (2009): Sócrates teria identificado o amor com o desejo de felicidade de 199d a 212a (p.19): Diotima adotaria do começo ao fim do seu discurso o eudaimonismo racional, i. e., a tese de que todo desejo racionalmente motivado depende do desejo de felicidade (p.308, 319).

²¹ Também aponta para esse contraste a ênfase que Sócrates dá na primeira parte ao pronome reflexivo no dativo ("para si"): em 204d7, referindo-se ainda ao belo (γενέσθαι αὐτῷ), mas pelo menos mais *cinco vezes* na primeira parte do discurso referindo-se ao bem (204e4: γενέσθαι αὐτῷ; 205a7: πάντας τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι αἰεὶ; 206a7: εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἔρωσιν; 206a11-12: ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι αἰεὶ; 207a2: τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι αἰεὶ ἔρωσ ἐστίν). Já na segunda parte esse "para si" jamais aparece e, no lugar dele, o que é enfatizado é o Belo *mesmo*: "αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, em 211b1-2, mas também em 211d3, quando se fala no "Belo *ele mesmo*", αὐτὸ τὸ καλόν, fórmula repetida em 211e1 e levemente alterada em 211e3, "o *próprio* Belo divino", αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν. Vlastos negligencia esse contraste ao defender, em seu clássico artigo sobre o amor em Platão, que o αὐτῷ seria evidência do caráter aquisitivo e egocêntrico do éros; com certa razão, porém, ele lamenta que esse indício se perca na maioria das traduções e elogia uma que de algum modo o preserva: "*love is for the good to always belong to oneself*", "*love is for the good to be eternally one's own*", dizia a tradução de Susy Groden elogiada por Vlastos (n. 56). Caberia, no entanto, traduzir também a segunda parte de modo a não perder o contraste entre o "para si mesmo" da primeira parte e o "belo *ele mesmo*" da segunda. Veja-se, de resto, como a ironia de Sócrates no *Hípias Maior* (283b) antecipa a problematização desse "para si mesmo" (τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι).

²² No fim, Sócrates diz que a vida do amante torna-se digna de ser vivida (211d2), deixa de ser banal (211e4), que ele se torna amado pelos deuses (θεοφιλεῖ) e, sobretudo, dá à luz a virtude verdadeira (212a5). Dada a centralidade da felicidade na primeira parte, sua ausência da segunda torna-se, por contraste, assaz significativa. E sequer a imortalidade é mais garantida, nem parece algo relevante: "[...] *se* (εἴπερ) for dado ao homem ficar imortal", diz Diotima, "tornar-se imortal ele também" (212a) (trad. C. A. Nunes). Sobre tornar-se caro aos deuses, recorde-se o provérbio: "Ὅν οἱ θεοὶ φιλοῦσιν, ἀποθνήσκει νέος», ou seja, "morre jovem aquele que os deuses amam" (Menandro, fr. 125).

²³ Cf. também STRAUSS, 2001, p.213. Strauss é dos poucos autores influentes a problematizar a troca do belo pelo bem: ela implicaria que não são o mesmo (p.200, p.182). Ver o que diz a respeito do autoesquecimento do éros (p.218), que pode se referir mais ao amor do belo que do bem.

que transcende a mera harmonia interna. Afinal, se fosse esse seu traço característico e suficiente para que fosse virtuoso, por que então teria caçado Alcibiades (213b7-c1: ἐλλοχῶν αὖ με [...] εἰώθεις)?²⁴ Poderia ter ficado harmoniosamente em casa, sem se dar ao trabalho de ir atrás de um jovem tão arrogante e ambicioso, e de ter de descobrir como fazê-lo reconhecer que ainda não está preparado para a política. Além de obviamente árdua, tal empreitada, dada a provável influência política do jovem e dados os seus tão ciumentos quanto poderosos amantes²⁵, era previsivelmente perigosa, como de fato veio a revelar-se no fim, com a condenação de Sócrates à morte por corrupção da juventude²⁶. Se bem que sua harmonia interna possa ser uma condição necessária, não parece suficiente para que arriscasse a própria vida salvando Alcibiades (220d-e), ou para que lhe cedesse o primeiro prêmio de bravura em guerra, embora Sócrates o merecesse (220e), ou para que tocasse o coração de cada um dos jovens com os quais falava (215d-e). Alguém de mera harmonia interna, mas que não amasse o Belo/Nobre, poderia muito bem ficar em casa filosofando ou quiçá até roubar os amigos e trair a pátria de forma harmoniosa, isto é, com "inteligência", "coragem" e autocontrole.

Subida e descida, Apolodoro e Alcibiades: duas imagens opostas do filósofo

Então que significado teria a caracterização de Alcibiades como psicologicamente desordenado e a de Sócrates como harmonioso? Certamente antecipam elementos que o leitor encontrará no caminho mais curto da *República*, ou seja, a aparente equação entre harmonia, virtude e felicidade, e, portanto, Alcibiades também antecipa, como já notaram alguns estudiosos, a caracterização do homem democrata e, talvez ainda mais, do tirano em *República* VIII e IX²⁷. Platão como que prepara o leitor para essa possibilidade de

²⁴ Cf. Protágoras (309a); Primeiro Alcibiades (103a-104c).

²⁵ Segundo Plutarco (*Vida de Alcibiades*, 4-5), Ânito, um dos acusadores de Sócrates, teria sido amante de Alcibiades.

²⁶ O caso com Alcibiades teve papel crucial nessa condenação (Xen., *Mem.* I, 2.12), à qual, de resto, o seu discurso no *Banquete* alude (cf. 219c: δικαστῆται γὰρ ἔστε τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας). Para uma análise cuidadosa dessa alusão, inclusive do paralelo com a *Apologia*, cf. BOLZANI, 2012.

²⁷ Além do carisma próprio dos demagogos da democracia (ele convence, não impõe: 213a1-3), sua alma é desordenada, confusa e múltipla como a do homem democrata (*Rep.* VIII, 561c-d); por outro lado, seu éros (213c-d, 222c2-3; *Rep.* IX, 573b2-3), sua embriaguez (*Rep.* IX, 573b9), seu arrependimento (*Rep.* IX, 577e3) e seu caráter impositivo (institui-se arconte [213e4] e desrespeita a ordem vigente, elogiando Sócrates em vez de éros) fazem-no semelhante ao tirano. Para Alcibiades como potencial tirano, cf. *Primeiro Alcibiades* 135b; *Segundo Alcibiades* 141a-b. Note-se que, enquanto *amante* do povo (*Primeiro Alcibiades* 132a3: δημεραστής), ele é o demagogo, portanto um homem democrata, mas justamente aquele que tende a se tornar um tirano (*Rep.* VIII, 565c-566a). Para Alcibiades como modelo do tirano em Platão, ver LARIVÉE, 2012. Tucídides (VI, 15) relata que o povo o temia por, graças a seu comportamento na vida privada, considerá-lo um aspirante à tirania. Plutarco, por sua vez, conta que em certo período

leitura ao sugerir que a virtude verdadeira de que misteriosamente fala Diotima no fim de seu discurso possa ser a harmonia interna que Alcibiades parece descrever em Sócrates.

A meu ver, todavia, esses aspectos da intervenção de Alcibiades não antecipam *apenas* isso, pois que Alcibiades, ao se *rebaixar* (212e9: *καταγελάσασθέ μου*; 219c: *κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν*) diante de todos e encarnar o conflito (216a) entre filosofia, à qual deveria dedicar-se mais, e política, à qual se lançará em breve de forma precipitada, antecipa o conflito (ainda que invertido) do filósofo cuja felicidade estará na contemplação fora da caverna (*Rep.* VII, 519c; 520e-521a), mas cujo dever será o de voltar e assim se *rebaixar* (*Rep.* VII, 520c: *καταβατέον*) ao mundo cavernoso da política.

Dessa forma, ao começar com Apolodoro e terminar com Alcibiades, ambos amantes de Sócrates, o *Banquete*, como em uma composição anelar (*ring composition*), começaria e terminaria com imagens ou sombras opostas do filósofo²⁸. Desde o início do diálogo, Apolodoro representaria a ascensão erótica, tema que depois se revela cardinal na *scala amoris*²⁹. Com efeito, a subida está para esse diálogo como a descida está para a *República*, tanto que cada um antecipa já no princípio o seu ponto culminante, com Sócrates encarnando a Justiça logo na primeira palavra da *República* ao dizer "desci" (327a1: *κατέβην*; 520c: *καταβατέον*), e com Apolodoro encarnando a subida logo na segunda linha do *Banquete* ao dizer que subia (172a2: *ἀνιῶν*; 211b6: *ἐπανιῶν*; 211c2: *ἐπανιέναι*; 211c3: *ἐπαναβασμοῖς*) para a casa quando encontrou Glaucon e lhe relatou tudo que contará de novo, inclusive a *scala amoris*³⁰. A propósito, note-se que a

Alcibiades "ganhou a adesão incondicional (*ἐδημαγώγησεν*) do povo humilde e dos pobres, a ponto de estes desejarem ardentemente (*ἐρᾶν ἔρωτα θαυμαστὸν*) tê-lo como tirano (*ὑπ' ἐκείνου τυραννεῖσθαι*)" (*Vida de Alcibiades*, 34).

²⁸ De Vries (1935) aponta para essa correspondência ao dizer: "[...] Platon et Apollodore ont le même idéal. Mais alors l'ironie de Platon se dirige contre Platon lui-même, il vise son propre amour de la philosophie, en faisant rapporter ces entretiens merveilleux par ce philosophe à outrance. Dans une certaine mesure, cette introduction trouve son pendant, mais sur un plan plus élevé, à la fin du dialogue: quand, après la révélation de Diotime, une gradation n'étant plus possible, Platon fait glorifier les vertus de Socrate par Alcibiade le débauché" (p.68-9). Já Nussbaum (2009, p.147) também vê um paralelo entre os dois na medida em que seriam discípulos de Sócrates que, amando o ser humano concreto e singular Sócrates, não teriam ascendido ao amor impessoal ensinado pelo mestre e, em vez disso, narrariam histórias sobre a vida do seu amado particular.

²⁹ Osborne (2002) ressalta isso (p.89).

³⁰ Como já acenou Rosen (1968, p.10-16), outros elementos da cena inicial do *Banquete* antecipam o início da *República*, com ele estabelecem certa analogia e quiçá contraposição: se Apolodoro *subia* de Falero, um porto, à cidade, no início da *República* (I, 327a1) Sócrates *desceu* da cidade ao Pireu, outro porto da cidade; se aqui Glaucon, vendo Apolodoro de trás e de longe (*ὄπισθεν κατιδὼν με πόρρωθεν*) enquanto ele subia, de casa (*οἴκοθεν*), à cidade (*εἰς ἄστυ*), chama-o e pede que espere (*περιμένεις*), no início da *República* Polemarco, vendo Sócrates de trás (*ὄπισθεν*) e de longe (*κατιδὼν οὖν πόρρωθεν*) enquanto ele estava para voltar para a casa (*οἴκαδε*) na cidade (*πρὸς τὸ ἄστυ*), chama-o e manda (*κελεῦσαι*) que espere (*περιμῖναι*) (327b). Hesitante, Sócrates abandona o que estava prestes a fazer (assim como a Justiça limita nossa espotaneidade), fica no Porto do Pireu e ali tem uma discussão árdua sobre a justiça com Polemarco, Trasímaco, Glaucon e Adimanto, discussão na qual todos esses interlocutores intervêm e põem desafios a

maravilhosa memória de Apolodoro³¹, enquanto mãe das Musas e condição para a preservação dessa história³², remete à Música como algo fundamental para esse diálogo³³. Sublinhe-se, além disso, como o amor apaixonado (éros) de Apolodoro por Sócrates (172e6-7, 173d) e pelos discursos filosóficos (173a3: φιλοσοφεῖν; 173c4-5: φιλοσοφίας λόγους [...] ὑπερφυῶς ὡς χαίρω) é a força motriz dessa Memória³⁴. Graças a éros e como o filósofo, também Apolodoro é um mensageiro (ἐρμηνεῦον) e intermediário (μεταξύ) (202e) não só entre nós e o banquete (ou entre o presente e o passado, o ser e o não ser, o presente e o ausente), como também entre nós e o Belo de que fala Diotima. Por conseguinte, Apolodoro é certo rapsodo socrático³⁵ por meio do qual o *Banquete* realiza

Sócrates. Apolodoro, por sua vez, continua no caminho que já percorria antes, deixando o Porto de Fálero e subindo à cidade, agora, porém, junto com Gláucon e proferindo de muito bom grado - com amor, pode-se dizer (ὑπερφυῶς ὡς χαίρω) (173c5) - um discurso contínuo em elogio ao Éros e em meio ao qual ninguém o interrompe. Repare-se também que em ambos os casos Gláucon acompanha o narrador. Esse contraste entre a subida do *Banquete* e a descida na *República* aponta para a diferença (complementar) entre o amor e o Belo, de um lado, e o dever e o Justo, de outro. "The love of beauty in the Symposium seems to be replaced by the praise of justice in the Republic". ROSEN, 1965, p.456. Uma vez, porém, que Rosen pensa que a *República* define a justiça como cada um fazer o que lhe é próprio, ele não entende por que não se trata de duas ideias alternativas, mas sim complementares: para descer, é preciso já ter subido.

³¹ De fato, pouca gente nota o poder extraordinário da memória de Apolodoro, capaz de recitar, sem a ajuda de um texto, todos os discursos do banquete.

³² Para a importância das Musas e da Memória para o narrador de um diálogo, cf. *Eutidemo*, 275d1-2.

³³ A flautista é substituída (177a2), logo em seguida, pelos hinos a Éros (177a6); o discurso de Fedro está repleto de citações poéticas; a Afrodite Celestial de Pausânias é interpretada por Erixímaco como a Musa Celestial (187e1); a música, junto com a medicina, fornece ao discurso de Erixímaco o modelo de harmonia gerada pelo éros saudável (187a-e); depois fala Aristófanes, representante da Musa da comédia (189b7), e depois Agatão, representante da Musa da tragédia cujo discurso é extremamente poético e musical; já Sócrates define o éros como *geração* em beleza e explica o deslocamento de sentido de "éros" por analogia, não por acaso, com "poiesis", que não significaria só aquilo que diz respeito ao metro e à *mousike* (205c6); nesse sentido, os poemas de Homero e Hesíodo seriam rebentos do seu éros (209d); por fim entra Alcibiades, ou, melhor, Dioniso, deus da tragédia e da comédia, que reúne em si as respectivas Musas, e ainda compara a eloquência de Sócrates ao canto das Sereias (τῶν Σειρήνων) (216a7) e ao poder da flauta do sátiro Mársias (215c).

³⁴ Como notou Halperin (1992, p.103), a ênfase dada no início a "ἀμελέτητος" (172a1; "ἀμελετήτως" em 173c1) antecipa certas ideias de Diotima sobre o éros (cf. "μελετᾶν" e "μελέτη" em 208a4-5): o éros, enquanto força de (re)geração, coloca em ação o exercício, estudo ou prática (μελέτη) que, recriando-o a cada vez como se fosse o mesmo, conserva um conhecimento.

³⁵ Rosen (1968, p.9) já notara o paralelo ao afirmar que Apolodoro e Aristodemo (a fonte de Apolodoro) repetem as palavras de Sócrates sem entendê-las perfeitamente assim como o rapsodo Íon repete as palavras de Homero. Cf. também Kevin Corrigan and Elena Glazov-Corrigan (2004): "[...] *Apollodorus, who retells the events of the Symposium as a Homeric rhapsodist might recite poetry [...]*" (p.12); "*while we see Apollodorus retelling the story with the same dedication with which for so many centuries before him, the tales of Homer had been sung, we also know that Apollodorus only retells; he does not compose. Therein, like a singer who recounts what has been composed for him, he is a reciter of a potentially philosophical discourse*" (p.15). Além disso, Apolodoro compartilha com Íon muitas características: tem uma fluência verbal (euphoria) (*Íon*, 532c: εὐπορῶ ὅτι λέγω; 533c: λέγω καὶ εὐπορῶ; 536b: εὐπορεῖς ὅτι λέγῃς; 536c: εὐπορεῖς; 536d: εὐπορεῖς); participa de uma corrente - magnética, pelo amor - de transmissão de uma mensagem (*Íon*, 535a-536a); ama Sócrates, no qual praticamente reduz a filosofia, como Íon ama Homero, no qual quase reduz a poesia (*Íon*, 531a; 531d; 532b-c); fala por inspiração (por amor) muito mais do que por arte (não fala sobre todo e qualquer discurso filosófico) (*Íon*, 535a-536a); tem certa falta de tato no que conerne às questões próprias da racionalidade pragmática cotidiana (173d1-e3; *Íon*, 535a-536a: ἔμψρων, ἔξω σαυτοῦ); ambos são "meros" meios, mensageiros e intérpretes (*Íon*, 535a: ἐρμηνεῦετε; 536a: ὁ δὲ μέσος). Mas Apolodoro é um rapsodo ainda mais possuído e inspirado (*ipso facto* melhor), pois mais alheio

aquela educação pela música de que fala a *República* e cujo *télos* é endireitar e elevar o éros (402d-403c)³⁶. Deixa-se a flautista de lado (177a2) não porque não haja música no banquete - reclama-se, afinal, da falta de hinos a Éros (177a6) -, mas porque seja substituída por uma música mais elevada, qual seja, os discursos dos próprios cavalheiros em honra a Eros e, no limite, a própria filosofia, a mais elevada das músicas³⁷. Nesse sentido, Apolodoro é uma imagem do filósofo³⁸, ainda que algo distorcida ou mera sombra³⁹. Aparentemente, porquanto apenas repetiria mecanicamente os discursos

à prudência cotidiana (ἔκφρων): é completamente indiferente a vantagens pecuniárias ("para si"! ou da ordem que forem (comp. *Banquete* 173c4-7 e *Íon* 535e3-6).

³⁶ "Ora o mais belo é o mais desejável (ἐρασμιώτατον)? [...] Eis porque o músico (ὁ γε μουσικὸς) se encantaria (ἐρώη) o mais possível com homens dessa espécie; e, se fosse privado de harmonia, não se encantaria (ἐρώη)" (3, 402d). "Porém o amor verdadeiro (ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως), por sua natureza ama (ἐρᾶν) com moderação e harmonia (μουσικῶς) a ordem e a beleza?" (3, 403a). "[...] nossa discussão acerca da música (ὁ περὶ μουσικῆς λόγος) está terminada (τέλος)? Acabou (τετελεύτηκεν) onde devia (δεῖ τελευτᾶν). Pois a música (τὰ μουσικὰ) deve acabar (τελευτᾶν) no amor do belo (εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά)" (3, 403c).

³⁷ Sobre a filosofia como um tipo de música, cf. *Fedro* 259d e *Fédon* 61a (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς). Sobre os *Diálogos* como poesia e música para Platão, cf. ENGLER, 2016.

³⁸ Em favor do caráter algo filosófico de Apolodoro, mencione-se que sua educação do éros pela "música" parece ter logrado êxito no que diz respeito pelo menos a Glaucon, o qual no *Banquete* ainda não parece ser amigo de Sócrates, mas desde o início da *República* (327a1: *meta Glaukonos*) já será o melhor amigo e interlocutor de Sócrates, graças ao qual, aliás, esse aceitará ir à casa de Céfalo (328b: ἄλλ' εἰ δοκεῖ, ἦν δ' ἐγώ, οὕτω γρηῖ ποιεῖν). Embora não haja consenso a respeito, alguns estudiosos acreditam que se trate do mesmo Glaucon. NAILS, 2002, p.39, p.154-6; PRATT, 2011, p.35; STEADMAN, 2014, p.XIV. Para Nussbaum (2009), "não é impossível que seja o irmão de Platão" (p.149). Que se trata do mesmo Glaucon mostra-o, a meu ver, o fato de pedir pelos discursos eróticos (*Symp.* 172b2-3), à diferença do companheiro anônimo, que pede apenas pelos discursos (173e6,178a5): segundo a *República* (V, 474d-e; cfr. 328a: συνεσόμεθ' αὖτε πολλοῖς τῶν νέων), Glaucon dedica-se às coisas eróticas. "It is not difficult to show that Glaucon is the most important of Socrates' interlocutors in the Republic, and that this importance is related to his erotic nature". ROSEN, 1965, p.465.

³⁹ Cf. Halperin (1992, p.114): "Instead of engaging in Socratic inquiry, they [Aristodemo e Apolodoro] tell stories about Socrates. They do not give birth to discourses themselves (but see *Sym.* 173c3-4); they memorize and recite the discourses conceived by others [...]. Plato never represents either of his narrators doing philosophy: we never see either of them advancing or examining philosophical claims; we only see them recapitulating uncritically the philosophical claims made by others, most of all by Socrates. Far from being true philosophers, Apollodorus and Aristodemus appear to function entirely as sites of Socratic inscription". Walker (2013): o autor defende que Apolodoro, tendo entendido mal o éros (p.122-3) e não tendo uma relação dialética com os discursos (p.121), serviria para Platão dissuadir o leitor de ter o mesmo comportamento na relação com o Banquete e com o Sócrates por esse apresentado (p.123-4). Cf. também Kevin Corrigan and Elena Glazov-Corrigan (2004): "[...] it appears that neither Apollodorus nor Aristodemus possess any outstanding talents" (p.10); "[...] in Apollodorus's unconsciously comic parody of philosophy (he's such a nosy parker!) [...]" (id.); "So in Apollodorus there is a recognizable caricature of Socrates' behavior [...]" (p.11); "In the Symposium, this narrative force (while being gently mocked in the character of Apollodorus [...])" (p.12); "[...] Apollodorus is chosen to preserve a narrative the full richness of which he himself probably cannot comprehend [...]" (p.15); "Both Apollodorus and Aristodemus, then, are chosen for exactly the same quality: their complete, almost comic devotion to Socrates [...]" (p.17). Rosen (1968), por sua vez, de um lado fala na ambiguidade (come aquela do éros) de Apolodoro, "the fanatical disciple, whose character is accordingly both good and bad" (p.10), que é "both close and far from philosophy" (p.14) e ao qual devemos, como um intermediário, o conhecimento dos discursos do banquete e que portanto é recomendável pela sua própria atração erótica por Sócrates e pela filosofia (p.13), do outro lado, porém, sublinha-lhe esp. os traços negativos: "Even if we assume that Apollodorus' account is entirely accurate, it hardly follows that he understands it properly [...]. Fanaticism is a degenerate form of daring [...]" (p.11); "he remembers the letter, but not that 'the letter killeth'" (p.14); "one more than suspects that

alheios, seu defeito seria a sua passividade excessiva na relação com os discursos: ele seria *malakòs* (173d8)⁴⁰, mole, efeminado como aqueles que têm música demais (e pouca ginástica) em sua alma⁴¹. Vale recordar, porém, além da importância da música para o *Banquete* e para a filosofia⁴², que nesse ambiente assaz machista e mesmo misógino é uma mulher, Diotima, quem dá a grande lição⁴³. Se Apolodoro é efeminado, então ele pode ser o eterno *efeminado* que nos leva para cima⁴⁴.

Do outro lado, em oposição a Apolodoro temos Alcibiades, outra imagem do filósofo por diversas razões: ao menos nesse instante, sente um éros por Sócrates na medida em que Sócrates *sabe* tornar os jovens melhores (22a5-6), de modo que Alcibiades ama, nesse momento, a sabedoria (de Sócrates, pelo menos; ama-o também porque lhe ama as virtudes⁴⁵, esp. a sabedoria [φρόνησις: 219d6]); revela uma franqueza (222c: τῆ παρηρησία) e um apego à verdade (214e-215a) próprios do filósofo; sua razão

Apollodorus has been deranged rather than saved by philosophical madness (mania)" (p.14); "as a fanatic and disciple, he is one of those who give a bad name to philosophy" (p.14).

⁴⁰ No *Fédon* (117d), é o mais emotivo dos amigos de Sócrates que o circundam no momento da morte: sugere-se que chora como uma mulher.

⁴¹ Cf. *Rep.* III, 410d: "[...] os que se dedicam apenas à música (οἱ δὲ μουσικῆ) tornam-se mais moles (μαλακώτεροι) do que lhes ficaria bem".

⁴² O filósofo tem uma natureza musical e vice-versa. Logo depois de apontar o perigo da *malakia* no excesso de música, Sócrates diz o seguinte em *República* (III, 410e1): "A doçura (τὸ ἡμερον) não é apanágio de um natural dado à filosofia (ἢ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις)? Mas, se ela afrouxa, torna-o mais mole (μαλακώτερον) do que convém [...]". Cf. também 411d-e. Por isso a moleza (*malakia*) era um insulto comum a quem se dedicava a cultivar a sabedoria "Amamamos a sabedoria sem moleza" (φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας), diz Péricles em sua famosa oração fúnebre (Tucídides, II, 40). É esse o espírito da crítica de Cálicles a Sócrates e à filosofia no *Górgias* (484-86 [*anandron*]; cf. *malakian* em 491b). Trata-se de falta de virilidade, masculinidade (*anandria*) enquanto falta de atividade.

⁴³ Costuma-se diminuir a importância desse fato com base em um historicismo a meu ver enganoso: mulheres, argumenta-se, não participavam dos banquetes do período e Diotima, muito mais do que meramente mulher, seria sobretudo uma sacerdotisa, de modo que seria anacrônico considerar misógino o ambiente na casa de Agatão e achar que Diotima seria uma exceção ao machismo do período. No entanto, assim se negligencia que, com a expulsão da flautista, que em geral era aceita nos banquetes, Platão faz do banquete na casa de Agatão mais misógino que o normal, algo que, somado aos elogios ao éros sempre em sua versão homossexual masculina (em Pausânias [180d-181b] e Aristófanes [191e-192a], p. ex.), acentua o contraste com a introdução de Diotima como professora de erótica. E, além disso, enquanto Diotima nunca é chamada de sacerdotisa, ela é chamada já no início de mulher (201d2: γυναικὸς Μαντικῆς Διοτίμας). Não à toa, pois, como notou Halperin (1990), o conteúdo do seu ensinamento - éros é um *parto* em beleza (206b7) - tem que ver com algo da esfera do feminino.

⁴⁴ "O Eterno-Feminino/ Puxa-nos para cima". Goethe, *Fausto II*, 12.110-1 (Trad. J.K. Segall). Note-se, de resto, que as Musas (assim como as Sereias) são entidades femininas. Ainda em defesa de Apolodoro, convém sempre lembrar que ele não tinha um texto escrito que pudesse analisar criticamente. Nós o fazemos, mas para isso precisamos desses textos e, portanto, dos filólogos (i. e., dos amantes dos discursos como Apolodoro). Por isso é fácil, para nós, exigir que Apolodoro interprete criticamente os discursos do *Banquete*, mas só porque ele, graças a seu amor à sabedoria, já cumpriu a tarefa prévia e hercúlea de preservá-los. Além disso, como alguém pode saber que ele não seria capaz de comentá-los criticamente se essa oportunidade não lhe é dada em nenhum momento (como tampouco é dada a Íon de comentar Homero)? E note-se que ele recorda quase todos e não apenas os de Sócrates. Além disso, na sua memória há algo de criativo, uma vez que recorda os que julga dignos de serem recordados (178a4). Também ele, portanto, em alguma medida gera em beleza.

⁴⁵ A coragem (ἀνδρεία) (219d5, 220e-221b), a temperança (σωφροσύνη) (219d5, 216d7), a piedade (215c5-8).

adquire um poder iluminador ao revelar-nos (215b3, 216d1-6: ἐγὼ δηλώσω [...] ἔνδοθεν) o interior de Sócrates; torna-se, assim, um intermediário entre nós e o divino ao qual Sócrates nos exorta (215c6-7) e que tem dentro de si (215b3); como o filósofo da *República*, encarna o conflito interior entre filosofia e política; como o filósofo e pela justiça (220d6: δίκαιόν; 219c: δικασταί), rebaixa-se (212e: καταγελάσεσθέ μου; 219c: κατεφρόνησεν καὶ κατεγέλασεν) e dedica-se à política, inclusive ao instituir-se o arconte da presente comunidade (213e9: ἄρχοντα).

Por outro lado, em contraste com Apolodoro, Alcibiades tampa os ouvidos (ἐπισχόμενος τὰ ὄτια) para o canto (τῶν Σειρήνων) Socrático (216a7), embora se dedique à ginástica (217c2: συνεγυμνάζετο οὖν μοι) e à política (216a6: τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω); em contraste com o filósofo, ele só fala a verdade porque inspirado pelo vinho (217e3) muito mais do que por um éros pela sabedoria; assim, seu auto-rebaixamento é mais a típica franqueza de bêbado que o desprendimento do filósofo, e sua dedicação à política prenuncia a catástrofe de Atenas graças, em boa medida, à sua falta de amor à sabedoria, pois seu conflito interior é oposto ao do filósofo: sente que ainda *deveria* cultivar a sabedoria, mas o *desejo* de beneficiar-se pela política é maior que seu senso de *dever*, enquanto o filósofo, por outro lado, só *deverá* dedicar-se à política depois que não *quiser* mais fazê-lo, ou seja, depois que seu éros já tiver sido elevado, pela música, ao Belo mesmo. Alcibiades serve, portanto, como expediente apotróptico, uma vez que por meio da tragédia do seu éros, Platão nos demove de querer "descer" antes da hora⁴⁶.

Considerações finais

Vimos que a desordem ou *stasis* psíquica de Alcibiades é uma das características mais ressaltadas pela forma como é representado no *Banquete*. Também constatamos o oposto quanto a Sócrates: a harmonia e a serenidade interiores que lhe é atribuída. Consideramos que esses traços de caráter estão de algum modo relacionados com o vício e talvez a infelicidade de um e a virtude e talvez a felicidade do outro. Em face disso, alguém poderia concluir o seguinte. Em se tratando ainda do *Banquete*, então o discurso de Alcibiades mostraria, ao menos no plano dramático, o que seria a misteriosa virtude

⁴⁶ Do ponto de vista dramático, aliás, esse é o cerne do *Primeiro Alcibiades* (105a-106b): a intervenção apotróptica de Sócrates perante o jovem que precipitadamente se julga pronto para participar da política.

verdadeira de que fala Diotima de forma vaga no final do seu discurso. Já no que concerne à *República*, as teses que lá são explicitamente fundamentas do ponto de vista argumentativo e conceitual - esp. a virtude como harmonia da alma e, portanto, felicidade -, já estariam insinuadas no plano dramático do *Banquete*. A diferença poderia refletir um *desenvolvimento cronológico* do pensamento de Platão tão somente em direção a uma clareza maior a respeito das mesmas ideias. No entanto, não é exatamente essa conclusão que a análise vista acima sugere.

De fato, a análise feita aqui sugere que o *Banquete* antecipa, do ponto de vista dramático, elementos importantes da *República*, mas de forma diferente da descrita no parágrafo acima, assim no que diz respeito ao conteúdo dessa antecipação como no que concerne ao sentido de anterioridade dessa antecipação. Por um lado, com a desordem de Alcibíades e a harmonia de Sócrates, o *Banquete* antecipa, de fato, o problema da desordem e da harmonia de caráter e sua importância para a virtude. Por outro lado, esse aspecto do *Banquete* antecipa apenas parte do que é considerado virtude e justiça na *República*, mais especificamente a parte que vai até o livro IV, ou seja, o que corresponde ao caminho mais curto. Vimos, com efeito, que a Justiça que se revela no livro VII (caminho mais longo), com a descida à Caverna por parte do filósofo, transcende a mera harmonia interior do livro IV, o que sugere que a interpretação eudaimonista da justiça e da virtude na *República* não é tão óbvia assim - longe disso. Em consonância com isso, a consideração de diferenças entre as duas partes do discurso de Diotima também sugere uma superação da interpretação eudaimonista de sua teoria do éros. A conclusão que essa análise sugere é que, embora Alcibíades antecipe, sim, o homem desarmonioso e vicioso da *República*, e esp. o tirano, ele antecipa sobretudo o conflito do filósofo entre filosofia e política - e o tirano, erótico como o filósofo, não é justamente o éros que decai? Ao se rebaixar e se lançar à política, Alcibíades antecipa a descida à Caverna. Como, porém, ele o faz sem antes ter elevado o seu éros ao Belo mesmo, essa antecipação é mais uma mera sombra do filósofo e um expediente apotrético. Não se trata, assim, de um momento anterior e de menor clareza no pensamento de Platão, senão que de uma antecipação para preparar o leitor⁴⁷, que ainda não chegou no momento de descer de volta à caverna, ou seja, de fazer política. Antes disso, seria preciso que, pela mediação do canto de

⁴⁷ Trata-se de composição proléptica (de "πρόληψις", antecipação), ou seja, de que certas ideias, aprofundadas só em diálogos posteriores, são antecipadas de forma embrionária a fim de preparar o leitor para a futura exposição mais completa. KAHN, 1996, p.59-65. ALTMAN, 2012.

Apolodoro, esse rapsodo socrático, o leitor se tornasse ele próprio amante dos lindos discursos e elevasse, assim, sua alma pelo amor⁴⁸.

⁴⁸ Agradeço ao Prof. Maicon Réus Engler, amigo e colega de estudos platônicos, pela leitura cuidadosa e pelas sugestões que me deu. Também agradeço aos organizadores e aos participantes do Zétesis, na UFRRJ, onde pude apresentar uma versão prévia deste artigo e onde me foram feitas perguntas desafiadoras.

Referências Bibliográficas:

ALTMAN, William. *Plato the Teacher: The Crisis of Republic*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2012.

_____. *Ascent to the Good: The Reading Order of Plato's Dialogues from Symposium to Republic*. London: Lexington Books, 2018.

_____. *The Reading Order of Plato's Dialogues*. In: Phoenix, Vol. 64, No. 1/2 (Spring-Summer/printemps-été 2010), pp. 18-51.

ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981

BENARDETE, Seth. *On Plato's "Symposium"*. In: *Plato's "Symposium"*. A translation by Seth Benardete with commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete. The University of Chicago Press: Chicago, 2001.

BOLZANI FILHO, Roberto. *L'elogio di Alcibiade a Socrate*. In: *Il Simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*. Anastácio Borges de Araújo Jr. & Gabriele Cornelli (org.). Loffredo, Napoli, 2012.

BROWN, Eric. *Minding the Gap in Plato's Republic*. In: *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 117, No. 1/2, Selected Papers from the American Philosophical Association, Pacific Division, 2003 Meeting (Jan., 2004), p.275-302.

CORNFORD, F. M. *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium*. In: VLASTOS, G. *Modern Studies in Philosophy: Plato: a collection of critical essays*, 1971, p.126-131.

CORRIGAN, Kevin; CORRIGAN, Elena Glazov. *Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium*. The Pennsylvania State University Press, 2004.

DE VRIES, G.-J. *Apollodore dans le "Banquet" de Platon*. In: *Revue des Études Grecques*, Vol. 48, No.224 (Janvier-Mars 1935), p.65-69.

ENGLER, M. R. *On Plato's interpretation of his own philosophy: Phaedo's testimony on the diaphorá between poetry and philosophy*. In *XI Symposium Platonicum; Plato's Phaedo*. (a cura di COERNELLI, G. & LOPES, R. São Paulo: International Plato Society/Annablume Classica, 2016.

FERRARI, G. R. F. *Platonic Love*. In: KRAUT, Richard (org.). *The Cambridge Companion to Plato*. New York: Cambridge University Press, 1992.

FESTUGIÈRE, A. J. *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles*. In: *Museum Helveticum*, Vol. 26, No. 4 (1969), pp. 281-296.

FOSTER. *Some implications of a passage in Plato's Republic*. In: *Philosophy*, vol. 11,

43, 1936, p.301-308.

_____. *A mistake of Plato's in the "Republic"*. In: *Mind*, vol 46, 183, 1937, p.386-393.

HALPERIN, D. *Plato and the Erotics of Narrativity*. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Supplemental vol. 1992. *Methods of interpreting Plato and his dialogues*. Eds. J. Klagge & N. Smith.

_____. *Why is Diotima a Woman?* In: *One Hundred Years of Homosexuality. And other essays on greek love*. New York/London: Routledge, 1990.

LARIVEÉ, Annie. *Eros Tyrannos: Alcibiades as the Model of the Tyrant in Book IX of Republic*. In: *The International Journal of the Platonic Tradition* 6, p.1-26. Koninklijke Brill NV, Leiden, 2012.

LOPES, Rodolfo. *Ordenação dos Diálogos*. In: *Platão. Coimbra Companions*. CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (org.). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Paulus, 2018.

GIORDANO, Laura. *Da Tucídide a Platone: il Ruolo di Alcibiade nel "Simposio"*. In: *Studi Classici e Orientali*, Vol. 46, No.3 (Dicembre 1998), p.1079-1110.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Plato's methodology in the Laches*. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 40, No. 156/157 (1/2), PLATON (1986), pp. 7-21.

MAHONEY, Timothy. *Is Socratic eros in the "Symposium" Egoistic?* In: *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 29, No 1 (March 1996), p.1-18.

MARCUS, R. A. *The Dialectic of Eros in Plato's Symposium*. In: VLASTOS, G. *Modern Studies in Philosophy: Plato: a collection of critical essays*, 1971, p.132-143.

NAILES, Debra. *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

NYGREN, Anders. *Agape and Eros*. Translated by Philip S. Watson. Londres: SPCK, 1982.

NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OLIMPIODORUS. *Life of Plato and On Plato First Alcibiades 1-9*. Translated by Michael Griffin. Bloomsblury, 2015.

OSBORNE, Catherine. *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

PLATÃO. *Platonis Opera*, 4 vols. (Org.: John Burnet). Oxford: Clarendon, 2002 (1900).

_____. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2011.

_____. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. São Paulo: Annablume, 2011.

PRATT, Louise. *Eros at the banquet. Reviewing Greek with Plato's Symposium*. Norman: University of Oklahoma Press, 2011.

PROCLUS. *Alcibiades I*. A translation and commentary by William O'Neill. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1971.

REALE, Giovanni. *Eros Demone Mediatore: Il Gioco delle Maschere nel Simposio di Platone*. Milano: Rizzoli, 1997.

ROSEN, Stanley. *Plato's Symposium*. New Haven and London: Yale University Press, 1968.

_____. *The Role of Eros in Plato's "Republic"*. In *The Review of Metaphysics*, Vol. 18, No. 3 (Mar., 1965), pp. 452-475.

SACHS, David. *A Fallacy in Plato's Republic*. In: *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 2 (Apr., 1963), p.141-158.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Introductions to the Dialogues of Plato*. Translated from the German by William Dobson, M. A. Cambridge: Printed at the Pitt Press, by John Smith, Printer to the University, 1836.

_____. *Introdução aos Diálogos de Platão*. Trad. George Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

SHEFFIELD, Frisbee C.C. *Alcibiades' Speech: A Satyric Drama*. In: *Greece & Rome*, Vol. 48, No. 2 (Oct., 2001), pp.193-209.

STEADMAN, Geoffrey. *Plato's Symposium: greek text with facing vocabulary and commentary*, 2014.

STRAUSS, Leo. *On Plato's Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

VLASTOS, G. *The Individual as an Object of Love in Plato* (1969).

WALKER, Matthew D. *The functions of Apollodorus*. In: *X Symposium Platonicum: The Symposium. The international Plato Society*. Università di Pisa, Dipartimento di Filologia. Letteratura e Linguistica, 2013, p.119-125.

WEDGWOOD, R. *Diotima's Eudaimonism: Intrinsic Value and Rational Motivation in Plato's Symposium*. In: *Phronesis*, 2009, p.19

WHITE, F. C. *Love and Beauty in Plato's Symposium*. In: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 109 (1989), pp. 149-157.

ZUCKERT, Catherine H. *Plato's Philosophers: the Coherence of the Dialogues*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009.