



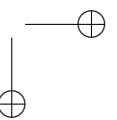
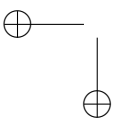
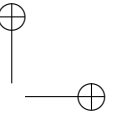
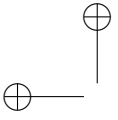
Américo Pereira

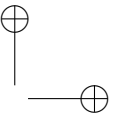
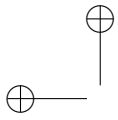
Sócrates vai à escola

O desejo e o detalhe da participação

Estudos Platónicos V

LusoSofia:Press

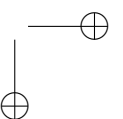
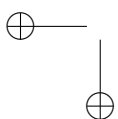


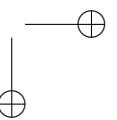
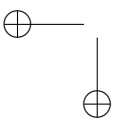
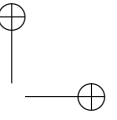
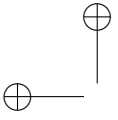


Américo Pereira

Sócrates vai à escola
O desejo e o detalhe da
participação
Estudos Platónicos V

LUSOSOFIA.NET







LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2019

FICHA TÉCNICA

Título: *Sócrates vai à escola. O desejo e o detalhe da participação.*

Estudos platónicos V

Autor: Américo Pereira

Colecção: Livros LUSOSOFIA

Design da Capa: Sara Constante

Paginação: Filomena Santos

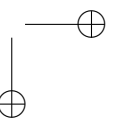
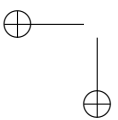
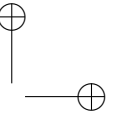
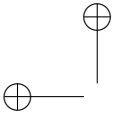
Universidade da Beira Interior

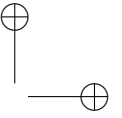
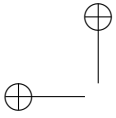
Tipografia da Universidade da Beira Interior

Depósito Legal: 462462/19

ISBN (PDF): 978-989-654-603-8

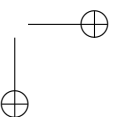
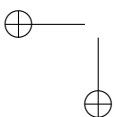
ISBN (Encadernado): 978-989-654-602-1

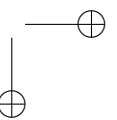
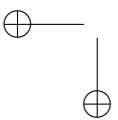
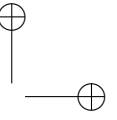
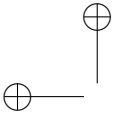


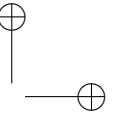
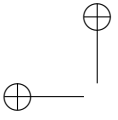


Índice

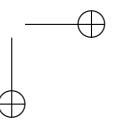
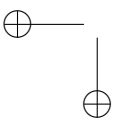
Introdução	3
1 «Eros kai agathos». Itinerário do desejo ao bem	15
2 O desejo como ontopoiese na filosofia platónica	23
3 A ignorância de Sócrates	29
4 Da dualidade ontogénica de Eros e suas consequências	37
5 Da imperfeição	59
6 A parte da herança paterna	65
7 Isso que é amável	87
8 A escada do belo	93
9 A beleza das almas	105
10 Do belo em si	125
Bibliografia	151

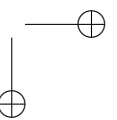
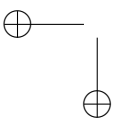
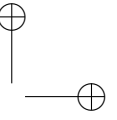
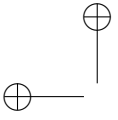


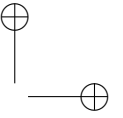
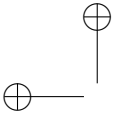




*Para a Maria Cristina,
Meu eros, minha terna amante*







Introdução

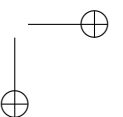
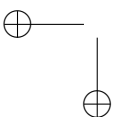
É sobre *o sentido do absoluto do surgimento do novo* que versa o *Banquete*:¹ Eros² é, mais do que «o desejo», mais do que «o movimento», é o *acto* no sentido do absoluto do ser próprio que é a diferença. *Eros é diferencialidade em acto*, diferencialidade em acto de diferença, sendo diferença *em acto*, diferença que constitui o próprio ontológico de cada ente como algo de distinto do demais, dos demais.

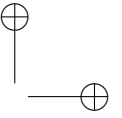
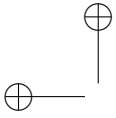
Por isso, simbolicamente, só pode nascer nas e das núpcias da diferença e, propositadamente, da diferença marcadamente absoluta entre Penia e Poros, pelo menos inicialmente e de forma aparente. É por causa de ser o absoluto ontológico da diferença o que está em causa que Eros não nasce de partenogénese a partir simplesmente de Penia, por meio de um acto mágico qualquer – como poderia tal acto não ser senão mágico, se é a própria questão da diferença como mediação absoluta e ontogénica, que está em causa? –, como nasceu o Eros hesiódico a partir do «Khaos».

O *Eros* de que a sábia Diotima fala, no *Symposion*, de Platão, ensinando o filósofo Sócrates, aí, inicialmente, desatento aprendiz de filosofia, isto é, mau

¹ Para a elaboração deste estudo, que tem em consideração todo o texto do discurso de Sócrates, em que este relata o encontro que teve com a sacerdotisa Diotima (201d-212c), utilizámos a versão em língua francesa: PLATON, *Le banquet*, notice de Léon Robin, texte établie et traduit par Paul Vicaire, avec le concours de Jean Laborderie, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (edição bilingue em língua grega e francesa), cxxiii + 92 + 92 pp ; foi, também, usada a versão em língua inglesa: PLATO, *Symposium*, in, *idem, Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, [1925], XXII + 536 pp.; todas as citações serão retiradas destas referências; no caso de não concordarmos com as traduções, tal será assinalado.

² «Eros» surge com maiúscula quando há uma referência ao deus; surge sem maiúscula quando se referir à noção aqui em estudo. É esta a regra em uso em todo este estudo.





amante de «Sophia», *é filho de Penia*, a pobreza, a carência ontológica, e de *Poros*, o literal buraco, o poro, isso que simboliza a inteligência humana que permite encontrar o «logos» que resolve os problemas, dissolvendo-os no acto de resolução.³

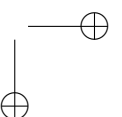
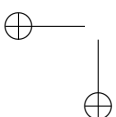
Eros será sempre marcado ontologicamente por esta ambivalência que compõe o acto que é, no acto que é, constituído pela *presença de uma carência e presença da possibilidade de aniquilar tal carência*. Tal significa que eros é concomitantemente presença de uma ausência e presença de uma possibilidade.

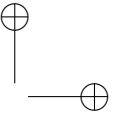
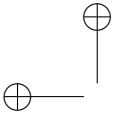
O discurso de Diotima aponta para a preeminência da possibilidade, do absoluto da possibilidade como um absoluto poder-ser. Sem esta preeminência, não é possível perceber-se a razão pela qual Penia tem já em si o poder de se auto-transcender e de ir buscar junto de Poros isso de que necessita para ser completa.

É nesta capacidade de potencialidade que reside o fulcro da questão da participação ontológica, como presença do absoluto do bem em cada ente, presença, a partir da qual pode dialecticamente buscar mais ser, melhor ser, isto é, aproximar-se do seu melhor possível. É a forma platónica da evolução, em sentido ontológico pleno. Tal forma contém já, e não apenas de modo implícito, toda a ontologia evolutiva dialéctica de Aristóteles, bem como todas as posteriores suas cópias – pró ou conta –, mais ou menos bem conseguidas.

A *presença da ausência* é, quer dizer, consubstancia negativamente, tudo o que falta a cada ser – tal presença não se limita a revelar o que falta, mas é ela mesma o que falta, em absoluto – para que possa ser tão completo, tão perfeito, tão ontologicamente bom quanto lhe é possível: *a carência, que é a presença do bem pela negativa*, nunca é algo que diga respeito a uma qualquer forma de impossibilidade, mas sempre a uma qualquer forma de possibilidade; de possibilidade própria e irreduzível. Como possibilidade, é algo de metafísico. No limite, o bem é o absoluto do possível, se perspectivado do lado dos entes; é o absoluto do acto – em acto –, se perspectivado do seu “próprio lado”. É

³ Poros, representando a saída do e para o problema, mostra que o problema não é para ser adorado, como é mania da nossa contemporaneidade, mas que é para ser “esburacado”, isto é, resolvido, aniquilado no que é. Outros surgirão, num mundo que é como Heraclito o mostra, um infinito acto de movimento, em que algo como «o problema» sempre surge, mais cedo ou mais tarde, para ser “esburacado”.





a este sentido metafísico puro que Aristóteles vai buscar o sentido do seu par metafísico, «acto-puro/motor-imóvel».

A carência é fundamentalmente da ordem da possibilidade, do *possível*, que é sempre um absoluto (de poder-ser). Em termos da metafísica platónica, a carência, nos entes, na ontologia própria dos entes, é possível ao infinito. O bem é o acto, infinito em acto, como dado na metáfora da infinita irradiação solar, sobretudo no ápice da ascensão do ex-prisioneiro, na «Alegoria da caverna», «Livro VII», da *Politeia* (516b), mas também nas alegorias «do sol» e «da linha», «Livro VI» da mesma obra (506a-513e). Este infinito é em acto para si e em si mesmo, sendo possibilidade infinita para os entes. A aproximação ascendente de que Diotima irá falar mais adiante mostra metaforicamente como tal relação funciona.

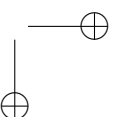
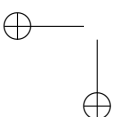
Nunca se é carente do que não se pode, em absoluto, ser. Por absurdo, o quadrado não é carente de circunferencialidade, pois esta não lhe compete, nunca lhe competiu, nunca lhe competirá. Não é possível que um quadrado careça de circunferencialidade, pois esta nunca diz respeito ao acto do ser-se quadrado. Não está, no absoluto do bem, prevista a circunferencialidade (mais exactamente «circularidade») do quadrado, bem como a «quadraturalidade do círculo».

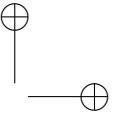
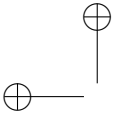
Tal pode dizer-se de uma forma mais comum e mais simples através do seguinte enunciado: não é possível a um quadrado ser um círculo, ter como limite uma circunferência, isto é, ter infinitos lados, em vez de quatro, iguais entre si. Também não lhe compete ter cinco lados, quaisquer, ou ter três, quaisquer, ou ter quatro não iguais. Tudo isto e infinitas outras hipóteses não dizem respeito ao quadrado *como possibilidade*.

Tal implica que o que o quadrado não é e nunca pode ser nunca pode ser carência própria de um quadrado.

O absoluto da possibilidade do quadrado é isso a que Platão chama «a ideia de quadrado»: há uma só «da quadratura»; há infinitas dos infinitos quadrados possíveis. Este é o paradigma metafísico para toda a ontologia do possível. Este modelo do que é a ideia como paradigma aplica-se a toda a metafísica platónica, mesmo quando Platão não lhe é fiel, o que se desculpa, dada a grandeza e profundidade do que está aqui em causa.

O que foi afirmado especialmente para o quadrado pode, com as necessárias e devidas adaptações, ser paradigmaticamente aplicado para qualquer outra forma de ser ou para qualquer outro ser singular: só pode ser carência e como tal con-





siderado o que for carência própria; tal propriedade da carência só faz sentido na relação entre o que o acto de algo é e o que tal acto pode ser, em absoluto. Este absoluto é sempre o bem; é o que é como parte possível do bem, a participar ou participante do bem.

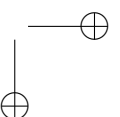
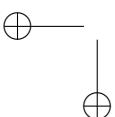
Esta relação entre o que cada acto é e o absoluto do seu *poder ser próprio* não é algo que possa dar-se para lá do âmbito ontológico próprio de cada acto, tal significa que o que se disser para actos puramente de ordem metafísica, como é o caso do quadrado, *diz-se metafisicamente*, sem movimento ontológico algum, sem tempo associado.

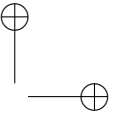
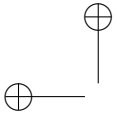
Todavia, tudo o que se possa dizer acerca da relação entre o que cada acto é e o que pode ser, em absoluto, no que respeita a realidades não metafísicas, logo, realidades físicas, sujeitas ao movimento e ao tempo, não pode ser dito sem que o seja no respeito pela condição móvel e temporal – histórica, no caso dos seres humanos. Há uma comunidade ontológica – de base metafísica – entre as entidades humanas e as não-humanas, sendo que, pelo «logos» próprio, ético e político, o movimento dos entes humanos apresenta características teleológicas, dialecticamente metamorfoseáveis, cujo acto constitui a história (o acto real, isto é, o composto total integrado de todos os actos humanos; não confundir com o registo historiográfico, vários).

Assim, a carência no âmbito ontológico do físico não é algo apenas lógico-estrutural, exemplificável pela expressão, aliás, absurda, «para que este objecto geométrico seja um quadrado falta-lhe um lado», mas implica sempre que se tenha de ter em conta o estado ontológico sobre que se vai fazer a afirmação na relação com o que são as suas possibilidades em geral e com o que é o estado de realização de tais possibilidades no momento da afirmação, tendo em conta o que foi a evolução do movimento ontológico que coincidiu com o desenvolvimento das possibilidades do ser até tal momento. Isto é válido para todos os seres submetidos ao movimento; isto é o cerne da filosofia dinâmica e cinética de Heraclito; isto é o cume da ontologia do movimento, na filosofia de Platão. O desejo é movimento.

O modo como Platão trata da questão da dialéctica entre a necessidade e a sua anulação, no *Banquete*, constitui, na forma dos vários discursos construídos, que são várias teorias acerca desta relação ontológica fundamental,⁴

⁴ Ver nosso estudo *Os amores de Eros. Estudos platónicos IV*, publicado *on-line* em www.lusosofia.net/textos/20180207-pereira_americo_2018_estudos_platonicos_iv.pdf.





uma verdadeira *teoria da evolução*, de que aqui não trataremos, mas a que pensamos dedicar um estudo aprofundado.

Deste ponto de vista, percebe-se facilmente que não há evolução possível para as realidades metafísicas: o nosso quadrado não evolui, não há, para ele, uma qualquer dialéctica própria de possibilidade, carência, realização evolutiva como anulação de tal carência, *prossequindo* – e perseguindo positivamente – tal possibilidade.

O quadrado coincide eternamente com a sua possibilidade; é a realização eterna da sua própria possibilidade; nisso, é perfeito; é perfeito, porque é precisamente isso, quer dizer, porque coincide eternamente com a sua mesma possibilidade própria. Não é mais ou menos do que o que a sua possibilidade é.

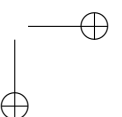
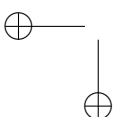
O quadrado, como qualquer outra realidade metafísica, é a perfeição actual da sua possibilidade: *é o acto real da sua possibilidade*.

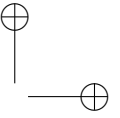
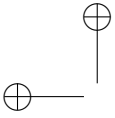
Se se infinitizar em acto o escopo desta afirmação – intuição – obtém-se o acto-puro/motor-imóvel, de Aristóteles, em que o absoluto da possibilidade e o absoluto do acto são o mesmo, infinitamente.

É isto, quer dizer, o acto real de possibilidade ou a possibilidade como acto, que constitui o âmbito do metafísico. É assim, é deste e neste modo, que, por exemplo, as ideias platónicas *são*; por isso, são sem tempo, sem movimento, sem qualquer das características próprias dos actos que não coincidem, absoluta e totalmente, com a própria possibilidade.

Já os actos físicos, obedecendo a uma mesma matriz metafísica de relação entre o seu possível e a sua actualidade, conformam-se ao que esta é, quer dizer, têm como possibilidade a sua actualização segundo o movimento, segundo a diferenciação. A sua actualidade é a realização da sua possibilidade, como movimento. Este movimento não é algo que anteceda os actos físicos em termos de acto próprio, isto é, não há um movimento anterior ao acto de cada ente: é o ente que, pela relação de actualização com a sua possibilidade, na diferenciação ontológica que se desenrola, é, em si mesmo, movimento, *o movimento*. O cosmos como movimento é o conjunto integrado de todos os movimentos de todos os entes físicos, sincrónica e diacronicamente entendidos.

Metafisicamente, o movimento é a realização da universal possibilidade lógica de realização universal de possibilidade de todos os actos que não coincidam com a sua possibilidade (como o nosso velho conhecido quadrado).





Cósmico-ontologicamente, o movimento coincide com o acto onto-poiético próprio de cada ente e de todos os entes, quer dizer, do mundo.

Na ontologia própria de todos os seres não-metafísicos, o movimento é isso que se dá quando e porque cada acto se realiza como actualização do seu possível. É esta actualização em acto que cria o movimento e o tempo, sua medida. É neste sentido que o tempo é «a imagem móvel da eternidade».⁵ O que se dá como movimento surge segundo um ontológico antes-e-depois, que produz, mais exactamente cria, isso que é a ontologia própria do movimento, diferenciação ontológica cumulativa e expansiva, assim criando um «ícone» do eterno, isto é, do que é dado, manifestado, na sucessão, que é o tempo. Não é, no entanto, o tempo do «gnómon», dos «relógios», mas o tempo do desenrolar da diferença ontológica. Noutras palavras, é o bem dando-se à participação.

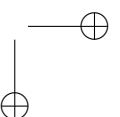
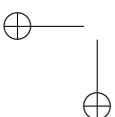
É esta actualização ininterrupta de possibilidade, de possibilidades, que constitui a dialéctica entre carência e sua supressão. Ora, esta formulação diz o mesmo que o termo platónico, sintético, «participação». É este o tema fundamental do *Banquete* e, nele, do discurso de Sócrates/Diotima.

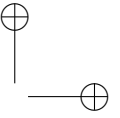
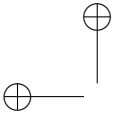
Tal implica que a carência não seja algo de intrinsecamente negativo, isto é, negativo em si próprio, mas algo de positivo, pois a carência coincide com o que cada acto é em dado momento ontológico possivelmente considerado, mas apenas na relação com o que pode ser, com a sua possibilidade, que é sempre algo de ontologicamente melhor. Por que razão o mal não é uma possibilidade própria?

O mal é ausência de realização de uma possibilidade de bem, de realidade ontológica pura, positiva. Ora, é esta que tem realidade própria como possibilidade. O mal não tem tal realidade como possibilidade. A possibilidade do mal é sempre parasitária da realidade do bem, da possibilidade deste, que, falhando, cria o mal como ausência desse mesmo bem, assim irrealizado.

A partir da metafísica exposta no «Livro VI» e no «Livro VII» da *Poli-teia*, nem sequer é possível pensar que, ontologicamente, a partir da grandeza infinita de irradiação do bem, possa haver algo como o negativo ontológico em si próprio. O que é espantoso na metáfora do sol-bem, «Livro VI» (cota já assinalada), e na intuição a que corresponde e que pretende explicitar metaforicamente, é que, irradiando o bem infinitamente, não há e não pode haver

⁵ PLATÃO, *Timeu*, 37d.





metafisicamente qualquer «topos» para o ontologicamente negativo em termos absolutos.

A negatividade ontológica, não como carência, que é um *bem possível*, mas como negação de possibilidade ou de realidade do bem, será introduzida pelo ser humano ou por seres sobre ele decalcados – metáfora hiperbólica do que ele próprio é –, segundo o modo denunciado por Xenófanés.

Se a dialéctica física não fosse *sem fim assinalável*, quer dizer, se houvesse um último estágio e estado assinalável para cada acto – e para todos os actos – então, esse mesmo estado, atingido, seria tanto o último estado de carência, na sequência de todos os outros semelhantes anteriores, quanto o primeiro estado de perfeição como realização do possível.

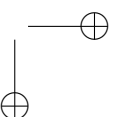
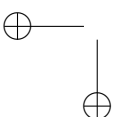
Todavia, se tal perfeição fosse atingida, todo o movimento cessaria e, com ele, tudo o que dissesse respeito a tal acto/ser. Pode universalizar-se este sentido, e será o fim do mundo, pela e na perfeição. Mas será o seu fim absoluto.

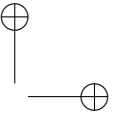
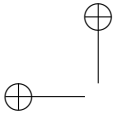
Cessado o movimento, nada, absolutamente nada; ontologicamente, absolutamente nada do mundo. A perfeição absoluta não é do âmbito do ontológico mundano, no que à ontologia do movimento diz respeito. Descartes, por exemplo, entendeu isto muito bem, quando contrasta absolutamente a imperfeição segundo o movimento com a perfeição em si, imóvel.

Temos, aqui, implícito um sentido de evolução, com ou sem fim assinalável; mas temos, também, implícito o sentido de uma possibilidade própria como *um melhor ontológico possível*, sem a existência do qual a dialéctica poderia ser caótica, na impossibilidade de se pensar a aniquilação do acto, isto é, de tudo deixar, em absoluto, de ser – necessitando para tal de um acto, num processo infinito, que seria indiscernível de uma não queda no nada. Desde Heraclito, é esta a intuição e noção quer metafísica quer ontológica do ser e do mundo.

Ora, se metafisicamente é pensável a existência separada de actos como o exemplificado pelo quadrado, que não tem de ter relação senão, internamente, com os seus componentes próprios, quais, a linha, os ângulos, etc., não tendo de ter referência, por exemplo, a algo como o hexágono, já no âmbito dos actos físicos não é pensável que qualquer realidade actual possa ser sem referência a todas as outras, directa ou indirectamente.⁶

⁶ O mundo *do movimento*, o mundo *como movimento* implica algo como uma estrutura como a paradigmática, a seu modo, pela *Monadologia*, de Leibniz.





Não se trata de haver “contacto físico” entre “coisas”, ao modo do que estamos habituados a pensar em termos ditos materiais, mas da necessária relação entre actos como algo que necessariamente tem de estar co-presente, não fundamentalmente como algo que se justapõe ou se sucede, mas como algo *de cuja possibilidade faz parte*, como possibilidade própria, *tudo o mais*, porque tudo o mais é condição metafísica-relacional para que cada acto possa ser. É esta intuição metafísica fundamental e fundadora da ontologia do mundo que subjaz também à relação humana necessária que é a base sobre que se pode fundar a «polis».⁷

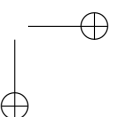
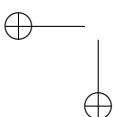
Não é possível pensar um acto físico sem que nele e com ele surja imediatamente todo um conjunto, que é imenso senão mesmo infinito, de relações sustentadoras da possibilidade de tal acto. A relação mais importante é a que cada acto tem, em cada dado momento pensável, com o que é a sua ontologia própria, que não é instantânea, mas supõe e impõe algo que, por movimento próprio, tenha evoluído até chegar a tal estado. Sem esta suposição, logicamente imposta, cada acto teria de, em cada considerável instante, surgir absolutamente, no que é como ontologia memorial de si próprio,⁸ do nada, o que é impensável. Em cada possível instante considerável, cada acto é concomitante teleologia e etiologia, sendo que esta última é impossível sem a primeira.

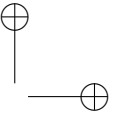
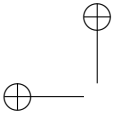
Do que cada acto é em cada dado “momento” ontológico, faz parte toda a sua relação com tudo o que é suposto, metafísica e ontologicamente, para que possa ser, na forma precisa que é. Nenhum ser pode ser sem esta referência. Tal referência liga-o logicamente a uma infinidade de outros actos, exactamente os necessários para que, literalmente, *não haja nada*, isto é, para que nenhum deles possa ter como referência qualquer em qualquer dado momento o nada, que imediatamente o aniquilaria e, com ele, tudo o mais.

No comum da física, a que podemos, agora, chamar «natureza» sem que se pense que tal significa algo de estático, pois sabemos, já, que é a antítese lógica, ontológica e metafísica do estático, a relação universal, imensa, em imenso acto infinitamente integrado, segue a dinâmica e cinéticas próprias da sua possibilidade, das suas infinitas possibilidades, infinitesimalmente in-

⁷ Ver nosso estudo sobre o nascimento da «polis», segundo Platão, publicado *on-line* em *Estudos platônicos*, pp. 111-186, www.lusosofia.net/textos/20140702-americo_pereira_2014_obras_5.pdf.

⁸ Ontologia memorial de que faz parte a relação com o mesmo tipo de ontologia de todos os que lhe são actualmente concomitantes, nesta memorialidade presentes.





tegradas. Compreende-se, assim, a razão pela qual a realidade física é, em Platão, teleológica. O mesmo se diga para Aristóteles, supostos parricídios à parte.

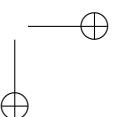
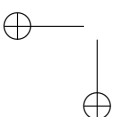
Mesmo que pareça imitar o acaso, para qualquer observador, por desconhecimento necessário do algoritmo infinito, em infinita alteração, da sua evolução, a natureza cumpre-se sempre no melhor que lhe é possível e que coincide com o que é em cada momento. Difere apenas do quadrado e do que este exemplifica porque este simplesmente não muda e a sua perfeição está em não mudar, ao passo que *a perfeição da natureza está em mudar constantemente* e, nesta mesma mudança, *ser sempre perfeita* (como, a seu modo, o velho Heraclito bem percebeu – a perfeição é o seu «Logos», em cada instante, não o seu *estado*, mas o *sentido do seu estado* como absoluto que se opõe ao nada, o pavor metafísico de Parménides).

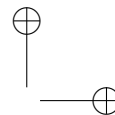
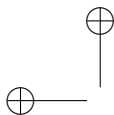
Ora, com o ser humano, que é o ente que serve de sujeito de ensaio à erótica platónica na obra *Symposion*, a relação não acontece segundo o mesmo modo da natureza: o ser humano é capaz de fazer inflectir deliberadamente o sentido da evolução ontológica, sua e do restante do ser.⁹

É sobre o modo próprio de o ser humano actualizar a dialéctica ontológica que lhe é própria, entre o seu possível já realizado e o seu possível realizável, que versa toda a obra de Platão, *Banquete*, especialmente a parte relativa ao discurso de Sócrates, que Platão não assume como sendo original do Mestre, antes como uma narrativa que este faz dos ensinamentos que lhe foram dados por uma sábia sacerdotisa, Diotima, de seu nome.

Nesta parte da obra, com o profundo significado que tal assume no todo da obra platónica, não é Sócrates quem incarna a figura do filósofo já sábio – do sábio que finge ser apenas filósofo; ou do sábio que o é verdadeiramente porque sabe que há um infinito de sabedoria que transcende sempre a sabedoria que já possui, que já é, consubstanciada na expressão vulgarizada como «só

⁹ Interessante é a questão acerca da repercussão metafísica da alteração ontológica como alteração necessária da possibilidade, cujo algoritmo necessariamente muda. No entanto, sendo o algoritmo total infinito em acto, cada repercussão metafísica, se bem que mude a disposição da possibilidade relativamente aos participantes, não muda o “algoritmo infinito”.





sei que nada sei» –,¹⁰ mas esta especialíssima mulher. Sócrates surge como um ignorante no que diz respeito ao que de fundamental há a saber sobre eros.

Sobre este, no que toca à sua mãe, há que saber que *Penia não é a total carência*, ou seria, literalmente, nada – afirmação absurda (e, neste manifesto absurdo, suficientemente comentada) –, antes é o símbolo do *modo comum de ser de tudo o que pertence ao mundo como movimento*, ao âmbito da mudança, apenas justificável universalmente porque é um mundo de universal imperfeição em busca de universal perfeição.

Penia, sendo carência e como carência, é apenas carência do que pode ser, não do que foi ou do que é. Também não é carência do que não pode ser.

Em Penia, há memória do acto que foi sendo – memória ontológica, antes de mais – e há a presença em acto da inteligência que *conforma isso que é como «logos»*, como sentido, sem o que nem coincidência, *com o que é em forma de acto de inteligência do que é poderia ser.*

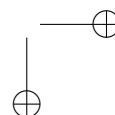
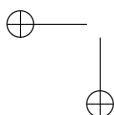
Penia é muito rica: é senhora de todo o seu passado ontológico e de todo o seu presente ontológico. Falta cumprir-se como futuro. É este futuro, como possível, que é o seu «acto de carência» próprio.

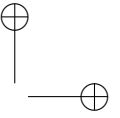
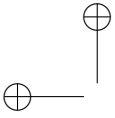
Perspectivar Penia como uma «desgraçada» é profundamente errado. É da sua própria possível perfeição que Penia é carente. E, nisso, Penia é paradigma de todos os seres, mormente dos seres humanos, esses que a pensam, esses que, ao pensá-la, o fazem à sua imagem e semelhança.

Penia é o rio de Heraclito em busca do seu «Logos»; Penia é Demócrito em busca dos seus intangíveis átomos. Penia é Ulisses e Penélope; Penia é Sócrates e o desconhecido que ascende do fundo da caverna até ao sol; Penia é Atenas antes, durante e depois da morte de Sócrates; Penia é Platão em busca da razão de Penia; Penia sou eu, em boa companhia, precisamente a do absoluto do meu possível.

É porque é isto tudo e muito mais que *Penia é também Poros*. Para que Eros possa nascer, Penia engana Poros, isto é, Penia age como se ela própria

¹⁰ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*: toda esta obra é uma demonstração da insuficiência estrutural do saber humano, de que se pode relevar a única forma de saber que pode promover uma melhor humanidade, essa segundo a qual o saber que se possui é ínfimo – como se fora um «nada» de saber – o que permite que sempre se esteja em movimento de busca de saber, isto é, de aproximação ao bem, fonte de todo o ser e de todo o saber. É o eros a funcionar ao nível onto-gnosiológico, parte da participação. A expressão próxima do «só sei que nada sei» encontra-se, na *Apologia de Sócrates*, na cota 21d.





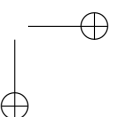
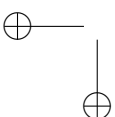
fosse Poros: é ela a efectiva esperta em acto, é ela quem engana Poros e consegue que ele a fecunde sem que ele o queira.

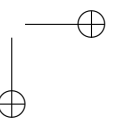
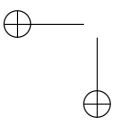
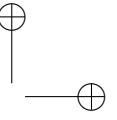
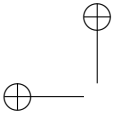
Tendo isto em conta, percebemos que Eros é filho não de um modelo de inteligência prático-pragmática eficaz, mas de *dois*.

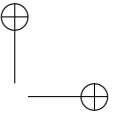
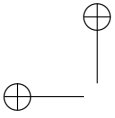
Da mãe, recebe não apenas a forma da carência, mas a forma da carência imbricada e harmonizada estruturalmente com a capacidade de intuir «saídas» para os problemas, isto é, de se adaptar às contingências do movimento, mesmo antes de aquela ser impregnada por Poros.

Do pai, recebe apenas dote de inteligência do mesmo tipo, mas com uma potência superior. É como se o autor do mito – que, em última análise, é Platão – nos dissesse que há no ser humano (e em toda a restante realidade, a seu modo, infinitamente variado) uma dialéctica ontológica entre actualidade imperfeita relativamente ao melhor possível de si própria e potencialidade – actual na forma de potência, quer dizer, como *possível* – de realizar sucessivamente tal melhor possível.

Esta dialéctica em acto constitui o acto móvel de cada ente, no mundo do movimento, isto é, no mundo não-metafísico em si mesmo.







Capítulo 1

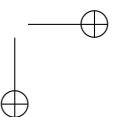
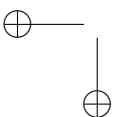
«Eros kai agathos». Itinerário do desejo ao bem

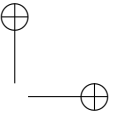
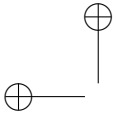
Na cota 205d-e, podemos encontrar a afirmação de Diotima segundo a qual há uma teoria que defende que buscar a outra metade de si próprio é amar.¹ Ora, a sábia mulher põe uma condição: que isso que se busque, isto é, que isso que se ame seja bom («agathon») (206a).²

O que Platão afirma, em 206a, é que os seres humanos, «anthropoi» não

¹ Como é evidente, trata-se de uma alusão ao que é defendido no discurso de Aristófanes, o discurso de Aristófanes pode ser encontrado entre as cotas 189a e 193e.

² Diz a tradução das Belles Lettres: «Il y a bien aussi une théorie, dit-elle, selon laquelle chercher la moitié de soi-même, c'est aimer. Mais selon ma théorie à moi, il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, si l'objet, mon ami, n'est point bon de quelque manière, car les gens acceptent de se faire couper les pieds ou les mains quand ces parties d'eux-mêmes leur semblent mauvaises. Je ne crois pas en effet que chacun s'attache à ce qui lui appartient, à moins que soit appelé bon ce qui nous est propre, ce qui est à nous, et mauvais ce qui nous est étranger. Car les hommes [«anthropoi», no original] n'aiment rien d'autre que ce qui est bon. N'est-ce pas ton avis ?» (205d-206a, p. 59); na versão da Loeb, encontramos : «And certainly there runs a story, she continued, that all who go seeking their own half are in love; though by my account love is neither for half nor for whole, unless, of course, my dear sir, this happens to be something good. For men are prepared to have their own feet and hands cut off if they feel these belongings to be harmful. The fact is, I suppose, that each person does not cherish his belongings except where a man calls the good his own property and the bad another's; since what men love is simply and solely the good. Or is it your view otherwise?», p. 189. O tradutor de língua inglesa anota, e bem, a propósito da referência à busca the «their own half»: «A “prophetic” allusion to Aristophanes’ speech, 192 foll.». De facto, esta alusão reforça a





amam «erosin» senão o bem «tagathou». Os seres humanos não são amantes senão «do bem». Dito de forma positiva: os seres humanos amam apenas o bem: *o bem é isso que os seres humanos amam.*

Note-se que, mais uma vez, Platão engloba toda a humanidade neste acto, neste movimento para o bem, não distinguindo entre macho, «aner», e fêmea, «gyne». É toda a humanidade que é posta como amante do bem.

O eros humano, a erótica humana fundamental corresponde ao desejo humano de bem e para o bem.

É o bem que é o fim do amor humano, o seu único fim. O amor humano não tem outro fim, outra finalidade. Pode, então, dizer-se que o objecto próprio e adequado do amor humano é o bem e apenas o bem. Tudo o mais é objecto e fim inadequado, logo, perverso, logo, indigno do ser humano. Este modo platónico de perspectivar o eros elimina, logo à partida, qualquer possibilidade de aceitar qualquer posição maniqueia como boa. Amar o não-bem é indigno do ser humano. Amar o não-bem é não-humano. Platão é o campeão da luta contra as formas de tipo maniqueu.

Este amor já tinha recebido, com o discurso de Fedro, que inaugura a série dos discursos³ dedicados por Platão à descrição o mais completa possível do ser de eros, uma aproximação que o caracterizou como atingindo o seu ápice quando esse que ama dá a vida pelo amado,⁴ no que Platão considera um acto de tipo agápico, isto é, de total dom gratuito de si ao outro.

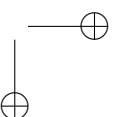
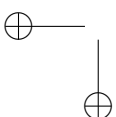
Ora, amar o bem, neste sentido erótico profundo, significa não apenas desejar o bem, ou mesmo querer o bem, mas chegar ao ponto de dar a sua vida por ele, isto é, de dar o único bem ontológico que se é. Ora, tal relação não é uma questão de posse, mas de *coincidência ontológica entre o que se é e isso que é o bem próprio*, absoluto do que se é, em acto (acto que inclui todo o absoluto de possibilidade próprio de cada ser).

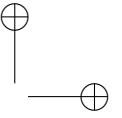
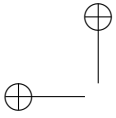
O que aqui está em causa é o absoluto do que cada ente é – mormente o ser humano – como acto próprio e irredutível, acto que nega o nada de si próprio; acto que, assim, neste absoluto relativo a tal nada, corresponde

ideia de que Platão relaciona complexamente todas as teorias avançadas no *Symposion*, pois todas elas ajudam a compreender o que é o eros.

³ Ver nosso estudo a este tema dedicado, em *Os amores de Eros: a participação. Estudos platónicos IV*, publicado *on-line* em www.lusosofia.net/textos/20180207-pereira_americo_2018_estudos_platonicos_iv.pdf.

⁴ PLATÃO, *Banquete*, discurso de Fedro, 178b-180b.





ao bem que se é (o absoluto da positividade ontológica que se é). É este sempre o sentido ontológico do bem, em Platão, o do absoluto do que se é, não sobretudo relativamente aos outros entes ou mesmo ao *bem*, mas relativamente ao nada absoluto – quer ao seu nada absoluto próprio quer ao nada absoluto, sem mais.

Perante o nada, qualquer ente, por mais ínfimo, é uma presença ontológica absoluta, que implica um infinito em acto que impeça o nada: ou ele próprio é este infinito em acto ou dele faz parte, dele participa, sem com ele coincidir infinitamente em acto.

Não convém esquecer que esta parte do *Banquete* ocorre como um reconto de um antigo diálogo havido entre Sócrates, ainda pouco sábio, e Diotima, sábia mulher, que paulatinamente o vai instruindo acerca da grandeza própria do amor, de eros como desejo, precisamente como desejo de bem, do bem.

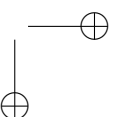
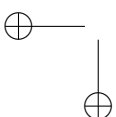
Não é possível, também, esquecer que o coroamento da vida do Sócrates histórico se deu como um acto de amor ao bem, em que o velho filósofo, já profundamente sábio, escolhe dar a vida pelo bem em que acreditava e que procurou durante os anos de sua maturidade manifestar aos que com ele quiseram privar.

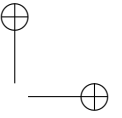
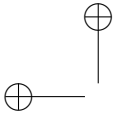
O discurso de Fedro parece, deste modo, estar apontado ao exemplo maior de Sócrates, de esse que deu a vida pelo amado, sendo que o amado, neste caso, não é qualquer ser humano particular, mas o próprio bem, ou, se se quiser entender o esforço quer do velho Mestre quer de Platão em torno da prossecução do bem-comum, o amado é «anthropoi», os seres humanos, a humanidade. Podemos ver Sócrates de Atenas como o amante da humanidade, por ela vivendo, por ela morrendo.

A Mestra do Mestre, mestra deste e neste sentido do amor ao bem, do desejo único do bem, é, então, Diotima.

A sacerdotisa estabelece, assim, na afirmação da cota 206a, a relação necessária e unívoca entre o eros humano e o bem: para o ser humano, desejar é desejar o bem. Nada mais. Todo o desejo humano é desejo de bem. Todo o desejo propriamente humano é desejo de bem. O mais é um não-desejo? É, então, o quê?

Tal não significa que o ser humano não possua, não possui, outro tipo de desejos, outros tipos de desejos. Significa que *todos os tipos de desejos e todos os desejos concretos neles tipificados que os seres humanos tenham não são propriamente humanos*.





Ora, o desejo propriamente humano não é um desejo de tipo psicológico, antes de tipo ontológico: *o que cada ser humano deseja é ser na forma única do bem*, do bem para si possível, do modo “mais bom” possível.

Este modo único do desejo propriamente humano faz total sentido, pois o bem, em modo actual, em termos do entendimento que Platão dele tem, coincide com o que há de absoluta positividade ontológica em cada ente. Deste modo, cada ser humano apenas deseja ser o mais ontologicamente bom que lhe seja possível, quer dizer, deseja, em absoluto, ser.

Este absoluto do ser é o seu bem, quer como possível e realizável quer como realizado. Este desejo é a raiz metafísica de toda a ontologia possível; de todo o movimento; de todo o ser finito; de todos os seres finitos, todavia aperfeiçoáveis.

Então, o ser humano não «deseja desejos» e não «possui desejos», mas, intrinsecamente, em termos ontológicos indiscerníveis do que é, o ser humano *é desejo de bem*. Humanamente, não é mais coisa alguma, embora possa ser mais, mas não como propriamente humano.

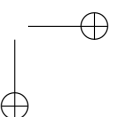
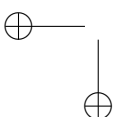
O ser humano, enquanto propriamente humano, é desejo de bem.

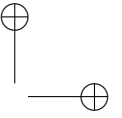
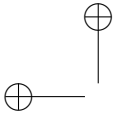
Aqui se encontra a distinção ontológica entre, por exemplo, o ser humano e a coisa inanimada e entre o ser humano e a besta, que, propriamente, terá algo análogo ao desejo humano, mas apenas análogo.⁵

Então, o que cada ente deseja, o movimento em que o desejo próprio de cada ente consiste é em poder ser o mais plenamente em termos ontológicos o que lhe seja propriamente possível. No ser humano, tal desejo assume a forma de um acto de inteligência. Neste mesmo acto de inteligência, o ser humano descobre-se como o ser que deseja o bem.⁶

⁵ Em última análise, a estrutura metafísica aqui em apreciação, que é uma estrutura de «logos», implica – de novo, a metáfora da infinita irradiação do sol – que em tudo haja «logos», ao modo de “cada coisa”, como se pode observar no exemplo da visão monadológica de Leibniz. Também no início do *Evangelho*, segundo João, a arquetipia metafísica do «logos» implica que este esteja presente em toda a criatura. Assim sendo, a estas perspectivas ontológicas universais, de base metafísica lógica, corresponde uma estrutura lógica de todo o ser, o que, por sua vez, implica que todo o ser seja constituído por um acto lógico. Ora, quer a besta quer o ser humano são partes diferenciadas de uma mesma inteligência em acto. Há toda uma teoria universal da inteligência a elaborar, que mostre como tudo são variações de actos de inteligência, ao infinito.

⁶ A este respeito, a leitura da *Apologia de Sócrates*, a partir deste ponto de vista, é esclarecedora do que é esta descoberta adulta e do que é viver e morrer por ela.





Muito mais profundo do que ser um ente político, ao modo aristotélico, o ser humano é um ente erótico, «agatho-erótico». É esta «agathoerotia» que define o ser humano como propriamente humano. O mais, mesmo o seu carácter intrínseco como ente político decorre deste eros pelo bem que, em termos da relação política, recebe a forma de um eros pelo bem-comum: é uma «agathos-koinos-erotia». Sem este desejo, sem esta erótica pelo bem-comum, não há «polis», apenas um agregado tendencialmente caótico de seres aparentemente humanos, mas inverdadeiramente humanos porque sem eros pelo bem-comum, o bem de todos e de cada um, no mesmo acto.

O desejo é sempre desejo de *possibilidade* de plenitude ontológica e de *real* plenitude ontológica: é isto o bem, é isto o absoluto do acto de cada ente, é isto o seu ser em movimento.

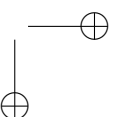
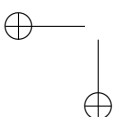
É esta relação que se estabelece entre o que cada ente é, em seu mesmo acto, em cada instante ontológico possível considerável, e o que pode ser em termos absolutos que corresponde à dialéctica ontológica que constitui todo o movimento, também ontológico, que coincide com o que o mundo é em seu mesmo acto.

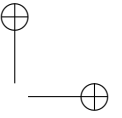
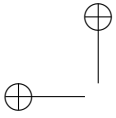
Neste sentido, todo o cosmos, toda a natureza, todo o mundo coincide com um universal acto erótico de *desejo de ser*, o desejo mais profundo que há, sem o qual, aliás, nada haveria. Apenas o que é eterno escapa a esta erótica ontopoiética fundamental, cosmogénica: a esfera não deseja ou pode desejar ser algo diferente do que, eternamente, é e eternamente será (aliás, não há, nela, sequer, distinção entre «o que foi» e «o que será», limita-se a ser em absoluto o que é).

Diotima e Sócrates não são eternos, por isso, são actos onto-eróticos, em busca do bem que corresponde quer ao seu possível próprio quer ao seu acto em realização quer ao seu acto realizado, morto, mas dialecticamente presente como necessário lógico suposto quer para que o acto presente seja quer para que o acto possível, passível de ser, seja.

E, assim, até que eros morra: a morte do ser natural, de todo o ser natural, mormente do ser vivo, corresponde, deste modo, à cessação do seu eros – já não deseja, já não ama. Há um corolário ético e político evidente: quem não ama está humanamente morto.

Há, aqui, uma profundíssima lição – talvez apenas metafísica, talvez também mundana – sobre a relação entre a grandeza do desejo de bem e a grandeza relativa e absoluta da vida e do ser de cada ente humano: esse que amasse





infinitamente em acto morreria? Que responderia Platão? Que respondemos nós?

No entanto, esta relação necessária entre o ser concreto, em movimento, natural, portanto, de cada ente humano (e também do restante do mundo, por analogia) e o bem que é o fim de si próprio como eros, remete-nos para o sentido, presente no *Timeu*, do tempo como «imagem móvel do eterno».⁷

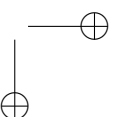
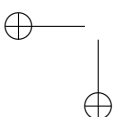
O bem que cada ente humano ama é o absoluto metafísico de si próprio como seu absoluto poder-ser; *a sua realização dialéctica*, o seu movimento (entre o que é como incompleto, carente, e o que é como possibilidade de completude, em sucessão virtualmente infindável, salvo sobreveniência da morte como impossibilitação do desejo), *corresponde ao modo de existência segundo o tempo*.

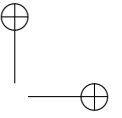
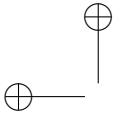
O tempo surge, assim, como a tradução da diferença ontológica entre o antes e o depois de cada estado ontológico de desejo. Neste sentido, o tempo nasce da diferenciação ontológica segundo o desejo. Sem desejo, não há tempo. Esta ligação ontológica profunda entre o desejo e o tempo encontramos já no sentido hereditário fortíssimo que medeia entre o primitivo Eros directamente emerso do «Khaos» e «Khronos». Esta mediação é a constituída pela Terra e o Céu. Ora, é na Terra que todo o desejo do «Khaos» se metamorfoseia eroticamente como a primeira, primeiríssima, forma, mãe de todas as outras formas, possíveis e reais. É neste sentido de uma onnipotência erótica que a Terra recebe o sentido lógico de «mãe de tudo». Nada mais erótico e erotogénico do que a mãe, Freud que o diga.

Dela, nasce o Céu, dos dois, nasce «Khronos». Este emascula o pai e cria o seu próprio «topos», o lugar de entre Terra e Céu, lugar do movimento e de isso a que se chama, em termos comuns, «tempo». A Terra é o tempo zero. O Céu é o tempo infinitamente denso, indiscernível do eterno; o abismo entre os dois, Terra e Céu, é o lugar do movimento que ou come os filhos ou os vomita, ainda para o seio do seu reino abissal. Deste modo, descer à Terra ou subir ao Céu é o mesmo que libertar-se do tempo. Não é exactamente isto que se encontra no «mito de Er», no fim da *Politeia*, nas formas da condenação eterna do tirano e da final libertação dos que se cumpriram em bem?⁸

⁷ PLATÃO, *Timeu*, cota 37d.

⁸ PLATÃO, *República*, «Livro X», «Mito de Er», 614b-621d.





De notar que, precisamente, o tempo dos velhos mitos era o «Khronos» devorador de *possibilidades alheias*, como se tivesse receio de que as possibilidades ontológicas de terceiros fossem impedimento para a sua própria possibilidade.⁹ Por outro lado, esses que, imortais, isto é, cujo desejo próprio nada podia matar, anular, aniquilar, os filhos engolidos, permaneciam em acto precisamente como os que desejavam ser libertos da prisão das entranhas do pai, símbolo da impossibilidade da realização plena do eros que em si transportavam.

Ora, sabemos que todos estes deuses eram tradução ainda muito próxima do Eros caótico filtrado pela Terra, também ela eros, o primeiro ente com forma, a primeira ente com forma, forma especial, porque mãe de possibilidade de todas as formas subsequentes.

Neste sentido arcaico, é todo o cosmos, todo ele fruto erótico sucessivo de uma vida caótica em metamorfose formal, metamorfose que coincide com o próprio cosmos, que é o análogo do ícone móvel da eternidade.

O movimento segundo a dialéctica sucessiva e imparável do antes e do depois, como absoluto da diferença ontológica de cada ser, de todos os seres, e do seu todo que é o mundo, é a tradução erótica do absoluto do ser *como possível* em ser actual.

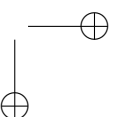
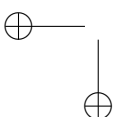
É isto o mundo como ícone móvel do eterno, já aludido. Isto é o mundo como realidade erótica em busca do absoluto de seu bem. Isto é o que o mundo é: uma móvel realidade erótica em busca de um seu bem próprio possível.

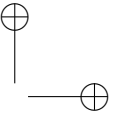
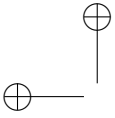
É disto de que Diotima fala, quando, a propósito da busca do complemento erótico afirma que apenas o bem é fim erótico para o ser. É o absoluto do bem como possível próprio que cada ente busca, que cada ente ama, que constitui o acto erótico de cada ente. Microscopicamente: acto a acto.

Macroscopicamente, como acto do mundo.

Os seres humanos amam o absoluto do melhor possível de si próprios, que inclui a relação com o seu complemento, não já apenas no sentido posto por Aristófanes no seu discurso do *Banquete*, mas no sentido de que o complemento real e adequado para cada ser humano é o restante do ser. Neste sentido, metafísico, todos os seres humanos são amantes do cosmos.

⁹ Este é o padrão formal de toda a *tiranía possível* e a realidade concreta de toda a tirania actual.



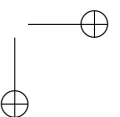
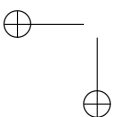


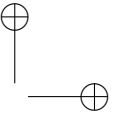
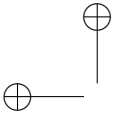
A dialéctica da possível perfeição para cada um dos «anthropoi» implica o bem de tudo. Este sentido de um bem universal é fundamental em todo o pensamento platónico e nada em Platão se compreende se não se compreender este princípio transcendental.

Os seres humanos amam apenas o bem.

O bem universal. Há um terrível corolário: se não amam este bem universal, não são humanos – é o caso do tirano, como exaustivamente estudado por Platão em duríssima dialéctica no «Livro I» da *Politeia*.

O diálogo entre Diótima e Sócrates prossegue, procurando discernir o que é isso de «amar o bem» e o que tal implica. Passamos, também nós, a estudar o tema.





Capítulo 2

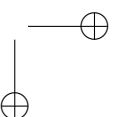
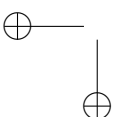
O desejo como ontopoiese na filosofia platónica

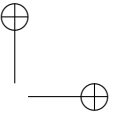
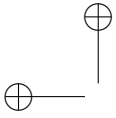
A partir de um primeiro estudo que realizámos da obra platónica *Symposion / Banquete*,¹ foi possível perceber que é o desejo, o eros, nas suas diferentes, complementares, imbricadas, indispensáveis e irreduzíveis formas, isso que constitui o acto de participação de todos os seres da possibilidade metafísica de existência própria, isto é, que constitui o acto irreduzível de cada ser como passagem de uma pura possibilidade a uma realidade sempre em dinâmica e cinéticas próprias.

Este eros, este desejo não é algo de redutível a uma projecção psicologista daquilo que é o desejo humano sobre toda a restante realidade, mas *a estrutura dinâmica e cinética que constitui a auto-onto-poiese própria de cada entidade cósmica*, da mais ínfima sombra até à mais elevada entidade que o cosmos conhece fora de uma ambiência mítica, o próprio ser humano.

Por seu turno, a participação, a realidade potencial e em movimento de passagem de *poder-ser* cósmico a *ser* cósmico, não é uma realidade ficcional, literária, muito menos uma fuga mágica que Platão use por não saber como explicitar a mediação entre o que transcende o cosmos e este último, entre a sua origem metafísica e a sua realidade física, natural, como evolução formal e material segundo um eixo ontológico não-substantivamente mutável.

¹ *Os amores de Eros: a participação. Estudos platónicos IV*, publicado *on-line* em www.lusosofia.net/textos/20180207-pereira_americo_2018_estudos_platonicos_iv.pdf.





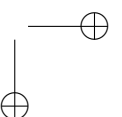
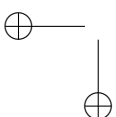
O carácter de participação, de participante do bem – realidade trans-cósmica, híper-cósmica e cosmicamente irreduzível –, o ser como «metaksy», significa que há uma mediação entre a pura possibilidade de ser de cada ente intra-cósmico e a realidade de isso que tal ser possível passa a ser quando, precisamente através de «metaksy», é como coisa cósmica, mundana.

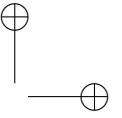
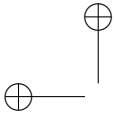
O carácter erótico da filosofia platónica é o modo mediacional de dizer o carácter evolutivo de toda a participação. Se o absoluto do poder-ser, na forma do absoluto da realidade metafísica em acto infinito, metaforizada pela imagem do pontual sol que infinitamente irradia, «Livro VI» da *Politeia*, é imóvel, como o «Logos» de Heraclito; se os níveis metafísicos inferiores ao do bem e com ele incomparáveis, em termos de majestade metafísico-ontológica, isto é, as ideias e as puras relações, são também imóveis, participam daquela imobilidade; os objectos cósmicos e isso que as suas sombras representam, quer dizer, precisamente, as suas representações, são, ao modo do mundo de Heraclito, infinitamente móveis e possivelmente moventes, em acto de movimento, de diferenciação. Isto é o mundo.

Para Platão, o cosmos é infinito movimento, mas ordenado, segundo a *finalidade original absoluta do bem*, servida pelas *estruturas metafísicas de possibilidade parcial* que são as ideias e pelo modo relacional que tudo põe em ligação mais ou menos próxima e que são as «matemáticas». Estas últimas não são entendidas num sentido de produção mental ou espiritual humana, mas como estruturas metafísicas de possibilidade de relação entre os vários seres que constituem o mundo,² a estes anteriores não apenas logicamente, mas como absoluto de possibilidade, não de ser – como as ideias –, mas de relação.

A dimensão matemática, não do mundo, mas do ser, corresponde a um infinito de algoritmos, infinitamente integrados, de que o próprio bem é o algoritmo infinito em acto de todos os algoritmos. Este é o infinito do possível, no seu infinito detalhe de possibilidade. Esta possibilidade é actual, isto é, constitui um acto de possibilidade, relativamente ao que possibilita. Em si mesmo, este infinito é em acto: acto de possibilidade. A possibilidade como acto é a realidade mais profunda. É este infinito de possibilidade de ser que impede o nada. A possibilidade do nada seria indiscernível do próprio nada,

² Nos seus vários níveis, que incluem o pormenor ontológico de cada ente, quer dizer, nas relações internas que constituem cada ente. Esta estrutura é recuperada por Leibniz, no seu modo monadológico de perspectivar a densidade ontológica do acto infinito do ser.





pois o acto de possibilidade do nada seria o próprio nada. A imagem do sol platónico, que é metáfora do bem como contraditório absoluto do nada, diz precisamente de isso que impede o nada. «Isso» é o «divino».

Neste sentido, cada ideia nada mais é do que o absoluto de possibilidade de algo, modelarmente, como se se tratasse de um algoritmo não de possibilidade de um só ente, em dinâmica e cinesia próprias, mas de toda uma classe de entes que, se bem que fruto de algoritmos diferentes, cada um desses entes, têm todos em comum uma parte algorítmica que corresponde ao que a ideia é como definidora paradigmática do que cada classe de seres pode ser e é quando concretizada na forma do mundo e como parte formal e material do mundo, da sua forma e matéria.

Que relação tem este sentido algorítmico da metafísica e da ontologia platónica com o desejo, o eros?

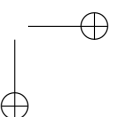
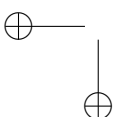
Tudo.

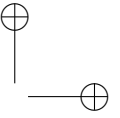
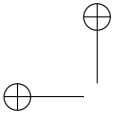
Se tivermos em consideração a teoria central da metafísica platónica como figurada no chamado e já referido «mito do sol»,³ podemos perceber que, se cada ente pode ser visto como cada um dos infinitos raios que o sol irradia desde si próprio, cada um deles com nada confundível, pois apenas tem em comum com os demais a mesma origem (Leibniz percebeu bem isto, na sua teoria monadológica), constituindo, assim, cada raio o algoritmo próprio de cada possível ente: enquanto puro algoritmo é uma realidade puramente metafísica. Por seu turno, o caminho que o prisioneiro acabado de soltar das grilhetas no fundo da caverna *trilha*,⁴ ao ascender em direcção ao sol, corresponde a percorrer simbolicamente de jusante a montante o «seu raio de sol próprio», isto é, a reconstituir como que analepticamente o seu algoritmo.

Ora, Platão sabe bem que a realidade não se remonta em termos absolutos. Mesmo os mitos que implicam aparentes retornos, mais não são do que evoluções em acto dos seres que na verdade não remontam coisa alguma, apenas se tornam um com o seu acto como um todo, como se regressassem à origem para reviver o que se esqueceram de viver, na sua existência cavernosa.

³ Especificamente, PLATÃO, *República*, «Livro VI», 506d-509b.

⁴ Um trilho é um caminho que se abre, isto é, que é criado, pelo acto de caminhar. Onde o trilho surge, não havia, assim, caminho algum. Um carreiro, que inicialmente já foi um trilho, é um caminho que se percorre depois de ter sido aberto por algo ou alguém. Assim, trilhar significa sempre criar algo de novo.



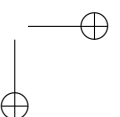
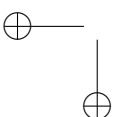


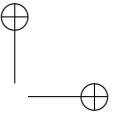
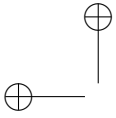
Platão também sabe que, ainda que os raios do sol possam ser reflectidos, não podem “voltar para trás”; não em absoluto;⁵ e a absorção pelo negro aquece este, isto é, metamorfoseia a realidade, o que é, ainda, um passo em frente. Nem para o tirano há, em Platão, algo como a aniquilação:⁶ o acto é um absoluto que participa do absoluto do bem; a aniquilação de qualquer acto implicaria que o próprio bem fosse aniquilado, em última análise. O bem, qualquer, em seu absoluto, não é aniquilável.

O movimento do antigo cavernoso prisioneiro até ao sol, que pode contemplar e contempla directamente, isto é, a possível transformação do néscio quase total em filósofo e em posterior sábio simboliza isso que é o acto que

⁵ Qualquer “andar para trás” é sempre, em absoluto, um novo «andar para a frente», agora no sentido “vectorial” inverso do primeiro. Mas o acto, em termos absolutos, é novo. Isto aplica-se mesmo aos actos de tipo chamado «quântico», quaisquer, em que se pode introduzir um parâmetro multiplicativo (-1) sobre o tempo.

⁶ No «Mito de Er», em que o tirano é mais duramente tratado, o que há é uma condenação, necessariamente irrevogável ao Tártaro, de onde tal ente perverso nunca poderá emergir. Na falta de poder haver algo como uma aniquilação ontológica, impensável neste ambiente metafísico que toma a sério a questão do nada absoluto e de todos os “nadas” relativos, absolutos em “seu nada próprio”, o Tártaro serve de substituto à aniquilação ontológica, consistindo numa aniquilação dos laços políticos, mesmo dos possíveis, com o cosmos superior. Reza assim a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira do passo que a *Politeia* dedica, no «Livro X», ao destino do tirano (615d-616a), Lisboa, FCG, 1980, p. 490): «Depois de nos termos aproximado da abertura, preparados para subir, e quando já tínhamos expiado todos os sofrimentos, avistámos de repente Ardieu e outros, que eram tiranos, na sua quase totalidade; mas também havia alguns que eram particulares que tinham cometido grandes crimes – que, quando julgavam que já iam subir, a abertura não os admitia, mas soltava um mugido cada vez que algum desses, assim incuráveis em sua maldade ou que não tinham expiado suficientemente a sua pena, tentava a ascensão. Estavam lá homens selvagens, que pareciam de fogo, e que, ao ouvirem o estrondo, agarravam alguns pelo meio e levavam-nos, mas, a Ardieu e outros, algemaram-lhes as mãos, pés e cabeça, derrubaram-nos e esfolaram-nos, arrastaram-nos pelo caminho fora, cardando-os com espinhos, e declaravam a todos, à medida que vinham, por que os tratavam assim, e que os levavam para os precipitar no Tártaro.». Claríssimo. Muito do que torna Platão detestável por todos os que ou são tiranos em acto ou aspirantes frustrados a tiranos diz respeito a este realismo com que encara a maldade humana e o destino que reserva aos seres humanos que escolheram ser maus, sem desculpas psicológicas ou sociológicas. Estas formas de desculpabilização, que nada respeitam a um sentido de misericórdia – Ésquilo, Sófocles, Evangelhos – está na base do que é, de facto, a vulgarização do mal, que não deve ser confundida com a banalização do mesmo, na forma, errada, proposta por Arendt, ainda desculpabilizadora dos tiranos.





movimenta tal ser, ser humano, não besta ou deus, e que é o seu eros, o seu desejo.

Todavia, este não é um desejo qualquer, como começou por se afirmar, antes, isso que é indistinguível do seu próprio *acto como desejo*, quer dizer, do seu acto como necessidade assumida e apropriada de ser, quer em absoluto na relação com o nada relativo, que é sempre correlato de absoluto de possibilidade de qualquer ser, quer como acto em aproximação evolutiva para o melhor de si próprio como possibilidade: o seu *algoritmo vocacional*, para voltar a usar uma expressão que é talvez estranha, mas significativa.

Como se pode ver numa leitura atenta do *Symposion, eros funciona como se se tratasse da ideia própria e individual de cada ser desde que foi posto no cosmos*. Aplica-se não apenas ao ser humano, mas a todos os seres.

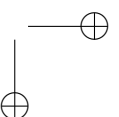
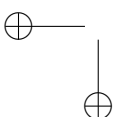
Como procurámos, num primeiro e incompleto estudo, demonstrar, na obra *Os amores de Eros. Estudos platónicos IV*, já referida, todos os discursos que são proferidos na obra de Platão sobre o banquete ocorrido em casa de Agathon buscam mostrar, cada um deles, um aspecto fundamental do desejo que ergue todos os seres.

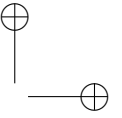
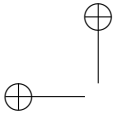
É, no entanto, no discurso de Sócrates, que reconta um outro discurso da Mulher Sacerdotisa Diotima, que a estrutura metafísica do desejo é trabalhada com o pormenor devido, mostrando como se constrói cada ser – mormente o ser humano – a partir de um dom inicial, de uma carência, que é esse mesmo dom como finito, mas em permanente acto de superação, de auto-superação não apenas no sentido de superação de carência, mas no sentido de superação constante do dom por si próprio, pois cada dom é sempre dom de possibilidade de aproximação à perfeição de que deriva, no sentido da perfeição, única, própria, de que é capaz. É neste sentido que se pode intuir o eros próprio de cada ser como se de uma ideia própria individual se tratasse. A diferença reside em que *eros é concomitantemente fim e meio para tal mesmo fim*.

É esta erótica de auto-superação que constitui a participação como auto-onto-poiese de cada ser.

*Eros é cada ser em evolução dialéctica desde o dom de que partiu até ao bem, a que nunca chegará, mas de que se pode aproximar indefinidamente.*⁷

⁷ Platão define, assim, poeticamente o que será o não-tão-poético esquema metafísico de Aristóteles, com o seu motor-imóvel/acto-puro como fim e a dialéctica matéria-forma e potência-acto como meios; estes últimos pares substituem dialecticamente o poético mediacional eros.





No entanto, o específico do ser humano reside precisamente em que, através do acto que é como espírito – «nous» – pode entrar em relação directa com o bem, como o filósofo, antigo prisioneiro da caverna, pode contemplar, como que “olhos nos olhos”, o sol. A metáfora platónica é bem clara e não é hiperbólica, antes funda o que é o sentido da intuição intelectual.

O auge da ontologia platónica atinge-se num momento propriamente metafísico, em que o ser humano intui não apenas as coisas iluminadas pela luz, isto é, as relações entre coisas e as coisas como relações, em última análise, as relações com o próprio bem, mas intui directamente o próprio bem, no que é a definição própria da mística. Uma mística que pode ter uma leitura laica como contemplação filosófica do princípio absoluto. É, no entanto, muito difícil que esta contemplação não corresponda a um acto teológico, precisamente, o mais profundo e importante.

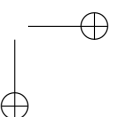
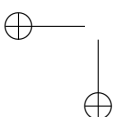
Em termos algorítmicos, pois a relação não é anulada, mas dada em intuição plena, quando o filósofo olha directamente o sol, o bem, o seu algoritmo e o do sol coincidem, *na intersecção* coincidente com o algoritmo do filósofo: o ser humano deixa apenas de participar do sol, para ser um com o sol. Esta intersecção é uma união, em que o filósofo é um com o que o bem é nele, sem mediação; assim, e durante esta união, o filósofo torna-se sábio.

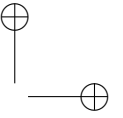
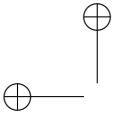
Sendo assim, o eros platónico é, como iremos ver com detalhe no discurso de Diotima, o modo real e excelente de ser como encaminhamento ontológico até ao bem.

O eros é a dialéctica que faz evoluir cada ente de puro dom agatónico até realidade agatónica em si mesma.

Eros é, assim, a presença do bem em cada ser na forma da sua força motora, da sua «dynamis» e «energeia» auto-onto-poiéticas.

O discurso de Sócrates/Diotima, no *Banquete*, constitui a teoria da evolução cósmica platónica, dada em sua bela metáfora. Mas dada.





Capítulo 3

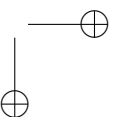
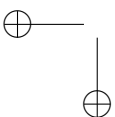
A ignorância de Sócrates

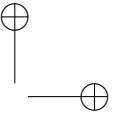
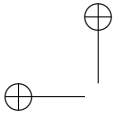
A narrativa do nascimento de Eros que nos surge na parte que Platão dedica à contribuição principal de Sócrates para o diálogo na sua obra *Symposion* não compete em termos substantivos directamente ao velho Mestre, mas a uma sacerdotisa chamada Diotima. É esta Mulher quem sabe o que eros significa nos termos fundamentais que Platão assume como aqueles que constituem a sua posição, sem menosprezo das posições e contribuições lógicas dos outros intervenientes, como já desenvolvido no nosso estudo anterior *Os amores de Eros. Estudos platónicos IV*.

Sócrates revela-se perante a sábia senhora como um ignorante relativamente às coisas fundamentais da erótica fundadora do cosmos. Desconhece o estatuto ontológico de eros como entidade mediacional entre a carência e a plenitude, entre a carência e a plenitude *de tudo*. Por tal, porque medeia entre a possível plenitude de tudo, para tudo – plenitude que, em última análise, é o próprio bem –, e todos os entes não-pletos, de forma universal, eros é o acto de participação de tudo do bem, isto é, é o acto universal que faz participar os entes finitos do infinito em acto *bem*.

Isto é o que eros é ontologicamente: o mediador/produtor/criador¹ entre o puro metafísico do bem e o outro ontológico, este sujeito ao movimento, a «natureza», o cosmos, a realidade mundana, nos seus vários níveis, objectuais

¹ «Criação», porque há um absoluto de novidade ontológica em cada nova diferenciação. O que permite o movimento é a criação do pormenor. Não é, assim, válida a afirmação que defende que o pensamento antigo helénico desconhecia a noção de criação.





e penumbrosos («Alegoria da linha» e «Alegoria da caverna», já mencionadas).

Eros é a participação em acto, a dialéctica entre o absoluto do bem ontológico *que se é, que cada ente é*, em cada dado instante considerável, e o absoluto do bem *que se pode ser* quer em instante eventual imediatamente subsequente quer em processo que constitui tanto a potencialidade própria de cada ente quanto a sua actualidade em cinese, quando tal potencialidade se actualiza.

É isto eros, esta *dialéctica* entre o que se é incompletamente e o que se pode ser, não completamente, mas em virtual infinita progressão para uma cada vez maior perfeição. Eros é a dialéctica entre o que se é, finito, «carente»/«potente» e o que se pode ser, tendo como limite o bem que dá o ser próprio de cada ente como convocação a um bem cada vez mais perfeito. A perfeição absoluta-infinita é inatingível, embora seja contemplável.²

É esta dialéctica que Diotima vai explicar a partir da própria condição ontológica e ontopoética de eros, definida a partir do modo como é engendrado e como nasce e se desenvolve.

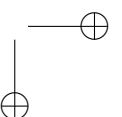
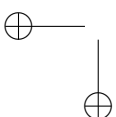
Embora a questão do nascimento de eros já tenha sido tratada preliminarmente na nossa obra anterior, já referida, dedicada ao *Banquete*, de Platão, aqui se retoma tal questão como propedêutica próxima à reflexão aprofundada que se segue.

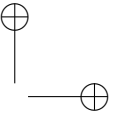
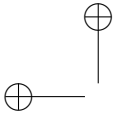
À questão que Sócrates formula em 203a,³ sobre quem são o pai e a mãe de Eros, responde Diotima (203b-c)⁴ que, no dia em que Afrodite nasceu,

² *República*, «Livro VII», quando o antigo prisioneiro contempla directamente o sol, 516b.

³ Encontramos a seguinte tradução nas Belles Lettres: «De quel père, dis-je, est-il né, et de quelle mère ?», p. 54; por sua vez, a Loeb apresenta: «‘From what father and mother sprung?’ I asked», p. 179. Ambas são traduções muito próximas do original.

⁴ Narra a tradução das Belles Lettres: «C’est un peu long à raconter, me dit-elle. Le jour où naquit Aphrodite, les dieux étaient au festin. Avec eux tous il y avait le fils de *Métis*, *Poros*. Après le dîner, *Pénia*, était venue mendier, ce qui est naturel un jour de bombance, et elle se tenait près de la porte. *Poros* qui s’était enivré de nectar (car le vin n’existait pas encore) entra dans le jardin de Zeus, et tout alourdi s’endormit. *Pénia*, dans sa pénurie, eut l’idée d’avoir un enfant de *Poros*: elle se coucha près de lui, et fut enceinte de l’Amour. Voilà pourquoi l’Amour est devenu le compagnon d’Aphrodite et son serviteur; engendré lors des fêtes de la naissance de celle-ci, il est naturellement amoureux du beau – et Aphrodite est Belle.», pp. 54-55; a Loeb apresenta: «That is rather a long story, she replied; but still, I will tell you. When Aphrodite was born, the gods made a great feast, and among the company was Resourse the son of Cunning. And when they had banqueted there came Poverty abegging, as well she





os deuses celebraram tal acontecimento numa festa, em que estava o filho de Métis chamado Poros. Após o repasto, Penia foi mendigar junto da porta de entrada. Poros, ébrio de néctar, foi para o jardim de Zeus e adormeceu. Penia quis ter um filho de Poros e abusou dele enquanto dormia, ficando grávida, precisamente com Eros em seu ventre.

Diotima remata esta breve narração (203c) dizendo que este modo de nascimento é o que permite que Eros seja o companheiro de Afrodite. Por outro lado, tendo sido engendrado aquando da celebração do nascimento de Afrodite, é naturalmente amante do belo, atraído para o belo, dado que Afrodite é bela.⁵ A grande metáfora é claríssima.

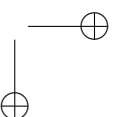
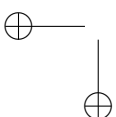
Mais do que ser amante do belo, *Eros é o amor pelo belo*, simbolizado pelo amor pela deusa em cuja celebração natal foi engendrado, isto é, nasceu para o ser. Explícite-se: Eros não ama o belo, *Eros é o amor pelo belo, ao belo, para o belo*.

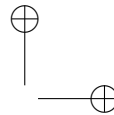
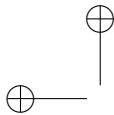
O engendramento de Eros é o acto que funde a forma da carência à forma não da plenitude – isso seria a própria Afrodite,⁶ neste exemplo, o que implicaria que Penia teria um filho de Afrodite, algo de impensável neste âmbito

might in an hour of good cheer, and hung about the door. Now Resource, grown tipsy with nectar – for wine as yet there was none – went into the garden of Zeus, and there, overcome with heaviness, slept. Then Poverty, being of herself so resourceless devised the scheme of having a child by Resource, and lying down by his side she conceived Love. Hence it is that Love from the beginning has been attendant and minister to Aphrodite, since he was begotten on the day of her birth, and is, moreover, by nature a lover bent on beauty since Aphrodite is beautiful.» pp. 179-181.

⁵ Ver citação em nota anterior.

⁶ Sendo Afrodite o fim da paixão de Eros, representa a perfeição em acto, propriamente possível para Eros; a sua perfeição possível, o seu fim próprio, não uma utopia ontológica idiótica, mas o absoluto metafísico do seu possível, que é o que cada ideia é, para uma determinada – por essa mesma ideia – classe de entes possíveis – na ontologia platónica. Aqui, Afrodite funciona como “ideia” individual própria para cada possível indivíduo. Tal é paradigmaticamente o que será a teleologia própria individual possível para cada evolução entitária, em Aristóteles, isto é, para cada movimento substancial de cada evolução de cada enteléquia, rumo ao seu fim e rumo ao fim universal que é o acto-puro/motor-imóvel. Há muito mais de Platão no cerne da filosofia aristotélica do que geralmente se admite. A Afrodite estilizada que nos surge neste discurso do *Symposion* é, em acto, necessariamente bela e, sendo a beleza esplendor do bem, é necessariamente boa. Trata-se não já de uma figura mítica tradicional, mas de um símbolo do que é o bem ontológico possível para cada ente natural, quer dizer, em movimento ontológico, em diferenciação. Não confundir, pois, esta estilização simbólica da figura de Afrodite com o ente mítico usual «Afrodite», apenas parcialmente bela porque apenas parcialmente boa.





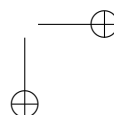
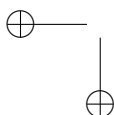
cultural –, mas da dinâmica e cinese, da potência e movimento de plenitude, para a plenitude. É esta potência e movimento que é isso que é significado pela figura de Poros, o poro, o buraco, ou, se se quiser, o expediente, a es-perteza, mas fundamentalmente a *inteligência ontológica*, verdadeiramente onto-poiética, pois, após o acto de engendramento, que é o dom extrínseco de que Eros totalmente depende para poder ser e para ser concretamente, tudo o mais relativo ao ser de Eros depende da acção deste como mediador, também de si próprio. Esta mediação é a sua inteligência literalmente onto-lógica em acto auto-onto-poiético. Esta é a verdadeira mediação-erogenia. O cosmos é erógeno em seu mesmo acto onto-poiético. *Esta erogenia onto-poiética é a realidade actual dinâmica e cinética da participação.*

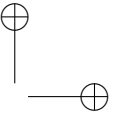
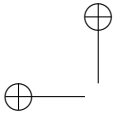
Ora, é como mediador de si próprio e para si próprio que Eros primeiro se define. Tal faz perfeito sentido, pois Eros não é, aqui, uma mera figura mítica, mas o símbolo de *todo o ser*, sem excepção, *que não é perfeito*. Tal ser, neste mito do *Banquete*, é Afrodite – para já, na economia do texto –, mas, relativamente a quem escreve a obra, Platão, sabemos que a perfeição, infinita em acto, é exclusiva do bem.

Deste modo, podemos perceber que Afrodite é símbolo do bem – até porque é declarada bela, superlativa em si mesma e sem outra adjectivação, sendo o belo o esplendor do bem – e que Eros é símbolo da dialéctica que pode transportar cada e todo o ser até ao bem, isto é, como participação de cada e de todo o ser do bem, na dupla valência que Eros possui neste mito de dom a si exterior – o acto de engendramento, parte política do seu ser – e de possibilidade autónoma de auto-onto-poiese, parte ética do seu ser.⁷

É isto que a participação é concretamente: um inicial e incoativo dom heterónimo, mas um dom que consiste em *superar a heteronomia através de uma autonomia de acção*, precisamente a dialéctica entre a carência, que é

⁷ Em Platão, a ética é sempre uma auto-onto-poiese. O exemplo é a figura, realíssima, de Sócrates, o grande poietista ético do próprio ser, até à morte. Platão nunca esquece esta figura e a lição onto-antropológica, onto-antropo-poiética que constitui. No discurso de Alcibíades, Platão explorará várias das qualidades humanas especialmente grandiosas do Mestre, que o exaltam como ímpar figura ética e política, imbatível guerreiro, inabalável em seus princípios, pelos quais irá mais tarde dar a vida, sem vacilar, sem ceder à perversidade ética e política de uma cidade que, precisamente, tinha perdido tais princípios. Neste sentido, a morte da civilização helénica começou simbolicamente com a morte de Sócrates, muito antes de os burgueses romanos terem retirado o último corolário político de tal morte cívica, política.





dom de possibilidade, e a possibilidade de plenitude, em movimento infinito de aproximação ao bem.

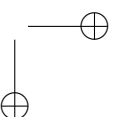
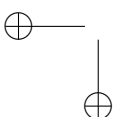
Todavia, como ficou já estabelecido na nossa obra anterior, já citada, dedicada a este mesmo tema do *Banquete*, não é apenas, nem sobretudo, em Poros que se entesoura a realidade da possibilidade do acto de vitória sucessiva sobre a carência: é no seio desta, como simbolizada em Penia, que se encerra a grande “esperteza” onto-poiética, pois é Penia quem possui e aplica o recurso de inteligência poro-noética e «poro-peniática» consubstanciado na aproximação a Poros e aproveitamento de seu estado de enebriação para dele conceber o ser-síntese que será, que é, *o acto perene de inteligência activa que rompe com a carência*, sucessivamente acrescentando perfeição à perfeição que se é, quer dizer, metamorfoseando a carência-estado-de-plenitude-imperfeita que se é num outro estado diferentemente carente porque mais próximo da plenitude possível. A perfeição mundana é sempre uma *perfeição de imperfeição*, mas, no absoluto da perfeição do que é, por contraste com o nada, absolutamente perfeita (o que não é o mesmo que «infinitamente perfeita», apanágio exclusivo do bem: daí, o sentido de «ser “divino”»).

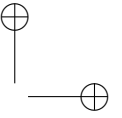
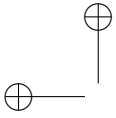
É este movimento aparentemente atraído – vocacionado? – de Eros para a beleza, concretizada na figura de Afrodite, que Diotima vai seguidamente detalhar, construindo o que se pode chamar de *metafísica* não apenas de Eros, mas *da participação*, isto é, do modo como todos os seres do cosmos e o próprio cosmos como seu acto integrado se aproximam ontologicamente do bem, e, assim se aproximando, em absoluto, *são*. Em absoluto são, na sua materialidade própria e irreduzível.

O ser é movimento erótico eterno desde o dom de possibilidade de ser até uma perfeição infinita, infinitamente distante, mas infinitamente atraente, não como coisa que mobilize passiva e pacientemente⁸ a sensibilidade, mas como coisa que mobiliza activamente todo o ente.

Percebe-se, não a influência – pois a história do pensamento não se confunde como uma gripe de noético vírus –, mas a compreensão profundíssima que Platão tem da intuição de Heraclito, segundo a qual tudo se move, isto é, neste mito, tudo é eros em movimento (e o movimento é o que eros é em acto), salvo isso para que tudo tende, neste mito, a beleza consubstanciada na

⁸ No sentido de «padercentemente», como se de algo nosológico se tratasse.





deusa de quem se celebra o nascimento, Afrodite. Afrodite é o eixo lógico, o «Logos» heraclítico deste mito.

Penia é, deste modo, não apenas algo como um *absoluto de carência*, referência ilógica, pois absolutamente indiscernível do próprio nada, que é, precisamente um nada de ser, mas é algo que *é concomitantemente presença de ser ao modo finito, isto é, a que falta um infinito de perfeição, salvo a que já possui, e ausência de ser, na forma informal da infinitude do que carece.*

No entanto, Penia *não é nada*: quer dizer, *é algo*, e algo de muito poderoso, pois foi ela quem se serviu de Poros e não o recíproco.

Penia é a carência inteligente que possui a capacidade de vencer a inteligência por sua vez capaz de vencer a carência. É como se Penia, antes de engravidar de Poros, estivesse já grávida, não de Eros, mas de isso que Poros significa. Antes do sémen de Poros, já nela habitava o «logos» de Poros: é esta a condição da matéria/potência (mãe) do cosmos – este nasce grávido do sentido do absoluto, como poder-ser, absoluto de poder-ser, sémen transcendental do transcendente, o bem.

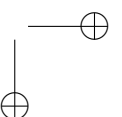
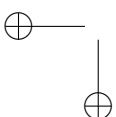
É como se a verdadeira mãe de Poros fosse a própria Penia e não Métis, a deusa da inteligência que rasga o escuro absoluto da ausência de «logos», mal-classificada como deusa da manha, da arteirice.

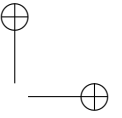
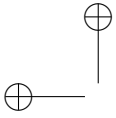
Como, no mito, Gaia nasce com o Eros primordial, de «Khaos», já prenhe de todo o possível natural, mesmo dos deuses, que são parte da natureza, contrariamente ao deus platónico, transcendente em si mesmo, à «natureza», ao mundo; este deus está presente na natureza como participável, participante e participado, isto é, como eros, como desejo, realização e cumprimento de seu possível.

Prescindindo das relações familiares de tipo incestuoso dedicadas a explicar a imbricação de certos princípios logicamente incompreensíveis, podemos dizer que *Penia simboliza a totalidade do ser na sua dupla valência ontológica de absoluto finito de ser em acto e de absoluto infinito de ser em potência.*

A presença de Poros simboliza a necessidade de um segundo pólo para que o absoluto da diferença formal surja, precisamente como base de possibilidade dialéctica, pois não há dialéctica alguma com realidade mono-polar, pela razão evidente. A natureza, o cosmos, porque são eros, são dialécticos; são sempre em evolução dialéctica.

Poros não é apenas o macho que fecunda a fêmea Penia, é o necessário segundo pólo ontológico *para que a dialéctica nasça* e se desenvolva como





movimento em que se dá a constante *metamorfose ontológica* entre o que se é em acto potente-e-actual para novo acto com *a mesma forma lógica* – potente-e-actual –, mas como uma *realidade concreta diferente*, quer dizer, em que potência e actualidade já não são o que fora o estágio anterior, anterior não segundo o tempo, mas segundo a própria dinâmica e cinética da dialéctica que constitui a participação do *possível do bem* que é posto como vocação universal para tudo.

É esta passagem dialéctica eterna, ou, pelo menos, eternizável, que constitui a participação, que cria verdadeiramente o tempo e que permite a Platão dizer no *Timeu*,⁹ que o tempo é, como se diz, “imagem móvel da eternidade”, significando a concretização mundana, cósmica, do possível eterno que o bem é como acto de infinita perfeição (ver «eikones» que Platão lhe dedica no «Livro VI» da *Politeia*, de que já há menção neste estudo).

Esta potência e tendência para o bem, assim como o efectivo movimento real para o bem são dados no mito narrado por Diotima como o eros de Eros por Afrodite. Eros é o próprio desejo por Afrodite e, por isso, é o seu eterno companheiro, como esse que a segue, não como esse que a acompanha a seu lado. Neste sentido, *ninguém acompanha Afrodite*.

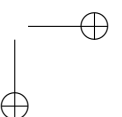
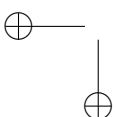
Esta Afrodite de que aqui nos fala Platão não é, assim, a Afrodite olímpica comum, mas a Afrodite que consubstancia a beleza intangível, se bem que sempre desejável – por isso é o fim de toda a erótica onto-poiética – que, por sua vez, assume o sentido do seu acto original de nascimento, como fruto metamórfico do encontro da genitália separada de seu Pai Céu com a água primordial de sua Mãe, Terra.

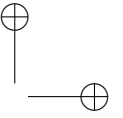
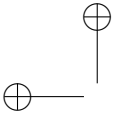
Tendo tais progenitores, que pode Afrodite significar senão *o absoluto da vida como acto gerador*, mas por metamorfose constante, do possível no real concreto?

E que pode significar a beleza proclamada da deusa senão o absoluto de ser em acto na relação como o absoluto de fealdade do nada?

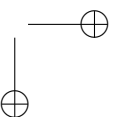
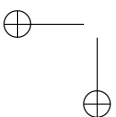
É esta beleza como esplendor do que é o bem como absoluto da diferença entre o nada e o infinito do acto – isto é, o bem – que Afrodite simboliza como isso que a si tudo convoca. A beleza do bem como relação com isso que o bem convoca? Que outro ou outra poderia ser belo?

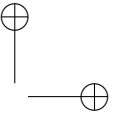
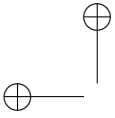
⁹ Ver nota anterior sobre este mesmo assunto.





É a relação dialéctica com este belo, esplendor do bem, que Diotima vai explorar ao longo da sua exposição, que, seguidamente, estudaremos em seu pormenor.





Capítulo 4

Da dualidade ontogénica de Eros e suas consequências

Em 203c-e, Diotima procura alargar a compreensão do que eros é, apontando a sua realidade dual. No entanto, o que se encontra assim exposto não é um dualismo, qualquer que este seja, mas uma *dualidade ontológica integrada numa unidade superior*, unidade que coincide com o acto de isso que é propriamente eros.

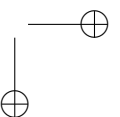
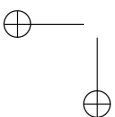
Eros não é um *composto dual*, uma *síntese dual*, muito menos um *agregado dual*; também não é uma abstracção hipostática nominal, um apenas formal eros sem substância outra para lá do nome, a que, depois, se acrescentasse as partes substanciais constituintes da tal dualidade hipostática.

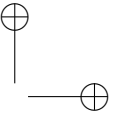
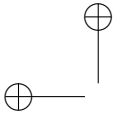
Eros é o acto substancial em que se encontram imbricadas duas modalidades ontológicas complementares.

Esta complementaridade é apenas formal e esta formalidade depende do carácter analítico da reflexão que Platão está a exercer, através do discurso de Sócrates, que reporta o discurso, mais antigo, de Diotima.

Na realidade concreta do cosmos, o que Platão nos diz de eros – que é o acto do cosmos em participação do bem – é que *eros é em seu mesmo acto carência e potencialidade de anulação de carência.*

A carência nunca existe sem a concomitante possibilidade de auto-superação: de outro modo, seria carência absoluta, indiscernível do nada, este último como posto por Parménides.





Por seu lado, uma pura possibilidade de ser, sem mais, não faz qualquer sentido, pois, sendo pura possibilidade não *de ser algo*, mas, em absoluto, *de ser*, nem sequer poderia ser, pois não pode sequer ser em acto de possibilidade para que possa ser absoluto *de possibilidade* de ser. Esta evidência é incontrovertível e situa-nos imediatamente no coração fundamental e fundador de toda a metafísica, questão grande do *Banquete*, se bem que inaparente, pois eros é, Diotima assim o indicia, o mediador entre a pura metafísica do bem e a física do cosmos.

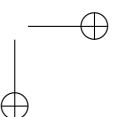
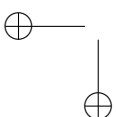
Eros não pode ser, assim, pura carência apenas ou pura possibilidade de ser, apenas. Tal significa que *nada no cosmos pode ser ou pura carência ou pura possibilidade de ser*. Por outras palavras: nada há que seja pura carência; nada há que seja pura possibilidade.¹ Não há, assim, e não pode haver assim, algo como uma «pura matéria» ou uma «pura potência», pois são noções absolutamente auto-contraditórias, como explicado acima.

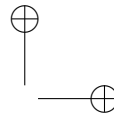
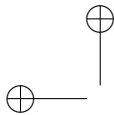
Note-se que quer na metafísica-física menor do *Timeu*, de Platão, quer na metafísica aristotélica que tem como ponto culminante o motor-imóvel/acto-puro, tem de haver uma matéria (potência) que eternamente *acompanhe* logicamente a sua necessária contrapartida eterna actual: sem esta complementaridade de «possibilidade de», dada pela actualidade eterna, não pode haver qualquer potencialidade/materialidade.

Esta descoberta metafísica platónica – descoberta sua, pelo menos, no modo claro como é posta, se bem que em mito, mas os mitos servem para ser inteligidos em seu «logos» próprio – implica, pois, que algo como uma «pura potência» ou uma «pura matéria» não possa vez alguma ser.

Percebe-se melhor a importância que esta posição metafísica de Platão tem relativamente a obras suas como a *Politeia* e o *Timeu*. O *Symposion* dá inteira razão à *República* e à sua metafísica do bem, que anula toda a possibilidade de real co-existência do princípio activo do cosmos com qualquer outra coisa, isto é, um princípio passivo, dito, por exemplo «matéria». Compreende-se melhor, então, a razão pela qual só há o bem como princípio absoluto, de

¹ As consequências desta intuição/descoberta em toda a filosofia platónica, bem como na aristotélica, em que são ainda mais evidentes, são fortíssimas, podendo dizer-se que, sem esta intuição, não haveria algo como uma filosofia platónica ou uma filosofia aristotélica. Como, pelo menos, todas as filosofias ocidentais posteriores, bem como todas as teologias com elas relacionadas, seguem, pela positiva ou pela negativa, estas duas filosofias fundamentais, pode, então, fazer-se uma pequena ideia da importância desta intuição.





que tudo infinitamente irradia. Nisto, a *Politeia* é contraditória do *Timeu*, e muito mais avançada metafisicamente, porque parte de uma ontologia muito mais profunda.

Tal implica imediatamente em termos lógicos e ontológicos que mesmo isso que seja a matéria tenha de, também ela, provir em primeira e última análise do bem. A matéria é nada mais do que o estado ontológico qualquer, em qualquer considerado e abstracto instante, do cosmos, como *possibilidade ou potência para novo estado, nova forma de participação*, e, assim, infinitamente. Como facilmente se percebe, toda a metafísica e física «synolónica» e «hylemórfica» de Aristóteles se encontra aqui implicada e em potência.

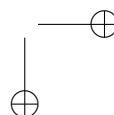
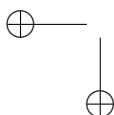
Mas o *Timeu* passa a ter de ser lido como não a obra da concomitância do princípio metafísico absoluto – o bem – com um princípio cinético – o Demiurgo – e com um princípio passivo – a matéria –, mas como a obra em que Platão separa o desejo de ser, que informa todo o acto cósmico, deste mesmo, arruinando a relação mediacional entre o princípio absoluto do mundo e este. Platão, no *Timeu*, opta por uma solução menor que acaba por produzir uma explicação mágica – como a de Aristóteles –² para a relação ontológica e ontopoiética entre o princípio metafísico de tudo e tudo o que transcende o princípio metafísico, isto é, o cosmos, o mundo.

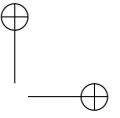
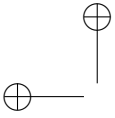
Não trataremos, aqui, do *Timeu*, que, por si só, merece vários estudos de aprofundamento da razão pela qual Platão terá abandonado a solução grande do *Banquete* para adoptar uma solução menor, que acaba por negar a sua grande intuição, talvez demasiado poética para ser devidamente entendida, como exposta no *Banquete*.

É do *Symposion* que aqui tratamos. Ora, precisamente, *eros é o absoluto do acto que liga ontologicamente como auto-poiese em acto isso que é o princípio absoluto do cosmos e este último*.

De modo diferente, mas mantendo o fundamental da intuição primeira da sua cultura matriz, para Platão, o acto do cosmos é eros em acto e eros em acto como acto de carência e acto de possibilidade, no mesmo acto, integradamente como mesmo acto.

² Uma vez que não há e não pode haver relação do motor-imóvel/acto-puro com algo que não é si-próprio. O remendo cosmológico de que Aristóteles se serve é, assim, aristotelicamente ilegítimo.





A dualidade ontológica e onto-poiética de eros é o acto deste quer apenas como ser finito quer como ser finito em progresso ontológico para um infinito que o convoca porque está presente em si como se fora seu pai e sua mãe.

A participação não é um acto mágico – expressão auto-contraditória, pois, por ausência de realidade substantiva, a magia nunca é um acto – porque significa a presença no cosmos, em todos os seus elementos, de um acto – que, enquanto tal, e relativamente ao nada, é um absoluto – de positividade ontológica concomitantemente a um acto de *possibilidade* de positividade ontológica.

Relembra-se que estes não são verdadeiramente dois actos separados, sequer diferentes, mas as duas facetas de um mesmo acto, que é o acto de cada ser e de todos os seres integrados na forma e substância do cosmos. É este o sentido profundo, onto-poiético dos seres como «entes», como «sendos», sentido que Heraclito tão bem percebeu na radicalidade do seu movimento, absoluto, sem o qual, nada, absolutamente nada. Eros é o que relaciona dialecticamente estes dois actos.

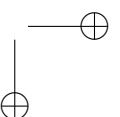
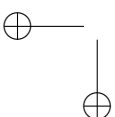
Esta condição ontológica implica que eros seja sempre pobre, mas sempre capaz de aniquilar a pobreza, numa dialéctica virtualmente infinita.

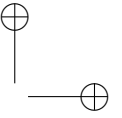
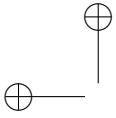
Na linguagem imagética da *Politeia*, o que eros é corresponde quer à cinese da irradiação dos raios do sol quer à ascensão dos seres que remontam o caminho dos raios até à contemplação directa do sol. Esta é a imagem da participação: o bem “irradia” infinitamente isso que constitui o acto de possibilidade de cada e de todos os seres; estes constituem-se como se remontassem tal irradiação.

A imagem platónica é inexacta – mas muito bela –, pois não se trata de remontar o dom de possibilidade, mas de o concretizar, *sendo isso* que tal dom permite. Apenas no ser humano, como ser lógico, da sua plena realização faz parte a exploração segundo o «logos» da própria relação com o bem, não como simples dom de possibilidade, mas como «sentido», «logos» de tal relação.

Apenas o ser humano possui esta possibilidade de fazer seu o sentido próprio da sua relação com o absoluto do bem *que é* como possibilidade. Este é o trabalho de isso a que Platão chama filosofia e que não deve ser confundido com a filosofia académica ou escolar.

Trata-se de cumprir a possibilidade máxima própria do que constitui o ser humano, isto é, de que este se cumpra como ser de «logos», que coincide com esse que é capaz de ser na *forma do sentido*. Ora, esta só se cumpre quando o





ser humano, através da filosofia entendida ao modo do «mito da caverna», se torna sábio.

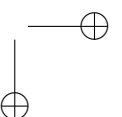
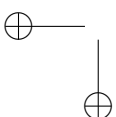
Para que se torne sábio, tem de contemplar o bem.

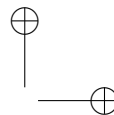
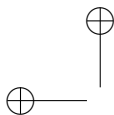
Na relação com a lição do *Banquete*, especialmente no que é dito no discurso de Diotima, mas que está também implícito em todos os outros discursos, o ser humano cumpre-se quando o eros que é como acto dialéctico entre carência e capacidade de anulação de carência alcança a contemplação do princípio anipotético de que, em absoluto, depende.

Eros humano, que corresponde à participação como figurada na irradiação infinita dos raios solares – de dom do bem – e se cumpre quando retorna junto do bem, na forma do filósofo, finalmente sábio.

É esta também a figura dos que, no fim das metamorfoses biológicas – sentido lato – e cumprindo-se no melhor de sua possibilidade erótica de perfeição, como *dom de possibilidade*, se libertam do tempo e ascendem a uma dimensão acrónica e atópica, como surge no final da *Politeia*, no «mito de Er», mais precisamente, no exacto fim, cota 621b-d.³

³ É o seguinte o passo com que, significativamente, termina a *Politeia*, depois de mostrar o que fazer para que o ser humano se liberte da poluição do mal – não é uma simples «salvação», mas um processo de repriminção de uma entidade que tem como suma possibilidade própria sua assemelhar-se ao bem, na dimensão ontológica que lhe é também própria – e se liberte de tudo o que diminui ontologicamente quer o que se pode chamar a sua essência, mas também o que se pode chamar a sua substância, quer dizer, o absoluto íntegro do que é em acto (na versão de Maria Helena da Rocha Pereira, *op.cit.*, p. 500): «Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio Letes e não poluir a alma. Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prémios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes.». Os termos que surgem no exacto fim da *República*, são «eu prattomen» («ἐγὼ πράττωμεν»), o que remete para uma «boa viagem», uma boa travessia, um bom trajecto; mas também, e fundamentalmente, para um bom fim, uma boa execução ou efectivação, um bom cumprimento ou realização, um bom feito; tudo isto se pode remeter para o sentido de um «bom acto» (cfr. BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999], pp. 1617-1618): a vida pode terminar num bom acto de algo que é eterno.





Na cota assinalada no início deste capítulo da nossa reflexão, Platão põe Diotima a explicar simbolicamente o significado ontológico e metafísico da dualidade metafísica constituinte de eros.

Vamos, então, acompanhar esta explicação da sábia mulher, isto é, do sábio Platão.

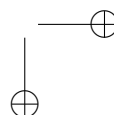
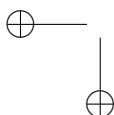
Sendo filho de Penia, Eros é sempre pobre. Como Eros é o cosmos em acto de participação, tal significa que o cosmos é sempre «pobre», isto é, há sempre uma dimensão de carência no cosmos; por mais perfeito que seja o cosmos, a sua perfeição é sempre a perfeição de um imperfeito, sempre imperfeito. *Não há perfeição cósmica*, no sentido em que possa haver um cosmos que não seja, de algum modo e no sentido aqui em causa, «pobre».

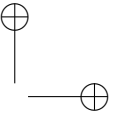
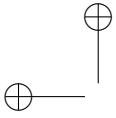
Esta pobreza, que se sabe já ser concomitante de uma correlativa riqueza – mas Platão desenvolverá este aspecto mais adiante na obra –, é, também sempre, dual: por um lado é o absoluto da riqueza do que é pobre, quer dizer, ser pobre implica ser, em absoluto, *algo*, infinitamente distinto ontologicamente de não ser coisa alguma; por outro lado, este absoluto da pobreza significa não algo de apenas negativo ontologicamente, mas o absoluto da distância ontológica entre o que se é em acto e o infinito de acto possível que se pode ser apenas porque não se é nada e porque se é esta coisa dual *que é insuficientemente*, mas que pode ser sempre diferente. *Ser mais como diferente*, isto é, na forma de ser diferente. *A diferença é a forma da possibilidade erótica*.

Deste ponto de vista, que é corroborado pela esperteza de Penia que se aproveitou de Poros – e não o recíproco –, a «pobreza» que Penia representa e que Eros herda não é fundamentalmente algo de ontologicamente negativo, mas algo de *ontologicamente positivo*, dado que é o absoluto do ser que se é, na dualidade ontológica de um ser que é limitado porque não é acto infinito, mas que conta, no seio desse mesmo limite, com a condição da possibilidade de superação, não do limite, que é sempre insuperável, mas da situação ontológica em que em cada instante pensável se encontra.⁴

Penia, então, não é simplesmente a pobreza, em sentido comum, mas *o absoluto da riqueza possível*, dinamicamente pensada. Metafisicamente, a pobreza é algo de absolutamente bom, no que é; politicamente, a pobreza é sempre negativa, pois politicamente não se vive metafisicamente, mas concretamente, em carne e esta dói como pobreza, que não é apenas carência

⁴ O que, em termos aristotélicos, é o efémero «synholon», sínolo.





metafísica, mas ausência de um *bem devido*. Convém não confundir os níveis: metafisicamente, o pobre é carente de um bem *logicamente* possível; politicamente, o pobre é carente de um bem devido, próprio seu como seu absoluto de possibilidade, a que não teve acesso.

Penia não é um estado ontológico fixo, mas a dinâmica da constante superação, auto-superação ontológica. O motor desta auto-superação e, assim, o motor da participação é isso que a figura de Eros simboliza e incarna neste discurso mítico.

Este sentido dinâmico e também cinético, num modo que lembra o movimento em Heraclito, é o que a estratégia de aproximação de Penia junto de Poros significa – a sua possibilidade como intuição e projecto –, sendo que os reais passos dados para concretizar tal possibilidade e estratégia representam a realidade da passagem da possibilidade – potência, poder ontológico, onto-poiético: é o que, de metafísico e ontológico aqui está em causa – a acto concreto.

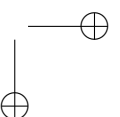
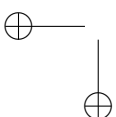
Nesta intuição da possibilidade própria de auto-transcendência ontológica e na sua concretização através do movimento de aproximação e de concepção do fruto, que é o símbolo da auto-superação, está dado definitivamente o que é o símbolo da *dialéctica metafísica entre potência, acto, eficácia realizadora* e, foi por isso que se começou, *finalidade*.

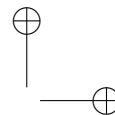
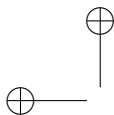
Encontramos, aqui, miticamente dado, o quadrante metafísico do que serão as causas aristotélicas. Sem ilusão retrospectiva, encontra-se aqui o fundamento mítico-racional da metafísica de Aristóteles, grande platónico.

Ora, é já precisamente aqui que tal quadratura causal surge como isso que permite e concretiza a participação, simbolicamente dada através do percurso que vai do puro desejo de ser – é o que eros incarna – ao ser em acto transdesejo, mas que é, imediatamente, novo desejo de ser, e, assim, infinitamente.

Ser é, para Platão, antes de mais, «desejar ser». Por tal, todo o cosmos em participação erótica da possibilidade de ser pode perspectivar-se como desejo de ser em trânsito ontológico, que é o trânsito onto-poiético (a participação em acto) entre o ser-se minimamente como desejo de ser (Penia) e o ser-se possivelmente como plenitude actual.

Nestas brevíssimas palavras de Diotima, encontramos a síntese das imensas imagens da *Politeia* («Livros» VI e VII, já mencionados) sobre a irradiação do sol-bem, que confere o ser *como* possibilidade de ser, presente em todo o cosmos, mesmo no mais penumbroso lugar ou ser, mesmo como possibilidade





a realizar de remontar até à fonte solar infinita, subida que corresponde ao desejo de ser em acto de auto-superação; desejo assumido e transformado em vontade, quer dizer, em cada passo que encaminha para o sol-bem.

Conclusão fundamental da metafísica platónica: Penia e, assim, Eros como parte da sua herança, não são, deste modo, fundamentalmente, algo de ontologicamente negativo, mas algo de ontologicamente positivo, pois representam, na sua imperfeição ou não-perfeição, o absoluto ontológico do que cada ser *que é é*.

Penia e Eros são o absoluto do ser na forma do ser não-infinito em acto, isto é, do ser que pode ser diferente, que pode ser mais, na forma da diferença, do ser que pode evoluir.

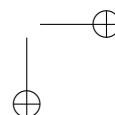
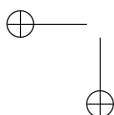
A participação, entendida como erótica auto-onto-poiética, é uma verdadeira teoria da evolução cósmica. Evolução efectuada através da diferenciação dialéctica.

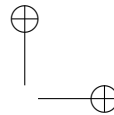
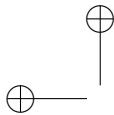
Na mesma cota ainda, Diotima afirma que Eros não é, como comumente se pensa, delicado/terno e belo («*apalos te kai kalos*», «ἀπαλός τε καὶ καλός») (203c), mas rude, e duro («*skleros kai aukhmeros*», «σκληρὸς καὶ ἀύχμηρος») (203d).⁵

De facto, Platão aqui distancia-se da vulgar forma atribuída a Eros. Quem diria que Eros não é belo, não é terno, não é delicado, não é afável?⁶ Platão

⁵ Encontramos a seguinte tradução nas Belles Lettres: «Etant donc fils de *Poros* et de *Pénia*, l'Amour se trouve dans la condition que voici : d'abord il est toujours pauvre, et loin d'être délicat et beau comme le croient la plupart, il est rude au contraire, il est dur, il va pieds nus, il est sans gîte, il couche toujours par terre, sur la dure, il dort à la belle étoile près des portes et sur les chemins, car il tient de sa mère, et le besoin l'accompagne toujours.», p. 55; por sua vez, diz a versão da Loeb: «Now, as the son of Resource and Poverty, Love is in a peculiar case. First, he is very poor, and far from tender or beautiful as most suppose him: rather is he hard and parched, shoeless and homeless; on the bare ground always he lies with no bedding; and takes his rest on doorsteps and waysides in the open air; true to his mother's nature, he ever dwells with want.», p. 181. As traduções cumprem a transmissão do fundamental presente no original. Este trecho é, talvez dos mais importantes de toda a história do pensamento ocidental, senão mesmo do pensamento.

⁶ O realismo de um Platão que não é idealista senão para quem nunca leu o que escreveu – podendo ter lido outras coisas – é diamantino. Esta caracterização de Eros permite uma perspectiva sobre o desejo que salienta o que este tem de acto de procura do seu melhor possível, acto que pode variar de uma serena, mas inflexível e impiedosa, busca de tal melhor possível ontológico – a figura do Mestre Sócrates, forte, mas não violento – até ao paroxismo depredatório da mais objecta besta tirânica, a figura defendida por Trasímaco no «Livro I», da *Politeia*. Este realismo acerca da ontologia activa de eros deve fazer pensar os que procuram edificar a





permanece fiel ao seu modo diferencial de intuir o cerne do real. O mesmo acontece, por exemplo, quando repensa o par Prometeu/Epimeteu e a questão da responsabilidade pela forma errada como os seres humanos foram dotados.⁷

No entanto, seguindo a lógica fundamental que tem vindo a ser aquela em que Diotima se apoia, segundo a qual ao perfeito, a que nada falta, não pode ser atribuída carência, Eros, sendo carente, não é perfeito, então, não pode ser belo.

Diotima ousa olhar para o real, na beleza e fealdade da sua grandeza ontológica real/concreta própria, sem que o pensamento de Platão perverta o cerne ontológico, apenas para acertar o seu passo reflexivo com a tradição ou para ela própria se sentir confortada com a imagem do real que para si eventualmente crie, papel negativo de alguns mitos, por constituir efabulação menorizante do real, não tentativa poética de sua compreensão.

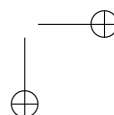
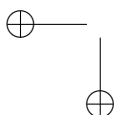
A faceta maternal da herança genética própria de Eros – isso que está no cerne activo do que Eros é como acto, a sua «essência», se se quiser – representa o que em cada ente é, que em cada seu acto imperfeito, é a marca e a realidade da sua imperfeição, o que lhe falta para ser perfeito.

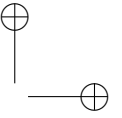
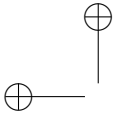
Ora, esta imperfeição, como tal, como absoluto da carência, não como absoluto de possibilidade que a carência também é, não pode ser «bela», por definição.

A beleza, por definição – ou não é coisa alguma que faça sentido objectivo, não passando de um mero capricho psicológico –, é o *esplendor do bem*, isto é, o esplendor ontológico do absoluto do que é. Esplendor que tem uma tradução física, mundana, mesmo na forma mais baixa e pobre, que são as sombras. Ainda assim, as sombras, porque não são nada, porque são a ma-

antropologia, a ética e a política sobre «afectos» e outras paixões, que procuram passar como sempre positivas, mas que variam no mesmo campo de amplitude da «aspereza do eros». Lembremos que Hitler era terníssimo com as suas Secretárias e também com a sua cadela, a quem, no fim, matou para testar a eficácia do veneno com que o armaram para pôr termo à vida. As variações de tipo burguês da realidade ontológica humana são sempre muito perigosas para o ser humano: a realidade não é uma consequência mágica dos desejos psicológicos de fracos e impotentes.

⁷ Ver nosso estudo «Prometeu salvador. O mito de Prometeu presente no *Protágoras*, de Platão», in *Eros e Sophia. Estudos platónicos II*, Covilhã, UBI, Lusosofia: Press, 2015, pp. 107-143, publicado *on-line* em: www.lusosofia.net/textos/20151006-pereira_americo_2015_eros_sophia__1_.pdf.





nifestação mínima do absoluto do bem, são, ainda, nisso, esplendor do bem, belas em seu modo ontológico próprio. Não há, aqui, qualquer ilusão. A ilusão reside em confundir as sombras com qualquer outro nível ontológico ou em confundir qualquer nível ontológico determinado com um outro qualquer. Reside aqui o “desgosto” platónico para com a arte que, erradamente, considera que confunde níveis mimeticamente. Platão imperfeito.

A presença genética de Penia em Eros, como absoluto da carência, representa o que *não há* de bem – ainda que seja uma possibilidade de bem, mas não é um bem em acto –, e manifesta-se como a «fealdade» de Eros.

Esta fealdade de Eros é do âmbito do lógico, não do âmbito do estético. Ainda que Eros possa parecer belo, tal é apenas uma aparência, isto é, um defeito da inteligência de quem olha para Eros. Este, como carente e porque carente, na sua carência, é feio. Se fosse belo, seria carente de quê?

Por isso, no entender de Diotima, e em ambiente mítico muito próprio, e sendo o belo esplendor do bem, belos são os deuses, a que nada falta. Como é evidente, em ambiente platónico, não são estes deuses propriamente os do velho e imperfeito Panteão helénico tradicional, mas os «deuses» como símbolo precisamente de perfeição, de bem.

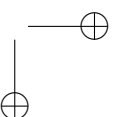
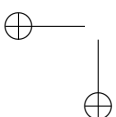
«Deuses», neste contexto, está pelo «theos» que só pode corresponder ao «to agathon», único perfeito, bom (de nome), belo, possibilitador da verdade, da unidade. Situamo-nos no seio do pensamento metafísico que funda o sentido dos transcendentais metafísico-ontológicos.

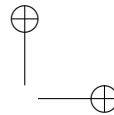
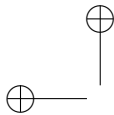
Assim sendo, podemos perceber que, transcendentemente, como absoluto de carência que também é, Eros é não-belo. Esta não-beleza acompanha transcendentemente toda a sua não-perfeição, desta derivando, como ausência de esplendor por ausência de bem.

Como é evidente, no que possui de perfeição (herança de Poros), Eros é belo, mas tal beleza é preciso intuí-la, isto é, *perceber, no cosmos, o absoluto do bem que o ergue*, ainda que imperfeitamente. Mas há um absoluto de perfeição nessa mesma imperfeição; este absoluto é isso a que Platão chama de «participação». Eros é o acto de participação «em acto», quer dizer, o dinamismo e a cinesa que realiza o bem possível em bem real cósmico.

Então, por que razão não se manifesta ele como também belo?

Tal deve-se a que o seu acto manifesto não é o acto da perfeição, ou não seria Eros, mas *o acto da busca da perfeição*, quer dizer, da fealdade da imper-





feição em busca da beleza da perfeição. No fim, se fim houver, Eros poderá, então perfeito, ser belo. Mas já não será propriamente Eros.⁸

É esta a razão metafísica pela qual poderá Diotima, mais tarde, falar de Eros como literal filósofo e não como sábio: o filósofo é feio, no sentido de que ainda não possui a beleza de Sophia consigo, ao passo que o sábio, porque já é Sophia, já é belo como esta.

É no esplendor da sua beleza, visto como feio pelos outros, que o sábio regressa ao fundo da caverna, aí, onde a luz pobre não permite divisar o belo trans-sombrio, como acontece na fase catabática da «Alegoria da caverna».

Não será “por acaso” ou mera coincidência que, “por fora”, de aspecto – faceta política – Sócrates, o Mestre, fosse considerado «feio» e que, “por dentro”, na sua realidade ética e noética, fosse belo (independentemente da consideração política pelos inimigos formada e formulada; interessa o que Platão pensa e que está plasmado no discurso que se segue, o de Alcibíades).

Sócrates era belo aos olhos – perante a inteligência – dos discípulos, mormente de Platão. Não é, pois, a beleza de um corpo sem interioridade noética e ética – cadáver – que conta, mas a beleza do ser humano como um todo, mesmo corporalmente considerado feio – feio que seja –: Sócrates.

É, ainda, neste sentido que o «corpo» é dito com menor importância ontológica por Platão, comparativamente com a «alma», pois, aquele sem esta é um cadáver e os cadáveres são todos, neste sentido “feios”: sentido segundo o qual já nada do «logos» próprio do ser humano há neles: são apenas matéria.

Entretanto, é espantosamente interessante o entusiasmo de Alcibíades com a beleza polimorfa de Sócrates, como mostrado por Platão no discurso que põe na boca deste «belo» homem.⁹

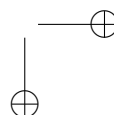
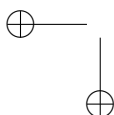
Diotima afirma que Eros é «skleros», o que a as Belles Lettres traduzem por «rude»¹⁰ e a Loeb por «hard».¹¹ Há, ainda, um outro adjetivo que será comentado mais à frente. Para já, «skleros», cujas traduções citadas estão

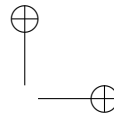
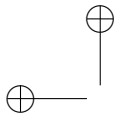
⁸ Será, melhor, seria a coincidência do desejo com o fim desejado, isto é, a perfeição acabada, o que é indiscernível do fim – aniquilação por falta de diferenciação, poiese ontogeradora do cosmos – do mundo. A condição de existência do cosmos é ser imperfeito e *em desejo* de perfeição. A perfeição cósmica corresponderia a um estado já não cósmico, como o que se pode encontrar no fim do «mito de Er», e, em termos da existência mundana do *Édipo em Colono*, desaparecido o herói para o mundo no santuário das Erínias.

⁹ PLATÃO, *Banquete*, 212d-222d.

¹⁰ P. 55.

¹¹ P. 181.





correctas, remete também para «seco», «amargo», «rebarbativo», «severo», «inflexível», entre outros significados, genericamente reconduzíveis a estes, todos matriciados no sentido mais lato de «dureza» e de «secura».

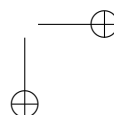
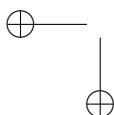
Um pouco mais adiante (203d), Platão vai afirmar que Eros é assim porque, literalmente, «possui a natureza da mãe» («ten tes metros physin ekhon», «τὴν τῆς μητρὸς φύσιν ἔχων»). Adiante se pensará sobre esta afirmação tão ponderosa e aparentemente errada, pois Eros não pode possuir «a» natureza da mãe, há-de ser algo de diferente.

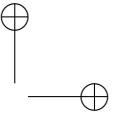
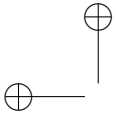
Todavia, temos de admitir que a dureza e secura de Eros o constituem por ser filho de Penia. Não é de Poros que esta dureza e esta secura são herdadas, mas de Penia. Eros é, pois, «duro», «rude», «seco», «amargo», «rebarbativo», «severo», «inflexível». É-o, porque o termo «skleros» encerra e suporta todas estas acepções e porque a condição ontológica de Eros, que temos vindo a explorar, não é simples, mas complexa, cobrindo *todas as dimensões do desejo e do amor*. Todas.

É isto o que o desejo puro, sem mais, é. É isto o que a carência, pura e simples, significa. É por ser assim que a carência é tão poderosa, ao ponto de conseguir enganar isso que encerra a sua possibilidade de superação, através de associação e de partilha: Poros, a relação com ele, o seu sémen, a matriz da sua realidade, assim colaborante com a realidade da carência.

Penia é isto tudo: é o que significa *ter o filho a natureza da mãe*. Ora, o termo «natureza» não deve ser tomado, aqui, no sentido que recebeu após a hegemonia do pensamento helénico, mas com o sentido fundamental que tem, precisamente, no pensamento helénico, sentido que remete para «brotar», «nascer», «ser fonte», isto é, para uma realidade que é, sempre, dinâmica e cinética, que é sempre, assim, potência e movimento, transformação, metamorfose. «Natureza», para o pensamento helénico nunca significa algo de estático, de fixo, de imóvel ou de perfeito-como-acabado, mas algo que tem como realidade ontológica fundamental a possibilidade, na forma da potência, esta também sempre apontada para um movimento que é, em si mesmo e necessariamente, metamórfico.

É neste sentido fundamental de «natureza», aliás, que se situa não apenas a raiz profunda de todo o pensamento mítico – do velhíssimo «Khaos», ao «mito de Er», platónico, tudo é possibilidade de movimento e movimento em acto – como também de todo o pensamento metafísico-físico mais grandioso – do irradiar infinito do bem platónico ao movimento auto-contemplativo imanente





do acto-puro/motor-imóvel, ao devir que é o «mundo», indiscernível de «o físico» e de «o natural», em Aristóteles.

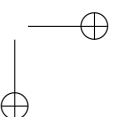
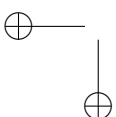
Ora, Penia é símbolo de tudo o que ficou dito acima acerca de possibilidade, potência e movimento, em conjugação com carência, isto é, Penia, é, assim, símbolo da própria natureza como metamorfose de estados sucessivos de sucessivos modos de carência, que correspondem a sucessivos diferentes modos de perfeição, mas de perfeição como carência em processo metamórfico para estádios progressivos de aperfeiçoamento, cuja finalidade, em Platão, coincide com o belo-bem em si e, em Aristóteles, com a aproximação infinita, assintótica, ao motor-imóvel/acto-puro.

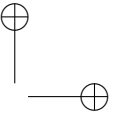
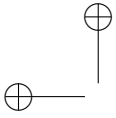
É isto a natureza, em termos metafísicos de sua definição essencial e substancial, mas também em termos da sua ontologia actual, ontologia em acto que constitui o mundo, o cosmos, realidade metamórfica que é distinta quer do bem quer do motor-imóvel/acto-puro. A natureza é o eros que procura auto-poetizar-se em cada vez maior perfeição finita na relação metafísica com o absoluto de perfeição que tudo convoca como possibilidade última e de infinita perfeição.

Esta metafísica erótica do cosmos – de origem platónica, mas que não é, no fundamental, desmentida por Aristóteles – situa-se muito longe do que fora o esquema mítico-metafísico do mito helénico. Para este, tudo começou como movimento absoluto e caótico, de que emergiu também eroticamente a ordem. No entanto, o mais alto em termos ontológicos a que se conseguiu elevar foi ao sentido de que o cosmos para poder ser propriamente cosmos e como tal viver ou, pelo menos, sobreviver, tem de descobrir o sentido da misericórdia. Tal cume da inteligência ontológica atingiu-se com a transformação das Erínias em Euménides, por Ésquilo.

Na decorrência da lição do Mestre, o velho Sófocles anulou o sentido trágico da realidade humana como algo de necessário, ao salvar Édipo da peçonha anti-cósmica lançada por Zeus com o rapto de Europa, pondo o acrisolado Cego sob a tutela diamantina das Erínias-Euménides.

Todavia, não há, neste ponto mais elevado do mito helénico, algo que se compare com o sentido de infinita possível grandeza para o ser humano e para a própria natureza, como se encontra em Platão e Aristóteles, para quem, cada um a seu modo, a grandeza do cosmos e, nele, do ser humano, tem apenas como limite o próprio absoluto do acto, bem ou motor-imóvel/acto-puro.





Penia é, precisamente, o símbolo do acto da natureza como coisa erótica em busca da realização do seu melhor possível, que é o próprio belo-bem. Espantosa grandeza de pensamento, esta, de Platão.

Como filho de Penia e do seu acto junto de Poros, Eros apenas é isto tudo porque tudo isto tem da mãe, mesmo o que recebeu do pai, recebeu por artes da mãe: o doador do sémen é uma real inexistência ética, um simples instrumento inoculador de material necessário; Penia é como se fosse duas vezes mãe de Eros. Só não o é de facto porque Eros não é para ser criado por partenogénese, o que, neste caso, significaria que nunca teria a característica de «porosidade» efectiva de que necessita para ser capaz de sair em permanência do estado também permanente de carência em que sempre estará.

Penia é sempre carência, mesmo depois de *engravidar-se* de Poros; Eros é sempre isto, mesmo sendo naturalmente também “metade” Poros, isto é, capacidade de se anular a si próprio como carência, na forma de si próprio como acto de anulação de carência.

Todavia, eros como Poros nunca anula eros como Penia. Carência e possibilidade de sua superação são sempre co-presentes e co-extensos. É esta co-extensão que funda a dialogia dialéctica do acto do cosmos.

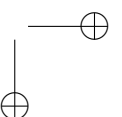
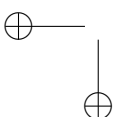
Esta incapacidade de a porosidade anular a penúria implica que eros, enquanto for – e eros é o cosmos –, seja sempre carência, mesmo sendo sempre possibilidade e acto de anulação de carência.

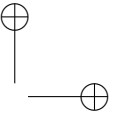
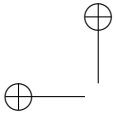
Repete-se: o que se diz de eros diz-se do cosmos. Totalmente. Então, o que Platão nos está, aqui, a dizer, através do discurso de Diotima, é que *o cosmos é*, enquanto for, *sempre carência e possibilidade de anulação de carência*, em constante acto de auto-superação, no que constitui a dialéctica erectora do seu próprio acto, do seu próprio ser: a participação.

A participação é o resultado do acto de eros do cosmos.

Ora, se eros é a figura dialéctica da dialéctica auto-onto-poiética do cosmos, o que se disse de Eros, filho e herdeiro de Penia, diz-se do mundo: este é «duro», «rude», «seco», «amargo», «rebarbativo», «severo», «inflexível», porque é penúria, porque é, *também*, penúria.

O termo «também» é, aqui, fundamental, porque, se eros e o cosmos são tudo isto como sua negatividade ontológica, por ausência de plenitude de ser, *também* são todo o correlativo positivo que permite, *como possibilidade* – possibilidade de acto e de acto próprio – superar o que se é como acto menor, em sucessivos «actos maiores», sem outro fim predeterminado à vista que não





seja esse que é implicado pelo sentido de uma infinita carência que parece indicar uma possibilidade de infinita possível plenitude a realizar: é isto a participação como possibilidade e como acto de realização – de si própria, aliás.

A lição de Diotima diz, assim, que o cosmos em participação é «duro», «rude», «seco», «amargo», «rebarbativo», «severo», «inflexível». Quer isto dizer que *não há cosmos sem que este seja tudo isto*.

Não há um cosmos “macio”. Esta evidência é fundamental. Outra forma de dizer esta mesma evidência, que evita pensar-se que o cosmos tenha de ser tudo isto concomitantemente – embora o possa ser: repare-se como os adjetivos que traduzem «skleros» se aplicam bem à figura do tirano –, é que todas estas características fazem parte do cosmos, o que significa, também, que não há cosmos sem que estas características façam parte do que é. Enquanto houver cosmos, este será «skleros». Não esquecer que não será apenas «skleros», mas que *não pode ser cosmos sem que seja «skleros»*; o resto é a porosidade que acompanha e sucessivamente anula provisoriamente a «esclerosidade». Mas ambas são co-essenciais ao cosmos.

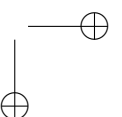
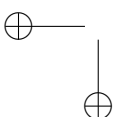
Tomemos o termo paradigmático, a «dureza»: não há cosmos sem dureza; o cosmos será sempre «duro», quer dizer, será sempre «rude», «seco», «amargo», «rebarbativo», «severo», «inflexível».

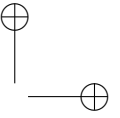
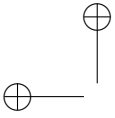
Algo como a total ausência de dureza em qualquer destes sub-sentidos não é «cosmos» é outra coisa qualquer. Aliás, “coisa” irreferenciável em termos precisamente cósmicos; referenciável apenas sob formas postuladamente trans-cósmicas, como os mitos de tipo verdadeiramente «u-tópico», isto é, sem «topos», sem lugar cósmico; na realidade, literalmente, mitos «a-tópicos».

Todas as míticas de uma vida sem carência são utópicas, literalmente, pois, porque eros é o que é, e, como cosmos, é sempre *também* carência.

Ora, esta evidência platónica, plasmada nesta necessária dialéctica entre Penia e Poros, entre a dureza e rudeza do mundo e a sua possível transcensão, é o que permite a Platão construir a forma humana e propriamente cósmica de dialéctica luta contra a dureza do mundo, que se consubstancia na *economia*, base ontológica de toda a acção política.¹²

¹² Remetemos para a *Politeia*, «Livro II», 368e-373e.





Diríamos, numa linguagem contemporânea – aliás, na abissal profundidade do que revela, digna de Platão – que o que Platão nos mostra pormenorizadamente no discurso de Diotima, no seu *Symposion*, especialmente nesta cota em estudo (203c-e) é quer a existência da entropia, dada na figura necessária de Penia, quer a existência da possibilidade, assim verdadeiramente cósmica, de luta contra a entropia, dada na figura tornada também necessária, de Poros.

Do ponto de vista de Penia e de Eros, que é herdeiro ontogénico de Penia, o cosmos é necessária entropia, mas é entropia sempre em constante luta contra a entropia: e é tudo o que o mundo é.

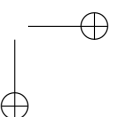
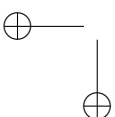
Volta a chamar-se a atenção para o facto de esta afirmação, «ser tudo o que o mundo é», não coincidir apenas com a carência somente como falta ou ausência absoluta de algo, mas coincidir com a carência como isso que constitui a matriz real cósmica como co-presença de ausência e de presença da realidade ontológica realizada, cosmicizada.

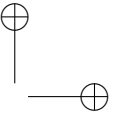
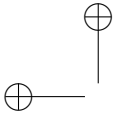
É apenas perante uma qualquer presença ontológica que pode haver, sequer, base para se poder dizer que, nessa e a partir dessa mesma presença, há algo em falta. Este «algo em falta», como se sabe do geral da doutrina platónica, é a plenitude infinita de ser ou de acto, apanágio exclusivo do bem.

É como se Diotima/Platão dissessem que *a tudo o que há no cosmos e como cosmos falta o bem na sua infinita plenitude*. Ora, é mesmo isso que sucede e que faz do bem presença erótica de que tudo participa, precisamente como *tendência para a plenitude*, para o bem pleno, tendência que é dita, poeticamente, na forma do desejo, e vivida, prática e pragmaticamente, em termos humanos, *como* desejo, possibilidade de toda a vontade e de todo o ser, quer na forma, que depende da vontade, de humana autonomia, quer, ainda, na forma natural da comum, universal, decorrência do movimento, isto é, na forma da *natureza*.

A lição fundamental da obra *Symposion* é precisamente esta: o bem manifesta-se *no cosmos e como cosmos* na forma da presença erótica de tudo o que é imperfeitamente, mas como tendência infinita para a mesma plenitude de que é carente.

O bem é eros em diástole e em sístole, em procissão e em retorno, que nunca se recobrem algebricamente. Como é sabido, está aqui já a matriz fundamental do pensamento do próprio Plotino, que, aliás, nunca percebeu que





o processo de retorno não é uma recópia negativa do processo de processão. Mas Plotino não é Platão.

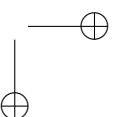
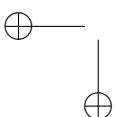
Nada se percebe da filosofia platónica se se tomar esta como etiologista – como os velhos mitos ainda e sempre foram (salvo o do Édipo final, «em Colono», que é teleologista), quer dizer, como explicando o real desde um porquê (causalista), quando toda a filosofia platónica é informada por um movimento teleológico, toda movida pelo «atractor universal», o «bem».

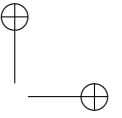
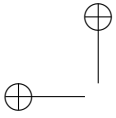
Teleologicamente, e perante o infinito metafísico do bem, toda a ontologia que deste depende é necessariamente carente. A imagem final da ascensão de a «Alegoria da caverna»¹³ é muito clara em seu símbolo: até ao momento em que se contempla o sol (o bem), isto é, em que há uma fusão *não confusa* – o ex-prisioneiro não é devorado pelo bem (o que seria a imagem do odiado tirano)¹⁴ nem nele se dilui – entre este filósofo e o bem, *o filósofo é, ele próprio, a personificação da carência* (simbolicamente dado na imagem de Sócrates, o Mestre, como esse que apenas sabe que nada sabe).

Depois deste momento culminante, esse que transporta a luz possível para o auxílio à libertação dos seus onto-antropologicamente semelhantes fá-lo exactamente como o que se dirige da perfeição com que acabou de estar à imperfeição em que anteriormente também estivera, a fim de que esta disponha dos meios necessários para a libertação. Se o filósofo, em processo de ascensão, é literalmente um amigo da luz, um «phosphilo», o sábio, isto é, o filósofo já tendo contemplado directamente o sol, a luz que o sol irradia, já não é um amigo da luz, apenas, mas um amigo da luz que é também um portador da luz, um «phosphoro», luz que transporta no seu interior. É esta

¹³ 516b.

¹⁴ Isto é, o bem seria antropofágico, como o tirano é, devorando o possível próprio do outro ser humano, comendo-o não na carne da sua mundanidade realizada, mas no embrião ontológico da sua possibilidade. O mais radical mal é o que destrói a possibilidade, impedindo o ser de poder-ser, matando-o ainda antes de ter a possibilidade de se realizar. O tirano é esse que tal faz, tomando para si as possibilidades que competiam, por possibilidade própria, a “um outro” ser, a todos os seres a quem assim destrói. Note-se que não se trata da questão, sempre jurídica e menor, de retirar a alguém algo que é seu *por direito*, mas de lhe retirar algo que é seu por possibilidade própria: não se trata de legalidade, mas de pura ontologia. O mal radical da tirania reside em que incide sobre o possível do outro ser humano, isto é, sobre a sua ontologia própria como possível. Hitler não foi tirano por ter morto “o que já fora” dos seus eleitos para a destruição, mas por lhes ter impedido a possibilidade de ser. Ora, é precisamente isto que a destruição significa – mormente a morte, supremamente a aniquilação –: a impossibilidade de se ser, a impossibilidade de ser.





luz que, na verdade, constituindo o sentido da descoberta intuitiva do sentido de tudo, constitui o referente real do que habitualmente em Platão se diz ser a «reminiscência», categoria mítico-simbólica.

A posse da luz não é algo de mítico, mas a descoberta lógica, racional, de que o ser humano nada mais é, como ser humano propriamente, do que o acto de inteligência por meio do qual as coisas, todas, o constituem como acto de «logos», de inteligência, de «nous», de luz. O mais é nada. O mais, são trevas, realidade que nunca se encontra no melhor do pensamento platónico. Relembre-se que, mesmo na caverna, não há trevas, mas sombras, que são produto da luz e da intersecção de isso que faz obstáculo à luz. Nesta simples imagem, está toda a base metafísica da ontologia platónica.

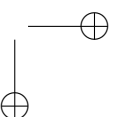
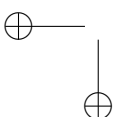
O ex-prisioneiro da «Alegoria da caverna» é uma outra versão de Penia, a quem um desconhecido “outro Poros” liberta, e que sai da caverna pelo poro ontológico que a abertura desta constitui. As fases da ascensão na caverna e fora da caverna podem ser cotejadas com as fases de que fala Diotima, adiante no seu discurso, e que estudaremos mais à frente.

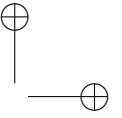
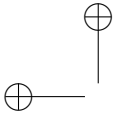
Uma questão se perfila incontornável neste momento da reflexão: «porquê a existência de Penia?». Por que razão há entropia? Por que razão não é o mundo perfeito?

Lógica e ontologicamente, não se deve confundir a questão acerca do «porquê» e do «por quê» de Penia, eventualmente até do seu «para quê» com a questão célebre que interroga «porquê haver ser e não o nada?».

Esta última questão refere-se ao absoluto da diferença entre ou haver ou não haver alguma coisa. Remete imediatamente para a necessidade de haver não «algo» em sentido restrito, finito, mas algo que, só e necessariamente, possa impedir o nada (note-se que não se pode dizer algo como «existir o nada», alinhamento de palavras sem sentido). Este «algo» é necessariamente um *acto infinito em acto* (não há forma melhor de o dizer).

A questão sobre Penia, sobre o sentido de haver Penia, carência, imperfeição, não é a questão sobre a diferença absoluta entre o ser e o nada, mas a questão acerca da *relação entre o ser infinito em acto e o ser finito em acto*, que, também necessariamente, implica, lógica e ontologicamente, a precedência do ser infinito, pois, sem este, nada, absolutamente nada, «absolutamente





mais nada» (como diz o Poeta),¹⁵ sem este, a questão não poderia, sequer, ser posta.

Todavia, a relação que aqui se nos revela é muito mais profunda, pois, precisamente, a existência de Penia não implica apenas a realidade ontológica e metafísica do acto infinito, mas, *porque há Penia*, implica que, havendo esta, *haja algo de diferente do puro acto infinito como tal*, na forma do que há, mas não é infinito em acto.

Há algo que não é infinito em acto, mas poderia não haver: há Penia, mas poderia não haver.

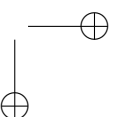
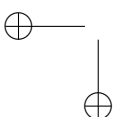
Aprofundando, percebemos mais: há Penia, que se sabe como o que é, finita, imperfeita e com desejo e vontade¹⁶ de perfeição, mas poderia não haver. Tal significa que Penia é símbolo de desejo e é tudo o que não é acto infinito, mas que, não sendo infinita em acto, é, ainda assim e apenas por ser o que é e como é, *algo*. Penia representa, melhor, é tudo o que não é a perfeição própria e exclusiva do bem, mas que, mesmo assim, não é nada, quer dizer, *é algo*.

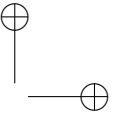
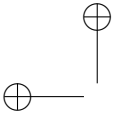
Penia é, assim, ainda antes de Eros surgir, o cosmos como imperfeição, mas, como imperfeição, *o cosmos que “quer” ser perfeito*, tanto quanto possível: eis a aproximação a Poros que se torna necessária.

Poros é esse que transporta, que, melhor, constitui a possibilidade de superação sucessiva da imperfeição, na forma sintética de sucessivas e efémeras perfeições finitas (eis, assim, a dialéctica ontológica e antropológica em noção).

¹⁵ PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Edições Ática, 1980, pp. 22-2, p. 24, segunda estrofe, v. 4.

¹⁶ Segundo o discurso de Diotima, toda a realidade é desejo. Todavia, em Penia, o desejo metamorfoseia-se – e é também o símbolo universal de – *vontade*, quando a Pobre, do simples desejo de ser melhor (ontologicamente), passa *ao acto* de tal conseguir, indo ter com Poros. Platão fixa, neste passo do *Banquete*, o modelo definitivo da relação ontológica – antropológica e ética e política – entre desejo e vontade. Se tudo é desejo, mesmo no ser humano, nem tudo é vontade: posso desejar estudar Platão e nunca o fazer, mesmo que viva para sempre; o acto em que, de este simples desejo, passo a estudar Platão, tal é a *vontade*. A vontade é o acto que realiza, totalmente, o desejo. Na restante natureza, na não-humana, o desejo segue, e bem, o seu próprio caminho; não há que haver vontade. Uma máquina que consiga um acto de vontade, será, por este acto, metamorfoseada em ser humano (metáfora de Spielberg, no filme *Artificial Intelligence*).





Por tal, Poros tem de ser aproximado e a sua possibilidade tem de ser apropriada por parte de Penia, porque esta assim o quer.

O mundo não deseja ou “quer” ser imperfeito: eis a grande lição que Penia constitui como mundo e para o mundo.

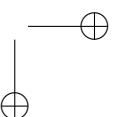
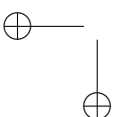
Há, agora, que considerar uma nova questão: se Eros nasce do acto de aproximação de Poros por parte de Penia e do aproveitamento subtil, se bem que oportunista e desrespeitoso, que esta faz dele, e se o acto de aproximação, necessariamente anterior ao acto de geração, é implicado por algo de ainda mais anterior, isto é a vontade de Penia vencer a sua imperfeição, então, tal significa que a vontade de superação que Penia tem da sua imperfeição, vontade que Penia é, é anterior a Eros.

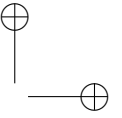
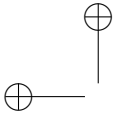
Como não é possível logicamente pensar-se que possa haver uma qualquer vontade sem que haja um qualquer desejo anterior ou concomitante, desejo de que a vontade é o desencadear do processo de realização da completude teleológica de que o desejo é manifestação, tal significa que *há um desejo anterior à vontade de Penia, isto é, que há um desejo que é anterior a Eros, filho de Penia?*

Sim, significa isso mesmo. Somos remetidos para a dimensão fundamental do Eros primordial, o «Eros-deus-velho», esse que é o «Khaos» já em metamorfose de mundo, esse que acompanha interiormente a Terra e, através da Terra, as sucessivas formas imperfeitas do cosmos. Ora, é da imperfeição do cosmos que aqui se trata.

Se bem que na sua *Teogonia*, Hesíodo faça surgir o velho Eros do Caos no mesmo acto que surge a Terra (vv. 116-122),¹⁷ parece-nos que esta concomitância deva ser interpretada como *o surgimento da Terra através do surgimento de Eros*. Não faz qualquer sentido que a Terra surja «lado a lado» com Eros: que significa este paralelismo? A Terra é relativamente a Eros, «paralela ao desejo»? Então, como é que se explica que imediatamente a Terra comece a funcionar ontologicamente como nada mais do que desejo de ser,

¹⁷ Cfr. HESIOD, *Theogony, Works and days, Testimonia*, edited and translated by Glenn W. Most, Cambridge-Massachusetts, London-England, Harvard University Press, 2006, *Theogony*, pp. 12-13: «In truth, first of all Chasm [Khaos] came to be, and then broad-breasted Earth, the ever immovable seat of all the immortals who possess snowy Olympus' peak and murky Tartarus in the depths of the broad-pathed earth, and Eros, who is the most beautiful among the immortal gods, the limb-melter – he overpowers the mind and the thoughtful counsel of all the gods and of all human beings in their breasts.».





concretizando-se também de forma imediata em novos seres, todos eles, aliás, matriciais de diferenciação de possibilidades ontogenéticas, essas mesmas que irão construir todo o mundo que não emergiu directamente do Caos?

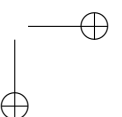
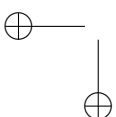
Não faz, de facto, qualquer sentido. A emergência de Eros e Terra não é algo de «concomitante» no sentido exterior de serem entidades paralelas e disjuntas, mas no sentido de que a Terra emerge do Caos através do acto de emergência de Eros, assim *se acompanhando um ao outro*, sendo o Eros a realidade em acto da Terra, o seu «movimento ontológico», o seu motor de ser, isso que a encaminha para uma cada vez maior perfeição, perfeição que é, precisamente, anti-caótica.

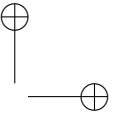
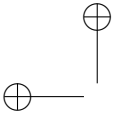
Assim, do primeiríssimo «Khaos», não propriamente um vazio absoluto – isto é, um «nada», noção aberrante nesta tradição –, mas um infinito de potencialidade, *vazio de ordem*, nasce, ainda como parte de caos, a tendência para a ordem. Essa tendência é Eros, a sua realização é a Terra. O Eros platónico continua, de modo polifónico, este sentido erótico primordial e fundamental, onto-gerador, onto-poiético, cosmo-poiético. O discurso de Diotima é o ponto culminante de tal continuidade, em que eros é dito como medianeiro entre a imperfeição e a possibilidade de perfeição, não ficando Platão contente sem que aponte a eros como fim o próprio belo, esplendor do bem. É com Platão que o «logos» do mito erogénico de Hesíodo ganha o seu acabamento e corolário, já não mítico, mas metafísico, ainda que veiculado miticamente.

Há, então, *duas grandes formas de desejo onto-poiético*. A primeira é o próprio cosmos como acto imperfeito, em sua mesma realidade, sem mais. É este que constitui a própria Penia no que é. É este que se metamorfoseia – porque é Penia como *acto imperfeito em desejo de perfeição* – na vontade de Penia ser capaz de vencer a imperfeição. A segunda é, já, obra de Penia, como isso que é o *instrumento cósmico de superação da imperfeição*.

O cosmos, na sua raiz ontológica mais profunda, não é mais do que um infinito desejo de perfeição. O seu acto é a auto-poiese dialéctica de tal desejo. O limite é o bem, isto é, não há propriamente limite; ou, o que é indiferente, o limite é infinitamente apelativo, convocante, atraente. O bem é o apelo infinito ao acto dialéctico do cosmos em auto-poiese.

Então, a primeira forma de eros é coincidente com o próprio acto do cosmos como coisa imperfeita, mas que quer infinitamente ser mais perfeita – Penia, afinal, é fundamentalmente isto e não uma mera carência –, a segunda forma de eros é o instrumento de superação. O primeiro eros é o estofo do

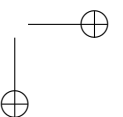
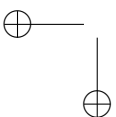


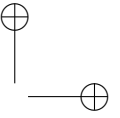
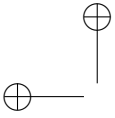


mundo (apenas perfeito na sua imperfeição), o segundo eros é, ainda, o primeiro eros, mas como instrumento de libertação de eros de uma *fixação* numa qualquer forma de imperfeição.

Nasce, aqui, neste sentido de presença do ser na sua perfeita-imperfeição como possibilidade e instrumento de auto-superação, a ideia de dialéctica ontológica e onto-geradora.

É sobre esta intuição que Diotima irá, mais adiante, tecer a sua teoria dialéctica da ascensão até ao belo, (até ao bem).





Capítulo 5

Da imperfeição

A questão de Eros como herdeiro de Penia põe, em termos antigos, o que modernamente, em âmbito cosmológico, é a questão da entropia. Por que razão há entropia? Por que razão não é o mundo perfeito?

Uma resposta como «a entropia existe porque não é possível preservar toda a energia formalmente, isto é, não é possível manter a ordem no universo a um nível ótimo» não nos serve, pois é circular: isso já nós sabemos.

O que interessa é saber *por que é que o universo não é perfeito*.

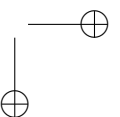
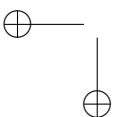
Ou será que a questão é ontologicamente ilegítima, apenas surgindo como aparentemente legítima a partir de um ponto de vista antrópico, isto é, a partir do ponto de vista do que parece ser o interesse do ser humano?

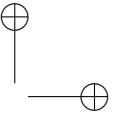
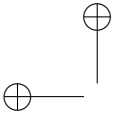
Que seria isso de «um mundo perfeito», exactamente do ponto de vista humano?

É esta precisamente a questão que Platão põe e a que responde no *Banquete*. Como, se tal não é assim tão evidente?

O tema do *Symposion* é o desejo. Ora, em perfeição, quer dizer, *num regime ontológico em que nada faltasse, nada se movimentaria*, logicamente porque não haveria desejo, pois este só é porque é desejo de algo que não há, que não está presente no acto de isso que deseja: do que há em nós, não pode logicamente haver desejo.

A conclusão é imediata e evidente: *haver perfeição significa não poder haver mundo como o conhecemos*.





Assim sendo, *a imperfeição é a condição ontológica* – na realidade, porque antecede ontologicamente o mundo como sua possibilidade, é propriamente metafísica – *de possibilidade do mundo*.

Não é, pois, condição de um mundo supostamente perfeito, de que não pode haver qualquer forma de conhecimento, senão como referência-limite – como referência-limite também é o nada –, mas deste mundo ou de um outro qualquer, sempre não-perfeito.

Por outro lado, partindo do absoluto ontológico, por contraste teórico com a referência-limite que é o nada – que é o haver este mundo (e, precisamente, não nada) –, não será, exactamente porque aquele é o absoluto em que tudo o que pode ter referência humana é e pode ser, então, este mundo em que se está, em que estamos, isso que é «o perfeito», não como referência-limite, mas como absoluto de única realidade, concretamente, que há?

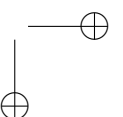
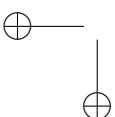
Tal obriga a pensar o que seja a perfeição de um modo diverso daquele a que se está habituado: surgem – e, no *Banquete*, surgem mesmo, neste discurso que procuramos entender, o de Diotima –, deste modo, dois níveis diferentes do real; o primeiro, metafísico, é o que corresponde à tal referência intangível de perfeição, que, em Platão, sabemos que recebe o nome de bem;¹ o segundo, físico, natural, corresponde ao mundo do movimento, em que *a perfeição não é* um dado eterno, mas *uma ininterrupta criação*, sempre na vizinhança lógica quer do bem quer da sua antítese, o nada.

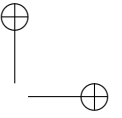
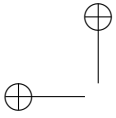
Eros é o mundo como perfeição do que sem cessar busca uma sempre cada vez maior perfeição ou que, então, soçobra no nada de si próprio, por incapacidade de realização do seu possível. Este possível é o próprio bem como dado à participação, segundo o esquema poético que Platão nos mostra nas várias metáforas do bem, já referidas, na *Politeia*.

Este soçobrar no nada de si próprio, metamorfose caótica relativamente à realidade do acto que assim termina, não significa que do todo do acto do ser assim aniquilado *como tal* nada subsista. Subsiste um caos do e no que é o efeito desta metamorfose final, mas subsiste também o absoluto de ter havido tal acto. Este último absoluto é metafísico e constitui metafisicamente uma memória do absoluto de todo o acto.²

¹ Este bem acompanha-se de outras realidades metafísicas, as ideias e as matemáticas.

² Não é um nada. Nada transita para o nada. Se tal “acontecasse”, tal “acontecimento” implicaria a imediata aniquilação de tudo, infinitamente: esta impossibilidade de aniquilação é outra forma de perceber por que razão Platão chama «bem» ao bem.





Esta persistência dá-se quer ao nível da materialidade caótica do resultado da metamorfose aniquiladora, porque o que resta é passível de nova formulação, quer ao nível lógico – isto é, do sentido – do cosmos como um todo: o cosmos é também memória metafísica – melhor, reflexo da memória metafísica – do absoluto do actual havido. A melhor ilustração de tal permanência é dada no «mito de Er», «Livro X» da *Politeia* (620a), em que, no que toca às almas (e aos seres humanos de que são os «logoi»), mesmo ocultas em psicológico olvido, os actos anteriores marcam memorialmente o presente e o possível do futuro (ver nosso estudo «O absoluto da autonomia humana. Uma leitura do “Mito de Er, o Panfilio”, “Livro X”, da *República*, de Platão»).³

Platão diz-nos, aqui, o que talvez seja mais difícil de entender: que a carência é a perfeição do que tem como ser uma dinâmica de possibilidade de *melhor-ser* e também como ser a cinética de realização de tal mesma possibilidade de perfeição. No entanto, tal acontece sempre num horizonte ontológico – metafísico – de possibilidade de aniquilação do ser no ser que é, por metamorfose em algo de diferente, possivelmente caótico.

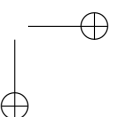
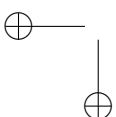
A imperfeição é a principal perfeição da natureza, pois é o que lhe permite ser na sua forma dinâmica e cinética, dialéctica, possivelmente ascensional, de perfectibilidade; e, para a natureza, não há outra qualquer forma.

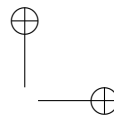
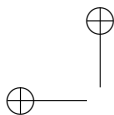
Penia, é, então, não uma rejeitada, mas um *dom*: *o dom de possibilidade de progresso*.

Tal posição faz de Platão o grande filósofo do progresso, pois é o filósofo da erótica ontológica como necessária passagem auto-operada de formas inferiores de perfeição – que é o que a imperfeição é – a formas superiores de perfeição. Este sentido é a intuição-matriz fundadora da noção de progresso: uma dialéctica ontológica sempre positiva, ontologicamente positiva, isto é, em que o estado $n+1$ do ser supera o estado n , e, assim, sucessivamente, tendo como limite o infinito de possível perfeição.

Situamo-nos muito longe da noção de um Platão preso à imobilidade do erróneo “mundo das ideias”: Platão é o maior discípulo de Heraclito, pois assume o absoluto da imobilidade lógico-estrutural do cosmos – o «Logos» –, mas assume também o radical *movimento progressivo e lógico do mundo*, uno.

³ Publicado em: PEREIRA Américo, *Os amores de Eros. Estudos platónicos II*, Covilhã, UBI, 2015, www.lusosofia.net/textos/20151006-pereira_americo_2015_eros_sophia__1_.pdf.





O que não assume é a complacência com a satisfação teórica com um mundo caótico e casual cosmicamente – ordem ausente – ao modo de Demócrito.

Aliás, todo o sentido natural e trans-natural, mas em relação com a natureza, de hierarquia ontológica, tem nesta posição teórica a sua justificação racional, não como coisa psicológica imposta epifânica ou teofanicamente, mas como realidade própria de isso que é a natureza, que com a natureza coincide: a natureza é este «brotar» ininterrupto de possibilidade de melhor ontologia e de realização de melhor ontologia. Ou não: ou, em absoluto, não é coisa alguma. E é, precisamente, nesta negação, assumida como querida, de possibilidade de melhor perfeição que reside o mal.

Então, por que razão, há entropia? Não desmente a entropia o sentido de progresso ontológico?

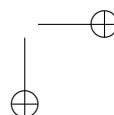
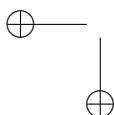
A ideia de uma constante degradação ontológica do cosmos é muito antiga, consubstanciando-se, por exemplo, nos mitos da «idade de ouro», das «idades do mundo», em que se procura explicar simbolicamente a degradação ontológica do cosmos, isto é, a aparentemente progressiva caotização ou recaotização do mundo através de uma sucessiva degradação – de novo – ontológica, do movimento e, conseqüentemente, porque é ao seu nível que ocorre, dos seres em movimento no mundo, quer considerados individualmente quer no seu actual conjunto integrado.

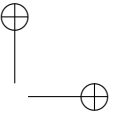
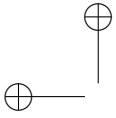
Note-se que mesmo mitos helénicos como os ligados à casa de Agamémnon, a Ulisses, à família de Édipo e mesmo ao troiano Príamo – cuja desgraça depende de uma degradação do próprio divino olímpico⁴ – reflectem, todas, este sentido de um progressivo menor bem ontológico presente como mundo.

A destruição de Ílion é não apenas a destruição de uma «polis» –qualquer ou especial, não importa –, não é também apenas a destruição de um símbolo política e teologicamente alienígena, mas a destruição de *um mundo*.

O cosmos – a lógica cósmica ao modo próprio de Ílion – foi aniquilado ou, havendo apenas alguns eventuais sobreviventes, foi deixado moribundo e destinado à morte aniquiladora. Por sua vez, por causa da «hybris» cometida neste acto de aniquilação, Odisseu vai sofrer o inesperado, ser acrisolado durante muitos anos, até que, com a sua acção cosmicamente correcta, conse-

⁴ A parvoíce das “belas” deusas, as conseqüências e o que tal significa, na articulação com a obra de recosmicização de Odisseu e sua mulher, Penélope.





que re-impor-se como rei, isto é, princípio cosmológico e cosmo-noético vivo, incarnado. O preço de tal realização foi, no entanto, altíssimo.

A seu modo, Édipo, o de Sófocles, emenda logicamente, obedecendo à lógica trans-cósmica que regula o cosmos, o que fora o acto em «hybris» com que Zeus raptou Europa, acto que desencadeou uma sucessão de outros actos em «hybris»; sucessão que é simbolicamente anulada pela grandeza ética de Édipo acrisolado, assumido pelas Erínias em seu santuário. No entanto, e após a morte de Antígona, a irmã cobarde, Ismena, mantém-se viva como semente perversa, herança de Zeus; esta semente permanece permanentemente viva, o que se percebe ao observar o que se passa no mundo.

Assim, em termos gerais e em sentido contrário, encontramos as reflexões, ainda miticamente veiculadas, de Ésquilo, que transforma as velhas Erínias em Euménides, e de Sófocles, que elimina a grande senda trágica presente nos Labdácidas, ao fazer Édipo ser recebido no santuário, precisamente, das Erínias.

Ainda assim, como já assinalado, e após estes dois passos fundamentais de reformulação universal do sentido do cosmos, já não como condenado a uma forma predominante de entropia, isto é, de desordem pró-caótica, o facto da sobrevivência de Ismene, após a morte de Antígona, perpetua a presença da tendência caótica no seio do cosmos. Ismene é o símbolo trágico da presença indelével da entropia no mundo.

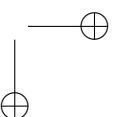
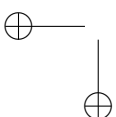
Nem mesmo o Sófocles que elimina do mundo a tendência caótica *como movimento principal* elimina a presença da semente da desordem de forma total e definitiva. Diamantino realismo.⁵

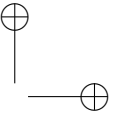
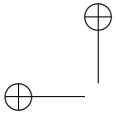
Então, retoma-se, com mais força, ainda, a questão?

Porquê a entropia? Por que razão está presente no cosmos a tendência para a desordem, para o caos, para a aniquilação do cosmos como propriamente cosmos, ainda que os pedaços resultantes da sua destruição não sejam aniquilados ou, sequer, aniquiláveis?

Teriam razão os velhos atomistas, para quem a ordem não passava de uma ilusão, se perspectivada como algo substantivo, mais não sendo do que uma

⁵ Realismo que está também sempre presente na teoria política platónica, que nunca se afasta da sombra do caos manifestada no e pelo processo de julgamento, condenação, prisão e morte de seu querido Mestre, Sócrates; de proveitosa leitura é a obra de Platão, *Apologia de Sócrates*.





fugaz coincidência conglomerante de átomos provisoriamente antropicamente favoráveis? Apenas isto e, absolutamente, nada mais?

Quanto mais estudamos Platão, mais nos convencemos de que os seus grandes adversários não eram os Sofistas ou, sequer, nestes, quaisquer que pudessem ser subsumidos pela figura paradigmática do campeão defensor dos tiranos, Trasímaco, mas os atomistas.

A oposição de Platão aos atomistas não é de índole moral, sempre de segundo nível e derivada, mas de índole *ontológica*, propriamente metafísica. A posição ontológica e metafísica – exactamente, anti-metafísica – dos atomistas implicava (e implica) consequências tremendas do ponto de vista epistemológico, ético e político, pois, ao negar a ordem como algo de substantivo e de estruturalmente informador do cosmos, nega este como propriamente cosmos, constituindo a sua posição a formulação racional da teoria mítica da prevalência do caos: tudo é caos; mesmo a ordem que existe, que mais não é do que um modo de o caos ser, mas ainda um modo caótico, porque sem duração própria que transcenda a da coincidência caótica das partículas que *aparentam* constituir ordem.

Na verdade, o que os átomos, as partículas indivisíveis, constituem é esta aparência de ordem em que se vive e que está condenada, assim que o movimento caótico – que é tudo – as “*des-aproximar*”, como as “*a-proximou*”.

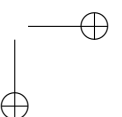
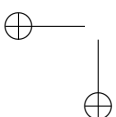
Note-se que a posição metafísica atomista está nos antípodas metafísicos da posição metafísica de Heraclito, que intui no cosmos um movimento incessante e infinito, todavia sempre referido a uma ordem transcendente em si mesma, mas imanente como presença no seio de todo o movimento, que é o «Logos».

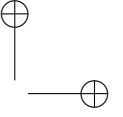
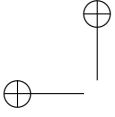
É em nome do sentido haurido em Heraclito de uma unidade absoluta e transcende, ainda que transcendental, em todo o movimento, que Platão se opõe aos atomistas.

Renova-se a questão, que talvez não tenha solução: porquê a entropia?

Ou será que a questão está mal elaborada e deva ser, antes: «*para quê a entropia*»?

A entropia é condição cósmica de algo?





Capítulo 6

A parte da herança paterna

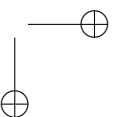
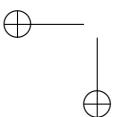
Depois de explicitar muito brevemente, mas de forma muito significativa, as características que Eros herdou de sua mãe, Penia, Diotima aponta quais são as que Eros herdou de seu pai, Poros.

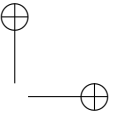
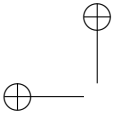
Como o pai, Eros é atraído para tudo o que é belo e bom («kalos»,¹ «agathos»²); como o pai, é corajoso («andreios», «ἀνδρείος»), resoluto («ites», «ἴτης»), directo («syntonos», «σύntonος»). Grande caçador, sempre engendrando maquinações.³

¹ O texto original não apresenta o nominativo «kalos», mas o dativo «kalois», «καλοῖς».

² O texto original não apresenta o nominativo «agathos», mas o dativo «agathois», «ἀγαθοῖς».

³ Este significativo texto é assim traduzido na versão das Belles Lettres: «D'autre part, à l'exemple de son père, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur de première ordre, il ne cesse d'inventer des ruses ; il est désireux du savoir et sait trouver les passages qui y mènent, il emploie à philosopher tout le temps de sa vie, il est merveilleux sorcier, et magicien, et sophiste. Ajoutons qu'il n'est, par nature, ni immortel ni mortel. Dans la même journée tantôt il fleurit et il vit, tantôt il meurt ; puis il revit quand passent en lui les ressources qu'il doit à la nature de son père, mais ce qui passe en lui sans cesse lui échappe ; aussi l'Amour n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence.», pp. 55-56; por sua vez, consta da Loeb: «But he takes after his father in scheming for all that is beautiful and good; for he is brave, impetuous and high-strung, a famous hunter, always weaving some stratagem ; desirous and competent of wisdom, throughout life ensuing the truth ; a master of jugglery, witchcraft, and artful speech. By birth neither immortal nor mortal, in the selfsame day he is flourishing and alive at the hour when he is abounding in resource; at another he is dying, and then reviving again by force of his father's nature : yet the resources that he gets will ever be ebbing away ; so that Love is at no time either resourceless or wealthy [o parágrafo





Também é desejoso de prudência/sabedoria e capaz de encontrar os caminhos para ela. A isto, acresce que é «filósofo» durante toda a vida.

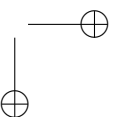
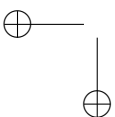
Comumente, a filosofia é definida a partir da sua etimologia «philia» à sabedoria, «sophia», donde resulta «philia-sophia», «filosofia». A filosofia é, assim, uma amizade ou amor à sabedoria. Ora, o que Diotima nos diz é que eros é filósofo. Este sentido filosófico de eros não é acrescentado, adjectivo, mas coincidente com o ser de eros, isto é, ontologicamente, essencial e substancialmente coincidente do ponto de vista ontológico. Dizer eros é o mesmo que dizer filosofia, o que significa não apenas que eros é filosófico, mas, também, que a filosofia é erótica, tão erótica quanto eros é filósofo. Esta intuição platónica – Diotima é Platão – reveste uma importância fundamental. Acresce que, para Platão, houve de tal intuição teórica uma encarnação, precisamente a pessoa de Sócrates, esse que levou o seu eros filosófico até à entrega da sua vida pela sua «philia», pelo seu amor.

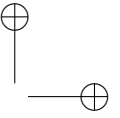
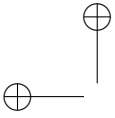
Não é possível não se pensar nestas características de eros e do eros socrático, quando Platão, nesta mesma obra, põe na boca de Fedro, no seu discurso, que só se ama verdadeiramente quando se dá a vida pelo amigo, pelo objecto de seu amor. O objecto de Sócrates parece ser a própria humanidade.

De qualquer modo, sem o sacrifício de Sócrates e o poder que o seu testemunho teve sobre os gigantes que se seguiram em Escola, a humanidade, em grande parte, ainda estaria apenas nos estádios que melhor se podem caracterizar ética e politicamente através do fim discursivo objectual de Trasímaco: escravos governados por uma besta tirânica ou por um punhado de bestas oligárquicas. Se bem que a humanidade nunca tenha conhecido em termos dos grandes grupos humanos senão estas duas formas de poder, mais ou menos claramente actualizadas, pelo menos ficou com os princípios de erótica «philia» pelo bem-comum pelos quais Sócrates morreu.

É este amor à sabedoria que distingue e define este eros – é a sua essência –; é este amor à sabedoria que constitui o seu acto – a sua substância. Ora, sabemos que este eros é todo o ser em participação, pelo que todo o ser é um acto erótico de amor à sabedoria, e, sendo incompleto nela e com ela, podendo ser sempre mais rico nela e com ela, é *busca* incessante de sabedoria.

da Loeb estende-se mais do que o das Belles Lettres, que cortam aqui e apresentam a próxima frase num outro parágrafo]», p. 181.





Então, o que é, neste contexto, a sabedoria de que eros é o amor em acto, o desejo em acto, mas também a vontade em acto?

A sabedoria é, em última análise, isso para que toda a progressão dialógica-dialéctica do discurso de Diotima aponta, isto é, o belo em si; o bem em si. Para Platão, deste modo, todo o cosmos é filosofia em acto, pois é eros em acto e eros é filósofo, quer dizer, busca sempre uma maior perfeição.

Deste modo, em resumo, do lado da sua parte porosa, eros é desejoso («epiboulos») do belo e do bom; é corajoso; é resoluto; é directo; é caçador; é maquinador (de estratégias); é desejoso de prudência/sabedoria; é capaz de encontrar o caminho para ela; é filósofo; é «mágico», é «feiticeiro»; é sofista.

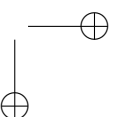
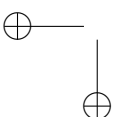
Entretanto, sabemos já que, da mãe, recebeu não apenas os dotes negativos de carência, mas, talvez sobretudo – é o que se investiga aqui –, os dotes de inteligência que permitem *poder ser* como o pai.

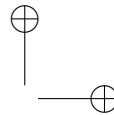
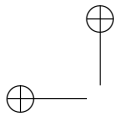
Parece, então, que o jovem Eros é, mais do que realidade carente, *acto de assunção da carência como parte integrante e inamissível sua*, como base para a, também sua e principal conferidora de carácter ontológico, realidade como movimento de superação do que é como negatividade. É esta a base ontológica fundamental de toda a dialéctica cósmica, dada assim simbolicamente.

Eros, sendo sempre *também* negatividade, é, assim, sempre acto de vencimento dessa mesma negatividade.

Tal faz pensar que a parte de negatividade em eros é apenas condição de partida – uma parte sempre renovada, infinitamente –, sua parte *passiva*. Todavia, a parte sua activa não é *condição*, antes *acto* de superação de condição. Talvez por tal, Diotima afirme, na sequência imediata do trecho que ora se explora, que o Eros de quem falam não é mortal ou imortal, mas algo de intermédio («metakxy», «μεταξύ», 202b).⁴ Este algo de intermédio entre o mortal e o imortal não será, então, o acto de constante superação da condição

⁴ Este é precisamente o termo fundamental que Platão usa para simbolizar a relação ontológica e ontopoiética entre o bem e o que do bem totalmente depende, assim como entre as ideias e isso que delas depende formalmente, em sentido platónico, isto é, como paradigma metafísico da sua ontologia. Eros é, assim, isso que simboliza o modo como a restante realidade participa do bem – e participa uma da outra, segundo as relações omnipresentes entre todos os níveis ontológicos e todos os seres nesses mesmos níveis. A participação deixa assim de ser um termo estranho ou misterioso para passar a dizer do modo fundamental de o real ser, eroticamente, quer dizer, como infinito movimento que tem como fim o bem. É este o essencial teórico a retirar do discurso da sábia Diotima perante o ignorante Sócrates.





de imperfeição para uma sempre possivelmente cada vez mais perfeita realidade? Inquirido de outro modo: não é isto a participação? E não é este acto o mesmo que o acto de participação ou a participação em acto?

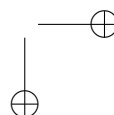
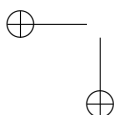
Que outro significado fundamental poderá ter cada um dos predicados enunciados por Diotima e, acima de tudo, o seu *conjunto integrado*?

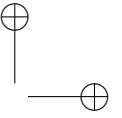
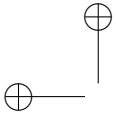
Não são, todos e integradamente, os instrumentos da constante superação, logo, os instrumentos da participação? Muito longe de se encontrar, em Platão, um modo pseudo-noético alienado de pensar o concreto do real em seu acto, o que se encontra é uma atenção ontológica agudíssima ao pormenor instrumental do modo mediacional de a participação se dar como construção auto-poiética do cosmos, que se efectua não por meio de abstracções ou “das ideias”, mas pelo pormenor concreto dos operadores ontológicos da diferença, ancorada na substantividade essencial da ideia, mas a esta não se reduzindo.

Por outro lado, é antropológicamente significativa esta escolha platónica de eros como algo de intermédio entre o mortal e imortal, pois, na fria realidade do mundo, ou as coisas são imortais ou as coisas são mortais e, como mortais, possivelmente aniquiláveis. Visto da perspectiva da aniquilação possível, o ente mundano, deixado a si mesmo – atomistas, por exemplo –, é necessariamente aniquilável: mesmo o absoluto de ter sido se perde, pois nada há que possa ser sua memória ou monumento.

A intuição platónica vai no sentido de eros ser imortal – parte porosa –, mesmo que em “mistura” com a mortalidade natural de Penia, segunda metade do seu ser misto. Ora, Poros representa o que há de metafísico em todos os entes, pelo que neles há sempre algo que “não morre”, que é eterno: a presença neles do belo/bem como eixo teleológico. É esta mesma teleologia que é o esteio em que tudo se amarra. É este fim sempre presente que é o princípio metafísico que tudo ergue, não “empurrando”, “desde antes”, mas “puxando”, desde um possível “depois”. Será este o modelo da causa final aristotélica.

Se se pensar que este eros não é a tradicional figura menor da mítica helénica, mas o próprio acto do cosmos em processo de ontologia dialéctica entre o que é, sempre finito e imperfeito, mas sempre perfeito na positividade ontológica do que é – é o que simboliza o facto de Penia ser perfeita como acto de vencimento da sua imperfeição porque consegue engravidar de Poros e, assim, ter em si a chave de toda a possível superação de qualquer estado de imperfeição: esta chave é, precisamente, Eros –, então, percebe-se que *eros é sempre o que há de perfeito ontologicamente no cosmos*, quer dizer, o que evita que não





seja coisa alguma, mas sempre em busca de uma maior perfeição, condição do absoluto do movimento que o mantém no ser. Eros é a tradução pragmática (para as coisas e bestas naturais) e prática (para os seres éticos) deste absoluto de movimento: pragmática na natureza (movimento) não humana; prática no movimento humano querido como tal (o mais é, ainda, bestial).

Eros é, assim, o absoluto do movimento intra-cósmico que mantém o cosmos sendo. Se eros desaparecer, desaparece o cosmos, pois, não havendo desejo, como haver movimento, se o que move o ser é este mesmo desejo?

Compreende-se, assim, de uma outra forma muito diferente, a importância fundamental de eros. Este não é o desejo presente no mundo: é o mundo *como* desejo.

Por tal, tem de possuir as características que Platão, pela voz de Diotima, lhe confere e que passaremos a estudar detalhadamente em seu sentido cósmico, cosmoerector, cosmopoiético.

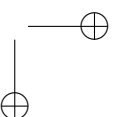
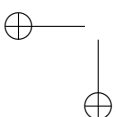
Vamos, agora, procurar reflectir sobre cada uma das características que Platão atribui a Eros provenientes de seu pai, Poros.

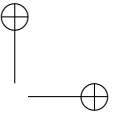
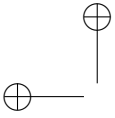
Eros é desejoso «epiboulos» («ἐπιβουλός») do belo e do bom (203d). Traduzimos «epiboulos» por «desejoso», por ser o termo que melhor nos parece adequar-se ao contexto do discurso de Diotima como um todo, embora os primeiros significados que constam do Dicionário de Grego que utilizamos⁵ sejam «qui machine contre», «qui tend des pièges», «insidieux»; respectivamente «que maquina contra», «que põe armadilhas», «insídioso».

Ora, se bem que eros também seja isto tudo e se bem que os termos associados a «epiboulos»⁶ em boa parte apontem também para esferas semânticas

⁵ BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999], p. 742.

⁶ Esta «epiboulia», com o seu prefixo que remete para «cima», «do cimo», a que se associa o termo que remete para «vontade», no sentido de acção desencadeada por expresso acto assumido por esse que assim age, vai muito mais fundo do que os significados que assinalámos. Antes de se ser, por exemplo, «maquinador» de maquinações, tem de se ser capaz de movimento, seja ele qual for. O que a vontade, a «boulia» do termo significa é precisamente este acto que consiste em desencadear o movimento. Divino, diria Heraclito, para quem o movimento era tudo e o seu motor, como absoluto, o seu «logos». Basta notar que o termo «abulia», moderno, significa exactamente ser-se incapaz de movimento próprio: a pessoa pode ser movida, mas não se auto-move. Esta «epiboulia» não será, antes, o paradigma do que é «capaz de se erguer» por si só, por e em seu mesmo movimento? E não é esta uma outra maneira de dizer a participação em acto. A participação não é toda ela «epiboulia», não como «esperteza», mas como capacidade de o ser se elevar até ao belo/bem?





próximas das dos termos que acabámos de utilizar, assumindo outros, mais próximos do que Platão quer atribuir como características fundamentais paternas de Eros, tais termos negativos não se compatibilizam logicamente bem com isso relativamente ao que eros é, precisamente, «epiboulos».

Esta «epiboulia» – termo grego também constante do dicionário –,⁷ própria de eros segundo Platão, refere-se a e tem como fim próprio o belo e o bem: eros é «epiboulico» (termo que assumimos, por nos parecer o melhor neste contexto de descoberta), segundo o texto, «tois kalois kai tois agathois» («τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς»). Mais do «epiboulico» *do* belo e *do* bem, eros é «epiboulico» *ao* ou *para* o belo e o bem.

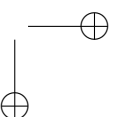
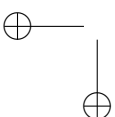
O omnipresente sentido teleológico da realidade em Platão mais uma vez se manifesta aqui: o eros não é «*de*», é «*para*»; é não pertença, propriedade ou ligação onto-colateral, mas *relação de fim* com isso que lhe dá o ser. Ora, o seu ser – por isso é fundamentalmente desejo e não memória, por exemplo – é dado *do seu fim para a sua actualidade* ontológica presente.

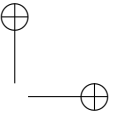
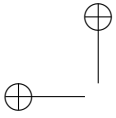
Não se retira a eros a capacidade de maquinação, de fabricar meios de capturar *de qualquer modo* o que lhe falta, não se lhe retira mesmo o possível carácter insidioso – aliás imediatamente ligado logicamente quer à capacidade de maquinação quer à de obtenção do que deseja –, relativamente ao que é como desejo, de agir por meios quaisquer; o que tem de ser percebido é que, mesmo no que diz respeito a estas características, nenhuma delas faz qualquer sentido se não for como meio, instrumento, ainda que radical e violento,⁸ de algo muito mais profundo ontologicamente, isto é, do que Platão põe como seu motor, o belo e o bem.

O exemplo mais claro de «epiboulia» é Odisseu, que passa cerca de vinte anos em busca de retorno a casa, a fim de se cumprir eroticamente com Penélope, o seu belo, o seu bem, o seu sol, se quisermos usar metáforas de origem platónica, aqui profundamente significativas. Ora, precisamente, Odisseu é o ser humano que usa de todos os meios de «metis» que consegue, sempre com o fito do bom porto, Ítaca/Penélope, em mente. Penélope é o seu «kalon» (neutro propositado) eroticamente norteador, que o leva a negar a própria

⁷ BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999], p. 742.

⁸ Uma ilustração claríssima desta capacidade de maquinação é o próprio Zeus, nisto acompanhado pela sua magnífica corte olímpica e para-olímpica; também Ulisses, mas com outra finalidade muito mais nobre, é de tal um belo exemplo.





vida eterna jovem junto de Calypso. Por outro lado, Ulisses é o que massacra pretendentes usurpadores e criadagem traidora quando regressa a casa: os primeiros em acto de força necessária, as segundas apenas como vingança, isto é, usando violência, força desnecessária. De facto, para eros, todos os meios são bons, o que explica a possibilidade e a existência da «hybris», quando tal possibilidade é posta em acto de concretização, se mundaniza.

Este entendimento do que o eros é chega, assim, mesmo, a pôr em causa o próprio entendimento geral – que é o que surge no Dicionário como mais comum – do que é a «epiboulia» na relação com isso que a carrega, o desejo.

O desejo só é «epiboulico» porque é precisamente «desejo» de belo e de bem.

É Platão quem, mais uma vez, percebe a grande profundidade do que está em causa: todo o desejo é, apenas *é*, porque é *desejo para o belo e para o bem*. Desejo de tipo ontológico, mais precisamente onto-«boulico». Ora, sendo este desejo sempre um desejo de ser, de acto, é um *desejo de absoluto*, e, como desejo de absoluto, um *desejo absoluto*: como, então, não ser, se for o caso, maquinador, criador e estendedor de armadilhas, e insidioso? Eis a porta de entrada para a «hybris», maquinação erótica violenta, isto é, que vai para lá da «energia» necessária, que perverte o acto.

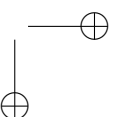
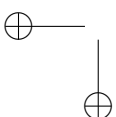
Perante a possibilidade da perda do ser próprio, que é o que o desejo é como filho de Penia, como não ser brutal na manutenção do único bem real, o ser, na forma do belo e do bem?

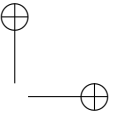
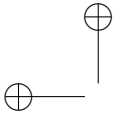
Como «epiboule», o Dicionário apresenta como primeiro significado – o segundo remete para a maquinação e afins – «dessein prémédité», «desígnio», «intento», «intenção», fim, «propósito», «ideia», «projecto»,⁹ a que se acrescentaria «premeditado».

Este «dessein prémédité», cuja semântica não pomos em causa, porque nos parece encaixar perfeitamente no que Platão quer transmitir com esta sua narração, em todas as suas valências, implica, sempre, uma dimensão etiológica de desejo como motor de tal «desígnio».

Todavia, esta etiologia não é analéptica, é proléptica; é teleológica. Eros, o desejo, não é, assim, um desejo qualquer, indiferenciado, difuso, caótico, desorientado. Pelo contrário: eros só é eros porque é desejo especial, *desejo*

⁹ AZEVEDO Domingos de, *Grande dicionário Francês/Português*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1984, p. 512. Reza assim a entrada «dessein», rica de significados: «Desígnio, intento, intenção, fim, propósito, ideia, projecto».





orientado para um fim, fim que lhe é necessário como complemento ontológico próprio, aniquilador da carência, da necessidade.

Isso que aniquila a necessidade e carência do desejo é o belo/bem. Não é uma “coisa qualquer”, é um fim que corresponde ao belo/bem que *pode ser*.

Não se trata, assim, de um fim qualquer, mas do *fim próprio adequado* ao que é e que consiste no melhor que pode ser – é isto o seu fim belo/bom.

Como eros é o acto de participação do cosmos, então, o fim do cosmos é o seu belo/bem próprio. Ora, este fim próprio para o cosmos é o próprio *bem*, em sentido metafísico de acto infinito de perfeição, como analogado nos «eikones» «do sol» e «da caverna», na *Politeia*, «Livro VI» e «Livro VII», respectivamente.

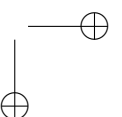
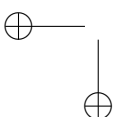
O desígnio, a «epiboulia» só existe porque é indiscernível do que eros é como *necessidade de algo*. Este algo de que carece é, exactamente, isso que Platão põe como fim de eros como «epiboulos»: o belo e o bem.

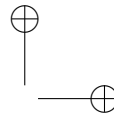
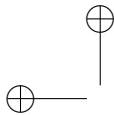
Por parte do pai, Eros é, então, fortíssimo desejo de belo e de bem. Pensamos que o termo forte «epiboulos» que Platão emprega quer precisamente expressar esta grandeza de força incoercível da realidade como isso que, *necessitando de perfeição* para poder ser, isto é, para não colapsar no nada de si próprio – belo e bem –, utiliza para conseguir tal perfeição todos os meios que ontologicamente estão ao seu dispor.

Ora, estes meios «todos» confundem-se com o todo do real em cada dado instante que se queira abstractamente pensar. Eros é «epiboulos» do mundo como meio de perfeição, seja qual for o meio a usar; usa o mundo para ser mais «belo» e mais «bem», mais beleza e mais bem.

Encontramos, aqui, os extremos mediacionais e teleológicos que dizem respeito à possibilidade do bem-comum, que é o que acontece quando *o mundo como um todo se usa como um todo para ser «mais belo» e mais «bem»*; mas o que acontece quando não é o mundo todo a usar o mundo todo, mas apenas alguns a usar o mundo todo ou alguns outros seres humanos? Encontramos-nos perante a senda que encaminha para a tirania.

O que Platão nos está discretamente a dizer neste trecho é que o mundo como carência e possibilidade própria e autónoma de dialecticamente anular o que tem de carência em si, consubstanciado na figura mítica de Eros, tem em si todos os meios, todas as potencialidades para ser, dialecticamente, cada vez *mais belo e mais bom, mais bem*; quer dizer, mais perfeito, em dialéctica





infinita, tendo como fim último o belo e o bem em si, como Diotima explicará mais claramente adiante na economia lógica da obra *Banquete*.

Uma outra característica de eros é a coragem (o texto original apresenta «ἀνδρείος», de «andreia», «coragem». A tradução francesa apresenta «viril»; a inglesa «brave».

O termo «andreia» está ligado ao termo «andros», genitivo de «aner», homem, macho humano. Assim, a «andreia» é isso que «é do macho», «do homem», quer dizer, o que define o homem, a parte masculina da humanidade como distintivo próprio seu.

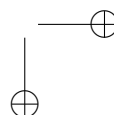
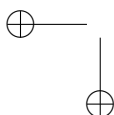
Note-se que tal não significa que as mulheres não são ou possam ser corajosas em termos nossos contemporâneos – veja-se o exemplo que da coragem feminina, como amor de «agápe», Fedro dá a partir da acção de Alceste, no primeiro discurso do *Banquete* (179b-d) –, mas que há uma forma própria e diferente de os machos humanos serem corajosos.

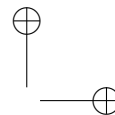
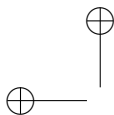
Esta forma propriamente masculina da coragem encontra-se ligada a um uso violento da força, impropriamente feminino, salvo raras excepções, sobretudo em deusas. A «andreia» está relacionada com a guerra. O próprio Sócrates irá ser mostrado por Alcibiades, no discurso deste – a que dedicaremos um estudo especial, à parte –, como um macho especialmente corajoso, aliás, como modelo de coragem, de «andreia», em cenário de guerra. Neste cenário, Sócrates surge como um homem poderosíssimo, de vários modos, sobretudo no calor de combate feroz.

Ora, o que Platão nos está a dizer sobre eros, neste contexto, que é todo ele platónico, é que eros é sujeito de «andreia», quer dizer, é corajoso como um homem de armas deve ser na guerra, por exemplo, como Platão sabia que seu Mestre Sócrates tinha realmente sido.

Eros não teme os inimigos. Qual é o seu maior inimigo, no sentido próprio do termo, isto é, isso que ameaça aniquilá-lo?

Precisamente a sua metade como «coisa carente»: é o que lhe falta que ameaça a sua possibilidade e a sua realidade como possível. No seio deste contexto dialógico posto por Platão, percebe-se que cada ser transporta consigo o seu «inimigo» próprio, isto é, a ameaça ontológica à sua existência, que é a sua carência *como possivelmente não anulável*. A parte de Poros do eros é isso que constantemente *aniquila o que pode aniquilar* a carência como possível pura negatividade ontológica, isto é, algo como uma “promessa” do nada, ou promessa de nada, de nada do ser que se está sendo: o próprio eros.





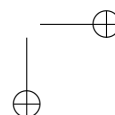
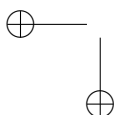
Ora, sabemos, já, que eros é a metáfora que Platão usa para dizer o cosmos na sua dualidade, dialógica e dialéctica, de acto e de possibilidade de acto, de presença de realidade ontologicamente positiva e de carência, de ausência, de realidade ontologicamente positiva. Então, o que Platão está a dizer é que *o cosmos como um todo é como se fosse um acto de coragem perante a possibilidade da sua aniquilação*, a partir do acto dual que é. Repete-se: o cosmos é um acto de coragem, na sua luta contra o nada. Esta metáfora passa a algo de denotativo quando aplicada ao ser humano. De novo a figura de Sócrates como paradigma? Pensamos que sim.

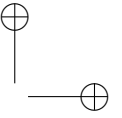
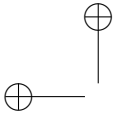
Todavia, a coragem não é erótica num sentido passivo do termo: a coragem implica algo de não-passivo, a coragem implica que haja uma metamorfose *em eros* e, em parte, mas que tem implicação total em seu acto, *de eros*. A coragem significa que eros, de simples *desejo* se transforma em *vontade*. Eros é a vontade como metamorfose do desejo, mas como já acto do desejo que transcende – se transcende – a pura passividade e passa a ser *acto de desejo*, definição da vontade.

Acto de desejo não é o mesmo que desejo em acto; este último é o acto do desejo como passivo, como tensão para, *sem movimento*; tensão, assim, estacionária, imóvel. O acto de desejo – a vontade – é *o movimento* em que o desejo deixa de ser passivo e passa a ser, precisamente, movimento no sentido da obtenção de isso de que é desejo. Ora, este movimento, este acto móvel, é a vontade, por definição.¹⁰

Este termo aparentemente tão simples e abscôndito na prosa poética platónica encerra, melhor, transporta consigo uma das mais importantes descobertas humanas, a da *transformação do desejo em vontade*, sem que o desejo seja por tal aniquilado, sem que a vontade se substitua ao desejo. Assume-o e transforma-o, mas sendo por ele transportada, pois a vontade, ainda e sempre, é desejo, mas desejo em movimento.

¹⁰ Não há vontade estática. Pensar tal resulta da confusão entre desejo e vontade. O desejo, por mais intenso que seja, se não se metamorfosear em vontade, isto é, se não se transformar em movimento no sentido de isso que deseja, nunca passará de uma contemplação passiva tensionada pelo pólo que contempla. É esta tensão heterógena que é o desejo. Um desejoso intensíssimo pode passar uma infinidade de tempo em tal mesma situação. Se não houver vontade, será sempre um impotente em desejo, nada mais.





É uma nova camada ontológica que se revela como constitutiva do ser de eros: eros não apenas já como desejo, mas também – e, talvez, sobretudo – como vontade.

Que significado tem tal metamorfose super-constituente? Por que razão a vontade não aniquila o desejo? Por que permanece o desejo? Que novidade é esta da vontade? Em que nível ontológico se situa? Quem são os seus sujeitos? Apenas os seres humanos?

Qual o significado da metamorfose do desejo em vontade, como forma de elevação ontológica do ser humano, mas, também, como forma de elevação ontológica do mundo, através da vontade do ser humano?

Sem tal transformação, o ser humano não passaria de um ser *apenas* de desejo, como todo o restante do cosmos. Este último nunca transcendeu, em si mesmo e por si mesmo, tal condição erótica básica, mas incapaz de algo fundamental, a autonomia.

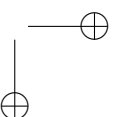
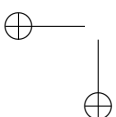
O simples desejo nunca é autónomo: é, assim, sempre, heterónimo. A paixão que corresponde ao simples desejo implica que isso que «dá a lei» ao simples desejo seja isso que provoca a paixão. O sujeito de desejo, deste ponto de vista, nunca é mais do que objecto de desejo: é desejo porque é objecto de uma paixão. Apenas é sujeito de desejo porque é objecto de uma paixão que, nele, é desejo.

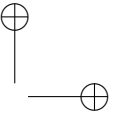
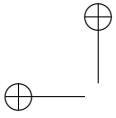
A condição passional do desejo implica que sem paixão não haja desejo. Ora, se, inicialmente, todo o ser mais não é do que desejo, então, todo o ser, a este nível ontológico, nada mais é do que paixão.

Não só não há autonomia, mas o que há é uma radical e total dependência ontológica da paixão como acto de isso que provoca a paixão. Numa ontologia criacionista, dir-se-ia que isso que é desejo mais não é do que a paixão sofrida pelo criado: todo o ser, como dado pelo acto que nele é paixão, se reduz a tal acto, a tal paixão.

Se o acto de tal realidade passional não fosse transformado em algo em que a paixão se metamorfoseie em acto próprio, nunca tal acto seria mais do que algo de, porque totalmente passional, totalmente heterónimo.

A transformação segundo a coragem de que Platão nos fala neste trecho implica este salto ontológico fundamental da realidade humana – parte do cosmos, logo, é o cosmos como um todo que se modifica através da modificação da sua parte – de algo puramente passional em algo já propriamente activo. A coragem é quer o símbolo quer o acto próprio de isso que deixou de ser





heterónimo para passar a ser autónomo. É apenas através do exercício da coragem que se é autónomo: sem coragem, não há autonomia.

Ora, este salto ontológico fundamental não é de espantar na filosofia platónica. Segundo a metafísica do bem, posta nas magníficas e largas metáforas que podemos encontrar no final do «Livro VI» e princípio do «Livro VII», da *Politeia*, dedicadas ao sol como «imagem» do bem, tudo, num primeiro momento ontológico, onto-poiético, se reduz ao dado, assim onto-poiético, de ser outorgado pela «irradiação» do bem, metaforizada na irradiação solar.

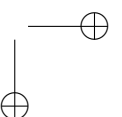
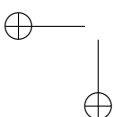
Neste nível, tudo, menos o bem irradiante, é paixão a partir do acto do bem. Nenhum ser é ou pode ser, neste nível, autónomo. Tal percebe-se pela condição de escravos dos seres humanos acorrentados no fundo da caverna, sem possibilidade própria, isto é, autónoma, de libertação, de ascensão ontológica.

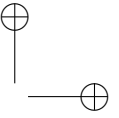
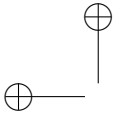
É através de um processo de libertação que o ser humano – e o cosmos nele e com ele – adquire capacidade própria de determinar o que fazer consigo próprio: é toda a chamada «Alegoria da caverna» que aqui interessa, na narração do processo de libertação progressiva de um regime ontológico puramente passional até um em que o ser humano se transforma em acto autónomo, com o possível preço da própria vida: exemplo de Sócrates transcendentalizado.

Ora, é sempre como acto de «andreaia» que cada passo de libertação, com excepção do primeiro, excepção logicamente necessária,¹¹ se dá, se pode dar.

A força atávica da paixão é de tal modo poderosa, tudo o que amarra o ser humano à sua condição primitiva puramente passional é de tal modo poderoso que cada passo de libertação implica uma força de resolução para o acto que só pode ser comparada à força semelhante do soldado no campo de batalha, perante o perigo extremo, perante a eminência da morte: de novo, a figura

¹¹ Esta excepção ocorre porque, não havendo qualquer possibilidade própria de movimento próprio – e esta é a situação simbólica propositadamente posta por Platão, isto é, não sendo possível ao prisioneiro por si próprio movimentar-se e sair da posição em que se encontra, tem de ser alguém que o liberte, que o liberta. Após ser liberto, quer dizer, após ganhar *autonomia possível*, cada acto seu de movimentação já implica uma *vontade sua*. No limite, poderia negar-se a subir, negar-se até morrer ou até ser morto por causa de tal sua posição. Nasce, neste ponto, a liberdade humana, propriamente dita. Após estar independente das grilhetas, cada acto que *agir* é um acto seu, independentemente de tudo o mais. O preço, como Sócrates demonstrou, é a vida. Perante a possibilidade da aniquilação, nada condiciona pessoa alguma. Contemple-se a nossa possível aniquilação para que tal se possa perceber.





paradigmática do Mestre Sócrates, este muito diferente do ignorante perante Diotima.

Daqui, a necessidade da «andreira» como característica ontológica própria de eros: a coragem, como força máxima, quiçá violência, é o que permite ao eros, metade carência, ser capaz de convocar o eros, metade plenitude, para avançar, eliminando carência, construindo nível de plenitude mais próximo de isso que finalmente se deseja, o bem, a perfeição, o fim já não como grau ou degrau de plenitude, mas como, passe a expressão, plenitude plena.

No entanto, é já esta mesma «andreira» que se pode encontrar como isso que move o acto de Penia, quando esta se aproxima de Poros, quando esta toma a iniciativa da aproximação e executa tal aproximação, a plenifica ficando grávida de Poros, precisamente com Eros em seu ventre.

Em estreita ligação com a coragem, encontramos em eros o que traduzimos como «resolução», as Belles Lettres traduzem pondo o adjectivo «résolu», a Loeb apresentando o adjectivo «impetuous». Estes termos ensaiam traduzir o original helénico «ites» («ἴτης»).

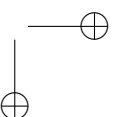
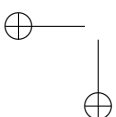
Sobre este termo, encontramos, no Dicionário de Grego, os seguintes significados: «que marcha à frente», de que se deriva: «resoluto», «bravo», «ousado» («audaz», «intrépido»); negativamente, «descarado» («desavergonhado», «impudente», «desaforado» (Dicionário Domingos Barreira, p. 573) e «impudente».¹²

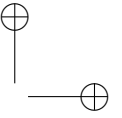
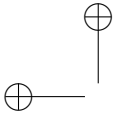
Dos sentidos de «ites» que foi possível apurar, o de «bravo» já está subsumido em «corajoso». Restam, pela positiva, «resoluto» e «ousado», pela negativa, «descarado» e «impudente».

É a coragem que permite que eros seja esse que «marcha à frente». De facto, a dualidade de que eros é composto – relembre-se que não é um dualismo – implica que seja carência, passividade, mas que, a fim de superar tal condição ontológica, também por via da mesma dualidade, que seja acto de busca de isso de que carece. Para tal, tem de ser activo, no sentido de que tem de, transcendendo a sua passividade, pôr em acto o movimento de busca de superação do que é.

Que melhor metáfora, então, para este acto de início de movimento do que a de *o que se põe à frente da coluna que marcha?* Eros é o que marcha

¹² BAILLY, p. 986, em que constam os seguintes termos: «Qui marche en avant», «résolu», «hardi»; «effronté», «impudent».





à frente. Isto significa que funciona como o que abre caminho, quer dizer, como o que traça o caminho a seguir, de facto, pois é o que, sendo o primeiro a marchar e marchando à frente, realmente, dá, passo a passo, o *sentido* da busca na progressão para a superação do estado passional, imperfeito, em que se encontra.

Ora, tal significa que eros é o motor activo do acto como sentido próprio presente em cada iteração: tal é o que é dado pela metáfora da marcha, que não existe sem que se dê passos. A marcha implica, pelo menos, dois passos e não tem, sem que tal lhe seja imposto de fora, limite pré-assinalável para o número de passos que pode dar.

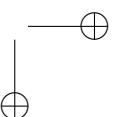
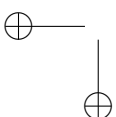
É, de novo, o sentido de um movimento sem fim – Heraclito – que aqui se encontra. Tal não é restrito ao ser humano, mas implica a totalidade do cosmos, pois, mesmo que os passos não sejam autónomos, no sentido de decididos pelo marchante, ainda assim, não deixam de ser reais, atribuindo-se a sua etiologia a algo, conhecido ou desconhecido, talvez, dado que todo o ambiente em que Platão pensa o eros é teleologicamente marcado pelo sentido último do bem absoluto, como *etiologia teleológica*.

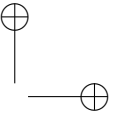
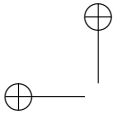
Posto isto, pode perceber-se que eros, como corajoso e como esse que marcha adiante dos mais, corresponde à metáfora do motor interno do movimento, isto é, corresponde ao seu acto próprio. Eros é o acto de cada ser, enquanto é, quer dizer, como contraditório do nada tanto de si próprio como do “todo”, como movimento interno que busca não apenas ser, mas ser como diferenciação constante e propriamente não auto-limitada. Em que reside esta possível limitação no simples eros de cada ser?

Não é eros o desmentido de uma não-energia, constante, constantemente mantendo o ser em antítese do nada?

Como eros é o cosmos, então, o cosmos é este movimento, este acto, permanente de diferenciação como isso que, sendo sempre novo, impede o nada de sobrevir. É este o sentido radical que se encontra no pensamento de Heraclito quando este põe o absoluto do movimento, que implica uma diferenciação infinita e eterna – daqui, não se poder tomar banho duas vezes na mesma água.

Mas, como sabe bem quem já comandou progressões de colunas militares, quem marcha à frente, estando, por definição, exposto a todas as primícias da novidade, está, por esta via, exposto a *toda a negatividade* – não puramente





onto-gónica: esta, de ser um absoluto “contra” o nada, é, nisto, sempre positiva – *que possa existir na diferenciação*.

A haver diferenciação mortal, esse que vai à frente será o primeiro a morrer, lição fácil de aprender com o exemplo do Mestre Sócrates, primeiro a propor diferenças fundamentais no modo de entender o cosmos e a acção humana correlativa, tendo pago com a vida tal ousadia de primeira linha de marcha filosófica e cultural em geral. Este Sócrates da filosofia e da cultura, faz jus ao Sócrates grande soldado de quem fala Alcibíades, no seu discurso, nesta mesma obra que nos ocupa, o *Banquete*.

É, assim, muito difícil, muito arriscado, ser esse que avança à frente da coluna em marcha, esse que *assume constantemente o risco da diferença*. Todavia, não há outro modo de ser num mundo que é intrinsecamente movimento, diferenciação.

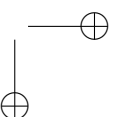
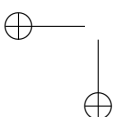
O que permanece não pertence ao mundo, ao cosmos como movimento, é-lhe transcendente: não há movimento na matemática, não há movimento nas formas, não há movimento no bem. Tudo o resto move-se e *apenas é* porque se move. O que transcende o mundo do movimento é o que permite que o movimento seja um mundo e não um caos, isto é, das matemáticas ao bem, o movimento como mundo só é como é porque segue isso que o transcende e, não estando submetido ao movimento, pode a este servir de guia, de orthos-hodos-logia.

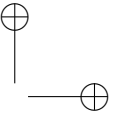
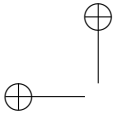
Sem esta lógica transcendente que serve de guia aos passos de esse que marcha adiante dos mais, não haveria propriamente caminho, mas algo como o movimento de tipo browniano¹³ que é típico do velho atomismo de Leucipo e de Demócrito.

Todavia, eros não é caótico. Eros sabe muito bem o que quer. O desejo sabe muito bem o que quer¹⁴ – interessante expressão, esta – *e quer ser*,

¹³ O movimento browniano consiste em choques aleatórios entre moléculas, por exemplo, entre as moléculas do gás comum atmosférico e partículas de fumo. Estas últimas são suficientemente pequenas, a sua massa é de tal modo pequena que é afectada pelos choques das moléculas do ar, sendo por tais choques modificada a sua posição e movimento. É um estado totalmente desordenado ao nível das relações entre moléculas. Assim o mundo atómico dos Atomistas Antigos.

¹⁴ Não esquecer que possui a parte da mãe que se fez engravidar por Poros: Penia sabia muito bem o que queria, e queria, no limite, o bem de nunca mais ser carente; Eros é, como tema central do discurso de Diotima, precisamente o desejo que quer aproximar-se infinitamente do belo. Na *República*, no fim da ascensão, o antigo prisioneiro não se limita a uma aproximação





sendo cada vez mais perfeito. É o que se encontrará, mais adiante no discurso, quando Diotima encetar a explicação do caminho ascensional de Eros até ao bem; pelo menos, tentativamente.

Para se ocupar este lugar de ponta de avanço do desejo, há que se ser «resoluto». Note-se que o trabalho de dar os sucessivos passos, porque estes não são inicialmente limitáveis, é *infinito*. Para além de tal, há que saber que passos dar, sob pena de o cosmos assim em marcha – é o que eros é em acto, lembre-se – cair no caos.

Há que não vacilar no acto, para que não se vacile no ser. Eros tem, assim, de ser, não apenas «resoluto», mas de *incarnar* a própria resolução. Eros é a resolução em acto. O caminho em acto. O ente em acto. Eros é o acto de participação; o cosmos como tal.

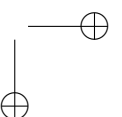
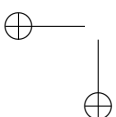
Este sentido de resolução, aplicado ao ser humano, é de fácil percepção, mas aplicado à natureza (para os helenos aqui em causa, à «restante natureza») revela-se estranho: então, a natureza não-humana também tem de ser «resoluta», que quer isto dizer? Parece-nos ser uma metáfora para o sentido inercial presente na natureza não humana.

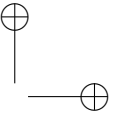
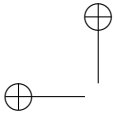
Ainda como caracterização do que se relaciona com a parte propriamente negativa do desejo, isto é, com a sua imperfeição, encontramos o sentido de «syntonos» («σύντονος»), que as Belles Lettres traduzem por «ardente», e a Loeb por «high-strung», «excitável».

O dicionário de língua Grega apresenta, para «syntonos», os significados principais: «raccourci», «encurtado», «abreviado»; «court», «curto», aplicável, por exemplo, a «caminho mais curto», aplicável também, em termos de linguagem, a algo como «discurso mais curto ou conciso», também «lacónico»; o dicionário apresenta, ainda, os significados: «expéditif», «expedito», «diligente», «desembaraçado», «précipité», «precipitado».

Todos estes significados e os sentidos ontológicos para que remetem aplicam-se adequadamente ao que eros é enquanto acto de não-plenitude em busca de uma possível plenitude. Este termo relaciona-se com o que se poderia designar como uma «*economia*» do acto de eros. Precisamente isso que busca a possível completude não pode não ser senão «abreviado», não no ser que é, mas no modo como se exerce como acto: eros necessariamente, por-

infinita e infinitesimal – Aristóteles e a sua relação natureza motor-imóvel/acto-puro –, mas entra em contacto visual directo com o sol/bem. Nunca é demais citar estes «topoi» platónicos, pois são metafórica e simbolicamente o cerne do seu pensamento.





que *necessita* de mais perfeição para poder ser, tem de seguir o caminho mais curto, tem de abreviar os procedimentos que o aproximam de maior perfeição ontológica, a exemplo da mãe, Penia, que cortou caminho, ao fazer-se engravidar pelo divino Poros.

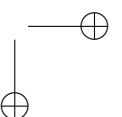
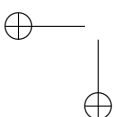
É a lição erótica, mas de dimensão cósmica total, pois eros é o acto do mundo, acerca do princípio segundo o qual a natureza segue sempre o caminho de menor esforço, isto é, e o termo «syntonos» é indiscutivelmente platónico: o caminho próprio da natureza é sempre o caminho como «syntonos». O que encontramos aqui é a descoberta de um princípio natural cósmico fundamental.

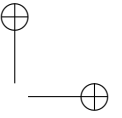
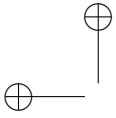
A natureza não desgoverna a sua «energeia», o seu acto. Faça-se notar que é este mesmo princípio ontológico, na forma onto-eco-lógica, que se encontra também aquando da constituição teórica, «en logo»¹⁵ da «polis», segundo o qual, tudo o que seja em excesso provoca a perversão da cidade, terminando numa necessária dinâmica de guerra, por necessidade de acção depredadora sobre outras gentes e suas terras e seus bens.

Ora, eros, não o sendo necessariamente, pode ser isto tudo, pois tudo isto pode cumprir, melhor ou pior onto-poieticamente, a função de possível pleni-ficação do que, nele, é carência, imperfeição. Esta dualidade nunca pode ser alienada de eros. Este é sempre possibilidade de melhoria ontológica, mas, também, sempre possibilidade de se tornar, através do modo como aplica todas as suas capacidades ou algumas delas, pior ontologicamente do que já é.

Se o limite superior, isto é, isso que é o que convoca como perfeito o acto de aperfeiçoamento de eros, é o bem, isso que constitui o pior possível de eros tem como limite inferior, na consideração metafísica helénica totalmente adversa a um sentido de «nada absoluto», o que Platão põe, por exemplo, no «Mito de Er», como o Tártaro, lugar ontológico mais baixo, para onde os

¹⁵ *República*, 369a. Trata-se do passo introdutório à parte do diálogo em que se discute a teoria da formação da «polis» a partir da dualidade dialógica entre necessidade-imperfeição-carência e capacidade-potencialidade humanas. Neste nosso contexto, nada mais erótico. A «polis» é uma permanente criação erótica, através da economia, modo humano de governar a erótica dialógica entre a carência e a sua superação, em movimento coetâneo à própria humanidade. Tal significa que quando este eros terminar termina, com ele, e como ele, a humanidade. Não admira, assim, que a mesma cota se refira ao nascimento na cidade da justiça e da injustiça, também realidades fundamentalmente eróticas, segundo o sentido que neste estudo se atribui ao acto de eros.





tiranos são enviados, «incuráveis em sua maldade» (cfr. *Politeia*, «Livro X», «Mito de Er» (614b-621d, especialmente 615e). Outra hipótese possível é o caos como limite inferior.

Assim, Platão diz-nos que o desejo que constitui a realidade do mundo segue sempre o caminho que é o mais curto, sempre que pode. Para a perfeição, apenas o caminho mais curto, breve, serve. Isto ocorre em âmbito ontológico. Como é evidente, no caso do ser humano, este caminho pode ser feito ou através do uso das virtudes fundamentais de que Platão trata na *Politeia* ou não, daqui dependendo se o desejo encaminha o ser humano para o bem ou para o Tártaro ou o «Khaos».

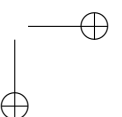
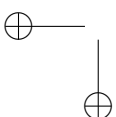
Todavia, toda a «energeia» de que se dispõe coincide com isso que é eros como acto. Neste sentido, eros é sempre bom. Eros coincide com o acto de possibilidade que cada ente mundano é. Ainda neste sentido e tendo em conta a metafísica presente na *República*, o desejo coincide com isso que o bem é em cada ente como *possibilidade de participação em acto*.

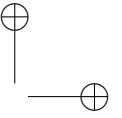
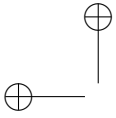
Participa-se do bem através de eros, o mesmo é dizer que eros é o acto de possibilidade de participação do bem, assim como, quando em acto próprio – a parte de Penia que se aproxima de Poros e dele se engravida, assim dele tendo no ventre já não apenas a possibilidade, mas o acto de capacidade de vencimento da situação ontológica limitada qualquer em que se encontre – constitui o próprio acto *em acto* – não há forma melhor de o dizer – do real mundano em acto, teleologicamente aproximando-se de um bem próprio coincidente com o seu máximo possível de perfeição própria.

Também a linguagem de eros é concisa e lacónica: o desejo exprime-se e expressa-se através da obtenção do que lhe falta, não através do discurso sobre o que lhe falta.

A dialéctica do desejo não é, sobretudo, uma dialéctica da palavra, mas uma dialéctica do acto pragmático, prático e pragmático no que ao ser humano diz respeito.

Isso que necessita de algo, obtém-no o mais depressa possível. Na natureza dita bruta, tal é por demais evidente. A água que necessita de extravasar o recipiente assim faz, independentemente de tudo o resto. Nada pára um dilúvio que tenha mesmo de acontecer, não há barragem que supere a última gota para que não estava preparada. Os graves caem mesmo para o centro de gravidade mais forte e mais próximo.





Apenas o ser humano pode opor uma resistência total a algumas dinâmicas eróticas de busca de superação da carência: já houve quem resistisse até ao fim sem comer, numa greve de fome, e tenha morrido, por exemplo. Mas este exemplo e outros do mesmo jaez demonstram casos especiais do que é a acção humana precisamente através do uso das virtudes, no caso da fome, sobretudo da temperança e da coragem, levadas ao extremo real, que coincide com a morte do sujeito ético e político.

No entanto, o comum do desejo coincide com o funcionamento do ente segundo a lógica mecânica da satisfação «lacónica» e «curta» da necessidade que se apresenta, sob pena de aniquilação ontológica do ser que em tal estado se encontra.

O não-funcionamento mecânico deste sentido «lacónico» e «curto» do desejo levaria à total caotização do mundo, relegado, através da não realização dos actos necessários à manutenção do ser de cada ente, para um estado de total coincidência com a tendência entrópica que o habita, mas não o constitui como um todo. *O desejo é anti-entrópico*, não como realização qualquer de qualquer acto – possivelmente entrópica –, mas através de constituição da possibilidade actual de cada ser se manter sendo através do uso lógico segundo o seu possível fim melhor de suas capacidades de obtenção de mais ser, de melhor ser.

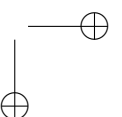
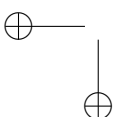
Para tal, eros tem de ser «syntonos», no sentido de «expedito», «diligente», «desembaraçado».

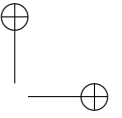
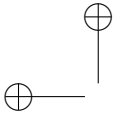
No entanto, se for «precipitado», possibilidade que faz parte do seu ser, deitará tudo a perder, como se pode ver, de novo, no mito de longo alcance ontológico, sobretudo onto-antropológico e antropogónico, que é o «Mito de Er», já aludido.

Em 203e, Diotima afirma que Eros «está», «é» «estin» («ἐστίν»), «a meio», «en meso(i)» («ἐν μέσῳ»), entre a «sabedoria», «sophia» («σοφία») e a «ignorância», o «in-saber», «amathias» («ἀμαθία»).

As traduções quer das Belles Lettres quer da Loeb são aproximadamente literais.¹⁶ O sentido do que é dito é facilmente entendível: eros, isto é, o

¹⁶ Nas Belles Lettres, podemos encontrar: «D'autre part il se tient entre le savoir et l'ignorance, et voici ce qu'il en est: aucun dieu ne s'occupe à philosopher et ne désire devenir savant, car il l'est.», p. 56; lemos na versão da Loeb: «[...] he stands midway betwixt wisdom and ignorance. The position is this: no gods ensue wisdom or desire to be made wise ; such they are already ; [...]», pp. 181-183.





cosmos como acto, não é sábio, mas também não é ignorante, ambos os casos absolutamente entendidos.

A sabedoria impediria logicamente a existência de eros, porque isso que é sábio não pode, de modo algum, ser desejo, precisamente, de sabedoria; sabedoria que representa e simboliza a perfeição. Por outro lado, a ignorância também impediria a existência do desejo, pois, se nem se sabe o que falta e o que desejar em função dessa mesma falta, então, não pode haver desejo. E não há desejo sem objecto; tal inobjectividade é uma ilusão, como todas as demais, ontologicamente ilógica.

O cosmos, assim, é desejo *porque não é «sábio»*, isto é, perfeito; mas *também é desejo porque não é ausência de ser total*, significado da total ignorância. Se aplicado ao ser humano, parte especial do cosmos, como a parte do cosmos que se pode pensar a si própria, então, percebe-se que o eros humano, o desejo humano implica quer a imperfeição da não-sabedoria acabada, quer a perfeição da não-acabada imperfeição, isto é, de se ser algo e não nada.

Daqui se pode inferir que *apenas o nada em seu sentido absoluto não pode ser eros*; mas também que a plenitude ontológica também o não pode ser, não ao modo do filho de Penia e de Poros.

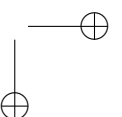
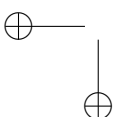
O bem, em Platão, não deseja, irradia possibilidade de ser, que é a forma mais profunda de ser, como forma ontológica absoluta.

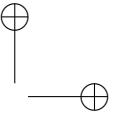
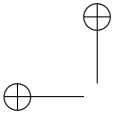
É esta a parte de «acto puro», «motor imóvel» do bem que Aristóteles, discretamente, aproveita de Platão e da sua definição poética do absoluto como perfeição irradiante.

No entanto, e sem que se possa atribuir ao bem característica erótica semelhante à das coisas em movimento, movimento precisamente sustentado pelo bem, na forma da sua irradiação, e apontado para o bem, como o prisioneiro que remonta penosamente da “Penia das sombras” até ao “Poros da absoluta luz”, não se poderá pensar a irradiação solar – portanto, do bem – como uma *paixão paradigmática*, essa que não consiste em receber possibilidade de ser, mas essa que se desfaz em «sémen onto-poiético» ao modo de Poros que ejacula a semente de positividade ontológica para o seio de Penia?¹⁷

Não é o bem isso que Diotima irá proclamar, adiante, como o procurado

¹⁷ A noção mítica, presente em inúmeras tradições, de que o Sol é masculino (e a Lua é feminina), melhor, é *o masculino*, não estará ligada logicamente a esta outra noção intuitiva de que a irradiação solar é como que um infinito ejacular de semente de ser e de vida? Não há, no mais fundo da humanidade, esta noção positiva do ser e da vida como um perpétuo orgasmo





por excelência porque é o que não apenas se situa no ápice do ser – em transfer/essência dirá o «Livro VI», da *Politeia* (509b) –, mas, também e principalmente, esse que, ao iluminar – ao dar beleza – fornece a própria escala/escada para que se ascenda até si, o bem?

Não é o bem-sol que ilumina a inspiração paradigmática que informa a descida – caminho «katabático» – com que se inicia a *Politeia*, descendo o já crescido e adulto Sócrates filósofo, como se sábio fora, de Atenas, cidade santa da filosofia, até ao Pireu, periferia gástrica e anal de Atenas, mas em que morava o sábio Céfalo, bem como a necessidade de se perceber o que é o ser humano e a cidade?

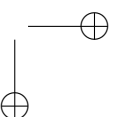
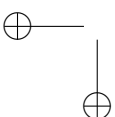
Durante a estadia de Sócrates no Pireu, o mundo filosófico helénico esteve invertido: em Atenas, estava a ignorância, a mesma que haveria de matar Sócrates; no Pireu, estava a filosofia, na pessoa de Sócrates, em investigação do ser das coisas, mas também estava a sabedoria, na pessoa de Céfalo, em liturgia ao «deus da casa», isto é, simbolicamente em contemplação do princípio sem o qual não há cosmos.

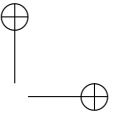
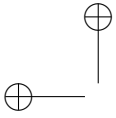
Assim, quando a *República* se inicia, encontramos Sócrates e o irmão de Platão, Gláucón, precisamente onde Diótima esperaria que eles estivessem, isto é, algures a meio entre a sabedoria e a ignorância. Toda a *República* é uma obra que permanece nesta posição medial, procurando, eroticamente, aproximar-se da sabedoria e afastar-se da ignorância.

Apenas no momento tipicamente místico em que o antigo prisioneiro contempla directamente o sol, se sai desta zona do algures meio, para se aceder ao bom porto da contemplação do absoluto, porto que anuncia o voto de boa viagem e bom porto com que, exactamente, termina a *Politeia*.

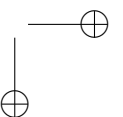
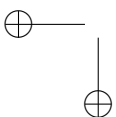
Eros está no meio, o mundo, o cosmos, está no meio. Ambos são esta tensão entre a ausência total de ser, que é um limite, isto é, que nunca se atinge ou que nunca ocorreu (não haveria propriamente Penia, mas nada, passe a estulta afirmação suposta, «haveria nada»), e o absoluto do ser, que é um limite, mas com o qual Platão nos procura mostrar que é possível ser tangente, isto é, ser ponto em o limite, no limite e com o limite, assim o integrando, no que, parecendo ser paradoxal com a condição erótica e aparentemente condenada à imperfeição, significa que há uma qualquer coincidência ontológica

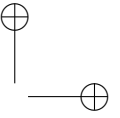
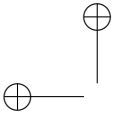
seminal, assim divino? Noção que está na base de todo o sentido do divino quando este não é reduzido a projecção humana (Xenófanes, Feuerbach, Marx, Freud)?





pontual entre o absoluto e o relativo. De notar que a relação tem em Platão uma importância fundamental, constituindo o nível que se encontra a meio da escala ontológica quer se conte a partir das sombras quer se conte a partir do sol, como se pode constatar através da leitura da «alegoria da linha, *Politeia*, «Livro VI».





Capítulo 7

Isso que é amável

Em 204c, afirma-se que o amável («eraston», «ἐραστόν») é o que é – realmente, verdadeiramente – belo («kalon», «καλόν»), delicado («habron», «ἄβρὸν»), perfeito («teleon», «τέλεον»), e “mais feliz”, no sentido de ser estimado como tal («makariston», «μακαριστόν»)¹. Logo Diotima se apressa a lembrar que o amante, o que ama, é diferente do amado.

É, assim, sobre isso que faz do amável propriamente amável que agora se trata. Este ponto é fundamental para o argumento de Diotima-Platão, pois *da realidade ontológica própria do que se ama depende a grandeza ontológica do amor que o amante lhe dedica*.

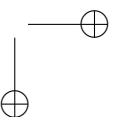
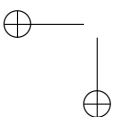
Que ama o amante, algo de precioso, isto é, algo cuja grandeza ontológica própria é algo de merecedor de tal amor ou algo sem grandeza ontológica digna do amor de um ser humano?

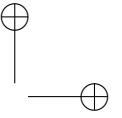
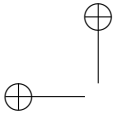
Esta questão suscita uma outra, mais profunda, a que interroga acerca do que é isso que é digno de ser amado e porquê.

Ora, é precisamente a esta última questão que o trecho com que se inicia este capítulo responde; respondendo-lhe cabalmente, responde à questão acerca do porquê do amor por isso que se ama.

Ama-se o que é amável e apenas o que é amável. Esta afirmação platónica não é redundante; antes, põe *a estrutura lógica do que é a transcendentalidade*

¹ Encontramos na tradução das Belles Lettres, p. 57: «Et de fait ce qui est aimable, c’est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, digne de toute félicité.»; na versão da Loeb, p. 183 : «The lovable, indeed, is the truly beautiful, tender, perfect, and heaven-blest;».





do acto de amor como relação entre isso que ama e isso que é amado. Dizer que só o amável pode ser amado, significa que a condição lógica do amor é a amabilidade de isso que se pode amar e, podendo, do amor em acto a isso que se ama.

Inferre-se que Platão quer com esta posição dizer que *nem tudo é amável* ou que *nem tudo é amável* do mesmo modo e segundo a mesma grandeza: que *a amabilidade depende da riqueza ontológica do possível objecto de amor*; que o amor, no seu entendimento, que é erótico – se bem que apicalmente agápico – não é fruto de uma decisão qualquer do possível amante, que decida amar, arbitrária, caprichosamente, qualquer coisa, mas, antes, fruto de uma relação que implica um juízo em que o candidato a amante tem de ajuizar da amabilidade do possível amável, da sua amabilidade ontológica.

O amor é sempre amor ao ser de algo, ao seu acto próprio, na sua totalidade ontológica.

Em Platão e no seu discurso “oficial”, a amabilidade depende sobretudo da inteligência, não da vontade, se quisermos perspectivá-las como realidades hipostáticas, o que é errado. Se se quiser olhar para o ser humano como um todo – que é o que a obra *Symposion* faz –, então, começa a perceber-se que o acto de amor convoca o ser humano como um todo – todo que é matricialmente erótico – que age como amante apenas quando entende, no possível amável, uma realidade ontológica de tal modo rica que merece ser amada. Não se ama qualquer coisa: ama-se apenas o que merece ser amado.

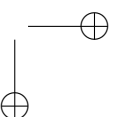
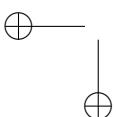
Este sentido erótico implica que toda a amabilidade coincida com toda a grandeza ontológica, no sentido de presença positiva de perfeição, seja qual for, seja de que modo ou em que grau for. O ser, por ser perfeição, é amável. E só é amável por ser perfeição.

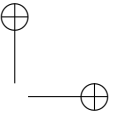
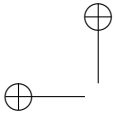
Deste modo, o que é, então, no concreto do real – sentido lato – isso que é amável?

Platão diz: o que é belo, o que é delicado, o que é perfeito, o que é digno de felicidade.

Dada a importância ontológica geral e humanamente especial do que aqui está em causa, vamos procurar perceber o que estes termos poderão dizer-nos acerca da realidade ontológica que torna algo amável.

O primeiro termo, «kalon», «belo», é dos mais ponderosos não apenas no pensamento filosófico platónico, mas em todo o pensamento filosófico, e não apenas no chamado “ocidental”, modo etnocêntrico de esconder geográfica-





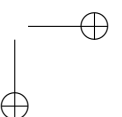
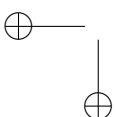
mente uma profunda incompreensão da unidade real do acto de pensar que ergue a humanidade como um todo, no que é, precisamente, como humanidade. O *Banquete* é a obra em que Platão melhor expõe o que é o acto humano universal como desejo e caminho erótico universal para um bem próprio e irredutível: precisamente «o amado», esse que é, primeiramente, «belo».

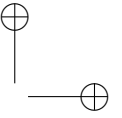
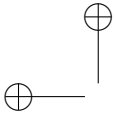
Que entendimento de «belo» tem a cultura helénica pertinente ao *Banquete* e à qual o *Banquete* era pertinente?

A consulta do dicionário (Bailly, p. 1012) fornece, entre outros, para «kalos», os seguintes sentidos: «belo», em termos de beleza dita física; de onde, «belo de corpo», «de rosto», «de aspecto»; sendo assim belo, então é também «belo de contemplar»; «ta kala» significa «as belas coisas», todas; mas há também formas de belo que não são “físicas”, como «nobre», «honesto», «honorável», «glorioso»; de onde, «de nascimento nobre», «de alto nível»; quem assim é pratica «belas acções», esta beleza prática é indiscernível da bondade, pelo que «kalos» significa também «bom», «virtuoso», em sentido real, não “virtual”, «bravo», «corajoso»; o termo entesoura o sentido de «puro», «natural», como «não-conspurcado»; «kalos» recebe, ainda, os sentidos de «perfeito», «acabado», como «cumprido», «realizado», em pleno, «excelente», «precioso»; expande-se ainda por «conveniente», «apto para», «hável», «capaz»; ora, todos estes sentidos apontam para essoutro, «favorável», «favorável em lugar», «favorável em tempo», dir-se-ia “kairótico”, sentido que também recebe: «em momento oportuno»; no neutro, «to kalon» é «o belo».

A riqueza semântica do termo não nos deve fazer esquecer que se está a tratar de eros, do deus e do que significa isso que o deus é. Ora, a primeira das características fundamentais apontadas por Diotima ao fim que movimenta eros é avassaladoramente significativa. No entanto, todas as valências semânticas apontam para isso que é significado com simplicidade pelo termo na sua versão neutra: «kalon», belo, sem mais.

Todavia, a simplicidade da beleza, manifesta de tantos modos, parece guardar em si uma especial «energeia», pois, quando o neutro é “substantivado” pela relação com o artigo definido, «to kalon» passa a significar «o belo», «isso que é belo», já não manifestação adjectiva de beleza, mas tal manifestação não como adjectival antes como substantiva: o que se manifesta não é belo, como se a beleza lhe fosse acrescentada “de fora”, mas é belo porque isso que é «beleza», em si mesma.





A valência semântica de «kalos» como «bem» ajuda a compreender o que aqui está em causa: o belo que interessa a Diotima como fim motor de eros não é qualquer forma adjectival do mesmo, mas a sua forma substantiva, como entidade irreduzível: eros move-se para o belo porque o belo é o mesmo que o bem, apenas difere como *manifestação exterior do bem*.

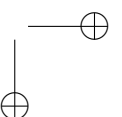
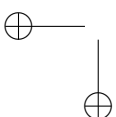
Encontra-se nesta singela passagem do *Banquete* assim expressa uma das grandes intuições da humanidade: que o belo é a manifestação do bem, quer dizer, que belo e bem são o mesmo, só que a beleza é – voltamos aos significados iniciais elencados supra – «corpo», «rosto», «aspecto» do bem.

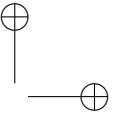
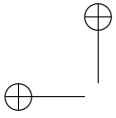
O fim de todo o movimento erótico é o bem, que se manifesta através do belo. Isto é «o amável». O amável é o bem, que se manifesta como belo. Percebe-se que é o belo, a beleza como manifestação do bem, que é o elemento de ligação entre o que «é para amar» e que será «o amado», quando eros estiver em acto, e o «amante», que coincide, e apenas, com o acto de eros.

Não há, assim, uma qualquer entidade anterior ao acto de amar que, “depois”, ame: *só há amante quanto este coincide com o acto de amar*, quando este é o acto de amar; de amar o quê?: precisamente, o bem. Não admira, então, que o belo sirva de despertador do possível amante para a bondade do possível amado. O belo não é o caminho de eros e para eros, mas é o seu guia, como esplendor ontológico – aqui, em sentido literal – do amável, como manifestação relacional do absoluto de bem que em si mesmo é.

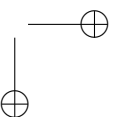
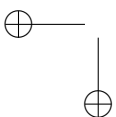
É deste manancial de riqueza ontológica que promanam todos os sentidos que se encontraram no dicionário e que nele foram recolhidos e guardados a partir das intuições dos construtores da cultura helénica, na sua experiência de contacto com o bem, guiados pelo belo. O dicionário recolhe a riqueza de uma profunda e vasta intuição ontológica acerca do absoluto de ser, de acto, presente no real: isso é o bem, a sua relação com a inteligência é o belo. Se se pensar no que é o poder de manifestação do metafórico sol presente no ápice da ascensão narrada no símile «da caverna», «Livro VII», da *Politeia*, pode entender-se melhor o que significa esta “irradiação” do belo como manifestação do bem.

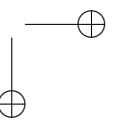
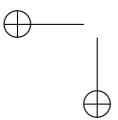
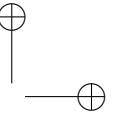
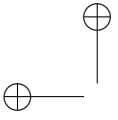
Aqui chegados, há que lembrar que eros é busca de perfeição, da perfeição que ele não é, mas de que ele é capaz. Deste modo, eros é capaz do bem, por via da direcção do belo. Por outro lado, a relação, guiada pelo belo, entre eros e o bem, é necessária, isto é, necessitante: eros, para poder ser, tem de seguir o belo em busca do bem, que é teleologicamente o «seu» bem, possível.

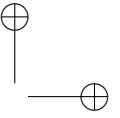
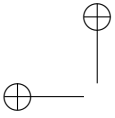




De novo, se encontra o sentido onto-poiético fundamental da erótica, como movimento próprio de auto-construção, não anárquico, mas orientado, precisamente, pela beleza, esplendor do bem. Eros é auto-construção ontológica no sentido do bem. Ora, já o sabemos, eros é o acto do cosmos «sendo».







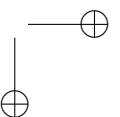
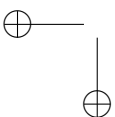
Capítulo 8

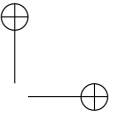
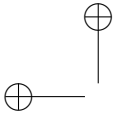
A escada do belo

No *Symposion*, em 209e-210b, Diotima, perante Sócrates ignorante das coisas da erótica ascensional do espírito, e a quem considera talvez não capaz de a seguir nos seus ensinamentos, propõe-se dizer ao filósofo de Atenas como se pode atingir a forma mais elevada de contemplação da beleza, através da via do eros cujo fim e caminho coincidem com o belo presente em cada ente, em cada acto.

De notar que esta forma sintética e resumida de exposição, por parte de Diotima, do que é a essência erótica do espírito humano como progresso dialógico e dialéctico para o belo supremo – talvez mesmo absoluto – não se opõe ao que ficou estabelecido nos discursos dos comensais que anteriormente se pronunciaram de forma parcial, cada um a partir da perspectiva onto-antropológica própria, antes os supõe, compendia e supera, salvo a síntese que Fedro opera no seu discurso, quando parte do eros básico próximo do puro interesse e mostra que o fim último digno do eros é a sua metamorfose em eros oblatoivo, em eros de tipo agápico (178b-180b).

O eros oblatoivo, que impõe como seu modo próprio, único e exclusivo, o dom do próprio ser ao amado, isto é, ao objecto de seu eros, que é objecto não como coisa a possuir, mas como fim a contemplar plenamente, cumpre, de modo ético e político, na perfeição, o que o modo tipicamente estético do eros de que Diotima vai falar também cumpre, mas como exercício menos comum, pois o privilégio auto-doadado do eros agápico é passível de ser apanágio de muito poucos. Lembremo-nos que Platão o dá como possível para homens e





mulheres capazes de oferecer, em última análise, gratuitamente a sua vida pelo amado. Todavia, vai mais além, ao dar como exemplo, propositadamente raro, não um habitual herói comum, humano macho, mas uma mulher, Alceste, que, quando todos abandonaram seu marido à sua sorte, foi capaz de se sacrificar por ele, assim metamorfoseando o seu eros, melhor, metamorfoseando-se num acto erótico de agápico amor pelo seu marido. Raro, raríssimo acto (179b-d).

Como é evidente, este especial eros não é da ordem do passional, embora tenha de ter o seu início nesta ordem; no entanto, o seu «telos» é em forma de acto e a sua relação com tal fim é, também ela, na forma de acto. Esta teoria erótica fundamental de Platão é uma teoria do eros não como fundamental paixão apenas, mas como fundamental *paixão e acção*, em relação dialógica, dialéctica (repetição propositada).

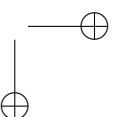
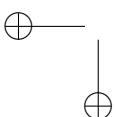
Tal é o que significa a dupla origem genésica de eros como visto por Diótima: filho de carência e de recurso; mas filho de uma carência que já é, em si mesma, recurso suficiente para se aproximar de uma forma mais rica de possibilidade de contrariedade autónoma da imperfeição, numa dialéctica virtualmente infinita que tem como limite a perfeição absoluta.

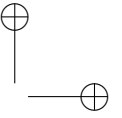
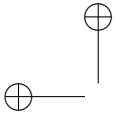
O novo discurso acerca da dialéctica entre níveis – melhor, actos que relacionam níveis – de perfeição segundo a beleza é a versão estética acessível a todos – mesmo ao ignorante Sócrates – da versão ético-política personificada em Alceste. Convém não esquecer que Platão sabia bem que Sócrates, o histórico, tinha dado a sua vida por Atenas de modo análogo ao que Alceste tinha feito por seu marido.

Neste progresso ascensional erótico-estético-ontológico, cuja finalidade é o encontro com o belo em si – esplendor do bem em si –, há que começar, logo desde jovem, desde novo – «neon onta», «νέον ὄντα» (210a) –, a buscar, a procurar, a procurar e a encontrar (há uma necessária eficácia, sem o que não há propriamente um eros dialógico, dinâmico, cinético e dialogicamente metamórfico) o que o texto designa literalmente como «belos corpos» – «ta kala somata», «τὰ καλά σώματα» (210a).

No entanto, tal jovem, a fim de que o seu eros se não disperse, tem de ser bem orientado de modo a que escolha apenas um só corpo belo a que se dedicar «henos somatos», «ένδς [αὐτὸν] σώματος» (*ibidem*).

A dedicação a este primeiro corpo belo, ainda que provisória, tem de ser na forma de acto total, sem o que o eros nunca é verdadeiramente coincidente com o que deve ontologicamente ser como possibilidade máxima sua. Se



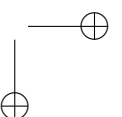
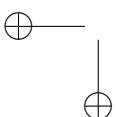


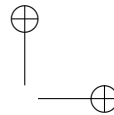
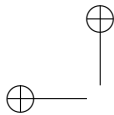
inicialmente tal acto for imperfeito, nunca atingirá quem assim ama, mal, o belo em si. De um modo geral, a anulação da carência tem de ser perfeita, sem o que a carência persiste, isto é, o melhor possível para o ente em ascensão erótica – e é o universo todo – não é atingível. É sempre este o nível de exigência prática e pragmática de Platão.

Amando a beleza presente num corpo, isto é, amando esse corpo como belo e belo porque nele há beleza ou, dito de outro modo, porque tal corpo coincide na sua manifestação com a beleza que nele há, sabe-se precisamente *o que é* um corpo belo; sabe-se o que é a beleza como manifesta num corpo; corpo único. Só se sabe o que é a beleza quando se ama um corpo belo: este acto é a iniciação à beleza – a toda a beleza, concreta e mundanamente real, mas também possível – e o início do caminho para o belo em si – para já, e do ponto de vista do amante em treino, apenas um possível. No entanto, é um possível que é o «telos» absoluto para qualquer caminhada onto-poiética, que é o que continua a estar em causa fundamentalmente nesta obra platónica. Por outras palavras, é o início da apropriação humana do processo de participação.¹

Não se pode avançar sem fazer notar que o que Platão aqui nos diz metaforicamente é que não se pode saber o que o belo – ou outra coisa qualquer, pois nada há que não seja, de algum modo belo, dado que o belo é o esplendor do bem e o bem significa o absoluto ontológico que ergue todo o ser – sem que se experimente esse mesmo belo na forma da relação com ele, não de um modo abstracto, como quem contempla estruturas matemáticas, mas como quem saboreia algo com todos os sentidos, com toda a alma, mesmo na sua extensão sensível ou sensivelmente capaz, que é o corpo – também ele «topos», sede de beleza. É um Platão estético muito diferente este que se manifesta no discurso de Diotima, discurso que tradicionalmente se assume como sendo o propriamente oficial de Platão no *Banquete*.

¹ É interessante notar-se que Platão, dito vulgarmente «idealista», começa a mostraçãõ do caminho para o belo absoluto num e com um acto de amor não pela ideia, mas pelo «corpo». Diga-se o que se dizer, é inegável que é pelo corpo que se pode chegar ao belo em si: sem esta primeira fase “mundana” nunca se chegaria ao belo em si. É preciso, primeiro, reconhecer e amar o belo «incorporado», mesmo que, depois, se descubra que tal primeiro passo foi isso mesmo, um primeiro passo, que abre o caminho para outros e no qual se não deve permanecer. No entanto, tal não significa desprezo, antes, situação hierárquica, pois não é certamente por desprezo que o já iluminado antigo prisioneiro da «Alegoria da Caverna», da *Politeia*, retorna ao fundo da caverna, podendo permanecer junto do sol.





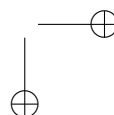
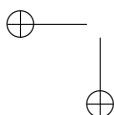
Resumamos, em termos eróticos, de uma erótica fundamental e de nível ontológico, ontopoietico como relação amante-amado, não é possível saber o que é o belo sem que se comece por experimentar o contacto sensível com a beleza nos corpos, centrada tal experiência inicial num só corpo, como forma não-dispersiva de experiência erótica – porque eros é fome de infinito de ser, tem de ser “educado” a não ser tendencialmente caótico em acto, dispersando-se. Lembre-se que todo o eros é, tradicionalmente, desejo onto-cosmo-poiético; e Platão nada faz para desmentir tal tradição: não a desmente, supera-a, integrando o sentido fundamental de eros como *ontopoiese cósmica universal diferenciada*.

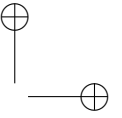
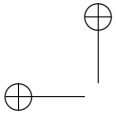
Depois de saboreado indesmentivelmente o que é o belo corpo, a beleza manifestada no belo corpo que se ama – e ama-se quer o belo corpo quer a própria beleza nele e por ele manifestada –, está-se preparado para contemplar a beleza num outro corpo, em todos os corpos.

O amor pelo belo único inicial impede que se ame o belo de forma superficial, fenoménica apenas. Todo o amor, de ora em diante, ao belo é sempre um amor que é análogo ao amor único inicial: profundo, entranhado, carnal, no sentido em que a carne, neste contexto, é símbolo de algo mais elevado: o corpo é símbolo, como fenómeno sensível e como presença de algo que, sendo sensível – o belo manifesto –, é marca de algo não-sensível: o belo que permite que possa haver mais de um corpo belo; o belo que, apesar de toda a grandeza da beleza do corpo belo único amado, transborda este e se espalha por uma imensidade de corpos, diferentemente belos, mas semelhantemente objectos de beleza.

É o que Platão manifesta quando, em 210a-b, diz que a beleza que reside num outro qualquer corpo é «irmã» (o «belo» é «irmão»; «adelphon» – «ἀδελφός») daquela que primeiro se amou como única.

O primeiro «topos» lógico da dialéctica (da dialogia ontológica que a suporta) ascensional segundo a beleza firma-se indelevelmente sobre a intuição que corresponde ao próprio acto erótico pelo belo do corpo único que, assim, se ama. Se tivermos em conta que o que Fedro diz sobre o ápice erótico da acção humana não é uma simples «opinião», mas, de facto, o cume lógico da mesma acção, então podemos perceber que o que está em causa quer nesta ascensão quer na fixação deste primeiro patamar é o acto de amor ao belo e ao que o belo manifesta como preciosa ontologia do corpo que é belo como um acto de total entrega, de total dom, de erótica agápica.





Tal significa que só se ama o belo, mesmo no seu nível ontológico e fenomenológico mais baixo, quando se ama tal belo em e como dom de ser próprio em benefício de tal beleza, de tal ontologia manifesta em beleza, de tal corpo, no pleno sentido que aqui se vai construindo. Tal acto erótico tem de ser um acto pleno por parte do amante, isto é, tem de ser um acto em que este saiba o acto que está sendo e como está sendo. Tal acto implica necessariamente uma intuição sensível que seja capaz do corpo como coisa sensível, mas implica também uma intuição dessa mesma intuição, intuição que já não é da ordem do sensível, mas, necessariamente, do inteligível.

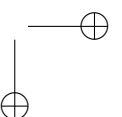
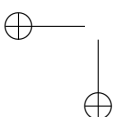
O acto de amor é um acto de plena humanidade, em que o ser humano surge como espírito em auto-posse ontológica aquando do acto em que, precisamente, se dirige a um outro ser na forma de seu corpo manifesto na beleza deste, beleza em que tal corpo transparece. A beleza é a diafania fenoménica da bondade do corpo, isto é, do seu absoluto ontológico.

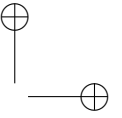
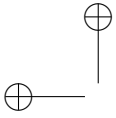
Dito de outro modo, a filosofia erótica de Platão, segundo a palavra de Diotima, é uma filosofia da transparência ontológica manifesta na beleza. É esta beleza que, transparência sensível, de inteligibilidade sensível, permite que se possa aceder ao ser de tudo o que transcende o que ama, na forma do próprio amor: é o amor que permite a relação do ser humano com o que o transcende, na forma da intuição do belo que manifesta o bem próprio de cada ente, isto é, o seu absoluto ontológico, isso que o ergue em vez do seu alternativo nada absoluto.

Deste modo, toda a ontologia relacional platónica se alicerça sobre uma teoria do amor e do amor como único acesso real ao que o outro é, não através da tirânica violência de uma invasão de privacidade ontológica, mas através do *amor ao que transparece do outro, a sua beleza*.

Depois da interiorização do que é o outro na forma da sua beleza como isso que nele se ama e que em nós, porque o amamos, habita logicamente, está-se pronto para perceber – intuir – que é a mesma beleza que está presente, diferenciadamente, num e noutro e em todos os corpos, o que Platão diz, pela voz de Diotima, em 210b: é uma e a mesma a beleza que reside em todos os corpos.

Em 210b-c, Platão, ultrapassada a primeira etapa da ascensão ao absoluto do belo, que consiste em concentrar o acto do eros próprio sobre um único objecto corporal, intuindo em tal mesmo acto o que constitui a beleza própria de tal corpo, intui também que tal beleza é literalmente irmã da beleza de todos





os outros corpos, isto é, que a beleza dos corpos é transcendental, dito de outro modo, que a presença da beleza nos corpos é universal e necessária, pois não há realidade ontológica que não possua uma qualquer forma de beleza própria.

Esta beleza é de modo formal, quer dizer, coincide com a manifestação do que em cada ente é a sua forma, de modo adequado à inteligência humana, quer como algo sensível quer como, em tal mesma sensibilidade, isso que é capaz de inteligir o sentido formal manifesto nas coisas e veiculado pela sensibilidade.

Ora, em termos da beleza, o que a constitui é a forma como transcendental, quer dizer, como isso que é comum a todo o ente: é uma ou uma só e a mesma, a beleza que se manifesta em todos os corpos. Não é uniforme, no entanto, pois manifesta-se em cada corpo segundo a sua diferença ontológica própria.

Fundamental é perceber-se que o acesso a este sentido platónico de beleza, do belo, não acontece por meio de um juízo, mas por meio de uma intuição.

A afirmação «este corpo é belo» não corresponde a um juízo em que se atribua a um corpo/objecto, qualquer, o predicado «beleza», mas é, simplesmente, a tradução linguística protocolar de uma intuição, como se se dissesse: «intuo este corpo como belo» ou «intui-se este corpo como belo», esta última forma é puramente lógica e sem sujeito humano suporte, o que é manifestamente irreal. Forma alternativa seria: «intuo a beleza neste corpo», o que não é exactamente o mesmo, parecendo, aqui, haver uma distância ontológica entre isso que se intui e a beleza que nisso se intui.

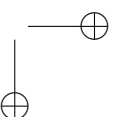
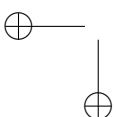
Ora, precisamente – e este exemplo de uma possível alternativa de enunciado é por tal útil –, o que Platão nos diz neste breve trecho do *Banquete* é que não há qualquer distância lógica entre isso que se vê como belo e o belo «em isso», a beleza «em isso».

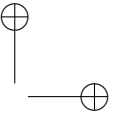
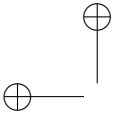
O que a intuição nos dá é o objecto como belo.

A intuição não dá, primeiro, lógica, ontológica ou cronologicamente, um objecto, sem mais, que, depois, segundo os mesmos âmbitos, é dito como belo.

A intuição dá *imediatamente* o objecto como belo; ou, se se quiser, o belo na forma do objecto. *Objectualidade ontologicamente considerada ou beleza são exactamente o mesmo.*

É nesta intuição platónica sobre a intuição ontológica do belo como objecto e do objecto como belo que se funda o sentido da beleza como transcen-





dental ao ser, sem excepção: 210b – «pasi tois somasi kallos», «πᾶσις τοῖς σώμασι κάλλος».

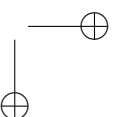
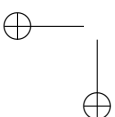
Está-se perante um passo fundamental, que corresponde ao acto em que se passa da intuição do particular-individual à intuição do universal, passagem que, como se sabe, corresponde ao acto que permite fundar o que é propriamente a ciência como intuição do universal presente no particular, em todo o particular.

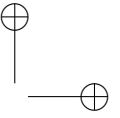
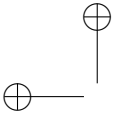
Como é que tal ocorre? A questão, no seu pormenor total ainda hoje não encontrou resposta cabal. No entanto, Platão não gosta de deixar as questões sem resposta, mesmo que esta, nos diálogos ditos aporéticos, consista em perceber que a resposta é que não há resposta positiva alguma, o que implica *que se continue a pesquisar*. São pois os diálogos aporéticos de Platão que fundam academicamente a ciência não como posse de saber, mas como incessante busca de resposta para questões que, sendo do tamanho do ser, em última análise, nunca encontrarão resposta cabal, definitiva, não no regime erótico de um mundo em que tudo está em movimento, precisamente por ser imperfeito.

Relembre-se que, mesmo quando há uma resposta de tipo pleno e final, como no fim do processo de ascensão do antigo prisioneiro da caverna, no «Livro VII» da *Politeia* (516b), ainda assim, esta resposta definitiva passa a provisória porque o iluminado pelo sol quer voltar à caverna para poder procurar despertar o sentido de busca do bem nos antigos camaradas de cativeiro. Não há descanso no mundo do movimento para o ser cujo eros descobre a sua comum origem e fim no bem e no seu esplendor sensível, que é o belo.

Note-se que o termo «sensível» aqui não remete exclusivamente para a «sensibilidade» como isso que é capaz de aceder à materialidade do mundo, mas como isso que, *na forma geral e universal da inteligência humana, é capaz de intuir o que há de absoluto em cada manifestação de bem, isto é, em cada ente, em cada ser*. E tal manifestação é o belo; o próprio belo em si manifesto em cada realidade que, só por ser, em absoluto, é, nisso e por isso, belo.

O sentido de beleza que aqui se manifesta corresponde ao que na metáfora da infinita irradiação do sol, no «Livro VI» da *República* (507b-509b), procura manifestar hiperbolicamente o que é o absoluto do ser, absoluto universal e infinito, mas que é também e no mesmo acto, infinitamente diferenciado, como infinitamente diferenciados são os raios do sol na metáfora correspondente.





A beleza que se intui é, assim, a parte de bem manifesta em cada ente. Não se pode reduzir ao reflexo dos raios de sol sobre os objectos (corpos reais), o que corresponderia apenas a um sentido especular da beleza, que arruinaria o sentido de absoluto real de cada coisa, transformando tudo num universal sonho especular, isto é, fazendo que toda a realidade nada mais fosse do que uma brilhante fantasmagoria de cores e formas geométricas, sem outra densidade.

Esta especularidade corresponderia ao que Platão designa na mesma grande metáfora solar como o poder de ver que a luz do sol confere (507b-509b). Tal é verdade: o sol, na e por meio da sua irradiação, possui esta mesma potencialidade, mas tal potencialidade de permitir ver não cria ou esgota o real: os raios de sol não permitem ver-se a si próprios, permitem ver algo que é deles independente a este nível e que corresponde à outra e mais fundamental função ontológica e ontopoiética do sol, que consiste em «dar o ser» (*ibidem*).

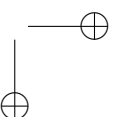
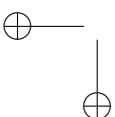
Isso que a luz do sol permite ver é isso que o sol, no mesmo acto, «poetiza», verdadeiramente «cria», pois trata-se mesmo de um *absoluto de novidade*, isto é, de algo que nunca antes houvera.

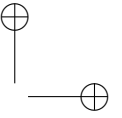
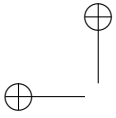
Ora, regressando ao discurso de Diotima, no *Symposion*, isso que o sol cria e que ilumina em um mesmo e único acto complexo é «o corpo», *quer dizer o real mundano*, isso que se pode encontrar na experiência humana mundana a todos os níveis. O corpo humano que apaixona o eros do ser humano cuja acção se analisa teoricamente é um exemplo especial de tais corpos, de facto, o mais digno e apropriado para o ser humano, que está, por exemplo, na base de toda a teoria da amizade, já de origem platónica, depois retrabalhada por Aristóteles.

O próprio da acção humana, como mais alto de sua possibilidade propriamente humana, antecipa-se já neste discurso e consiste em amar a beleza, começando pela beleza mais básica e mais comum, também a mais universalmente próxima de todos e cada ser humano, a beleza dos corpos, que é a presença do bem nesses corpos, isto é, o absoluto ontológico dos mesmos *manifesto*.

Pense-se a questão pela negativa: quem não for capaz de amar um corpo belo, de *amar bem* um corpo belo, como poderá alguma vez amar um belo espírito, mormente o próprio divino, que é o belo em si?

Mais do que uma propedêutica ao amor e do amor ao absoluto infinito do belo, esta etapa é o momento absoluto – absoluto que se opõe ao nada –





em que se descobre precisamente o belo como a manifestação do absoluto do ser; manifestação de que somos capazes e sem a qual nunca seremos capazes de coisa alguma como algo de propriamente humano: quem não for capaz de pelo menos amar um belo corpo será para sempre uma besta.

Não há nesta intuição platónica uma espantosa verdade concreta? Que é a besta tirânica, qualquer – Trasímaco e aqueles que representa, por exemplo –, senão a realização desta mesma incapacidade de amar sequer um belo corpo, que não seja, em exclusivo, o próprio, ao amor do qual todos os outros são sacrificados?

Mesmo em termos do que é a decorrência, ainda que laicamente perspectivada e apenas como objecto cultural, cristã desta intuição, pode perguntar-se que cristão é esse que nem sequer é capaz de amar o belo corpo de Cristo?

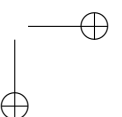
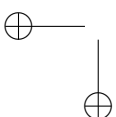
O texto continua de forma aparentemente estranha (210b): tendo o ser humano compreendido que é uma e a mesma a beleza presente em todos os corpos, passará a amar todos os corpos – o que se entende, sem dificuldade – e passará a ignorar o corpo que unicamente amava antes – o que se estranha. Porquê?

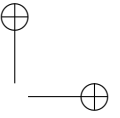
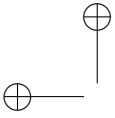
O termo que surge no original para classificar o único belo corpo anteriormente amado em forma exclusiva é «smikron», «σμικρόν» sinónimo de «mikron», neutro de «mikros», que significa denotativamente «pequeno» e, em formas conotativas múltiplas, tudo o que é considerado menor, medíocre, insignificante.

O belo corpo amado de modo único e como modo de se aprender a amar a beleza em acto e sem dispersão, passa a ser intuído como insignificante. Tal é algo de profundamente estranho, a uma primeira abordagem, e merece reflexão aprofundada.

De notar que, ainda na mesma cota (210b) e imediatamente a seguir, Platão diz que o amante passará a estimar mais a beleza das almas do que a dos corpos.

Em termos lógicos, segundo a lógica quer do discurso que Platão nos quer fazer aqui ouvir quer segundo a lógica da realidade ontológica a que tal discurso se refere, só se poderá compreender a necessidade do abandono do sentido de preciosidade do primeiro-único belo corpo amado em função quer da transcendentalização da extensão da intuição do que é belo universalmente em todos os corpos quer ainda da passagem do ponto focal da contração do amor de tais belos corpos às belas almas.





Todavia, a chave de compreensão encontra-se na afirmação seguinte, quando Platão, já no fim da cota 210b em transição para a cota 210c, afirma que o amante, ultrapassadas estas fases intermédias e iniciais do amor ao belo possa amar um outro ser humano por causa da beleza da sua alma, mesmo que a sua beleza corporal seja, também ela, «pequena».

De notar que o que interessa a Platão não é manifestar que é possível amar um ser humano fisicamente menos belo porque é belo em seu acto interior, a sua alma, mas que é porque o que conta fundamentalmente em termos onto-antropológicos é este acto interior, que não é da ordem do corporal, mas do espiritual, que sabemos que o espiritual é superior ao não-espiritual e que, portanto, é humanamente mais elevado amar a beleza da alma do que a do corpo.

O argumento é profundamente subtil. Eros é o absoluto do que em cada um de nós e na humanidade toda, bem como no cosmos todo, diferenciadamente, constitui o motor de todo o movimento.

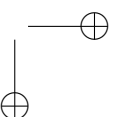
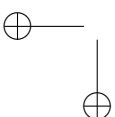
Na nossa pura interioridade, ética, tal movimento basta-se a si próprio e é realmente autónomo, se se pensar o nosso acto abstractamente, isto é, sem referência a qualquer outra realidade, como se cada um de nós fosse um mundo ao modo de cada átomo de Demócrito, eterno, incriado, eternamente em movimento, insecável, impenetrável, indestrutível; mas, também, realmente irrelacionável senão em e com a nossa pura interioridade.

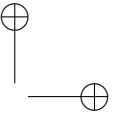
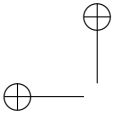
Todavia, o ser humano não é atómico, antes é essencialmente relativo e em relação. *O veículo cósmico da relação é o corpo.* Platão sabe-o bem e nunca o desmente, por mais que se sinta incomodado com a intransparência do mesmo. Ora, é através do *primeiro fascínio erótico fundamental* que os corpos se aproximam, como o bebé da mama da mãe, quiçá supremo belo inicial para ele e paradigma de todo o divino.

É a beleza erótica do primeiro corpo amado que cria – é mesmo uma criação, pois de tal nada havia previamente – a realidade da relação na forma da primeira relação propriamente humana: o amor ao primeiro corpo, amor exclusivo (Freud andou, pelo menos tematicamente, por aqui).

Uma relacionabilidade que ficasse restrita a apenas uma única relação, fosse com o que fosse, não seria propriamente humana, não na forma como conhecemos a humanidade.

Há que aprender a relação através da primeira paixão do belo como absoluto do belo, há que passar a amar tal belo em tal corpo e como forma de





tal corpo em sua manifestação exterior, para que se possa perceber, posteriormente, que há mais corpos assim, isto é, mais possibilidades de tais relações, mais relações, concretizadas as possibilidades.

No entanto, tais relações, precisamente, pela sua esmagadora grandeza – que é universal – relativizam em sentido de minorização o que parecia – e é, mas já não é percebido como tal – o absoluto único da beleza do primeiro corpo amado em e por sua beleza. O universo da beleza manifestada em todo o cosmos, mormente na parte humana do mesmo, relativiza como apenas um elemento, entre os mais, isso que foi o objecto do primeiro amor. Todavia, não anula a grandeza ontológica própria de tal objecto. A beleza permanece, o ser humano deixa é de lhe atribuir a mesma grandeza de sentido. *O que muda é a relação, não o objecto, que não depende, em absoluto, de tal relação.*

Já o sentido erótico do amado depende sempre da relação com isso que ama. Tal é, por exemplo, fundamental para se perceber a grandeza da teoria da amizade aristotélica, cujos níveis se definem pelo modo como os amantes se relacionam, independentemente da ontologia objectiva própria de cada um destes considerado isoladamente.

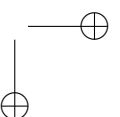
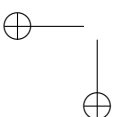
Em todos estes actos de relação com os belos corpos humanos, nestes belos corpos, revelou-se também uma outra forma de beleza, a dos actos interiores que tais corpos manifestavam: aqui, o corpo em sua beleza surge também como transparência do acto interior que lhe corresponde, a que se chama alma.

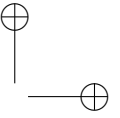
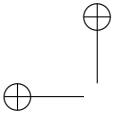
Ora, no concreto da experiência humana, que não em pura teoria, que poderia apontar para o contrário, a beleza dos corpos não se manifesta como adequada transparência para a beleza das almas, pois há belos corpos que correspondem a não-tão-belas almas. E há corpos manifestamente menos belos a que correspondem mais-belas almas.

Há algum exemplo real em que Platão se possa ter baseado? Significativamente, há o do próprio Sócrates, dito como feio e cuja alma se manifestava como de beleza extrema. Sócrates é o exemplo do homem, do ser humano, em que a uma alma de beleza extrema corresponde um corpo não tão belo assim.

Ora, se o belo é o esplendor do bem, como poderia ser Sócrates bom com um corpo *não assim tão belo*?

Reside neste ponto o sentido da superioridade da beleza da alma sobre a do corpo, isto é, da realidade ontológica própria da alma sobre a realidade ontológica própria do corpo.





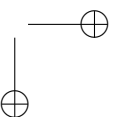
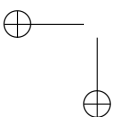
Não se desvaloriza o corpo de Sócrates: no discurso que se seguirá, Platão, através da paixão tresloucada de Alcibiades por Sócrates, irá mostrar como o Mestre era todo ele de uma grandeza ontológica que exaltava mesmo o próprio corpo, corpo de homem que, em e com tal corpo, enfrentava homens e cosmos sem vacilar, acompanhando tal corpo a grandeza de tal alma.

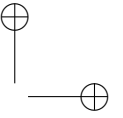
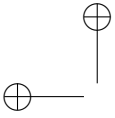
A menor beleza física de Sócrates permite a Platão mostrar como, através da realidade concreta, cosmicamente provada – historicamente, se se quiser – do Mestre, há algo de especialmente superior no acto humano e que corresponde à beleza da alma, isto é, ao acto ético do ser humano, acto de que tudo o mais depende, podendo até transcender a mediocridade do que o corpo parece anunciar, mas o acto total do ser humano desmente.

A beleza da alma é isso de actual que permite a alguém como o menos belo Sócrates ser o melhor de todos, amado pelo fisicamente mais belo de todos, Alcibiades, este, cuja beleza de alma não acompanha a beleza de corpo.

Assim sendo, estes primeiros passos de escalada erótica segundo o belo – e isso que manifesta, o bem – serviram para mostrar o absoluto do bem manifesto no corpo; a necessária intuição humana de tal beleza; a passagem a uma intuição transcendental, estendida a todos os corpos, isto é, a todo o cosmos manifesto, e necessariamente, sob pena de irrelação ontológica, a intuição de que há uma beleza superior à dos corpos, a que corresponde, nos seres humanos, ao acto interior que esses mesmos corpos manifestam, a alma.

Estes passos e degraus iniciais preparam a restante escalada, cujo fim, como se sabe, é o belo em si e o bem em si que tal belo manifesta em esplendor graduado.





Capítulo 9

A beleza das almas

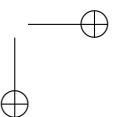
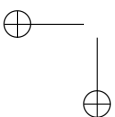
Assentes os primeiros passos, primeiros degraus, na ascensão para o belo em si, através do belo presente em tudo, começando pelo belo corpo individual, passando pelos belos corpos, em seu universo, segue-se o degrau relativo à beleza da alma «en tais psykhais kallos», «ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος» (210b).¹

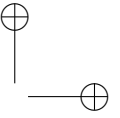
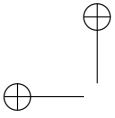
Neste passo, Platão considera a beleza das almas mais estimável («timio-teron», «τιμιώτερον»)² do que a dos corpos. Antes de haver uma comparação entre a avaliação platónica de corpos e almas, há que fazer ressaltar que, pensando assim, Platão não se limita a desvalorizar os corpos relativamente às almas, mas, ainda que como necessidade lógica que suporte tal eventual desvalorização relativa, de facto, atribui um absoluto de beleza própria aos corpos. Sem este absoluto de beleza próprio de corpos e almas, não pode haver comparação e, assim, eventual desvalorização relativa.

Nada no argumento de Diotima pode fazer sentido sem que se perceba que, logicamente – e ontologicamente, pois esta lógica alicerça-se numa in-

¹ Traduz-se assim nas Belles Lettres: «Ensuite il estimera la beauté des âmes plus précieuse que celle des corps, en sorte qu'une personne dont l'âme a sa beauté sans que son charme physique ait rien d'éclatant, va suffire à son amour et à ses soins.», p. 68; traduz a Loeb: «But this next advance will be to set a higher value on the beauty of souls than that of the body, so that however little the grace that may bloom in any likely soul it shall suffice him for loving and caring», p. 203.

² O verbo «τιμάω», riquíssimo de possíveis significados contextualizados, significa primeiramente «atribuir um preço», «avaliar», «estimar»; escolhemos «estimar» porque nos parece ser o termo que melhor diz do que está em causa na apreciação do que se encontra em causa neste trecho da obra platónica.





tuição ontológica, a de Platão –, toda a beleza, assuma ela a forma que assumir, constitui um absoluto próprio. É este absoluto próprio que é o amável em cada ente, seja este qual for, mesmo que seja um corpo não-belo. Tal significa, de modo muito diferente do comum da tradição helénica em que nasceu, que Platão não desconsidera qualquer ser em função da sua beleza, mais ou menos positiva, mesmo nos níveis que considera mais baixos, precisamente os do corpo. O que pode ser não tão estimável por causa da sua beleza corporal, pode bem ser – trabalha-se no domínio do possível, domínio metafísico próprio das estruturas-ideias – belo em sua alma.

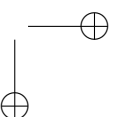
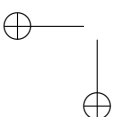
Não há uma decorrência causal necessária entre a aparência física e a grandeza ontológica do ser. A manifestação da beleza corporal pode nada dizer relativamente à beleza da alma que corresponde ontologicamente a esse corpo.

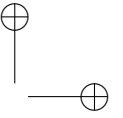
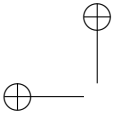
Esta posição platónica, que não é fundamentalmente estética, mas ontológica, de raiz metafísica – porque todo o ente participa, no absoluto do que é, do bem, do absoluto do ser –, recentrando todo o movimento do ser humano, e, por possível analogia, de todo o real não-absoluto (não-agatónico) na direcção e sentido escalar de um desejo ontológico, onto-motor e onto-poiético de sempre maior perfeição de ser.

A relativização «timiótica», por estimativa, dos seres, com a platonicamente consequente atribuição de maior dignidade ontológica à beleza da alma sobre a beleza do corpo, começa por ser a descoberta do absoluto de toda a beleza manifesta e inerente a toda a ontologia mundana, cósmica. Deste modo, ao relativizar inferiormente a beleza do corpo, Platão não nega este, antes lhe atribui o absoluto ontológico que nele intui. Platão não nega a beleza dos corpos, o que equivaleria a negar-lhes o absoluto do ser manifesto, antes intui neles o absoluto de beleza próprio, sem o qual não seriam de modo algum, mas que não pode ser confundido com o máximo de beleza possível, nem sequer com níveis intermédios de beleza entre a própria dos corpos e a própria do bem, absoluta como infinita em acto.

No entanto, e em termos absolutos, porque, por quê, são os corpos menos belos, a sua beleza menos preciosa?

Toca-se, aqui, um ponto que costuma ser causa de interpretações que põem Platão como alguém que situa o corpo como que «do lado do mal». O corpo é mau? Ser «menos belo», logo «menos bom», faz do corpo «mau»? De notar que o que se disser acerca do corpo servirá, dado que, no *Banquete*, se





procura manifestar o sentido erótico transcendental dos seres que integram o acto universal do cosmos, para caracterizar todo o ser, todos os seres que, em absoluto, não são o bem, que é isso de que o belo, em absoluto, é manifestação.

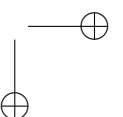
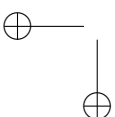
Retoma-se a questão: por que razão é o corpo menos belo do que a alma? Há, subjacente a esta questão, um qualquer dualismo ontológico? De reparar que, se houver uma qualquer forma de dualismo ontológico suposto, toda a metafísica do bem é imediatamente desmentida, sem qualquer possibilidade de composição de teses: ou há apenas um bem infinito em acto de que tudo é desejo, eros, ou, então, não há esse mesmo bem e toda a metafísica platónica está errada.

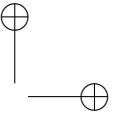
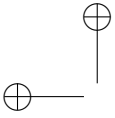
De nada serve uma resposta manualística do género «em Platão, a alma é “mais bela” do que o corpo porque a alma é “da ordem” da ideia», porque remeteria a questão fundamental para a seguinte formulação: «por que razão é a ideia mais bela do que qualquer corpo com que seja relacionada» – na realidade, e onto-metafisicamente, a relação é a recíproca e a relação “vai” do corpo para a ideia.

Ora, é por este caminho de pensamento que se pode perceber o que está em causa. E o que está em causa diz respeito à grandeza ontológica da ideia e da alma que funciona como se uma “ideia particular de um corpo” fosse.³ Toda a realidade sob a forma de ideia – não se usa propositadamente o termo «ideal» para que não se caia mecanicamente na tentação de dizer que Platão é «idealista», algo que Platão não é, constantemente dando provas de um realismo entranhado, por vezes cruel – é, enquanto tal, eterna. O número cinco é eterno, a triangularidade e todos os triângulos são eternos, mas cinco corpos de gatos não são eternos, cinco “triângulos” de pedra usados num templo não são eternos. Estão os dez sujeitos ao movimento e à usura que o movimento sempre implica.

Dos gatos mortos, os números com que se podiam numerar “continuar” eternamente o que eternamente foram, haja ou não haja mais gatos para nume-

³ É precisamente a este sentido da ideia como forma, como paradigma próprio e individual do corpo – dos corpos – que Aristóteles vai buscar a inspiração para a sua noção de alma como a forma de um corpo com a vida em potência. Esta nota não quer dizer que Aristóteles se inspirou em Platão, directa ou indirectamente, muito menos que dele copiou a noção, mas que entendeu o que está em causa na relação entre corpo e alma, dando-lhe uma formulação apropriada segundo o seu modo de pensar. Que isso faça dele, mais uma vez, um platónico, contra algumas aparências, tal deve-se à grandeza da inteligência de Aristóteles.





rar. Aniquilados todos os “triângulos” materiais, a triangularidade permanece na sua eterna forma e o mesmo se passa com os infinitos triângulos metafísicos que existem. Assim para todas as realidades metafísicas.

Ora, para Platão, a alma pertence ao mesmo tipo ontológico dos números ou dos triângulos. Com isto não se quer dizer que a alma é matemática no sentido moderno do termo – embora o seja, também, no sentido platónico de matemática –, mas que a alma é, em si mesma, algo de metafísico, de puramente formal, ao modo da ideia. As ideias são, todas, eternas, mesmo as que se referem ao tempo, ao movimento de que o tempo é imagem móvel (*Timeu*, passagem já mencionada).

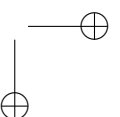
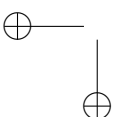
Como tipo-ideia, a alma define metafisicamente o que o corpo pode ser, traça os seus limites – isso que nunca pode ser ultrapassado –⁴ de possibilidade. Tal forma é, como todas as formas, eterna. O corpo realiza cosmicamente tal forma e apenas tal forma. Realiza-a segundo o movimento, com matéria, não no sentido de possibilidade, mas no sentido da materialidade densa de que o cosmos é feito, materialidade cuja interrelação desgasta: materiais densos e duros – mesmo os «mais moles» – desgastam-se, por atrito.

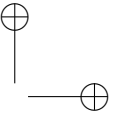
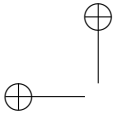
Não há atrito para a alma, não neste sentido; há outros modos de “atrito”, ao nível ético e sobretudo político, sendo o mais grave a guerra, nascida da perversão da acção humana⁵ possibilitada pela forma-alma, de que depende a forma da própria cidade.

Tendo em conta o sentido geral do pensamento ontológico de Platão e o escalonamento ontológico que, descendente, vai do bem às sombras, e em que os níveis superiores contêm formalmente todo o possível ontológico dos ní-

⁴ Moderna e contemporaneamente, há um sentido burguês-psicológico de limite, que leva a que se afirme, num mundo de ilusões feito, que se pode ultrapassar os limites, estando mesmo a linguagem superficial do *marketing* cheia de expressões sobre esta matriz cunhada. Ora, o limite é precisamente isso que nunca pode ser franqueado e se se franquia é porque isso que se ultrapassa não era um limite, mas algo que era confundido com um limite, normalmente algo de tipo psicológico. O limite entende-se bem na sua essência e substância se se pensar no limite matemático, que é uma grandeza fixa, invariável, para a qual uma tendência variável se encaminha infinitamente, sem que alguma vez alcance tal grandeza, ainda que infinitamente dela se aproxime. Todo o limite se matricia neste sentido de intangibilidade. De nada serve, também, a solução psicologista de aparência matemática que se pode concretizar em afirmações do tipo: encontram-se no infinito, que é o mesmo que dizer nunca, pois, de facto, sendo infinitamente tendentes um para o outro na sua relação, infinitamente não-se-encontram.

⁵ *República*, «Livro II», 371e-373e.





veis inferiores, a alma é ontologicamente «mais bela» do que o corpo porque determina liminarmente – isto é, metafisicamente é o tesouro ontológico do possível de realização ontológica total – a alma; determina, assim, *a possibilidade do corpo* não deste como «matéria», mas como vida humana, vida que é expressão dinâmica e cinética do eros que tudo permeia, que tudo constitui.

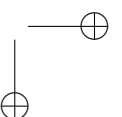
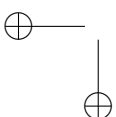
A alma é, já aqui, a forma do corpo – evidentemente, não em sentido aristotélico, mas em sentido propriamente platónico – como absoluto do conjunto metafísico de possibilidades próprias de um determinado vivente humano: é o seu paradigma erótico de possibilidade, o seu modo virtual próprio de poder ser em erótica dinâmica e cinética, quer dizer, em caminho de uma perfeição irredutivelmente própria, sua, que a aproximará cada vez mais do belo, do bem. É esta a teoria fundamental do *Symposion*, portanto, também do discurso de Sócrates/Diotima.

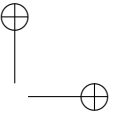
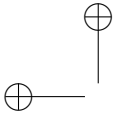
Ora, o corpo é materialmente precívél, ao passo que a alma permanece sempre a forma que sempre foi, substancialmente – está aqui, eroticamente dada, a noção de «substância», precisamente como isso que, absolutamente em cada entidade permanece – se mantendo, pois a sua substância é constituída pelo que constitui a sua dimensão metafísica de possibilidade. O mais varia, mesmo a sua essência adquirida, adquirida apenas porque prolongamento erótico – dinâmico e cinético – do que é como substância, que, incoativamente, coincide com a sua essência.

É este sentido de perenidade metafísica que suporta, na *Politeia*, no «Livro X», «mito de Er» (já referido, ver), a possibilidade de as almas evoluírem mantendo uma mesma substancialidade, suporte de todas as possíveis transformações, que podem culminar negativamente numa perenidade no Tártaro ou numa perenidade de tipo «celestial», chegando a alma a bom porto, eternamente se libertando do não-essencial, coincidindo com o substancial, agora, moldado pelo belo e pelo bem, então, coincidentes com a substância da alma.

É este o sentido da imortalidade da alma, em Platão, que se encontra melhor como ápice erótico positivo da participação do que, por exemplo, no *Fédon*, ainda submetido a um regime mítico menor, se bem que já devedor da ideia de uma consubstancialidade metafísica da alma com o seu objecto próprio último, o bem.

A alma funciona, então, como a ideia – realidade metafísica padrão – de cada vivente, memento do vivente humano. Por tal é «mais bela», não apenas mais bela do que o corpo, mas mais bela intransitivamente, mais bela como





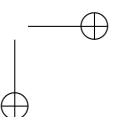
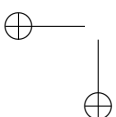
manifestação do absoluto do belo-bem nela presente, melhor, que a constitui como isso que é a sua parte de eterno e de perfeito, isso que não morre e que, se tomarmos a sério a metafísica da irradiação solar da *República*, nunca nasceu segundo o tempo, tendo “nascido” apenas segundo o bem de que é parte, de que participa eternamente.

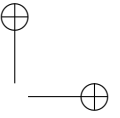
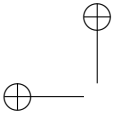
Este modo de encarar o sentido metafísico da alma implica que esta não seja algo de «natural», mas de trans-natural: a alma é metafísica, logo, por definição, transcendente ao natural, ao «físico». Neste contexto, tal implica que a erótica que constitui a alma (e tudo o mais) seja ela também metafísica. Se eros é o acto que constitui toda a natureza, que mais não é do que o desenrolar dinâmico e cinético das possibilidades ontológicas que eros encerra, este último, como isso que constitui tal tesouro de possibilidades, em si mesmo, não é natureza, não é natural, mas transcende, como a fonte sempre transcende isso de que é fonte, a natureza.

Então, percebe-se que a natureza mais não é – mas é muito, mas é tudo – do que a tradução em movimento ontológico, isto é, onto-poiético, do bem na relação com a natureza – não há outra forma de o intuir e de o dizer –, relação que, em acto, é a poiese da natureza, que, no absoluto de cada diferenciação, de cada passagem de possibilidade a realidade natural, verdadeiramente cria a natureza. A erótica auto-poiética do bem através do eros é criadora, não apenas produtora-reprodutora, como tradicionalmente e de forma errónea se pensa. Aliás, se aplicado este esquema metafísico ao que é aceite como criacionista modelo judaico-cristão, não será mais rica a compreensão do acto criador e providencial do Deus judaico-cristão, para mais sendo este um Deus pessoal, algo que o bem platónico manifestamente não é? A resposta parece evidente, mas falta o estudo que a prove. Fica a sugestão.

Há, no entanto, uma questão que ainda não parece ter recebido uma resposta adequada: por que razão são, em absoluto, os corpos «menos belos». Já se sabe que são menos belos do que as almas e porquê: porque são perecíveis. No entanto, não faz parte do que a alma é o absoluto do corpo como possibilidade própria deste, e não é esta possibilidade tão metafísica e, assim, “tão eterna” quanto o demais transcendente? Não são os corpos transcendentemente metafísicos quanto á sua forma como absoluto de seu possível?

A resposta é clara: sim, são. Então, Platão está errado ao classificar os corpos como «menos belos» do que as almas porque os corpos são metafisicamente isso de que as almas são o modelo e sem o seu «corpo modelar» não





haveria alma alguma, porque não teria sentido haver alma sem corpo modelar de que ser alma.

Ora, o que ficou dito imediatamente atrás implica que, por exemplo, no próprio «mito de Er», não apenas as almas, mas também os corpos não possam ser uns quaisquer, pois uma alma não pode ser forma paradigmática de um corpo qualquer, muito menos de uma qualquer sequência de corpos.

No «mito de Er», tal é resolvido por Platão mostrando como há uma continuidade ontológica entre alma e corpos, isto é, entre o modelo metafísico de possibilidade e a concretização (já «synholónica, em Platão) natural na forma de nova junção alma-corpo, através da própria acção humana, que marca, por escolha própria também, o que é o novo conjunto, assim definindo a nova relação entre alma e corpo, sendo a alma a mesma, mas havendo continuidade corporal porque o corpo é escolhido pela alma, ainda pela alma, que, assim, mantém a definição corporal sob o seu domínio. Este domínio pode ser mais ou menos conforme ao bem segundo a qualidade ética das escolhas que a alma foi fazendo ao longo da sua transição de possibilidade para realidade natural.

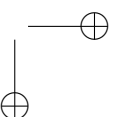
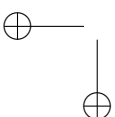
Deste modo, metafórico-mítico, percebe-se que nunca há propriamente uma disjunção metafísica, logo, também ontológica entre a alma e o corpo, pois este é sempre determinado pela alma. É, então, nesta relação de determinante – alma – com determinado – corpo – que reside a menor beleza – menor bondade ontológica – deste último.

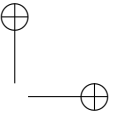
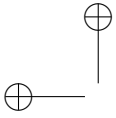
No entanto, isso que o corpo é, em absoluto, como referente metafísico-ontológico da alma, que só pode ser alma porque é alma de ou para um corpo que define, não é, em tal, menor do que o que é isso que, como absoluto, define o que é a alma. Não se trata de um círculo lógico, mas da mesma relação que existe – e que já se explorou anteriormente – entre a carência e a possível plenitude, que não podem, metafisicamente, existir uma sem a outra.

A erótica platónica é toda a relação que há e pode haver entre a matriz metafísica de possibilidade de ser e o ser como natureza, como brotar ontológico. É este o grande tema do *Symposion*.

Ainda em 210b-c,⁶ Diotima afirma que a descoberta de que a beleza das almas é «timioteron» relativamente à beleza dos corpos permite amar alguém

⁶ É a seguinte a versão presente nas Belles Lettres: «[...] en sorte qu'une personne dont l'âme a sa beauté sans que son charme physique ait rien d'éclatant, va suffire à son amour et à ses soins. Il enfantera des discours capables de rendre la jeunesse meilleure [...]», p. 68; podemos ler na Loeb: «[...] so that however little the grace that may bloom in any likely soul





cuja alma seja bela sem que o corpo o seja.⁷ Nasce aqui um novo paradigma de beleza, que rompe com o modo tradicional, em que a beleza diz respeito à dimensão estética, passando, com Platão, a dizer respeito à dimensão ontológica total do ente, de que a dimensão estética é parte, por vezes ínfima, se se estiver num ambiente antropológico-noético de tipo do da caverna da *República*.

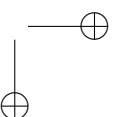
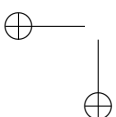
Platão, realiza, aqui, então, a transferência do sentido substancial de beleza do âmbito da estética para o âmbito da ontologia, na sua relação com a metafísica. O belo não é o que se sente como tal, seja sob que canonística seja, mas isso que constitui o esplendor do bem presente em cada ente, isso que, na relação com a inteligência, qualquer, é atractivo, é erótico, no sentido de ser erógeno, isto é, de despertar o desejo, não de posse, mas de, em última análise, como o demonstra o discurso de Fedro, o amar de forma filética, mesmo agápica, como Alceste ao seu amado.

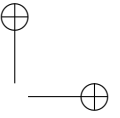
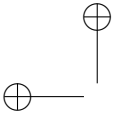
Este mesmo novo sentido ajuda a explicar a necessidade de estar presente no *Banquete* o aparentemente estranho e apendicular discurso ébrio-erótico de Alcibíades relativamente ao seu eros por Sócrates, dado que exemplifica o que é o amor que deseja, de forma furiosa, o encontro – e, no caso de Alcibíades, a posse – do bem que o outro é na plenitude do seu ser, mesmo que exteriormente não manifeste qualquer forma tradicionalmente canónica de beleza. Em última análise, é o absoluto do bem que se revela na beleza de Sócrates-Homem que interessa a Platão, manifestado no elogio que Alcibíades faz do Mestre.

É também, claro que, sendo assim, tal significa uma outra forma de condenação da estupidez da «polis» que, tendo esta beleza-bondade em seu seio,

it shall suffice him for loving and caring, and for bringing forth and soliciting such converse as will tend to the betterment of the young [...]», p. 203.

⁷ Pensar-se que esta possa ser uma referência subtil ao facto de Sócrates ser «feio» de corpo, mas belo de alma, justificando, assim, que seja amável em função mais da alma do que do corpo será desmentido pelo discurso de Alcibíades, o próximo a falar no *Banquete*, em que o belo admirador de Sócrates dá a ver este último como totalmente belo, em seu entender, quer em alma quer em corpo, pois o retrato que dele faz mostra um homem perfeito, com um corpo que pode até não ser belo em sentido antro-estético tradicional, mas que o é como acto de «tese», de posição perante o mundo, os outros Homens, sobretudo em clima de guerra, em que o corpo de Sócrates manifesta esplendorosamente uma bondade antropológica que não pode, neste ambiente metafísico e ontológico, ser senão bela; bela porque é manifestação do bem. É um novo paradigma de beleza que aqui nasce.





não foi capaz de dela ter a devida inteligência, acabando por aniquilar tal presença, matando aquele que pelo bem que fez à «polis» deveria ser, antes, recolhido como troféu no Pritaneu.

Por outro lado, há aqui uma outra lição platónica fundamental, segundo a qual, o bem, ainda que se manifeste sempre através de uma qualquer forma de esplendor como beleza, escapa a formas culturais de paradigmaticização, tendo de ser descoberto, em seu absoluto, não “à superfície” das coisas, mas como acto pleno de cada ente, como fundamento ontológico-metafísico de tal mesmo ente.

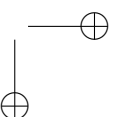
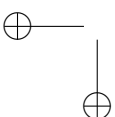
Não se quer com isto dizer que, para Platão, o ser das coisas reside “atrás” seja do que for, mas que, para que se descubra o bem presente em cada ente, há que ou agir como padronizado miticamente na «Alegoria da caverna» ou como padronizado, precisamente, na ascensão que agora exploramos como dita por Diotima ao ainda pouco sábio Sócrates, ainda não tão belo como quando foi legalmente assassinado.

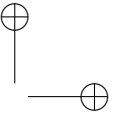
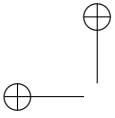
Um pouco mais adiante (210c),⁸ Diotima ensina que necessariamente, a partir do que acabou de se intuir, se será conduzido a descobrir, a contemplar, a beleza nas acções (adequadas, convenientes, i. e, boas) e nas leis (subentende-se que também estas são boas, quer dizer, que não são, por exemplo, fruto de uma vontade tirânica, mas que dizem respeito ao bem-comum).

Claramente, Platão estabelece uma hierarquia erótica em termos de relação entre o ser humano e o seu acto de participação do bem, isto é, mostra como este acto de participação do ser humano do bem ocorre de um modo complexo e estratificado, cobrindo todos os possíveis e reais níveis ontológicos, desde os mais afastados da plenitude do bem, os corpos, subindo, segundo a grandeza de proximidade ontológica do ser humano ao bem, através da grandeza ontológica objectiva do foco da inteligência humana.

Quando, no final do trecho acabado de citar, Diotima diz que a descoberta de realidades ontologicamente mais elevadas implica que a importância rela-

⁸ Traduz a versão das Belles Lettres. «[...] de là [do que ficou dito imediatamente antes] il sera nécessairement amené à considérer la beauté dans les actions et dans les lois, et à découvrir qu'elle est toujours semblable à elle-même, en sorte que la beauté du corps soit peu de chose à son jugement.», p. 68; por sua vez, a Loeb apresenta : «[...] and that finally he may be constrained to contemplate the beautiful as appearing in our observances and our laws, and to behold it all bound together in kinship and so estimate the body's beauty as a slight affair.», p. 203.



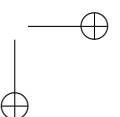
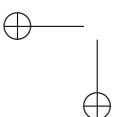


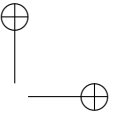
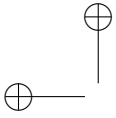
tiva – perante a inteligência humana – dos níveis inferiores passe a ser menor, não está, como muitas vezes se pensa, a «desvalorizar» tais níveis – os corpos, por exemplo –, mas a colocar cada nível ontológico no seu «topos» próprio, no seu nível próprio.

A situação dos corpos como ontologicamente inferiores, por exemplo, às leis significa que a grandeza ontológica de uma lei é superior à grandeza ontológica de um corpo, dizendo Platão porquê: as leis permanecem, os corpos não. As leis são da ordem do que não conhece movimento, logo, do que não conhece evolução, seja esta em sentido de uma progressão ontológica positiva seja no de uma progressão ontológica negativa. Os corpos podem conhecer quer uma progressão ontológica positiva quer negativa. Como exemplo de um primeiro caso, pense-se numa das pedras com que Fídias criou o Parthenon: primeiro era naturalmente informe, depois ganhou forma e beleza – bondade – que se pode ver no prístino monumento (assim era aproximadamente nos tempos platônicos –, depois, devido a multímodos tipos de movimento, sofreu uma deterioração. O mesmo se pode dizer dos corpos vivos, nomeadamente dos corpos humanos: há um crescer ontológico até chegar ao seu melhor, tipicamente como adulto acabado de atingir tal estado, a que se segue um, mais ou menos, lento movimento de degradação, que culmina, sempre, na morte, suprema perda de beleza do corpo humano, assim votado à decadência da putrefacção.

Os princípios, mais do que leis, que governam tais evoluções permanecem o que são, sendo aplicáveis a uma série infinita de casos, sem que se degradem. É este sentido de perenidade, baseado num sentido metafísico de independência total dos princípios/leis relativamente à natureza, ao movimento, ao tempo, que faz dos princípios ontologicamente mais dignos do que os corpos, bem como a beleza dos princípios superior à beleza dos corpos.

Para mais, a beleza dos próprios corpos, inegável no que é e como é, apenas é porque é manifestação dos princípios que permitem que haja propriamente corpos e não algo caótico em sua vez. Quer isto dizer que é ainda a parte metafisicamente estruturante presente na natureza que confere beleza a esta. Não quer, no entanto, isto dizer que a natureza seja redutível a tais princípios/leis, que não é, pois tem uma realidade ontológica própria, mista de princípios e de «matéria», mas que tais princípios são isso que, em conjugação com a matéria, cria os corpos (é mais do que uma simples «produção»,





pois implica um qualquer absoluto de novidade ontológica no acto de associação).

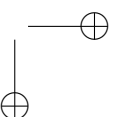
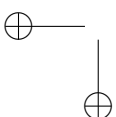
Tal determina que os próprios corpos sejam realidades fundamentalmente dependentes de sua parte estrutural: é, assim, precisamente, isso que corresponde à manifestação de tal estrutura ontológica, ontopoiética, que é a beleza dos corpos.

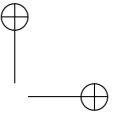
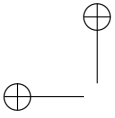
Ora, é esta mesma beleza dos corpos que é a primeira manifestação, no primeiro corpo singular que se contempla em termos de relação com a sua beleza, que desperta o ser humano para a beleza, absolutamente: sem este primeiríssimo contacto inteligível com a beleza – precisamente, não é «sensível» sem mais, mas «sensível em intuição inteligível (que é o que a sensibilidade sempre é) – não há erótica humana possível.

É este contacto que desencadeia todo o processo ascensional que terminará na contemplação do belo em si, já independente de qualquer corpo ou de qualquer outra forma natural, numa intuição pura e intelectual do belo sem forma concreta, do belo como pura e infinita irradiação do bem absoluto, isso que impossibilita o nada, isso que, estando infinitamente e infinitamente irradiando possibilidade de ser se mostra como «luz» que avassala os «olhos», que se funde com a inteligência em acto do ser humano, como se pode perceber na fase culminante da ascensão na «Alegoria da caverna», «Livro VII», da *Politeia*.

Este mesmo tipo de beleza ontologicamente superior encontra-se na acção humana devida ou apropriada. Não se trata da acção humana qualquer, que pode ser produtora de mal, por indevida, mas da acção humana que produz o bem. Produzir o bem, em termos platónicos, implica que o acto possível se cumpra como realização do melhor de cada possibilidade sua, de cada possibilidade de acto. O exemplo matricial é claramente a vida do próprio Mestre Sócrates, já filósofo e sábio, o mesmo Sócrates que o diálogo com Diotima manifesta como filósofo, sem dúvida, mas ainda profundamente ignorante e muito pouco sábio.

No entanto, se se tiver em conta o testemunho platónico relativo à acção do Mestre na sua fase de julgamento pela democrática Assembleia de Atenas e de espera pelo momento da sua execução bem como o relato da própria execução, percebe-se que as acções que o velho soldado realiza são todas por ele destinadas a cumprir o melhor de sua possibilidade própria, evitando, de





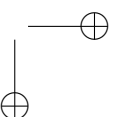
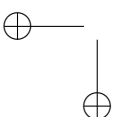
todos o modos, macular o seu acto, a sua essência e substância próprias, para usar uma linguagem que tem no seu magistério filosófico o verdadeiro berço.

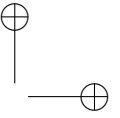
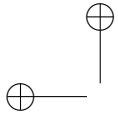
A beleza das acções, a que o politicamente moribundo Sócrates longamente se obriga a praticar e a que convida os seus discípulos – convidando neles e suas tradições toda a humanidade capaz de reflectir –, manifesta a bondade das mesmas como humanamente perfeita realização de possibilidades ontológicas e ontopoiéticas últimas próprias e irreduzíveis. É este o sentido da beleza das acções apropriadas, apropriadas à criação do melhor próprio de cada ser humano.

Ora, a beleza que de Sócrates transparecia não era a do seu corpo – Sócrates não era um modelo de “beleza física” –, antes a da sua acção, acção que é a parte política da sua interioridade, da sua «alma». Quando se fala de «beleza de alma», neste contexto, não se está a mencionar uma característica analogamente sensível relativa à interioridade do ser humano – como se da sua interioridade, para lá de ele próprio, houvesse alguém que tivesse “sensibilidade” –, mas a referir a grandeza ontológica transparente de forma mundana – realmente visível, audível, etc. – de isso que é a fonte da sua acção, isto é, da sua realidade propriamente ética.

A beleza da acção apropriada manifesta a grandeza ontológica positiva do ser humano como realidade propriamente ética. Radica aqui e apenas aqui o sentido platónico da superioridade ontológica da alma. Sem mais, isto é, sem sequer poder haver uma comparação do tipo que afirma que a alma é superior ao corpo. Não se está a desmentir o que ficou dito anteriormente, mas a realçar que a beleza da alma a nada se opõe e com nada se compara porque o próprio corpo, como já percebido, recebe da alma como fonte motor da acção humana a própria estrutura sua activa, sem o que não passaria de matéria não apenas inerte, mas caótica.

Quer isto dizer que a alma é – já e antes da formulação aristotélica – a estrutura activa que molda o próprio corpo: é a grandeza própria da alma de Sócrates que cria o que é verdadeiramente o seu corpo como acto seu em manifestação dinâmica e cinética mundana – não como algo de material/sensível mais ou menos «bonito» (Sócrates era considerado «feio») –, como isso que concretiza no mundo o que a alma/princípio da acção determina. Compreender-se-á, assim, melhor, a erótica paixão de Alcibíades por Sócrates, mesmo sendo este «feio», pois o que desencadeia o amor/desejo de Alcibíades, mesmo incluindo o corpo, é a grandeza de Sócrates-homem, em





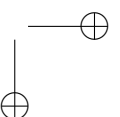
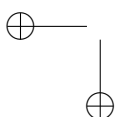
que o corpo de que nos fala no discurso seguinte no *Banquete* é o corpo-acto do homem-Sócrates, em sua acção, por exemplo, no campo de batalha, contemplando, ou, de espada em punho, fazendo fugir os inimigos.

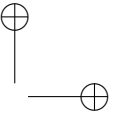
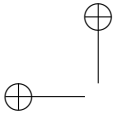
Que extraordinária beleza é a «da alma» deste homem que permite uma tão grande beleza de acção a quem é tão feio, sensível e materialmente? Especulativamente, pode pôr-se a hipótese de que quer Alcibíades quer o próprio Platão se tenham, a si próprios, interrogado desta forma. A resposta, num e no outro, foi um amor irrestrito por tal pessoa e um desejo de com tal pessoa partilhar de sua grandeza. O modo como o eros de Alcibíades se revela, isto é, como Platão mostra, é muito significativo quanto à grandeza de tal relação: uma hipérbole erótica que manifesta uma relação tipicamente religiosa de “quase adoração”.

Na cota 210c-d, encontramos o passo seguinte, na ascensão erótica pelo belo participante até ao belo em si: trata-se do belo presente nas ciências «epistemon kallos» («ἐπιστημῶν κάλλος».)⁹

Esta parte do discurso constitui a transição para a apresentação do último passo/degrau que constitui a ascensão desde o nível inferior – mas, no que é, absoluto como participante – do belo até ao seu nível mais elevado. O intuito platónico não consiste em rebaixar ou, muito menos, negar a grandeza própria dos níveis inferiores, mas em situar estes no «topos» ontológico próprio, melhor, nos «topoi» ontológicos próprios, de modo a que toda a realidade

⁹ Nas Belles Lettres, encontramos a seguinte versão: «Ensuite, des actions humaines il sera conduit aux sciences, pour en apercevoir la beauté et, les yeux fixés sur l’immense étendue qu’occupe le beau, cesser désormais de s’attacher comme le ferait un esclave à la beauté d’un jeune garçon, d’un homme, ou d’une seule action – et renoncer à l’esclavage qui l’avilit et lui fait dire des pauvretés. Qu’il se tourne au contraire vers l’océan du beau, qu’il le contemple, et il enfantera de beaux discours sans nombre, magnifiques, des pensées qui naîtront dans l’élan généreux de l’amour du savoir, jusqu’à ce qu’enfin, affermi et grandi, il porte les yeux vers une science unique, celle de la beauté dont je vais te parler.», pp. 68-69; na Loeb, é esta a tradução: «From observances he should be led on to the branches of knowledge, that there also he may behold a province of beauty, and by looking thus on beauty in the mass may escape from the mean, meticulous slavery of a single instance, where he must centre all his care, like a lackey, upon the beauty of a particular child or man or single observance; and turning rather towards the main ocean of the beautiful may by contemplation of this bring forth in all their splendour many fair fruits of discourse and meditation in a plenteous crop of philosophy; until with the strength and increase there acquired he descries a certain single knowledge connected with a beauty which has yet to be told. And here, I pray you, said she, give me the very best of your attention.», pp. 203-205.





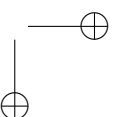
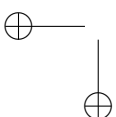
seja mostrada e explicada como manifestação, que concomitantemente é acção erótica do mundo, da natureza, do cosmos – a este nível, indiscerníveis – como evolução integrada de indivíduos que só são, em absoluto, na relatividade ontológica que os constitui, porque são, todos eles, belos, isto é, porque em todos eles se manifesta o esplendor do bem que a todos ergue.

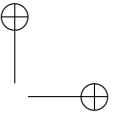
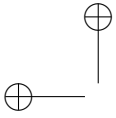
Esta forma erectiva, esta «erecção» erótica ontológica é o cerne activo quer potencial quer cinético do mundo – outro termo objectivamente indiscernível dos três anteriormente mencionados –, e nada há no mundo que não seja fruto, multimodo, desta mesma erecção. Como é evidente, a ambiguidade que o termo «erecção» possui é, aqui, perfeitamente querida, pois, no contexto do *Banquete*, tudo é plenamente erótico e tudo é fruto de uma erecção fértil, ainda que involuntária, essa que Penia provocou em Poros. Tal é o símbolo, de matriz platónica, do que substitui, por aberrante em termos da sua metafísica, o mágico «acaso», por exemplo, o de tipo atomista antigo, que permanece sempre como sombra metafísica – mais propriamente, anti-metafísica – pairando sobre o pensamento platónico.

O mundo eroticamente construído, para Platão, não é fruto de qualquer acaso, mas o que há de accidental no mundo remete para o símbolo fortíssimo de uma “involuntariedade” seminal radical na origem erótica de tudo, percebendo-se, pelo mito aqui em análise – o de Penia e Poros – que, de algum modo, se o mundo tem uma mãe que o desejou e o quis, tem um pai accidental, que não o desejou e não o quis: o mundo – na forma mítica de Eros – aconteceu-lhe.

Tal não aponta propriamente para uma aleatoriedade do mundo, mas para o facto de toda a combinatória possível depender não de algo como um projecto racional, antes de um misto entre finalidade racional propriamente querida e uma instrumentalidade, cuja motricidade pode ser racional, mas que, como resultado instrumental, excede qualquer programa com que se possa dotar o instrumento, valendo apenas e absolutamente o que este é como realidade ontológica, quer dizer, na plenipotencialidade das suas possibilidades intrínsecas. É isto que significa a ejaculação involuntária de Poros no seio de Penia: não interessa o que Poros quer, interessa apenas o que Poros *realmente* pode.

Se este símbolo é poderoso em termos da ergonomia erotopoiética cosmológica universal, impedindo qualquer forma de determinismo, é no âmbito da acção humana – ou de outra qualquer analogável – que assume um significado





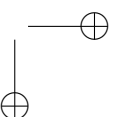
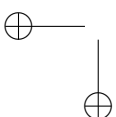
ainda mais forte, pois mostra simbolicamente como a vontade humana pode ser irrelevante se for possível manipulá-la, ainda que, pondo de parte a questão da autonomia da vontade, permaneça a importância instrumental do ser humano, sujeito formal de vontade própria, mesmo quando tal formalidade não tem contrapartida trans-formal, isto é, mesmo quando, destituído da sua vontade em operação livre, serve efectivamente de meio instrumental para que uma acção seja realizada. Basta que nos lembremos da importância que Poros teve como simples e mero instrumento às mãos de Penia na constituição de Eros, Eros que é o acto do mundo em participação.

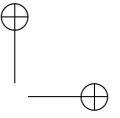
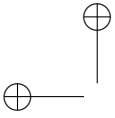
Tal significa, assim, que há uma necessária contingência no acto constituinte do mundo, acentuada no acto com que cada ser humano se constitui a si próprio e, em tais actos auto-constitutivos, constitui, consigo, o restante mundo.

A importância do símbolo ejaculatório da acção é fundamental para que se perceba, percebendo a condição não-determinista do acto do mundo (de todos os actos do mundo em constituição), a grandeza do acto humano de cada ser humano individual na sua relação erótica com o belo, isto é, na sua relação erótica com o esplendor do absoluto do bem presente em cada ente e no todo entitário como tal.

As afirmações de Diotima a este respeito, que se encontram no trecho aqui em análise são, assim, da maior importância. Tendo intuído a beleza presente nas acções humanas (e nas leis), o ser humano, livre do apego aos corpos (não confundir com «livre dos corpos», o que seria manifestamente estulto), pode intuir a beleza presente na ciência («episteme») – nas ciências – dando conta da sua vastidão, correspondente à vastidão objectiva de isso de que a ciência é ciência, ou seja, no limite, do próprio cosmos, já não como esplendor dos corpos que – realmente – o constituem, mas como esplendor das formas, em sentido estrito platónico, que literalmente «in-formam» tudo o que constitui o mundo, dando-lhe estrutura, estrutura formal, que não se deve confundir com estrutura conceptual ou transcendental proximamente kantiana, mas como estrutura transcendental metafísica tipificadora dos vários âmbitos de possibilidade de constituição entitária no seio do mundo e como mundo propriamente dito em todas as suas dimensões.

É este o sentido de a ciência ser ciência das formas, isto é, das ideias, não apenas em si mesmas, mas como presentes estruturalmente no seio de tudo o que é, porque tudo o que é só é porque é mundanização de uma forma.





Nota-se que, ao contrário da crítica aparentemente néscia de Aristóteles, as formas não são separadas do mundo – de propósito, não se diz «da matéria», para que não se seja remetido para a cosmogonia menor presente no *Timeu*, dado que a chave de leitura aqui presente é a simbólica cosmopoiética profunda presente na *Politeia*, «Livros» VI e VII – em termos absolutos, mas são-no apenas em si mesmas e como realidades puramente metafísicas e ainda imparticipadas.

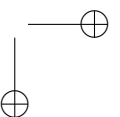
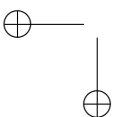
Na realidade do cosmos, que é participação do bem através da participação das ideias, só há e só há mesmo relação transcendente e transcendental entre os modelos formais e os participantes modelados, «materiais», se se quiser, se bem que, na verdade, mesmo no menor *Timeu*, já todo o cosmos seja propriamente «synológico», como o próprio Aristóteles irá perceber, isto é, já é sempre composto de forma e de “matéria”. De notar que, metafisicamente, tem de haver, em termos platónicos – sob pena de nada fazer sentido em termos metafísicos e cosmológicos, na dependência que a cosmologia tem da metafísica – também uma «ideia» de matéria, sem o que esta não seria, em absoluto, possível.

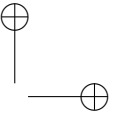
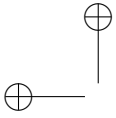
A ciência é o acto que não só permite, mas coincide com a intuição ou contemplação máxima no mundo e como mundo da beleza que este é. Está aqui já necessariamente presente o sentido de que a ciência é do universal, ainda que, neste caso, seja apenas do universal mundano, ficando a ciência, uma outra ciência mais elevada, do absoluto do belo reservada para o nível transcendente ao próprio cosmos.

Ora, com esta sua intuição, Platão aponta para algo que é fundamental e que se irá expor na forma interrogativa: não é necessariamente a ciência universal do mundo precisamente o que a própria expressão implica, isto é, não será a universalidade própria da ciência mundana restrita aos limites do mundo, do cosmos?

Não haverá uma ciência universal do mundo, a este restrita, necessitando ainda como fundamento inconcusso uma outra ciência, esta já não universal ao mundo, mas universal quer ao mundo quer ao fundamento metafísico do mundo?

A resposta platónica é positiva a ambas as questões e constitui a próxima parte, imediata, do discurso de Diotima, a que se dedicará o próximo e derradeiro capítulo deste estudo.



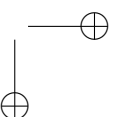
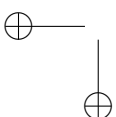


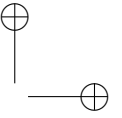
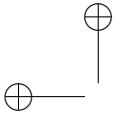
Para já, e tendo em conta o que acabou de se estabelecer, há que aprofundar mais a afirmação de Diotima acerca da erótica relativa à ciência. Assim, a grandeza universal do belo manifesta nas e pelas ciências, dando um horizonte ontológico tão vasto quanto o próprio mundo, oferece a possibilidade de o olhar – a intuição – humano se expandir tanto quanto tal mesma vastidão possivelmente ontológica, quer dizer, literalmente, de possibilidade de encontro de sentido.

Se a intuição humana seguir tal possibilidade, se a concretizar, então, deixa de ser escrava, isto é, o ser humano deixa de ser erótico escravo (210d) da beleza de um só indivíduo, seja este qual for. Se bem que o texto remeta para «criança/jovem» ou para «ser humano», o sentido da libertação, pela positiva, da escravatura, pela negativa, pode ser estendido a todos os entes, sendo esta afirmação o culminar dramático do discurso no que diz respeito à evolução erótica desde o desejo pelo único corpo belo até ao desejo pela universalidade do belo manifesta no cosmos como um todo, esse «mar» de beleza.

Este «mar pleno» («pelagos», «πέλαγος»; 210d) simboliza a grandeza literalmente imensa do cosmos precisamente como cosmos enquanto «coisa de beleza», porque manifestação do bem. O contraste, até sensível, entre a grandeza do pleno mar da beleza cósmica e a pequenez relativa do corpo individual belo, manifesta a grandeza relativa do acto erótico de quem ama apenas segundo a grandeza própria da pequenez de um corpo – atómico, separado – ou segundo a grandeza própria da imensidade do «corpo» universal que é o cosmos como dado pela ciência e como objecto desta.

A mediocridade – que o não é como e apenas como primeiro passo e degrau ascensional para o belo em si – da contemplação do corpo individual escraviza porque, ao fixar a intuição erótica do amante nesse exclusivo corpo e sua beleza – situação análoga à dos prisioneiros no fundo da caverna, da *Politeia* –, impede imediata e necessariamente o alargamento do foco intuitivo erótico, quer dizer, do próprio acto do ser humano como um todo: este último, em vez de assumir como seu fim erótico a beleza total do cosmos, queda-se pela beleza de uma ínfima parte do mesmo, assim reduzindo o que é como acto erótico a algo de menor, de indigno da capacidade humana de intuir e de desejar, tão grande quanto o próprio mundo como desejável a partir da sua beleza; e para lá mesmo de tal. O mundo não é, para Platão, o limite do desejo e da intuição humana: estas são capazes de muito mais, extravasam o





mundo. Como se verá no próximo capítulo, o limite da erótica e da intuição humanas é o próprio belo/bem em si, isto é, como são infinitos em acto, não há propriamente limite objectivo para a erótica humana e para a intuição humana. O seu limite é “subjectivo”, depende do que são como entidades finitas em acto, não do seu objecto possível e real.

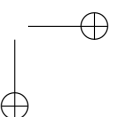
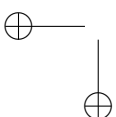
De este eros epistemológico, que revela um mar, uma província, de beleza, promanarão, através do «amor pelo saber», da literal «filosofia», «muitos belos discursos», como nos é dado nas traduções, que interpretam o literal «*polloys kai kalous logoys*» («*πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους*»). Certamente, e é mesmo provável que, em termos filológicos e históricos bem como na referência directa e não-crítica ao contexto cultural coevo à época em que Platão escreveu este diálogo, tal sentido esteja correcto. Não se disputa tal a este nível.

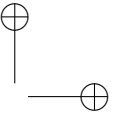
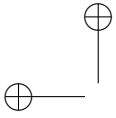
No entanto, Platão, seguindo os passos metamórficos da cultura do Mestre Sócrates, não é alguém que se deixe dominar pelo comum da cultura envolvente. Bem pelo contrário, a sua acção filosófica e cultural funcionou em grande parte da sua obra, precisamente na sua parte fundamental, em modo de contra-corrente de tal comum da cultura ou, simplesmente, ignorando olímpicamente tal envolvência cultural. Dominado pela cultura de seu tempo, Platão não teria proposto muito do que propôs.

A sua cosmovisão, geral ou em pormenor, é radicalmente diferente do comum da cultura sua contemporânea, apenas acompanhando o que de melhor tal cultura conseguira, nomeadamente através, mais uma vez, de seu Mestre, Sócrates, ou do mais elevado que Ésquilo e Sófocles haviam operado, bem como algum do mais profundo criado pelo velho Homero, tenha ele sido o que tenha sido.

Então, por que razão não há-de a remissão para os «muitos e belos “logoi”» nominativamente significar não apenas e sobretudo «discursos», mas, precisamente, «logoi» como formas que coincidem com o absoluto do real na forma do sentido haurido, neste e como este, pelo ser humano, isto é, os próprios sentidos, o próprio sentido como acto próprio do ser humano enquanto exacto acto de «logos», acto «lógico», sem o que não é coisa alguma de propriamente humano, apenas um pedaço de inerte – segundo a inteligência – matéria?

Não será que o que a ciência revela como «profundo mar de beleza» é, exacta e precisamente, o acto das coisas na forma de sentido, sentido fun-





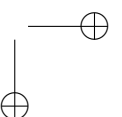
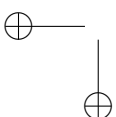
damental, tão fundamental que até permite a sua transcrição, de outro modo lógica, na forma de discursos, belos, mas «belos» porque são a tradução lógica humanamente comunicante do que é o «logos» próprio de cada coisa, de cada ente, de cada ser, isto é, de isso que nele é a sua forma, a sua essência, isso que o ergue como o que é, distinguível de tudo o mais e, assim, passível de existir realmente, inconfundível com tudo o mais?

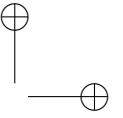
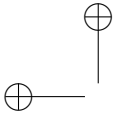
Cada um destes «logoi» belos particular é, deste modo, como que uma gota de água – um átomo não leucipo-democritiano – do tal mar de beleza, relembramos, de manifestação do esplendor do absoluto do bem que constitui como própria cada coisa. O mar é a imagem do cosmos como conjunto integrado de todas estas «gotas de água ontológicas».

Como é evidente, neste ambiente platónico em que se está nesta parte do *Banquete*, a ciência proporciona, então, a visão lógica do conjunto total de todo o ser participado, intuindo a sua beleza, quer dizer, a manifestação cósmica – na verdade, literalmente cosmológica – do todo da participação. Como o próprio Aristóteles poderia perceber, neste momento contemplativo, já só faltaria contemplar o princípio primeiro e «telos» último de tudo, seu «motor-imóvel/acto-puro», isto é, o «bem» proposto como absoluto princípio e fim de tudo por Platão.

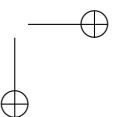
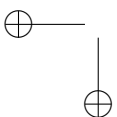
É interessante notar que Platão, com esta progressão ascensional que esgota todos os possíveis passos possíveis permitidos pela sua metafísica, usa antecipadamente um esquema lógico de esgotabilidade ontológica parecido com o que Descartes irá usar para intrainmanentemente ao acto de pensamento rebentar com a separação deste relativamente à sua possível transcendência. No *Banquete*, Platão esgota todos os grandes níveis ontológicos cósmicos e seus modos próprios de intuitividade por parte do ser humano bem como de efectiva intuição também pelo ser humano, deixando apenas por resolver a questão do fundamento último da realidade – da «existência», se se quiser – de isso que, como profundo mar de beleza se contempla.

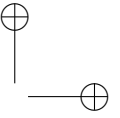
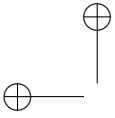
A questão, perante este horizonte total de realidade cósmica, como «intra-cósmica» impõe-se a uma inteligência (não esquecer que tal inteligência – intuição – é, ainda e sempre, eros em acto de busca da sua possível completude, que só recebe resposta cabal como resposta digna de uma possível busca infinita) que seguiu até agora todos os passos que a conduziram ao patamar da ciência, este que lhe confere a possibilidade e a realidade de um acto de contemplação de toda a beleza cósmica, cosmológica e, talvez, cosmopoiética?





É à questão do princípio primeiro da cosmopoiética que vai responder a parte do discurso de Diotima dedicada ao «belo em si», que passaremos a estudar no próximo capítulo.





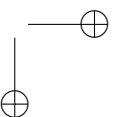
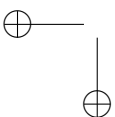
Capítulo 10

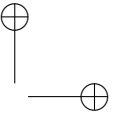
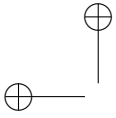
Do belo em si

Diotima, em 210d, diz a Sócrates que irá falar de uma ciência única, a do belo. O discurso sobre esta ciência única ocupa o texto do *Banquete* da cota 210e até à cota 212a. De 211b a 211c, Diotima faz um resumo da ascensão. De 211d a 212a, a sábia mulher retira as conclusões fundamentais sobre esta relação ascensional entre eros e o seu fim, o belo, esplendor do bem.

Trabalharemos cada um destes trechos individualmente. Assim, de 210e a 211b, Diotima trata do profundo mar de beleza em si mesma e não como manifestação no mundo, isto é, do belo em si.¹

¹ Reza assim a tradução das Belles Lettres «Efforce-toi, dit-elle, de m'accorder toute l'attention dont tu es capable. L'homme guidé jusqu'à ce point sur le chemin de l'amour contempera les belles choses dans leur succession et leur ordre exact ; il atteindra le terme suprême de l'amour et soudain il verra une certaine beauté qui par nature est merveilleuse, celle-là même, Socrate, qui était le but de tous ses efforts jusque-là, une beauté qui tout d'abord est éternelle, qui ne connaît ni la naissance ni la mort, ni la croissance ni le déclin, qui ensuite n'est pas belle par un côté et laide par un autre, qui n'est ni belle en ce temps-ci et laide en ce temps-là, ni belle sous tel rapport et laide sous tel autre, ni belle ici et laide ailleurs, en tant que belle pour certains et laide pour d'autres. Et cette beauté ne lui apparaîtra pas comme un visage, ni comme des mains ou rien d'autre qui appartienne au corps, ni non plus comme un discours ni comme une connaissance ; elle ne sera pas non plus située dans quelque chose d'extérieur, par exemple dans un être vivant, dans la terre, dans le ciel, ou dans n'importe quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en elle-même et par elle-même, éternellement jointe à elle-même par l'unicité de sa forme, et toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté de telle manière que la naissance ou la destruction des autres réalités ne l'accroît ni ne la diminue, elle, en rien, et ne produit aucun effet sur elle.», pp. 69-70; na interpretação que a Loeb apresenta, encontramos: «When a man has been thus far tutored in the lore of love,





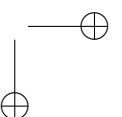
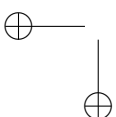
O movimento erótico que correspondeu à ascensão do ser humano que aportou ao «topos» que ora se discute coincide com a realização da possibilidade de chegar a este nível de beleza não porque tenha sido um movimento qualquer, caótico ou irregular sem ser caótico, mas porque foi, precisamente orientado pela ortótica ontológica de base metafísica da grandeza relativa da presença absoluta do bem em cada nível ontológico sucessivamente amado, desejado e, depois, interiorizado como intuição de tal absoluto na forma da beleza presente em cada coisa em cada um de tais níveis ontológicos.

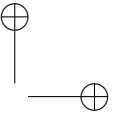
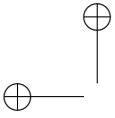
A realidade ontológica de cada coisa não é uma qualquer, mas essa mesma que é dada em e por o absoluto de bem que erige essa mesma coisa. Assim transcendentalmente. Assim necessária e universalmente, sublinhe-se, de novo. É o acerto ontológico – literalmente «ontológico» – entre a intuição humana – isso que permitiu a Penia saber que era estruturalmente carente e saber também no mesmo acto como vencer tal carência estrutural – e o que é o absoluto do bem manifesto através do seu esplendor que é a beleza que permite que cada ser, eroticamente, cresça ontologicamente, porque, sucessivamente se vai auto-superando como carência ontológica a partir de tal dupla intuição.

É, assim, uma via dialéctica esta que constitui e coincide com o movimento auto-onto-poiético dos entes, quer dizer, do cosmos como um todo, que é um todo em acto integrado, infinitesimalmente, de todos os entes/actos que o erguem.

A progressão evolutiva auto-onto-poiética é sempre ordenada desde o nível ontológico mais básico – não se deve dizer «baixo», pois este termo tem sempre um sentido pejorativo –, esse que é simbolizado por Penia, até ao nível

passing from view to view of beautiful things, in the right and regular ascent, suddenly he will have revealed to him, as he draws to the close of his dealings in love, a wondrous vision, beautiful in its nature; and this, Socrates, is the final object of all those previous toils. First of all, it is ever-existent and neither comes to be or perishes, neither waxes nor wanes; next, it is not beautiful in part and in part ugly, nor is it such at such a time and other at another, nor in one respect beautiful and in another ugly, nor so affected by position as to seem beautiful to some and ugly to others. Nor again will our initiate find the beautiful presented to him in the guise of a face or of hands or any other portion of the body, nor as a particular description or piece of knowledge, nor as existing somewhere in another substance, such as an animal or the earth or sky or any other thing; but existing ever in singularity of form independent by itself, while the multitude of beautiful things partake of it in such wise that, though all of them are coming to be and perishing, it grows neither greater nor less, and is affected by nothing.» p. 205.





mais elevado, a que ainda não chegamos nesta nossa análise, e que é o nível em que se contempla directamente o belo em si mesmo, isto é, o bem em todo o seu esplendor, imagem em tudo paradigmaticamente semelhante à do sol na alegoria que lhe é dedicada no «Livro VI» da *Politeia* e no ápice ascensional da «Alegoria da caverna», no início do «Livro VII», da mesma obra.

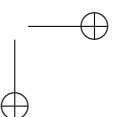
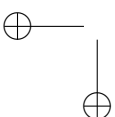
Negativamente, tal significa, também para Platão, que quem não seguir este caminho necessariamente balizado pela objectividade hierárquica do belo/bem nunca conseguirá encontrar o profundo mar do belo. Manifestamente, Sócrates foi, para Platão, o homem que contemplou tal mar, os seus acusadores perante o Areópago de Atenas foram de esses que não o conseguiram.

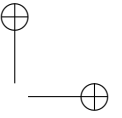
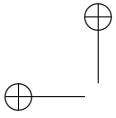
O que está aqui em causa não é uma simples imagética literária ou uma obscura questão filosófica, mas o cerne de isso que constitui o modo propriamente humano de cada ser humano se construir como algo de propriamente humano (redundância propositada, a fim de melhor se compreender o peso antropológico e antro-poietico em jogo).

Numa linguagem de que não gostamos particularmente, poder-se-ia dizer que o que está em causa no *Banquete*, deste ponto de vista, é a questão da possibilidade de salvação do ser humano através da sua acção.

A questão, entretanto, é muito mais profunda do que uma mera questão de «salvação», que sempre parece algo epifenoménico relativamente ao que é o núcleo ontológico do acto humano como práxis auto-poiética, auto-criadora do absoluto possível do novo que, diferenciando-o de tudo o mais, o ergue, em sua mesma e própria diferença, de tudo o mais, assim verdadeiramente o criando.

A erótica, já em Platão, é criadora, pois, ainda que o que se deseja como possibilidade própria, seja, como possibilidade, eterno, o movimento de acção que realiza cada uma de tais possibilidades, ao pôr algo de absolutamente novo no cosmos, está verdadeiramente a criar, não apenas a produzir, traduzir, transportar ou outra qualquer forma ontológica menor que, precisamente no contexto do *Banquete*, menoriza o que é o absoluto do novo poeticamente posto pela metamorfose do possível em cosmicamente real: é, de novo, o acto de Penia que metamorfoseia a sua possibilidade de ser menos pobre em realidade cósmica de ser mais rica, sobretudo porque prenhe de toda a possibilidade medial de enriquecimento, o seu filho Eros, esse que, desejando





infinitamente o bem, até para poder continuar a desejá-lo tem de sempre ir avançando de estágio de perfeição em estágio de perfeição.

De novo, se recorda que reside aqui a matriz fundamental de toda a estrutura dialéctica de toda as metafísicas e ontologias do tipo inspirado na tradição Socrático-platónica-aristotélica, em todas as suas riquíssimas variantes.

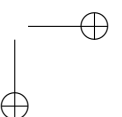
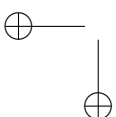
Assim sendo, atinge cada ente o fim («telos», 210e) do seu eros, de todo o seu eros, que se confunde, de facto, com o próprio movimento e caminho que actualizou. Coincidindo, no acto próprio auto-poiético, com o movimento erótico que seguiu a hierarquia ontológica de manifestação do bem através do belo. O ser humano, como este mesmo acto erótico, coincide, no fim do seu caminho ascensional, com o próprio belo de que é capaz e que, finalmente, contempla, isto é, interioriza como sentido, como «logos».

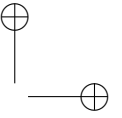
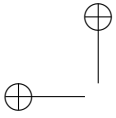
Podemos, assim, perceber uma outra característica fundamental de eros: é que este é sempre seminal, no sentido de que é a semente lógica de possibilidade de ser e de inteligência de ser. Avançar de estágio erótico para estágio erótico superior, hierarquicamente, significa, de cada vez, corresponder factualmente ao símbolo da gravidez de possibilidade superior, como sucedeu com Penia.

Eros não é apenas desejo de semente ôntica e ontológica (se é que esta distinção é possível), mas é também, a própria semente como patamar ontologicamente inferior que permite a ascensão a um patamar superior. No entanto, há uma outra característica de eros: é que este é difusivo, explosivo como semente, porquanto não é apenas o motor ontopoiético de cada ser individualmente considerado, mas é-o em cada um e todos os seres concomitantemente. O sémen de Poros difunde-se por toda a natureza imperfeita do cosmos fazendo que, como já foi visto, todo o cosmos seja coincidente simbolicamente com eros em acto, ou acto de um eros universal, que se confunde com o todo transcendental da participação em acto, de que o *Banquete*, relembramos, é o manual prático-pragmático.

A beleza a que o ser humano aporta por fim é «maravilhosa» da ordem de «thauomas», que não é algo de mágico ou fenomenicamente pelicular, mas da ordem de isso que provoca espanto metafísico – nunca psicológico – por haver algo de tão – e o termo, aqui já banal, mas incontornável – é «belo».

Tendo Platão introduzido nesta cota (210e) este termo «thauomaston» («θαυμαστόν»), precisamente no «topos» lógico (lógico-narrativo) em que se atinge o máximo da ascensão, há que interrogar a razão profunda desta





maravilha e do maravilhamento que está aqui em causa, bem como a razão profunda do seu «porquê». É também a origem da filosofia, não como triste coisa escolar, mas como acto do ser humano em busca do seu sentido próprio na relação com o sentido do mundo que aqui está posto.

A monotonia, ainda que produto de uma básica estupidez humana, com que o ser humano sente, entende, o real, na forma de uma monotonia aparente do real, não permite, nunca permite que algo como «thauomas» aconteça: em monotonia, nada é «thaumático», nada surpreende, nada causa espanto, nada é maravilhoso: que maravilha pode ter algo que parece ser apenas uma iteração de algo já havido, nada mais sendo do que um cadáver animado de uma realidade ontológica moribunda senão mesmo morta.

É apenas através da intuição do que há de novo – e tudo é sempre novo, menos o ser sempre novo, espantosa intuição do Mestre Heraclito –, do que, nesse novo, por impossível irrepitibilidade, é absoluto próprio seu, que pode alguma vez haver «thaumasia».

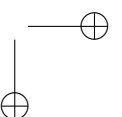
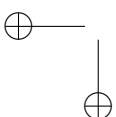
Ora, o belo é sempre isso que manifesta o que em cada ser é absoluto, pois é a tradução sensível do bem que o ergue como o que é.

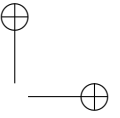
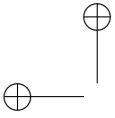
Então, o encontro com o belo é, sempre, o encontro como o absoluto ontológico que ergue cada ente. É este absoluto que é «maravilhoso».

Não há, assim, uma contradição entre o que foi acabado de afirmar e o trecho de Platão em apreço? Não aponta Platão, um pouco mais adiante, para, exactamente, a imutabilidade do bem do mar profundo de beleza em si (211a)?

Esta contradição é simplesmente aparente e diz respeito aos diferentes níveis ontológicos em que nos situamos. Em toda a obra *Symposion*, o espírito filosófico de Heraclito paira discretamente, pois se o eros é, necessariamente, perpétuo movimento ascensional, isso para que ascende é o preciso único que não muda, o belo, que corresponde ao «Logos», de Heraclito.

Deste modo, o motor de eros é não etiológico, mas teleológico: não é a mãe Penia como arqueologia analéptica, mas a mãe Penia como arqueologia proléptica. É por Penia “viver” *do fim que já ela própria deseja* que pode agir como age relativamente a Poros: uma Penia etiologia-analéptica nunca seria mais do que alguém que contemplaria a sua menor grandeza ontológica e sobre tal se lamentaria, antecipando, aliás, um certo sentido de miserabilismo ontológico que Nietzsche quer ver em Sócrates e mesmo em Platão, mas que, na realidade, não existe, como provam o que o último deixou escrito no seu *Banquete*.





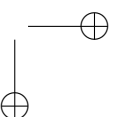
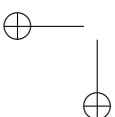
Penia, a que age, é não movida pelo seu passado menor, mas pela sua possibilidade de ser maior e melhor através do filho que parirá: este é o caminho para o «telos» não apenas próprio, mas quer do ser humano quer do todo do cosmos. Penia pare o caminho entre a mediocridade ontológica real de cada ser incoativamente considerada e a sua possibilidade de melhor possível de si próprio, também incoativa, mas que coincide com o que é o eros próprio de cada um, eros que não é mágico, quer dizer, que não funciona sem que, ao modo de Penia, se ponha a si próprio em acto.

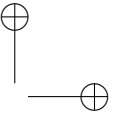
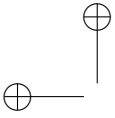
É a questão da liberdade humana que aqui encontramos implicada: que faz cada ente, mormente o ente humano, com a sua capacidade de eleição erótica do seu possível acto próprio – faz o mesmo Sócrates, e morre em nome do bem-comum; ou faz o mesmo que os seus acusadores, e vive em nome do medo do novo, quer dizer, sucessivamente matando o eros que os constitui e que é a sua única possibilidade de serem verdadeiramente humanos?

A beleza que tal homem encontra no fim do seu caminho ascensional é, diz Sócrates/Diotima/Patão, eterna. No entanto, o gigante de Atenas, Aristocles, não se fica pela proclamação da eternidade da beleza, passando a detalhar em que consiste tal eternidade, coincidente com a imutabilidade – lógica, ao modo de Heraclito – do que é, em contraste, mas também em relação (que sabemos que é erótica por parte dos que com ela se relacionam) com tudo o mais, no fundo, com o que constitui o cosmos com movimento e, precisamente, movimento de curso assintótico até tal imutabilidade. Mais uma vez se encontra aqui o esquema metafísico-ontológico do que há de maior na filosofia de Aristóteles, agora de uma forma claríssima: tudo o que é cosmos em movimento, a natureza, se encontra a caminho teleo-orientado e teleo-movido para algo que em si mesmo e por si mesmo não é móvel, quer dizer, é imutável.

Platão não entra no detalhe das características que aponta ao belo por ociosidade caprichosa, mas porque entende que tais características são importantes, fundamentais, mesmo, como se poderá verificar em seguida.

Tal beleza não nasce ou morre. Tal significa maximamente a sua real eternidade. É, em absoluto. Nunca não foi. Nunca passou a ser a partir de não ser (isto tem de ser dito, mas é nitidamente absurdo). Ora, estas afirmações, algumas talvez escusadas, significam algo de – na realidade, não há palavras que expressem bem o que está em causa, mas há que ensaiar o sentido – incontornável e que é o ponto mais fundamental e determinante que se pode





referir, a saber, o absoluto da diferença infinita entre «o ser e o nada», como se costuma dizer.

Esta eternidade, este «não ter nascido» e, ainda assim, ser, estar em acto, significa que tal é o absoluto que impede o nada. Volte-se à imagem platónica da infinita irradiação solar a partir do simbólico sol: o não-nascimento da beleza corresponde à infinita irradiação do sol, que, assim irradiando, sem começo (e sem cessação), dá o ser e dá a possibilidade da sua contemplação (do ser produzido-criado, mas também do próprio sol).

Tal beleza também não morre. Sendo como este mar profundo ou como sol infinitamente irradiando beleza (e bem), que tudo engloba, tudo transcendendo como fonte, a sua morte significaria a aniquilação de tudo. No entanto, “ocupando” metafisicamente “tudo”, sendo, em acto, todo o possível ontológico, em nada tendo o absoluto da sua contraditoriedade, como advir esta, aniquilando tal beleza? De “onde” o nada?

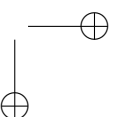
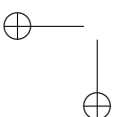
Nada pode matar o absoluto infinito em acto do belo, manifestação do absoluto do bem.

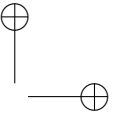
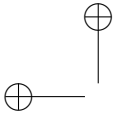
Todavia, Platão sabia que o absoluto do bem possível entitário poderia ser aniquilado, aniquilando o movimento de cada ente em termos cósmicos ou pervertendo tal movimento: de que morreu o Mestre Sócrates senão desta aniquilação do seu movimento por via humana?

O mal, em Platão, tem, assim, esta origem humana, como aniquilação de possibilidades entitárias, inalienavelmente, enquanto tais, próprias de cada entidade em acto, em movimento ontológico. Não é por “acaso” ou capricho que Platão centra a análise erótica no ser humano.

O belo em si mesmo não se modifica enquanto tal. Não é mais ou menos belo. O absoluto do belo não se modifica enquanto absoluto. Parece-nos ser esta a lição a retirar do segundo par que Platão usa para caracterizar isso que o mar profundo da beleza simboliza relativamente, lembremo-nos, a isso que de absoluto o bem é como manifesto, quer dizer, isso que de absoluto manifesta o absoluto do bem. Não se trata apenas de, como se diz na versão das Belles Lettres, o belo em si não conhecer crescimento ou declínio, ou, como afirma a leitura da Loeb, mais plebeia, «neither waxes nor wanes», que mantemos em língua inglesa porque não é sequer traduzível adequadamente em português, mas de algo muito mais profundo.

O que Platão põe em relevo com a expressão original sua é que o que há de absoluto no belo como esplendor do bem não é passível de aumento ou de





diminuição. Dito do belo em si como «mar profundo de beleza» é também dito de tudo isso em que o belo está presente. Ora, o belo está presente em tudo, em todo o cosmos – por isso nada há no cosmos que não seja passível de erogenia, passível de ser desejado, precisamente em função do absoluto de belo/bem que é –, o que implica que todo o cosmos seja presença de beleza, o mesmo é dizer, manifestação de ontológica bondade.

A subtileza reside em levar a pensar, a intuir, para se ser mais exacto neste contexto, que tudo no cosmos (literalmente, «ordem», «beleza» em acto e acto material também) é não apenas belo, mas, no belo que é, é *absolutamente belo*.

O mundo intuído através da erótica ontológica e onto-poiética – mundo intrinsecamente e irrevogavelmente de matriz heraclitiana – é algo de muito diferente de um mundo intuído a partir de categorias onto-estáticas, ao modo de um Parménides que se quer antitético da visão muito mais profunda de Heraclito que, aliás, contém a do filósofo de Eleia.

O mundo que Platão recria intelectualmente a partir da dinâmica e da cinese do desejo do ser pelo ser é um mundo em que o absoluto do movimento ontológico de eros é sempre acompanhado pelo absoluto de isso que motiva tal movimento, o seu «Logos», diria precisamente Heraclito, que é o próprio bem manifesto, intuído e por si mesmo desejado como fim ontológico e telepoiético por cada ente.

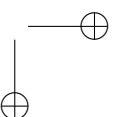
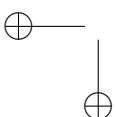
Ora, o que o sentido absoluto de um belo que é imutável em grandeza em si mesmo, sempre, quer dizer é que o mundo é constituído pelo absoluto do belo que manifesta o absoluto do bem

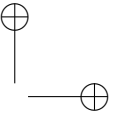
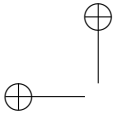
E é apenas constituído por tal: só há o absoluto do belo/bem, sempre o mesmo, como absoluto presente em cada ente, independentemente do estado em que tal ente se encontra: é sempre o absoluto do belo/bem que faz que o ente, em absoluto seja, não como «maior» ou «menor», mas como absoluto relativamente ao nada que “haveria” se o belo/bem o não constituísse.

É esta uma outra e notável forma de Platão ser anti-maniqueu, isto é (independentemente do Mani histórico, como é evidente), de impossibilitar a admissão lógica do absoluto de não-belo/não-bem quer no discurso acerca do ser quer, sobretudo, na simples intuição ontológica, qualquer seja.

Nada há que não seja, ainda que infimamente, belo/bom.

Este sentido percebe-se melhor se se tiver em conta a sempre central «Alegoria da caverna», em que, mesmo no mais fundo do vago de rocha há luz e seres, seres que vão desde a sombra até ao ser especial que liberta primeira-





mente um prisioneiro, passando pelos ser das paredes da caverna e seu chão, pelos objectos carregados, pelas grilhetas, pela fogueira, pelos prisioneiros. Tudo isto, por estar, por ser, e por estar iluminando, ainda que minimamente (mesmo as sombras recebem luz, o que não deixa de ser, manifestação de que o belo-bem tudo acompanha e penetra, directa ou indirectamente), é, no que é, como é, absoluto de belo e de bem, na relação com o nada seu relativo.

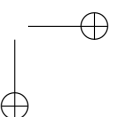
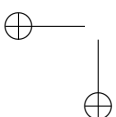
Este momento do *Banquete*, que parece ser apenas um momento de exaltação metafísica de um belo transcendente e talvez – ao modo aristotélico – intangível, é, antes, o momento em que o sentido da transcendentalidade do absoluto do belo/bem é manifesto; e é manifesto não como forma degradada de presença do bem no cosmos – infelizmente, leitura comum de Platão, errada –, mas como modo sempre absoluto: o que há-de ser, como positividade ontológica no cosmos – o que o cosmos é em seu acto próprio como realidade ontológica positiva – é sempre da ordem do absoluto. É por ser desta ordem que o cosmos não se relaciona com o nada eventual seu, mas sempre, com a possibilidade evolutiva, ontologicamente evolutiva, de uma sempre maior perfeição sua possível.

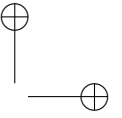
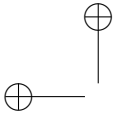
Esta maior perfeição não significa que o absoluto do ser/belo/bem que o constitui seja passível de ser “mais absoluto” (noção estulta), mas que tal absoluto se pode alargar em extensão e em compreensão.

Numa linguagem imprecisa, mas significativa, poder-se-á exemplificar, dizendo que o absoluto de belo que Sócrates manifestava logo antes da sua morte não é mais ou menos absoluto do que quando era ainda mero aprendiz de filosofia, mas que tal absoluto se manifesta não já numa forma menor de Sócrates, mas numa forma maior do mesmo.

Como é seu modo analítico próprio (que, aliás, desmente o tradicional epíteto de «idealista» que lhe é imposto), Platão gosta, ao analisar a realidade – mesmo em sede mítica –, de ser o mais lato, profundo e exaustivo que consegue. Ainda que sem este modo, o que deixaria estabelecido sobre o absoluto do belo bastaria. No entanto, a análise prossegue, talvez para que não seja possível encontrar qualquer solução de continuidade lógica num discurso que quer ser correlato precisamente lógico da realidade do mundo como acto, potência e movimento.

É altura de considerar a tónica da perspectiva sobre ao absoluto do belo. Será que, como algumas coisas mundanas em seu todo, com partes e facetas, logo, também, possibilidades de perspectiva e efectivamente, quando actuali-





zadas tais possibilidades, reais perspectivas diferentes e desiguais em termos de grandeza, também o absoluto do belo sofre de parcialidade tópica quer em termos de grandeza de realidade própria quer em termos da relação de tal realidade parcial com as perspectivas sobre si possíveis?

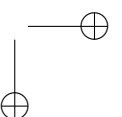
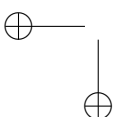
Para Platão, o belo em seu absoluto – e já sabemos que tal absoluto está em tudo o que é belo, mesmo no mundo – não é passível de particularização, que eventualmente destrua a sua grandeza, permitindo que parte ou partes sejam mais ou menos belas em termos de relação da beleza que é com a beleza que se perspectiva, que se intui segundo tal ou tal perspectiva.

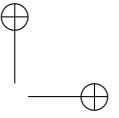
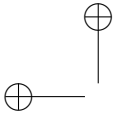
Como é evidente, quer o que se refere a este ponto em específico quer o que se segue relativo a outros modos de considerar a beleza, é corolário do que ficou dito antes. Todavia, estes corolários são significativos, em seu pormenor, da grandeza do belo/bem como presença transcendental no mundo, mas também como presença transcendental transcendente ao mundo. A transcendentalidade ontológica que é suposta pelo relato de Diotima não é simplesmente imanente ou transcendente, mas concomitantemente transcendente e imanente, isto é, é verdadeiramente transcendental. Ora, é exactamente por tal que eros é transcendental ao mundo, acompanhando a transcendentalidade complexa do belo, este como motor transcendental-transcendente ao seu acto, quer dizer, seu fim último, sempre renovadamente presente a cada concretização de actualização possível como fim novo para outra nova possível actualização e, assim, indefinidamente, até que eros atinja o profundo mar da beleza em si.

O que é belo é-o em todos os lados, em todas as partes, segundo todas as possíveis perspectivas. A beleza não é dada melhor ou pior na e pela relação com a inteligência que a intua e a intui de facto: é um absoluto, que há que descobrir como tal, no absoluto que é, no modo como se dá, que não tem, como já visto, comparação.

Há um outro corolário para esta afirmação platónica: comparar “belezas” é reduzir uma à outra, é não perceber que cada uma delas é absolutamente bela no que é, pois em cada uma delas se manifesta o bem que cria isso que o manifesta. Isso que é, porque é isso e não outra coisa qualquer, não tem comparação possível, pois nada há com que comparar o absoluto do que é. Apenas se poderia compara consigo próprio, o que é estulto por inútil.

Não conseguimos avançar neste estudo sem ter a funda impressão intelectual de que Platão ama o todo da realidade de algum modo como se fosse





ele quem a tivesse produzido, mesmo criado. Há neste olhar erótico de Platão, pois é dele o eros que escreve a obra nos seus vários modos de amor, de desejo, de agápico enlevo ao modo do Mestre Sócrates, não apenas uma contemplação intelectual de pensador puro, mas uma contemplação de pai para com perfeitos filhos, perfeitos ainda que na sua necessária imperfeição de coisas inacabadas, frágeis, mas a caminho de uma possível perfeição. Pensamos também que é este mesmo amor enlevado que leva Platão a terminar a *Politeia* com o texto de inultrapassável beleza e agápico amor ao mundo e aos seres humanos que é o «Mito de Er», narrativa que é paralela à do discurso de Diotima em termos de preocupação com o caminho possível de engrandecimento ontológico do ser humano, que apenas tem como limite a grandeza do próprio bem/belo.

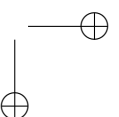
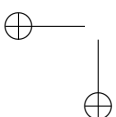
Como é evidente, falta a referência à relação do absoluto do belo com o tempo, com isso que é a imagem negativa do movimento no que este tem de usura ontológica, aparente ou não. Na realidade, não falta, pois é o aspecto que Platão introduz imediatamente a seguir.

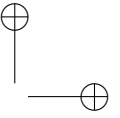
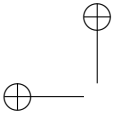
O absoluto da beleza, transcendente ou imanente, não depende do tempo, quer dizer, não depende da variação de estado ontológico segundo a evolução erótica.

Antes de mais, é necessário que se perceba ou que se assente definitivamente que é esta erótica que constitui o motor e o meio de realização do cosmos em sua possibilidade, irresoluta sem esta erótica. Sendo deste modo, é o próprio eros que cria o tempo através do modo como se dá, como se move de desejo em desejo através da sua concretização em mundo e da superação constante de tal, de tais realizações.

O absoluto neste movimento – que é o que instaura o mundo, nunca é demais afirmá-lo – é constituído quer pelo profundo mar de beleza final – o belo em si, absoluto – quer por cada concretização em que tal belo se manifesta, absoluto no que é, como já foi previamente visto.

Ora, este absoluto não depende do tempo, é o tempo que depende deste absoluto. Assim, o absoluto do belo que se manifesta não é mais ou menos belo segundo o tempo, é o belo que é, em absoluto, e é porque há sucessivos estados de absoluto de beleza, diferença onto-topológica, que se cria o tempo como forma de medida inteligível e inteligida de tal diferenciação. É o tempo que é avaliável segundo o belo não o belo que é avaliável segundo o tempo.





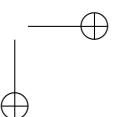
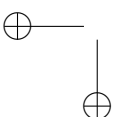
O belo em si não conhece qualquer modificação, logo, é alheio ao tempo. No mundo, o belo que acontece, no que acontece e como acontece e enquanto acontece também é absoluto. Não há degradação do belo segundo o tempo, o que ocorre é que tal manifestação, como tal, cessa. As coisas não passam de belas a menos belas, o belo cessa nas coisas e com esta cessação são as coisas que cessam também. A morte é a ausência de beleza; totalmente confundível apenas com as trevas do nada, que não têm cabimento na filosofia platónica, filosofia da luz, do belo, absoluto em todas as suas formas de manifestação, discerníveis como tais apenas para o olhar do filósofo e do sábio, esse que, mesmo mal, de início, consegue ver perfeitamente na penumbra da caverna, onde não há trevas.

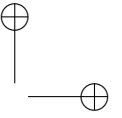
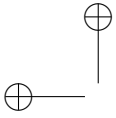
No entanto, para Platão, há uma forma evidente de beleza que permanece manifesta em seu esplendor até à sua aniquilação mundana – que Platão não aceita como aniquilação total, pelos motivos já bastamente expostos aqui relativamente ao carácter absoluto do belo –: tal beleza é a beleza do espírito, nomeadamente a do espírito humano, que se aceita e auto-constrói como acto erótico de beleza.

A figura que assim se manifesta é a de Sócrates, não o Sócrates ainda manifestamente ignorante das altas coisas do belo, que encontramos em diálogo com Diotima, mas o Sócrates filósofo-sábio que, nos tempos e actos últimos de sua vida, mostra como o espírito, ainda que perto do extremo de aniquilação da vida humana no mundo, guarda intacta a beleza do amor à sabedoria e a própria beleza em acto da sabedoria, pela qual, como se diz no discurso de Fedro neste mesmo *Banquete*, se dá a vida pelos que se ama, pelos amigos, amigos que eram todos os seus discípulos, o povo de Atenas e todos os seres humanos, cosmicamente cidadãos de um mesmo mundo.

Quer o belo absoluto em si mesmo quer o belo absoluto manifesto na alma bela não são passíveis de se transmutar em não-belo, em feio, por morte. O belo, sendo um absoluto (é o bem manifesto) ou é ou não é. Para Platão, é sempre. A fealdade é a incapacidade humana de intuir o absoluto do bem presente em cada coisa, infinitamente variada. Toda a caverna da «Alegoria» é bela, ou não seria, de todo. Quem percebe tal? Diotima, Sócrates adulto filósofo e sábio e todas as almas sábias.

De modo a que qualquer perspectiva lógica não fique sem consideração, Platão refere-se ainda ao absoluto da beleza segundo a própria relação, isto é, fazendo depender a beleza ou não-beleza da relação que com ela se estabelece.





Em última instância, o que está neste ponto em causa é a grandeza literalmente «onto-lógica» da inteligência em geral e da inteligência humana em particular.

Não é, todavia, uma inteligência qualquer, mas uma inteligência onto-erótica, que não é exclusiva da humanidade, ou sequer dos entes vivos, mas que constitui o cerne de todo o cosmos como acto erótico de busca de ser, de belo.

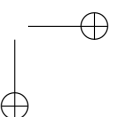
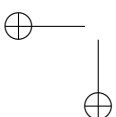
A matriz encontra-se, ainda, em Penia, não como coisa humana, apenas, mas como símbolo do ente transcendental em busca de poder ser, de perfeição, se se quiser (tendo em consideração que esta perfeição é sempre o absoluto ontológico que ergue cada ente em sua mesma relatividade).

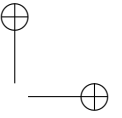
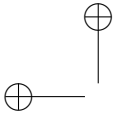
Ora, não haveria este mito que Diotima narra se Penia não fosse, antes de mais, um acto de inteligência erótica, quer dizer, se Penia não tivesse a intuição complementarmente dupla da sua «pobreza» e de como remediar tal.

De certo modo e fundamentalmente, é este acto de erótica inteligência que é o paradigma activo de toda a participação como actualização das possibilidades próprias de cada ente. Penia simboliza o acto de intuição da precariedade ontológica própria de cada ente – de todos os entes – que formam o cosmos, mas também o acto de intuição do bem/belo – o sémen de Poros, ou Poros como sémen, ele próprio – que pode anular tal precariedade. Como tal anulação nunca é definitiva – senão quando se chega ao profundo mar de beleza –, então, Penia – o mundo – é em constante acto de intuição erótica e de erótica construção de si própria. É isto, esta dialéctica ontológica entre a intuição do absoluto do possível – o belo – e a sua realização mundana que constitui realmente a participação.

A participação não é um acto mágico, mas a dialéctica evolutiva em que o desejo de ser se concretiza encaminhando-se para uma realidade perfeita em acto, transcendente enquanto tal, mas imanente ao cosmos como desejo de ser.

O belo não depende da relação. Isso que se relaciona com o belo é que pode não ter inteligência capaz do belo. Historicamente, para Platão, a prova fora dada pela «polis» de Atenas, que, tendo em seu seio o mais belo dos homens, não percebeu isso mesmo, tendo-o morto, matando, com ele, a sua maior grandeza possível. A grande beleza de Atenas não era o Parthenon, os dramas cénicos ou as ilusórias divindades, mas Sócrates. Poucos foram os que discerniram a grandeza de beleza do Mestre. Todavia, esta não dependia da relação, mas do seu absoluto e da inteligência de quem com ele se relacionava. Mesmo o perverso Alcibíades foi capaz de discernir tão grande beleza. O





próximo discurso presente no *Banquete* dedica-o Platão a mostrar como pode o absoluto de beleza presente num homem fisicamente considerado feio ser intuído mesmo por um perverso e degradado ébrio, mas que sabe o que é o belo, ainda que não saiba como o realizar.

Procurando esgotar a perspectivação do belo em seu absoluto, Platão introduz a questão da topologia da beleza: o belo não varia de lugar para lugar. Por definição, no profundo mar de beleza, a topografia do bem é invariável em seu absoluto. Não mais belo aqui ou ali nesse «mar». no entanto, também no outro mar de beleza que é o cosmos, o absoluto do que é em si mesmo belo não varia.

O que é belo para os espartanos não é verdade que pode não o ser para os atenienses? Esta questão é formulada em termos psicológicos, não em termos ontológicos. Ora, em termos psicológicos, tudo pode ser tudo e o seu contrário ou mesmo o seu contraditório. Tudo não tem ontologicamente mais realidade do que a que lhe é emprestada pelo acto psicológico, que é nenhuma para lá de tal acto.

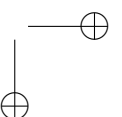
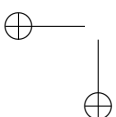
Todavia, segundo a perspectiva platónica, ainda esta mesma dimensão aparentemente tão frustrante, como as sombras no fundo da caverna, possui em si mesma beleza, ou, em absoluto, não seria.

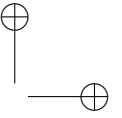
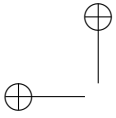
A psicologia e a cultura de sede psicológica que a acompanha pode avaliar de modos diferentes o absoluto do bem presente em cada coisa, mas nem por isso tal absoluto deixa de ser o que é.

A perspectiva aqui em causa, segundo Platão, diz que, independentemente do «topos» em que ocorre e em que possa eventualmente ser avaliado – não ontologicamente, mas psicologicamente – o absoluto do que cada ente é é o que é e isso, que é a sua beleza, não varia. Em termos absolutos, assim, não há uma variação topológica do belo.

É a recíproca a relação ontológica que é válida: é a topologia absoluta do belo que realmente cria todos os «topoi» ontológicos, mesmo os de tipo psicológico; mesmo os de tipo cultural. É a presença do belo como absoluto de manifestação cósmica do bem que cria toda a topologia, possível ou concreta-mundana.

O absoluto da beleza em si mesmo não se mostra, ostenta, manifesta, se dá como imagem ou fantasia (sentidos carreados pelo termo «phantasthesetai», «φαντασθήσεται») como rosto («prosopon», «πρόσωπον»), como mãos («kheires», «χεῖρες»), como algo de corporal, do corpo («soma», «σῶμα»),





como discurso, palavra ou sentido parcial («logos», «λόγος»), como ciência, conhecimento parcial («episteme», «ἐπιστήμη»), como algo alienado («en to(i)² alo(i)», «ἐν τῷ ἄλλῳ») seja num ser vivo («animal»(?) «en zoo(i)», «ἐν ζώῳ»), na terra («en ge(i)», «ἐν γῆ»), no céu («en ourano(i)», «ἐν οὐρανῷ»), como já referido, em algo de outro, qualquer, («en to(i) allo(i)»).

Depois de se ter usado todos estes elementos cósmicos parcelares como forma de gradualmente se encontrar o sentido do absoluto do belo presente em cada um deles, de forma também graduada, ascendente desde a forma mais afastada do belo em si até à forma mundana mais próxima, agora, afirma-se que qualquer um destes níveis, se bem que manifestando parcialmente o absoluto do belo, porque o fazem apenas de modo parcial, estão dele afastados infinitamente, pois o mar do belo em si ultrapassa infinitamente cada uma das manifestações parcelares.

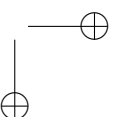
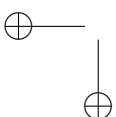
Contradição discursiva e também lógica de Platão, chegado a este ponto fundamental? Não. Na relação lógica entre a erótica que é exposta na lição que a sábia Diotima dá ao filósofo e ignorante Sócrates com a metafísica do bem exposta no discurso do sábio Sócrates, quando relata o mito «da caverna», encontra-se a fundamentação do que aqui está em causa.

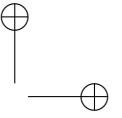
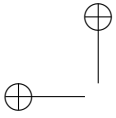
Tudo é bem e tudo, no bem que é, é belo. A razão, ontológica e metafísica concomitantemente, é dada na metáfora da infinita irradiação solar com que o filósofo/antigo-cavernoso-prisioneiro se depara quando emerge da caverna e, sobretudo, quando ousa olhar de frente o sol. Então, compreende que tudo é dado pela luz, mesmo a possibilidade de compreender isto mesmo (o que Platão explica mítico-narrativamente nas alegorias «do sol» e «da linha», «Livro VI», da *Politeia*).

O neófito para o saber lógico do bem e do belo intui, na sua plenitude, a grandeza da plenitude do bem, não apenas em si, mas em si e como derramado em tudo o que é ontologicamente positivo, isto é, no ser em acto de cada ente.

Compreende, também, e fundamentalmente, que ainda que cada coisa seja em acto parte do bem, não coincide com o bem em si e como um todo, assim como o bem não coincide, de modo algum, com tudo aquilo que dele participa, como o sol não coincide, de modo algum, com cada um dos seus raios, isto é, com cada uma das possibilidades ontogeradoras e ontológicas que derrama. O sol e a sua irradiação não se confundem: o sol é o absoluto de onde os

² Iota subscrito ao ómega.





raios infinitamente irradiam, mas ultrapassa infinitamente em acto o conjunto, ainda que infinito, de tais raios que de si irradiam.

Platão marca aqui e definitivamente o sentido do imanente e do transcendente bem como a sua relação, que não é recíproca quanto a dimensão e poder: toda a imanência cósmica e cosmogeradora depende do sol, do bem, este não depende de coisa alguma senão de si próprio. Sem o sol, nada; sem a irradiação do sol, ainda se manteria o sol como ponto absoluto de possível irradiação.

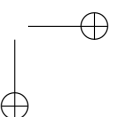
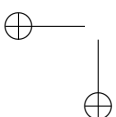
Pergunta-se, então, que sentido faria um sol que não irradiasse? Se não irradiasse seria ainda um sol? Que é isso de um sol que não irradie, que não irradia?

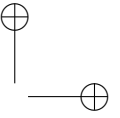
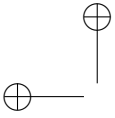
Não irradiando, seria, ainda, o ponto lógico, infinitamente potente em termos ontológicos e onto-poiéticos que justificaria “não haver o nada”, passe a inexactidão da expressão. No limite da compreensibilidade humana e no limite da compreensibilidade da relação do ser humano com o ser e com o absoluto do ser, tendo como horizonte metafísico, não a «possibilidade» do nada – que não faz qualquer sentido humano (e a outro não tem o ser humano acesso) –, mas a necessidade do ser, do acto, o sol não-irradiante significaria o infinito *auto-imanente* que justifica «haver ser».

Significaria, outrossim, algo de radicalmente diferente do que é a intuição do absoluto que é dada ao ser humano sempre que inteligentemente está vígil, a de um absoluto que cria, «irradiando». A relação que a metafísica platónica do belo nos dá, como manifestação de uma metafísica profunda onto-poiética, total e eterna, é a de um absoluto que se espraia ontologicamente em relação, relação que é, ontologicamente poiética, poética, na forma multi-diversa do mundo.

Não se trata de algo como um «deus criador», porque lhe falta a dimensão de isso que antropicamente se designa como «vontade», pois esta no bem é substituída por uma relação mecânica entre o que é e o que poetisa, mas, precisamente por causa desta relação poética, trata-se de uma realidade infinitamente «poética», «poiética», «fazedora» de ser. Na forma da outorga de possibilidades onto-poiéticas próprias ao que se designa como «natureza», mundo, cosmos.

Talvez não se ande muito longe da verdade, se se interpretar esta forma platónica de intuir e transmitir a dimensão metafísica da ontologia do mundo dos seres – este em que ele viveu e nós vivemos – como uma leitura poética





diferente, mas de algum modo paralela à tradicional hesiódica do nascimento do mundo a partir de uma realidade eterna que irrompe eroticamente como ser de seres moventes formada: a natureza como fruto da eterna acção do «Khaos» sempre presente como motor ontopoiético e ontológico.

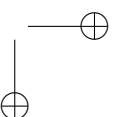
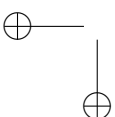
Há, todavia, uma diferença matriz nestas duas intuições acerca do fundamento ontológico metafísico do mundo. Para a matriz hesiódica, o eros é etiológico, nasce e desenvolve-se a partir de um «*in illo tempore*» precisamente sem tempo, que coincide com o próprio acto infinito do caos. Este impele o acto do mundo, nele se impelindo disfarçada ou metamorfoseadamente. O eros do mundo é, deste modo, analéptico como fundamento e proléptico como finalidade.

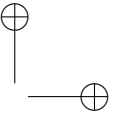
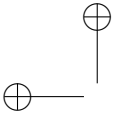
Não há eros para o sol – o bem – como intuído por Platão. É tudo o mais que é erótico relativamente ao bem. É, aliás, do ponto de vista da natureza, porque é o bem que é alvo de desejo, que é o fim último sempre transcendente de todo o ser em movimento. Em Platão, o eros é sempre proléptico. Não há qualquer analepse do eros. E não há, como já se afirmou, qualquer desejo próprio do bem. O bem não deseja porque é infinitamente perfeito, o que impede qualquer possibilidade de desejo.

Inferre-se que, dado o absoluto da perfeição do bem, este é perfeito mesmo como relação, isto é, a sua ontopoiese dá-se como sequência lógica da sua mesma perfeição.

Ora, tal implica uma radical mudança de perspectiva relativamente ao que ficou estabelecido ainda há pouco: sendo assim, o sol, bem, não é simbolicamente como um ponto infinitamente denso de acto – possibilidade para isso que eventualmente seja «poetizado» –, mas é, antes, infinito como se diria em tipo lógico de «superlativo hebraico» como «infinito dos infinitos» ou «infinitamente infinito em acto»; ainda infinito ao modo cartesiano de um infinito geométrico em que se substitua a «geometria» por «actualidade». Como é evidente, todas estas expressões, se bem que não sendo «erradas», são inadequadas; no entanto, são expressivas relativamente à intuição possível do que está aqui em jogo como absoluto de grandeza ontológica.

É o esplendor absoluto e infinito desta grandeza ontológica como relação com o mundo que é «o belo» em si platónico, esse profundo mar de beleza a que o texto se refere e que não pode ser reduzido a qualquer manifestação particular, embora tudo percorra como absoluto particular do que constitui em acto cada coisa, cada acto.





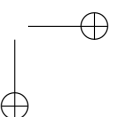
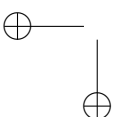
Convém, no entanto, não esquecer, para não se cair na vulgata estulta que considera Platão um «idealista», que não há acesso directo e imediato ao belo em si *sem primeiro se passar por todos os níveis de beleza em que o belo em si se manifesta*, sem que se confunda com isso em que se manifesta. Assim como o antigo prisioneiro da caverna não consegue, saindo imediatamente do seu lugar de agrilhoamento, contemplar directamente o sol, tendo de prosseguir um caminho progressivo de contemplação graduada de luz, assim o erotomovido ser humano não pode passar imediatamente do amor pelo belo corpo singular à amorosa contemplação do belo absoluto em si.

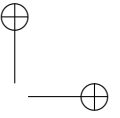
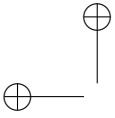
Todavia, não é por Platão defender que é na contemplação do absoluto do belo que reside o cumprimento da caminhada erótica parcial que esta é desvalorizada: trata-se, apenas, de atribuir ontologicamente o «topos» ontológico próprio de cada coisa, não a valorizando positiva ou negativamente em si mesma, apenas lhe atribuindo a realidade ontológica própria: um belo corpo é, nisso, um absoluto, mas não é *o absoluto do belo*.

A parte do discurso de Diotima correspondente a 211b, primeira parte da cota, enuncia características do belo que são referência à unidade/unicidade do belo («monoeides», «μονοειδὲς») e ainda à sua eternidade («aei», «ἀεὶ»), não apenas no modo de uma perenidade contínua de manifestação segundo a ordem do movimento/tempo, mas também como plenitude de beleza, isto é, como acto de infinita beleza, impassível de ser sem que seja ao modo da eternidade, quer dizer, precisamente sem movimento/tempo.

Temos, assim, o belo intuído como «unidade/unicidade», como «verdade», como «eternidade», em última análise, como «bondade». Não será este passo do *Banquete* o acto em que Platão nos apresenta, no seio de uma narrativa em parte mítica, isso que corresponde aos «transcendentais»?

Não sabemos e nunca se saberá se houve algo como uma «intenção» platónica de expor «transcendentais» como escolarmente concebidos. No entanto, isso sobre que se pensa nesta parte da obra é a condição transcendental da beleza como irradiação, perante a inteligência dela capaz, do bem, sempre em intuição verdadeira, desde que ocorrida de forma em que não haja contaminação de algo sobre a pura inteligência (que vai sendo purificada ao longo da escalada ontológico-metafísica, sempre como manifestação de uma unidade que é isso que impede quer o caos quer o nada, e tudo isto desde sempre, para sempre, não num sentido temporal-cinético, mas num sentido de plenitude ontológica sem soluções de continuidade, em que a real potencialidade





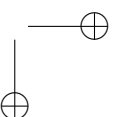
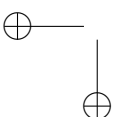
ontopoiética do bem se dá como acto partilhado entre a fonte do ser e este em acto, sem intermediação que não seja a da própria participação, que já sabemos que consiste na actualização erótica e erotogénica de cada ser como potencialidade/possibilidade própria em acto próprio.

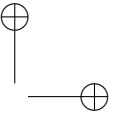
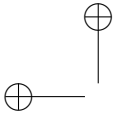
Não surpreende, pois, que toda a realidade seja, em infinita variabilidade e sucessiva variação próprias sempre da ordem do erótico, do erotogénico, do erotoiético: o mundo funciona como um imenso desejo dual, de si próprio como sempre melhor possibilidade e acto de si próprio e do próprio absoluto de beleza/bem que sempre o habita e que é tanto o fim quanto a energia que o ergue sem que ele se possa confundir quer pela diferenciação individualizante (precisamente a erro-onto-poiética) quer pela infinita diferença ontológica entre o infinito em acto do bem e o finito em acto de cada ente individual e construção auto-poiética.

O trecho que nasce em 210e e termina em 211b funciona não só como resumo de toda a lição ascensional desde a mais simples presença do belo no mundo até ao nível em que a beleza transcende o mundo, mas também como apresentação da beleza como transcendental de relação entre o absoluto do bem e a inteligência dele capaz, mormente a de tipo humano, a de quem tal pensa, escreve e eventualmente lê.

A segunda parte da cota 211b³ aponta uma finalidade última como motor para o caminho ascensional encetado quando se começa a intuir não a beleza qualquer, presente de qualquer modo, no corpo que se deseja, mas se intui

³ 211b-211c. Diz assim a tradução das Belles Lettres: «Quand, à partir de ce qui est ici-bas, on s'élève grâce à l'amour bien compris des jeunes gens, et qu'on commence d'apercevoir cette beauté-là, on n'est pas loin de toucher au but. Suivre en effet, la voie véritable de l'amour, ou y être conduit par un autre, c'est partir, pour commencer, des beautés de ce monde pour aller vers cette beauté-là, s'élever toujours, comme par échelons, en passant d'un seul beau corps à deux, puis de deux à tous, puis des beaux corps aux belles actions, puis des actions aux belles sciences, jusqu'à ce que des sciences on en vienne enfin à cette science qui n'est autre que la science du beau, pour connaître enfin la beauté en elle-même.», p. 70; segundo a Loeb, Platão diz o seguinte: «So when a man by the right method of boy-loving ascends from these particulars and begins to descry that beauty, he is almost able to lay hold of the final secret. Such is the right approach or induction to love-matters. Beginning from obvious beauties he must for the sake of that highest beauty be ever climbing aloft, as on the rungs of a ladder, from one to two, and from two to all beautiful bodies; from personal beauty he proceeds to beautiful observances, from observance to beautiful learning, and from learning at last to that particular study which is concerned with the beautiful itself and that alone; so that in the end he comes to know the very essence of beauty.», pp. 205-207.





o absoluto do belo presente em tal corpo. É esta intuição que o texto considera como «orthos» («ὀρθῶς»), como adequada, adequação que, no contexto cénico do *Banquete* em que o discurso de Diotima se amarra, se diz relativamente à erótica para com os juvenzinhos. Há, então, simbolicamente posta no modo como se deve amar eroticamente os juvenzinhos, um modo correcto de intuir o belo presente em tudo.

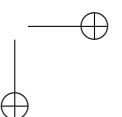
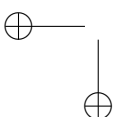
Este modo correcto implica que se ame maximamente isso (o ser humano, que estabelece paradigma, mas nada impede que esgote a possibilidade do amável) com que se relaciona eroticamente. A chave para esta correcção está dada desde o discurso inicial, de Fedro, segundo o qual a erótica atinge o seu culminar quando e apenas quando esse que ama está disposto a dar e dá mesmo a sua vida pelo amado, agapicamente (179b-d).

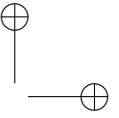
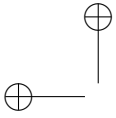
A erótica de que se compõe o acto do mundo tem, e de modo necessário – isto é, não pode não ter –, como finalidade motora o absoluto do belo, que é sinal mundano do absoluto do bem. Sem este fim último, não há começo primeiro, pois, sem o absoluto do belo, presente em cada ente mundano, nada «amaria», quer dizer, nada teria o impulso ontopoiético necessário para deixar de estar na condição ontológica em que se encontrasse para se metamorfosear em algo de novo, parcialmente, mas, porque parcialmente, totalmente, pois, mesmo mudado em parte, é todo o ente e o ente como um todo que é assim mudado.

Platão põe, assim, aqui, a razão ontológica do movimento, isso que explica como o movimento universal do mundo, incessante – intuição de Heraclito – se relaciona com o seu absoluto, isto é, com a sua razão de ser.

Para Heraclito, na completude da sua intuição – que não é apenas a do movimento incessante e eterno, mas também do absoluto desse movimento, o seu «Logos» –, a relação não recebe explicação, pelo menos que nos tenha chegado. Deste modo, a sua hipótese parece mágica – como mágica é a falsa solução de Aristóteles para a relação-irrelativa entre a natureza e o acto-puro/motor-imóvel –, dado que não há mediação entre o imóvel absoluto do movimento (a sua movimentação só pode logicamente deixar de ser o absoluto do movimento, o que anularia este) e o movimento em acto mundano, a relação que postula é mágica. Aponta no sentido correcto, mas não resolve logicamente o modo relacional.

O que Platão intui e diz no modo melhor que consegue, por via mítica – como quase sempre que está em tangência com o limite de compreensibilidade





onto-metafísica do ser universal, quer dizer do ser do mundo e também do ser-ultra-ser de isso que dá ser ao mundo – é que há uma relação necessária e lógica entre os seres imperfeitos porque incompletos que constituem o mundo – a natureza, o que se move – e isso que é o absoluto de sua possibilidade.

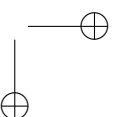
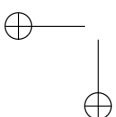
A relação absoluta que Platão intui entre o fundamento metafísico do mundo e este mesmo é algo da ordem do lógico, mas no sentido em que Heraclito concebe o «Logos», precisamente como diferença positiva – infinitamente positiva – entre o nada e a plenitude do acto, em geral; entre o caos e o cosmos, no particular do mundo.

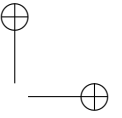
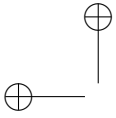
Tal relação corresponde à lógica da co-presença mundana de um absoluto irreduzível de positividade ontológica em cada ente, universalmente, transcendentemente, e de negatividade ontológica, não na forma de qualquer mácula de qualquer modo, mas como absoluto da diferença ontológica quer entre tal ente finito e o infinito em acto quer entre o que esse mesmo ente finito é em cada instante seu que se queira considerar e o que pode ser como melhor de sua possibilidade própria.

É este melhor de possibilidade própria de cada ente que recebe, quando aplicado a classes metafísicas-ontológicas de possibilidade, o nome de «ideia». O que o *Banquete* vem trazer é, por causa do trajecto ontopoiético de cada ente particular na relação com o máximo de belo que lhe é possível, a necessidade de haver algo de análogo à ideia para cada indivíduo, qualquer seja. Sem este análogo da ideia, como poderia o discurso de Diotima fazer qualquer sentido, dado que não trata de classes ontológicas, mas de entes singulares na sua relação com o possível absoluto de belo de que cada um deles é capaz?

Por outro lado, e dado que isso que ergue o mundo não é caótico, mas árqueo-cósmico – princípio (absoluto) de ordem –, também o modo de relacionamento com tal absoluto não pode ser um qualquer, mas tem de ser «orthos», tem de ser adequado, correcto, recto, como eixo de intuição do absoluto do mundo que é. O amor, então, não pode ser «anortótico», incorrecto, mas tem de seguir a lógica que é a da presença do belo-bem em cada ente e em todos os entes.

Por tal, descreve Platão, na narração que Sócrates faz da lição ministrada por sua Mestre Diotima, os degraus graduados em ordem ascendente que encaminham correctamente o eros desde o seu modo mais básico – mas absoluto e irreduzível em tal modo, como as sombras, como tais, são absolutas e





irredutíveis na caverna – até ao seu modo não apenas mais elevado, mas absolutamente mais elevado, o belo em si mesmo, como esplendor manifesto do bem em si mesmo.

Em 211c, Platão resume finalmente o percurso ascensional desde o absoluto do belo manifesto parcialmente no primeiro corpo que se ama porque nele se intui tal beleza até ao belo em si, que Platão escreve no neutro «kalon» («καλόν»), o que dá ainda um sentido mais marcadamente universal do que se usasse o masculino ou o feminino. O absoluto do belo não é de modo algum particularizável, nem sequer segundo o comum modo genérico de se pensar e viver culturalmente na sua sociedade, marcada pelo privilégio do masculino.

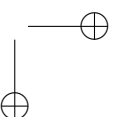
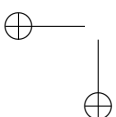
Note-se que o pretexto foi dado pelo erotismo relativo aos rapazinhos pelos quais os comensais se interessavam. O belo começa por ser da ordem do masculino, termina na ordem do neutro, que se estende a tudo, porque é logicamente anterior a qualquer divisão ontológica individualizante ou categorizador, qualquer. Aplica-se universal e indiferentemente a todo o possível ser. E é assim o belo, que se aplica a todo o ser, que, melhor, *é em cada ser*, a manifestação do absoluto do bem que o ergue relativamente ao absoluto do nada de si, que é o *correlato lógico* perene do seu acto; a lembrança ou memória ontológica do que é isso de estar em ser na relação lógica – e apenas lógica – como o poder não estar em ser, absolutamente.

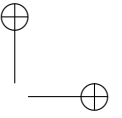
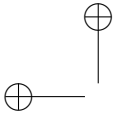
É este absoluto da diferença própria do absoluto do acto de cada ente que corresponde ao belo. O belo é esta marca lógica. É, se se quiser – e usa-se o termo dado que é de matriz helénica –, o *fenómeno absoluto* do acto que ergue cada ser absolutamente, isto é, do bem que cada acto é quando logicamente comparado como o possível nada de si próprio.

É este o sentido fundamental do bem, do seu esplendor mundano, o belo. É este sentido como «telos» último que estrutura a caminhada ascensional do *Banquete*.

Esta caminhada não é apenas e não é sobretudo metáfora para o movimento da intuição humana que acompanha algo de paralelo a si, o acto onto-poiético, mas é este mesmo acto que, no caso humano, sabe que assim é.

Mais uma vez – e não nos interessa a cronologia da vida e obra platónicas, mas a sua própria caminhada de intuição de sentido – Platão se mostra como um pensador que tem uma intuição positiva do que é o possível destino ontológico quer do mundo quer do ser humano: independentemente das vicissitudes históricas, que podem até desmentir como realização o possível



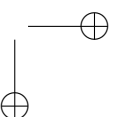
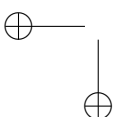


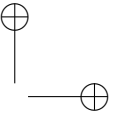
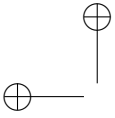
do mundo e do ser humano, a este último corresponde como condição ontológica de possibilidade o poder elevar-se às alturas onto-metafísicas do próprio absoluto do belo, isto é, atingir o esplendor em si do próprio bem em si.

Como não perceber o paralelo como o fim da *Politeia*, que nos é oferecido como voto de uma boa viagem (621b-d), viagem que não pode ser, por definição, boa, se não tiver como seu *fim realizado* a chegada a «bom porto». Nitidamente, este bom porto é o lugar lógico do absoluto do belo/bem.

De 211d a 212a,⁴ Platão tira as conclusões que se impõem, depois de todo o esforço de inteligência que Diotima realizou na companhia de seu atento discípulo, Sócrates. Este, depois de tal estágio intelectual, mas também sensível – é a mesma intuição em acto, aplicada a todos os escaninhos da realidade,

⁴ A tradução das Belles Lettres apresenta: «Tel est dans la vie, mon cher Socrate, me dit l'Étrangère de Mantinée, le moment digne entre tous d'être vécu: celui où l'on contemple la beauté elle-même. Si tu la vois un jour, elle te paraîtra sans rapport avec la richesse et la parure, avec les beaux enfants et les jeunes gens dont la vue te trouble à présent et te fait accepter, à toi et à bien d'autres, pourvu que vous voyiez vos bien-aimés et ne cessiez d'être en leur compagnie, de ne manger ni de boire, si la chose est possible, et de ne plus rien faire que les regarder et que rester près d'eux. Qu'éprouverait donc, à notre avis, un homme qui pourrait voir le beau en lui-même, simple, pur, sans mélange, étranger à l'infection des chairs humaines, des couleurs, de tout fatras mortel, et qui serait en mesure de contempler la beauté divine en elle-même, dans l'unicité de sa forme ? Crois-tu que la vie d'un homme soit banale, quand il a les yeux fixés là-haut, contemple cette beauté par le moyen qu'il faut, et vit en union avec elle ? Ne penses-tu pas, dit-elle, qu'alors seulement, quand il verra la beauté par l'organe qui la rend visible, il pourra enfanter non point des simulacres de vertu, car il ne s'attache pas à un simulacre, mais une vertu véritable, car il s'attache à la vérité ? Or, s'il enfante la vertu véritable et la nourrit, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux et, entre tous les hommes, de devenir immortel ?», pp. 69-71; a versão presente na edição Loeb diz: «In that state of life above all others, my dear Socrates, said the Mantinean woman, a man finds it truly worth while to live, as he contemplates essential beauty. This, when once beheld, will outshine your gold and your vesture, your beautiful boys and striplings, whose aspect now so astounds you and makes you and many another, at the sight and constant society of your darlings, ready to do without either food or drink if that were any way possible, and only gaze upon them and have their company. But tell me, what would happen if one of you had the fortune to look upon essential beauty entire, pure and unalloyed; not affected with the flesh and colour of humanity, and ever so much more of mortal trash? What if he could behold the divine beauty itself, in its unique form? Do you call it a pitiful life for a man to lead – looking that way, observing that vision by the proper means, and having it ever with him? Do you consider, she said, that there only will it befall him, as he sees the beautiful through that which makes it visible, to breed not illusions but true examples of virtue, since his contact is not with illusion but with truth. So when he has begotten a true virtue and has reared it up he is destined to win the friendship of Heaven; he, above all men, is immortal.», pp. 207-209.





em sentido transcendental –, deixa de ser o mesmo estulto interlocutor que iniciou o encontro com a Sábia Mulher, para passar a ser o filósofo em quem a erótica fundamental do sentido vai morar, incarnar, se se quiser dar o merecido prémio de reconhecimento ao homem que viveu os últimos anos de sua vida e morreu em nome e em acto desta erótica ontopoiética fundamental.

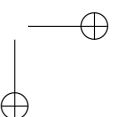
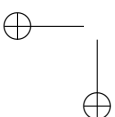
As conclusões são elencadas, muito brevemente, pela inteligente senhora. A primeira diz que a vida que coincide com o acto de contemplação final do próprio belo «auto to kalon» («αὐτὸ τὸ καλὸν») é a mais digna de ser vivida de entre todas. Na continuação do elenco das conclusões, percebe-se que esta dignidade não é meramente mecânica como fruto da contemplação, mas diz respeito ao todo do ser humano, mesmo e sobretudo, como agente ético e político. É a contemplação do absoluto do belo que permite que isso que conduz a acção humana seja belo. Sem esta contemplação nunca poderia haver acção bela propriamente humana, pois a beleza posta pela acção humana seria um mero acto mecânico.

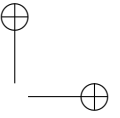
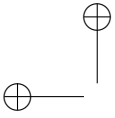
A segunda conclusão afirma que tal contemplação relativiza toda a contemplação de beleza parcial, qualquer tenha sido o seu tipo. Por outro lado, assim como a contemplação das belezas relativas cativava de tal modo o ser do contemplante ao ponto de mais nada para ele fazer sentido, também a contemplação do absoluto da beleza implica que nada mais faça sentido, fascinando o ser humano na proporção própria, isto é, segundo o modo da eternidade, como a outra segundo o modo do movimento.

Este momento contemplativo final é dito como uma contemplação que é um «estar com» literal. O termo usado é «ksyneinai» («ξυνεῖναι»). Ora, este termo, forma ática de «syneinai» («συνεῖναι»), tendo o sentido geral de «estar com», de acompanhar, possui, no entanto, outras valências semânticas que são profundamente significativas no contexto em que Diotima fala.

Não se trata apenas de «estar com» ou de acompanhar, mas também de o fazer de forma permanente, de forma habitual, de se ser companheiro ou, no caso militar, de ser camarada, podendo mesmo significar ter relações sexuais.

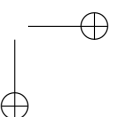
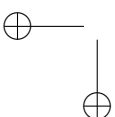
Não poderia, assim, haver termo mais a propósito, na aparente simplicidade que «ksyneinai» aparenta. No entanto, é precisamente o resumo de tudo o que a relação com o belo é: uma co-presença perene, talvez eterna, ou, pelo menos, com essa promessa; uma camaradagem de corpo e sangue – como se verá também no discurso de Alcibíades, sobre Sócrates – com tudo o que manifesta o absoluto do belo, símbolo da vida do filósofo, como Sócrates provou

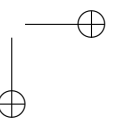
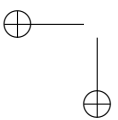
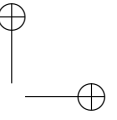
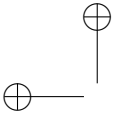


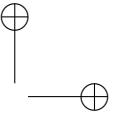
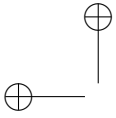


com a própria vida; por fim, em interpenetração lógica, o ser do contemplante e o ser do contemplado fundem os absolutos que são – isto é, o contemplante descobre-se parte real do ser do contemplado, sem confusão, como em coito perfeito que não anula, mas funde sem confundir – num acto que é o ápice contemplativo, mas realmente em acto, da caminhada erótica.

Neste acto, como no momento da contemplação directa do sol pelo antigo prisioneiro da caverna, na *Politeia*, o filósofo, sem deixar de amar «Sophia», passa a ser um com ela, tonando-se sábio. A este acto, poder-se-ia chamar, como melhor de uma possível sintonia teórica máxima entre Platão e Aristóteles, verdadeira «philia» entre o ser humano e o belo, pois, pelo coito contemplativo, tornam-se recíprocos amantes, ontologicamente semelhantes, no absoluto da diferença que os ergue ontologicamente como inconfundíveis. É este acto que é, não apenas em sua essência, mas em sua substância, o belo.







Bibliografia

Fonte:

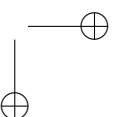
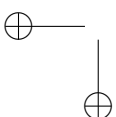
PLATON, *Le banquet*, notice de Léon Robin, texte établie et traduit par Paul Vicaire, avec le concours de Jean Laborderie, Paris, Les Belles Lettres, 1989 (edição bilingue nas línguas grega e francesa), cxxiii + 92 + 92 pp.

PLATO, *Symposium*, in, *idem*, *Lysis, Symposium, Gorgias*, with an English translation by W. R. M. Lamb, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, [1925], (edição bilingue nas línguas grega e inglesa), XXII + 536 pp.

Obras de trabalho:

AESCHYLUS, *Agamemnon. Libation-Bearers. Eumenides. Fragments*, translated by H. Weir Smyth and H. Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1983, (edição bilingue nas línguas grega e inglesa), 611 pp.

AI – Artificial Intelligence, 2001, Warner Bros. Pictures e Dreamworks Pictures, Argumento e Realização de Steven Spielberg, Actores principais: Haley Joel Osment, Jude Law, Frances O'Connor, Brendan Gleeson e William Hurt, Produção de Amblin/Stanley Kubrick, Música de John Williams, Montagem de Michael Kahn, Direcção de fotografia de Janusz Kaminski, Robots criados por Stan Winston Studio, Efeitos Visuais e Animação de Industrial Light and Magic, Guarda-roupa de Bob Ringwood.



Evangelho de João, in Bíblia. Os quatro Evangelhos e os Salmos (Ad experimentum), Conferência Episcopal Portuguesa, Fundação Secretariado Nacional da Educação Cristã, Lisboa, 2019.

Evangelho de João, in Novo Testamento interlinear, Grego-Português, Sociedade Bíblica do Brasil, Barueri, São Paulo, 2004.

HESIOD, *Theogony, Works and days, Testimonia*, edited and translated by Glenn W. Most, Cambridge-Massachusetts, London-England, Harvard University Press, 2006, (edição bilingue nas línguas grega e inglesa), LXXXII + 308 pp.

LEIBNIZ G. W., *Princípios de filosofia ou monadologia*, Lisboa, IN-CM, 1987; *idem, Principes de la nature et de la grâce. Monadologie. Autres textes 1703-1716*, Présentation et notes de Christiane Frémont, Paris, Flammarion, 1996.

PEREIRA Américo, *Eros e Sophia. Estudos platônicos II*, Covilhã, UBI, Lusosofia: Press, 2015, www.lusosofia.net/textos/20151006-pereira_americo_2015_eros_sophia__1_.pdf.

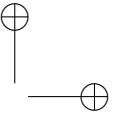
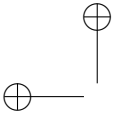
PEREIRA Américo, *Estudos platônicos*, www.lusosofia.net/textos/20140702-americo_pereira_2014_obras_5.pdf.

PEREIRA Américo, *Os amores de Eros. Estudos platônicos IV*, publicado online em www.lusosofia.net/textos/20180207-pereira_americo_2018_estudos_platonicos_iv.pdf.

PESSOA Fernando, *Poesias de Álvaro de Campos*, Lisboa, Edições Ática, 1980.

PLATÃO, *República*, tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, FCG, 1980.

PLATON, *Apologie de Socrate, in idem, Hippias Mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Criton*, texte établie et traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1985 (edição bilingue nas línguas grega e francesa), 234 pp.



PLATON, *Phedon*, notice de Léon Robin, texte établie et traduit par Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (edição bilingue nas línguas grega e francesa), XCVIII + 275 pp.

PLATON, *Timée*, in *idem*, *Timée. Critias*, texte établie et traduit par Albert Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1985 (edição bilingue nas línguas grega e francesa), 275 pp.

SOPHOCLES, *Antigone. Women of Trachis. Philoctetes. Oedipus at Colonus*, edited and translated by H. Lloyd-Jones, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 1998, (edição bilingue nas línguas grega e inglesa), 599 pp.

Obras instrumentais:

AZEVEDO Domingos de, *Grande dicionário Francês/Português*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1984.

BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français. Rédigé avec le concours de E. Egger*, Edição revista por L. Séchan e P. Chantraine, Paris, Hachette, [1999].

