

**“A ONTOLOGIA DO BELO NA CONCEPÇÃO PLATÔNICA DO AMOR: *FEDRO*,  
*BANQUETE*, *SOFISTA*”**

José Gabriel Trindade Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Através da relacionação de dados colhidos de diversos diálogos, este texto visa à apresentação de uma leitura unificada da concepção do “Amor Platônico”. Do *Fedro*, retira o estudo da paixão amorosa como argumento a favor da reminiscência e das Formas. Esta concepção é abordada no *Banquete* através do discurso de Diotima, no qual a *scala amoris* aponta o caminho que os amantes devem trilhar para chegarem ao Belo. Finalmente o *Sofista*, na seção dedicada ao Não-Ser (257-258), consegue fundar a experiência psíquica descrita nos outros diálogos no desdobramento e unificação da Forma do Belo em todas as coisas que ela é e não é.

**Palavras-chave:** Amor platônico, Reminiscência, Formas, Ontologia.

**Abstract:** Connecting data gathered from several dialogues, this paper aims at proposing a unified reading of “Platonic Love”. From the *Phaedrus* it extracts Plato’s study of Love as an argument for anamnesis and the Forms. This conception is approached in the *Symposium* through Diotima’s discourse. In it the *scala amoris* shows the path lovers must follow to get at the Beautiful. Finally the *Sophist* in the section on Not-Being (257-258) manages to ground the psychic experience of Love as the folding and unfolding of the Form of the Beautiful in all the beautiful things it is and is not.

**Key Words:** Platonic Love, Anamnesis, Forms, Ontology.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia. Professor visitante da Universidade Federal do Ceará, de cujo programa de pós-graduação em Filosofia é professor permanente.

1. Embora o uso platônico da analogia seja bem conhecido de todos os comentadores, ainda não recebeu deles a atenção exigida pela importância da função que desempenham nos diálogos<sup>2</sup>. Pior é que esta desatenção contribui para atribuir à filosofia platônica uma feição dogmática que entra em conflito com o modo como os argumentos são inseridos na estrutura dos diálogos<sup>3</sup>.

Na metodologia elêntica, o recurso à analogia manifesta-se na indução incompleta (*epagôgê*) que, após a habitualmente curta série de contraexemplos apresentada, permite a Sócrates obter a proposição que refuta o *logos* oferecido como resposta à sua pergunta inicial<sup>4</sup>.

Pelo contrário, os diálogos críticos reconhecem a centralidade da analogia na metodologia platônica com a proposta da noção de ‘paradigma’ (*Político* 277d-279b, 285c-286b; vide *Sofista* 218c-d). As especificações avançadas nesses passos mostram que a investigação dialética só é possível a partir de “paradigmas” previamente selecionados. Funcionando como elemento comum a dois grupos, estes promovem a comparação de ambos, possibilitando a “formação de uma única opinião verdadeira” (*Pol.* 278d) acerca deles<sup>5</sup>.

É, no entanto, nos diálogos sobre a teoria das Formas (TF), que a analogia desempenha a sua função mais relevante. No contexto do dualismo ontoepistemológico que suporta a TF, a analogia serve para projetar no inteligível informações retiradas da análise da experiência do mundo visível, que vão permitir a sua exploração e interpretação.

Todos reconhecem como exemplos clássicos desta prática as analogias do Sol, da Linha e da Caverna, na *República* VI-VII. A ideia de Platão é ajudar a captar a natureza do mundo inteligível a partir da comparação com um exemplo visível bem conhecido (sejam os efeitos da luz do Sol sobre a vida e a percepção, a relação original/cópia no mundo visível, ou o estado de confusão em que se encontram os prisioneiros da Caverna).

---

<sup>2</sup> Sobre a analogia na filosofia grega, ver o clássico de G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Bristol Classical Press, Bristol 1966; no que concerne Platão, 397ss.

<sup>3</sup> Respeitando a estrutura analógica de muitos argumentos – por excelência, os associados ao dualismo ontoepistemológico –, percebe-se que a finalidade de Platão não será tanto impor dogmaticamente uma tese, quanto explorar a implicação biunívoca de teses aparentemente distintas (por exemplo, “se há Formas, então a alma é imortal”, ou inversamente: *Fédon* 76d-e).

<sup>4</sup> Neste caso, o pressuposto analógico é o de que, se há uma Forma para cada multiplicidade homônima (*República* X 596a; vide *Fédon* 78e, 102b; *Parmênides* 130e), então, cada uma delas é uma unidade. De onde resultará que a tentativa de as conhecer a partir da análise do sensível obriga a definir a característica (*eidós*: *Ménon* 72c-d) comum à multiplicidade sensível que a copia (74d-e, 75a); vide F. Fronterotta, “O que é uma Forma para Platão? Razões e função da teoria dos inteligíveis”, *Platão: Outras leituras*, F. Fronterotta, L. Brisson (orgs.), Loyola, S. Paulo 2011, 113-122. Aceitando a inserção do *elenchos* na reminiscência, discordo do A. num pequeno ponto. Não penso que se possa falar de um “conhecimento verdadeiro” ou “objetivo” das Formas, nem de uma “intuição intelectual” (116, 118; por exemplo, o argumento da *República* V 476a ss. não faz sentido se não for lido como condicional). Haverá apenas hipóteses estabelecidas a partir do *pressuposto de verdade* da *epistêmê* (e não de uma *exigência de verdade*, dogmaticamente imposta).

<sup>5</sup> Ou seja, a proposta de uma “definição” que isole a Forma comum aos membros de um conjunto (*Êutifron* 6d-e; *Ménon* 72-75). No caso do *Político*, a “verdade” da opinião é uma “qualidade” das proposições e não dos objetos referidos pelos termos. Sobre o tema, vide V. Goldschmidt, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Vrin, Paris 1985.

É, no entanto, bem menos notado o efeito recíproco, pelo qual as estruturas inteligíveis descritas são usadas para salvar as aparências fenoménicas do visível<sup>6</sup>, preservando a funcionalidade da TF. Nos exemplos acima, o inteligível explica o visível. Os objetivos da analogia são mostrar:

- que só o Bem proporciona à alma do cognoscente [a possibilidade de atingir] o Saber e a Verdade que o mundo visível lhe nega<sup>7</sup>;
- que as Formas susceptíveis de representação sensível servem para exemplificar através de imagens as características eidéticas das inteligíveis;
- que o saber não é possível enquanto os prisioneiros se não libertarem e saírem da Caverna<sup>8</sup>.

Desta análise sumária resulta o presente texto. Tentarei mostrar que a marcha analógica procede em três momentos. O primeiro é caracterizado pela descrição e análise da fenomenologia sensível relevante. O segundo é iniciado pela apresentação do princípio que abre para a descrição do inteligível. O terceiro consiste no duplo processo pelo qual o sensível retroage sobre o inteligível, manifestando-se como imagem do princípio inteligível, de forma a permitir a sua subsequente reconfiguração (operada a partir das conclusões extraídas da descrição do inteligível).

2. Aplicarei esta proposta à análise da chamada “teoria platônica do amor”. Erigindo como pressuposto a divindade do Amor, da qual decorre a tese segundo a qual o amor é desejo de beleza (*Fedro* 237d; *Banquete* 201a-b, e), as propostas desenvolvidas no *Banquete* e no *Fedro* recorrem à análise da experiência da pulsão amorosa. A finalidade da análise é, com o esboço de uma teoria metafísica, reconfigurar a fenomenologia da sexualidade, eliminando, na vida quotidiana dos homens as consequências antropológicas e éticas que o seu exercício acarreta. O processo culmina com a abertura da pulsão sexual a um contexto epistêmico amplo – o da filosofia –, resolvendo no dinamismo da paixão amorosa os inconvenientes que a sexualidade apresenta.

2.1 Abundam as análises dos passos relevantes dos diálogos citados (*Banquete* 200d-212c; *Fedro* 237a-257c), entre as quais – com a exceção das leituras psicanalíticas<sup>9</sup> – não se verificam

---

<sup>6</sup> A ideia da “salvação das aparências” lança luz sobre outro aspecto da estrutura analógica da concepção platônica de saber. Platão quer mostrar que qualquer fenomenologia sensível não constitui uma característica ontológica do real, mas revela a sua deficiente adequação ao inteligível que a causa e explica (*vide Fed.* 74a-76e, 96a ss.).

<sup>7</sup> Tal como notado acima, a “Verdade” é um pressuposto do “saber” e não uma exigência dogmaticamente imposta pela teoria (não existe um “falso saber”: Parménides B2.7-8); de resto consensualmente aceito pelos interlocutores.

<sup>8</sup> Para compreender a estrutura analógica da alegoria, é necessário atender aos termos que comandam a analogia: *vide* G. Casertano, “O bem e a linha”, *A República de Platão, A República de Platão, Outros Olhares*, D. G. Xavier, G. Cornelli (orgs.), Loyola, S.Paulo 2011, 285-298.

<sup>9</sup> Nestas, a transferência da pulsão amorosa para o inteligível é geralmente entendida como “sublimação” (*vide* W. Guthrie, *A History of Greek Philosophy IV*, Cambridge U. P., Cambridge 1975, 393-395, 393, n. 1). Contra a ideia de “sublimação, alego que em Platão a reorientação do *eros* é produzida por um esforço consciente da alma, pelo qual são gradualmente recuperados traços da sua natureza incorpórea, libertando-se das amarras que a prendem ao corpo.

grandes divergências entre os intérpretes<sup>10</sup>. Os textos remetem para a moldura religiosa e cultural grega, através da elaboração de mitos tradicionais ou forjados. Platão parte da análise das narrativas que compõe, para posteriormente proceder ao seu aproveitamento filosófico.

Partirei do conjunto dos três discursos do *Fedro*, bem como do discurso de Diotima, no *Banquete*, visando a encontrar teses genuinamente filosóficas, que, estruturadas na forma de argumentos, suportem a concepção global proposta por Platão. Terminarei a interpretação proposta com uma comparação com o *Sofista*.

2.1.1 O discurso de Lísias que Fedro recita é oferecido ao ouvinte/leitor como um “case study”. Um homem mais velho propõe a um jovem belo, que tem muitos amantes, que consinta lhe oferecer os seus favores sexuais. Pretexta que o fato de não se achar apaixonado por ele constituirá garantia plausível de não vir a exercer sobre ele qualquer violência, motivada por ciúme, inveja, temor da perda, posse compulsiva ou qualquer outro efeito da paixão, consensualmente considerado nefasto<sup>11</sup>.

Sócrates corresponde a esta barragem retórica, que combina sedução e intimidação, desenvolvendo uma argumentação persuasiva. Depois de ter denunciado o pretense “não-amante” como um amante disfarçado<sup>12</sup> (*Fedro* 237b), define o amor como desejo “do que falta” (*Banquete* 200c9; *Lísias* 221d-222a). Condensa essa carência na beleza<sup>13</sup>, distinguindo a expressão irracional do desejo daquela que é submetida a crítica pelo exercício da “reflexão” (*doxa: Fedro* 237d-e).

Passa então à extensa enumeração dos malefícios resultantes da identificação do amor com o desejo carnal. Acaba por mostrar que os prejuízos de toda a espécie, suportados longamente pelo amado, se não manifestam apenas no corpo, mas em tudo o que causa dano à sua alma (241d). Detém-se subitamente nesse ponto, frustrando Fedro, que esperava ainda ouvir dele o elogio do não-amante.

Essa expectativa mostra que o jovem não entendeu a lição que o filósofo tinha acabado de lhe dar. A enumeração dos malefícios causados por um amante que só pensa na satisfação do *seu* desejo sexual constitui prova de que a relação amorosa não pode ser circunscrita à mera busca do prazer

---

<sup>10</sup> Esqueço K. Popper, *The Open Society and its Enemies I*, Routledge, London 1963<sup>4</sup>.

<sup>11</sup> Ver a análise dos dois discursos de Sócrates, em José Trindade Santos, “Platone, l’amore e la Retorica”, *Il Fedro di Platone: Struttura e problematiche*, G. Casertano (a cura di), Loffredo, Napoli 2011, 307-326. A tradução do diálogo à qual recorri é a de J. Ribeiro Ferreira, *Platão, Fedro*, Edições 70, Lisboa 1997.

<sup>12</sup> Se está sexualmente interessado, deseja, logo, ama (o amor é desejo e não objeto de desejo: *Banquete* 200a-201c). É inútil tentar dissociar sexo de amor na proposta, uma vez que a pulsão sexual é entendida como a própria expressão do amor. Por outro lado – no caso do amor ofendido –, a sintomatologia do ciúme apresenta uma componente inegavelmente sexual. A difusa associação do amor ao sexo, num contexto poético, é assinalada por G. Ferrari, “Platonic Love”, *The Cambridge Companion to Plato*, R. Kraut (ed.), Cambridge U. P., Cambridge 1992, 248-250; ver ainda G. Vlastos, “Sex in Platonic Love”, in *Platonic Studies*, Princeton U. P., Princeton 1973, 38-42.

<sup>13</sup> Ou em “o belo”. Uma vez que os dois termos traduzem o Grego *to kalon*, opto por ‘beleza’ pedindo que me seja concedido o uso do termo para referir tanto o predicado sensível, quanto a Forma inteligível que causa e explica a posse temporária desse predicado pelos sensíveis (*Fédon* 101c-102e).

físico de um macho<sup>14</sup>. Pois, a análise dos conflitos amorosos prova que é na alma do amado que os danos sofridos mais se manifestam<sup>15</sup>.

Sem fazer imposições éticas, Sócrates limita-se à análise da experiência corrente para obrigar o seu interlocutor a admitir que a relação amorosa não envolve apenas o corpo, mas se efetiva no plano anímico. Afeta o exercício da opinião racional (237e-238a, c), bloqueia a manifestação do sentimento e destrói a possibilidade da educação do amado (241c), impedindo-o de buscar o saber (238b-239b). A estratégia seguida permite a Sócrates criar o ensejo para a retratação que realizará no seu segundo discurso.

2.1.2 A retratação começa com uma invocação à qual se segue a imposição do pressuposto que defende a divindade do amor (242e ss.; *Banquete* 202b ss.), mediante a qual este é identificado como uma espécie de loucura. Mas esta tese não pode ser interpretada superficialmente.

Considerar “divino” o amor reflete a inexplicabilidade dos actos cometidos e das experiências vividas sob o império do amor e do poder misterioso que as causa<sup>16</sup>. Testemunha também, da parte de Platão, a captação da múltipla transcendência da relação amorosa, algo novo naquela Grécia<sup>17</sup>. Neste sentido, a “divinização” do amor não deve refletir uma intuição mística, mas a aceitação das consequências do pressuposto que permitirá reconfigurar a experiência humana do comportamento amoroso.

Ou seja, na perspectiva do filósofo, para explicar como a fenomenologia da paixão física pode produzir desarranjos psíquicos, torna-se necessário inserir essa fenomenologia no confronto ideológico que opõe as concepções dos autores dos dois discursos na análise da alma, levada a cabo por Sócrates.

2.1.3 A “exploração” do inteligível desenrola-se então através do mito que narra a vida das almas na “planície da Verdade” (*Fedro* 247d-e) e conta como esta é interrompida pela perda do

---

<sup>14</sup> Este movimento prepara a reconfiguração do comportamento danoso do amante, que deixa de poder ser avaliado de uma perspectiva individual, para ser encarado como um estado patológico endêmico, cuja etiologia cumpre identificar para divisar uma terapêutica adequada.

<sup>15</sup> Vide, no *Fedro* 241c5, a primeira referência qualificada à alma. Um aspecto geralmente menos focado nas análises da prática da sexualidade no quotidiano das cidades gregas consiste na inversão da polaridade, pela qual com o passar dos anos um “amado” (*eromenos*) efêbo passa a se comportar como um “amante” (*erastês*) adulto (K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Harvard U. P., Harvard 1978, 26 ss.). Uma boa parte do alcance do discurso de Lísias, recitado por Fedro – e de parte do de Sócrates –, se perde se este aspecto da homossexualidade grega não for levado em conta, pois essa é a mais frequente causa da violência exercida sobre o amado.

<sup>16</sup> É neste ponto que associação do amor ao sexo se torna mais evidente. Ver, por exemplo, Anacreonte, Fragmento 413 (Page):

“Como um ferreiro, de novo Eros me bate com um grande martelo, mergulhando-me em invernos caudal”.

A imagem do “caudal”, engrossado pelas águas do Inverno, representa o indomável fluxo da paixão amorosa.

<sup>17</sup> Chamo “transcendente” a todo o comportamento que se caracteriza como uma “saída ou uma entrada em si” (p. ex., a excitação sexual e o entusiasmo). O mistério da paixão amorosa reside no duplo movimento: por um lado, refletido na impotência do amante para controlar os efeitos produzidos no seu corpo e alma pela presença do amado; por outro, na dificuldade de “chegar a ele”. Note-se a irrelevância de qualquer destas fenomenologias para a compreensão da tipologia do “não-amante”, de Lísias.

contato com a fonte que a deve alimentar (248a-c; 249c-d). Dessa perda decorre o processo que conduz ao esquecimento e resulta na queda da alma num corpo humano, para a vida do qual é obrigada a escolher um destino (*República* X 620a), entre nove opções possíveis (*Fedro* 248c-e).

Fixada esta “moldura mítica e religiosa”, o argumento começa por operar a reconstituição da etiologia da paixão, para posteriormente reconfigurar o comportamento amoroso de acordo com a análise realizada. A primeira fase do processo é atingida com uma “explicação” de como o estado de paixão coloca o físico na dependência do psíquico e não inversamente.

Explorando os dados relatados no mito, a teoria platônica reconfigura a concepção da relação amorosa corrente entre atenienses, sustentando que a paixão se declara quando a visão do corpo do amado provoca na alma do amante a recordação da beleza que outrora contemplara, quando ainda não tinha encarnado no seu próprio corpo (249d-250e).

Consequentemente, ao entender o amor como um fato psíquico, o prazer conseguido pela paixão física tende a ser degradado ao estatuto de mero epifenômeno (250e-251a). Por essa razão, por mais que a via da contemplação do amado seja povoada de dores (251b ss.), o que acima de tudo deve ser preservado é a expectativa de plena recuperação do espetáculo proporcionado pela memória da beleza. Pois, ela apenas pode ser considerada responsável pela irrupção da paixão<sup>18</sup>.

É sobre esta tese que toda a concepção platônica do amor assenta. De acordo com ela, o impulso que conduz à paixão não deve buscar satisfação através do prazer sexual, pois – a crer na narrativa mítica –, não pode mais ser entendido como uma incontornável característica da natureza humana<sup>19</sup> (*emphytos ousa epithymia hêdonôn*: 237d), pois pode ser contrariado.

2.2 Análoga defesa da supremacia do psíquico sobre o físico é usada pelo discurso de Diotima no *Banquete*, ao sustentar que a cadeia conducente aos mistérios do amor se inicia pela procura dos belos corpos, para dela ascender com vista à procura da beleza que neles há; melhor do que em apenas num deles (210b).

O objetivo último do argumento é explorar a defesa da divindade do amor para sublimar a esterilidade da relação física homossexual “salvando-a” do perigo de ser vista como uma deficiência, como decorre dos discursos de Pausânias e de Fedro. Coerente com a análise dos malefícios do prazer granjeado pela prática sexual, esse seu objetivo é, interpretando a relação homossexual em analogia, e não em oposição ao amor heterossexual, encará-la como um ato de criação (205b-c). Num como no

---

<sup>18</sup> A estranheza desta concepção provocou um debate sobre o “egoísmo” da teoria platônica do amor. Em resposta a esta crítica, L. A. Kosman desenvolveu a tese da natureza “auto-erótica” da paixão amorosa: “Platonic Love”, *Facets of Plato’s Philosophy*, W. H. Werkmeister (ed.), Van Gorcum, Assen 1976, 53-69. Ver, noutra perspectiva, o tema abordado por G. Vlastos, “The Individual as Object of Love in Plato”, in *Platonic Studies*, 3-34.

<sup>19</sup> Reafirmando o princípio em função do qual é retirado ao sensível o poder causativo e explicativo (*vide supra* n. 5).

outro caso, a fecundidade da procriação na beleza<sup>20</sup> – estimulada pelo anelo da imortalidade – constitui o fim último da união sexual (206b-207a). É irrelevante que num caso seja encontrada nos corpos e no outro seja atingida nas almas (206b-c).

Para a evidenciar, Sócrates recorre à analogia da procriação física com a formação intelectual. O amor deve procriar *na alma* (*vide Fedro 276e-277a; Banquete 210b-c*), nomeadamente em belos discursos que cultivem o saber, postergando o prazer haurido através da excitação sexual, de modo a aceder ao amor da virtude e das instituições políticas que a suportam (210c, 211e-212a).

É evidente a intenção de superar os antigos argumentos contra o hedonismo (*Górgias, Fédon*), segundo os quais o prazer deve ser desprezado pelo fato de pouco durar e não garantir a satisfação do desejo. *A lição a reter abre para outras formas de prazer, bem mais satisfatórias e afins à natureza humana.*

Dois pressupostos escoram esta tese, no *Banquete*. O primeiro reside na mediação do bem pela beleza (206c), do qual esta passa a ser entendida como um aspecto. O segundo está contido na natureza autoerótica da paixão, que lhe permite ir sucessivamente trocando os objetos do amor, ao longo dos graus conducentes à contemplação da Forma. Um e outro resgatam o prazer da posição de epifenômeno a que a crítica de Sócrates ao discurso de Lísias o relegou.

Note-se, contudo, que só a preservação da pureza da relação amorosa alimenta a reminiscência da beleza que originalmente a provoca (*Banquete 208a-b; Fedro 256a-d*). Inicialmente é a involuntária reminiscência que motiva e simultaneamente explica o saltar da faísca que incandesce o coração do amante e sustenta o desejo que o guia para o seu objeto<sup>21</sup>. No fim, só a convivência de toda uma vida proporcionará aos dois amantes<sup>22</sup> a recuperação das asas (*Fedro 256c-d*). Por isso, no fim, o caminho do amor não será diferente do do conhecimento:

“Deve o homem compreender expressando o acordo com a Forma, ao avançar a partir de muitas percepções para a unidade congregada pelo raciocínio” (*Fedro 249b*).

Natural será, portanto, que mais cedo ou mais tarde ao amante ocorra que “a beleza de cada corpo é irmã da beleza de qualquer outro”, até ao momento em que ganha a compreensão da unidade da Forma, segundo a qual “a beleza de todos os corpos é uma e idêntica” (*Banquete 210a-b*). Se assim for, a ascensão a partir da experiência do amor dos corpos tornar-se-á libertadora e não mais geradora da escravidão (255a-257a) prometida, no *Fedro*, pelos dois primeiros discursos, de Lísias e de Sócrates.

---

<sup>20</sup> Com esta reformulação da relação amorosa, Diotima supera a associação ao amor à beleza, proposta por Sócrates (206e). Recorri à tradução de M. T. Schiappa de Azevedo, *Platão, O Banquete*, Edições 70, Lisboa 1991.

<sup>21</sup> O *himeros* que flui dos olhos do amado para os do amante (*Fedro 251c7; Banquete 197d7*) estimula a pulsão sexual mediante a evocação da contemplação da beleza (*vide 249d-250e*).

<sup>22</sup> Substituindo a polarização imposta pela prática da sexualidade aos varões atenienses, expressa na relação do amante ativo com o amado passivo, pelo fortalecimento da relação entre *eros* e *anteros* (o termo caracteriza o “amor correspondido”: *Fedro 255d-e*).

Só por essa via será possível o acesso aos mistérios supremos do amor. Uma vez focada na beleza, a alma deverá encadear os discursos promotores da reta educação do amado, passando das ações às leis até ganhar a compreensão da unidade da Forma (*Banquete* 210b-d). Só ela poderá no fim do trajeto amoroso conceder à alma a plena contemplação da beleza, liberta dos grilhões que antes a prendiam à ordem do Tempo e às barreiras impostas pelas vicissitudes da experiência visível, expressas na presença dos opostos e na mutabilidade das perspectivas individuais. Até ao momento em que, conquistada essa visão sinóptica, o próprio conhecimento discursivo – requerido para progredir no labirinto dos avatares da beleza – será abandonado (211a-b).

Nesta caracterização da beleza, duas notas me parece exigirem comentário. A primeira reside no fato de a contemplação sobrevir de repente (*exaiphnês*: 210e), no termo da cadeia teleológica da ascensão à beleza, superando nesse instante a discursividade da cognição.

Penso, contudo, que o momento em que é atingido o *telos* do processo de apropriação da beleza não requer o acesso a qualquer outra forma de conhecimento. Pois, não menos súbita é a compreensão, mediante a qual alguém consegue chegar ao conhecimento efetivo de algo, mesmo que pontualmente (*Ménon* 85c; *Carta VII* 344b; *vide* Aristóteles *Da alma* B5,417a29-b19, Γ5).

Esta coalescência da beleza no saber, operada pela dinâmica do amor, acha-se condensada no facto de a enumeração das propriedades eidéticas da beleza – perfeição, imutabilidade, eternidade, atopia (210e-211b) – se estender à totalidade das Formas, das quais é proposta como paradigma. Por isso, a experiência da sua captação deverá dignamente recompensar o esforço exigido pela existência no mundo visível (211c-d). Pois, só ela poderá de modo adequado proporcionar o quinhão da felicidade que esta vida pode consentir (211d-e).

3. Espero ter mostrado que a teoria platônica do amor constitui ainda hoje uma proposta válida. Não só leva em conta a magnitude das forças que avassalam o amante, como fornece um modelo à cognição e à vida humana, que com ela se confunde. Sem injunções dogmatically impostas, livre de éticas apriorísticas e de receituários morais, põe ao Homem um desafio racional, que globalmente deverá aceitar ou recusar. Mesmo sem considerar a expectativa de recompensa no Além, o exercício do amor proporciona à Humanidade a única existência coerente e sustentável que se acha ao seu alcance.

Surpreendentemente, toda esta concepção se acha apoiada no autoerotismo da paixão, que, da perspectiva platônica, reflete a natureza autoerótica da própria vida (condensada na tese da “alma



automovente” do *Fedro* 245c-d<sup>23</sup>; vide *Sofista* 248e-249c), contribuindo para a fundação de valores pouco cultivados pelos gregos clássicos<sup>24</sup>.

4. Partindo do *Banquete* e do *Fedro*, o intérprete é forçado a justificar a elevação da alma para o saber pela dinâmica do amor, apoiada na função paradigmática da beleza. Todavia, essa função não poderia ser conferida à Forma se ela não fosse dotada de existência separada, independente da alma, de modo a poder manifestar-se como constitutiva de cada alma imortal (*Fédon* 249b; *Timeu* 41d-42d).

A dificuldade de Platão é a de em nenhum destes diálogos se achar o aparato conceitual requerido para tratar a existência como um predicado separado da unidade englobante do Ser, discursivamente condensada na estrutura conceitual que suporta a diversidade de proposições nas quais se manifesta a unidade e ambiguidade semântica de *einai*. Para que tal seja possível é preciso ultrapassar a oposição do inteligível ao sensível, permitindo a viabilização de juízos existenciais mediante a concepção global da participação das entidades no Ser<sup>25</sup> (*Sofista* 256a-b, *passim*).

Ora, sabendo que essa tarefa é levada a cabo no *Sofista*, parece legítimo perguntar se se encontra nesse diálogo algum argumento que permita conferir existência separada à beleza e através dela estabelecer a unidade da multiplicidade das “coisas belas” (*ta polla kala*: vide *República* V 479a-c; *Banquete* 211b2-5).

4.1 Defendo que esse argumento é desenvolvido na seção do diálogo dedicada à análise da Forma do Não-Ser (256d-258c). Depois de ter estabelecido a existência relativa do Não-Ser como outro (256d-257a), o Hóspede de Eleia observa que ela só é possível mediante a reformulação do sentido de ‘não’, de “contrário” para “outro” (ou “diferente”: 257b-c).

Vê-se, portanto, habilitado a atribuir existência a todas as entidades cuja designação derivada (*epônymia*: 257d) é prefixada pela negativa (257c-d). É então que, a propósito da relação entre o Belo e o Não-Belo, tendo caracterizado o Não-Belo como uma “contraposição” (*antithesis*: 257d-258b<sup>26</sup>) ao

---

<sup>23</sup> Sem a admissão da natureza autoerótica da paixão, proporcionada pela associação do amado à evocação da beleza, a paixão amorosa só poderia ser provocada e explicada pela agência de um objeto externo, contradizendo tanto a natureza automovente da alma, quanto a teoria da participação (*Fédon* 101c-102e; vide acima n. 10; *contra*, J. D. Moore, “Relation between *Symposion* and *Phaedrus*”, *Patterns in Plato’s Thought*, J. Moravcsick (ed.), Reidel Publishing Company, Dordrecht 1973, 57).

<sup>24</sup> Por exemplo, o amor próprio, vagamente contido na noção de *sôphrosynê*, ou a magnanimidade (*megaloprepeia*), exigida ao filósofo-rei para poder dignamente exercer o seu cargo na cidade (*República* VI 487a).

<sup>25</sup> E, por sua vez, a noção de que a participação é possibilitada pela comunhão de entidades diferentes na unidade do Ser (é esse o sentido do termo ‘participação’: *meta+hexis*; vide *Sof.* 255b-256b; vide 253d-e).

<sup>26</sup> Entre 257d e 258e, a ideia da “contraposição” recorre seis vezes numa série de expressões: *antitithêmenon*, *antitithên*, *antikeimenon antithesis*. De acordo com Lesley Brown (“Negation and not-being: Dark Matter in the *Sophist*”, *Presocratics and Plato: A Festschrift in Honour of Charles Kahn*, V. Karasmanis, A. Hermann (eds.), Parmenides Publishing, Las Vegas 2011, 9-13), a diferença não contrapõe a Forma a “um número ilimitado de Formas” (vide 256e-257a), mas especificamente ao “outro dessa Forma”, que a negativa prefixa, provocando a indefinição dos predicados contrapolares (“grande”, “pequeno” “médio”, etc., resolvida em comparações como “maior que/menor que”: 257b), como a ascensão do *Banquete* confirmará. Sobre a concepção dos predicados incompatíveis como comparativos, ver: J. Martin, “Existence, Negation, and Abstraction in the Neo-Platonic Hierarchy”, *History and Philosophy of Logic*, 1995, 16:2, 169-196 (online

Belo de uma parte do Outro” (257d-e), ou “do Ser ao Ser” (257e), conclui provisoriamente que o Não-Belo “não é menos” que o Belo, tal como qualquer outra Forma negativa em relação à Forma negada (257e-258a).

Passa daí a atribuir “existência a qualquer parte da natureza do Outro” (258a), considerando que:

“a contraposição da natureza de uma parte do Outro à do Ser... em nada é ... menos entidade que o próprio Ser” (258b).

Daí pode por fim concluir que, tal como “o Belo era belo e o Não-Belo não belo”, o Não-Ser e qualquer outra Forma negada são, em si, como Formas dentre as coisas que são<sup>27</sup> (258b-c).

4.1.1 Se já é muito discutível conferir sentido ao argumento que estabelece o Não-Ser como uma das coisas que são, mais arriscado ainda será estender este “alargamento” da ontologia platônica a todas as Formas negativas, para mais, *perguntando onde quereria Platão chegar com ele*. É à tentativa de encontrar resposta para essa pergunta que me aventurarei agora.

Não é difícil concordar que, atribuindo ser ao não-ser, Platão está a pôr em causa o traço que confere sentido à cosmologia pós-eleática<sup>28</sup> e à versão canônica da sua própria teoria da participação<sup>29</sup>. A ideia revolucionária pela qual é conferida existência e em certa medida identidade a entidades negativas abre à filosofia uma porta nunca antes cruzada pela reflexão<sup>30</sup>. Mas não é só aí que Platão quer chegar.

O traço mais profundo do argumento do *Sofista* acima referido parece poder ser condensado pela plena legitimação da Forma do Não-Ser. É, porém, nos exemplos convocados ao longo do argumento – o Saber, o Não-Belo, Não-Grande, etc. – que se pode captar a sua mais ambiciosa lição. Mais do que meramente estabelecer qualquer Forma negativa como uma entidade, em si, o argumento revela o nexos profundo que a une à entidade negada, expresso na tese da contraposição de uma parte do Ser a outra. Que finalidade poderá ela servir?

Possivelmente, a de atribuir à Forma positiva o poder gerador de todas as outras que – enquanto por ela são envolvidos (*Sof.* 253c-d) – a negam; poder patente em qualquer hierarquia ontológica, como se pode ver no caso do Belo:

---

publication). Recorri à tradução do *Sofista* de H. Murachco, J. Trindade Santos e Juvino Maia, *Platão, O Sofista*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.

<sup>27</sup> Aparentemente, desenvolvendo um argumento por analogia, pelo qual a existência do Não-Ser é deduzida da possibilidade de constituir a Forma epônima como a entidade produtora do predicado (P(p)±P).

<sup>28</sup> Note-se que todo o sentido da crítica de Aristóteles à Física grega, na *Física A*, assenta na denúncia do caráter falacioso e da consequente irrelevância da injunção de Parménides contra a atribuição de ser às coisas que não são (*Da natureza B7.1*).

<sup>29</sup> Vide J. T. Santos, “Implicações do argumento contra os “amadores de espetáculos” (*R. V 476a ad fin.*)”, *A República de Platão, Outros Olhares*, 29-48.

<sup>30</sup> Porta fechada por Parménides com a tese da incognoscibilidade de “o que não é” (B2.7-8), implicitamente confirmada por não se referir a nada (B6.2a). A tese é aceita pela generalidade dos pensadores gregos e abonada por Aristóteles, *Da interpretação* 16a30-33: os nomes “indefinidos” não são nomes.

1. Belo;
2. Coisas belas;
3. Coisas que não são belas;
4. Coisas que são não-belas;
5. Feio.

A finalidade de Platão não será apenas a de mostrar que todas as coisas belas e não belas não são o Belo, mas a de afirmar a ideia a ela contraposta de que todas elas são o que são e “existem” por participarem do Belo; no sentido de que devem a sua existência a terem sido geradas pelo Belo<sup>31</sup>.

4.1.2 Portanto, quem não se contentar com a redução do “vasto oceano da beleza” (*Banquete* 2120d) a uma simples metáfora poética poderá aqui captar a afirmação da unidade e diversidade da beleza, celebrada na *scala amoris* de 210a-d e confirmada de diversas perspectivas em 211e-212a. Pois, reduzir essa penosa e libertadora ascensão ao esforço realizado pela alma é trair a estrutura analógica do argumento, resolvendo o ontológico e epistemológico nas narrativas que descrevam a fenomenologia psíquica da paixão (*Fedro* 250e-257a), esquecendo que o dinamismo do amor só pode ser explicado pela sua orientação natural para a beleza.

Assim como a paixão é produzida pela reminiscência da beleza, a ascensão à Forma só é possível porque a Beleza existe: em si mesma e nas almas. Por isso, só partindo da “beleza em nós” (“a Forma em nós”: *Fédon* 102d, 103b) será possível compreender como e porquê as muitas coisas belas também são não-belas (*República* V 479a *ad fin.*); pois não são a beleza, e isso precisamente pelo facto de participarem dela:

Beleza  
Belos saberes  
Belas ocupações e costumes  
Belos discursos  
Beleza nas almas  
Beleza corpórea  
Belos corpos  
Um belo corpo

No entanto, há que não esquecer que este esquema ascendente (*Banquete* 210a-d, 211e-212a) é revelador de quanto, no movimento para a beleza, corpo e alma interagem. Se, inicialmente, a paixão é despertada pela confusão da percepção do corpo do amado com a reminiscência da beleza, dando

---

<sup>31</sup> Aceitando a proposta platônica de transpor este raciocínio para a relação entre o Ser e o Não-Ser, o intérprete abandona aqui a filosofia dos diálogos, partindo do *Filebo* para a Velha Academia – tão duramente criticada por Aristóteles, na *Metafísica* A9, N2 – e dela para o Médio e Neoplatonismo.

razão a Diotima (206e3-4), as múltiplas formas de “procriação na beleza” não são possíveis sem a cooperação daquele.

Isso acontece no caso da união do homem com a mulher (206c), mas também no da relação entre varões, quando a companhia dos corpos faz florescer a mais sólida amizade (*philian bebaioteran*: 209c7). Pois, sem uma e outra não é possível que os dois amantes venham a percorrer juntos o caminho do saber.

A partir a visão “de cima para baixo” (*katopsetai*) da variegada natureza do belo (210e4-5), os dois amantes compreendem quanto as suas experiências sempre comungaram na beleza que os levou a contemplarem juntos (211d) a diversidade e unidade da região abarcada pelo incorpóreo, que, contudo, nunca se confunde com ele<sup>32</sup> (210d-211e).

---

<sup>32</sup> Não vejo a contemplação da beleza incorpórea como epistemologicamente distinta das experiências anteriores da alma, mas como a *súbita visão de cima* (*exaiphnês katopsetai*) de todas elas, necessária à compreensão da unidade da beleza. Num paralelo com o Bom da *República VI*, a Forma acha-se para “além da entidade” por potenciar a unidade na finalidade. O Bom condensa o fim último de todas as Formas porque confere unidade e finalidade a cada uma delas, bem como ao todo que as integra (*Rep. VI 508e-509b*). A relação é *aitiológica*, não necessariamente *ontológica* (vide D. G. Xavier, “*Epékeina tês ousias*: o Uno-Bem na *República de Platão*”, *A República de Platão: Outros olhares*, 232-233).