UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS PROGRAMA DE PÓS - GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM FILOSOFIA

POLIANA TOMAZI VIEIRA LOPES

AGATHON (BEM), DAIMON (AMOR), KALOS (BELO):

UMA INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DOS CONCEITOS DO

BANQUETE DE PLATÃO

TOLEDO 2017

POLIANA TOMAZI VIEIRA LOPES

AGATHON (BEM), DAIMON (AMOR), KALOS (BELO): UMA INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DOS CONCEITOS DO BANQUETE DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de Pesquisa: Metafísica e Conhecimento.

Orientador: Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens.

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Lopes, Poliana Tomazi Vieira
AGATHON (BEM), DAIMON (AMOR), KALOS (BELO): UMA
INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DOS CONCEITOS DO BANQUETE DE
PLATÃO / Poliana Tomazi Vieira Lopes; orientador(a),
Roberto S. KAHLMEYER-MERTENS; coorientador(a), Libanio
CARDOSO, 2017.
189 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

1. Platão. 2. Bem. 3. Amor. 4. Belo. I. KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S.. II. CARDOSO, Libanio. III. Título.

POLIANA TOMAZI VIEIRA LOPES

AGATHON (BEM), DAIMON (AMOR), KALOS (BELO): UMA INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICA DOS CONCEITOS DO BANQUETE DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em 22/08/2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (Orientador) UNIOESTE
Prof. Dr. Gilvan Luiz Fogel Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ
Prof. Dr. Claudinei Aparecido Silva UNIOESTE

Prof. Dr. Libanio Cardoso Neto

UNIOESTE DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, Poliana Tomazi Vieira Lopes, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 11 de Julho de 2018

------Poliana Tomazi Vieira Lopes

A "ele"

O mistério de minha existência. Busca de meus dias, Meta de meus passos, A tristeza da metade partida, A familiaridade perdida, A ânsia de meus dias única alegria que desejo "re-encontrar". A ele o transbordamento de toda a minha falta, O anúncio do amor.

A "ele",
O logos lançado no labor triste de longos
dias,
E toda minha existência pela falta que me foi
estar sustentada fora de suas
costelas.

A "ele" A quem desejo ser *khora* (abrigo, nutriz, terra), Bem (suporte, doação), amor (intermediária) de sua beleza (aparição).

> Ao Deus. Logos de minha alma, Aquele a quem tenho anelo de união. Pois amor é o anelo de unir-se a Deus

Ao Bem Por ser o altar, o *adyton* inefável, e cálice Sagrado que sustenta o mundo

Ao amor, Por ser o que ilumina os céus e a terra

A beleza, Pela luz que ofusca nossos olhos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao divino *daimon* que, a partir de sua partilha, me postou a percorrer o quinhão de vida que me concerne – essa pequena parte – e, nela, poder ter a chance de em sua honra ser feliz.

Agradeço ao divino por "tudo" e por me permitir estudar e buscar aquilo ao qual ele já havia postado em meu coração.

Agradeço a "ele", apesar da tristeza, labor e cansaço, por ser o único sentido da minha vida, a busca e esperança de meus dias.

Agradeço ao Professor Roberto S. Kahlmeyer-Mertens, pela ajuda e incentivo em todo processo e, principalmente, pela força que teve no fim, sem ele o trabalho não haveria saído. Obrigada, Roberto.

Agradeço ao Professor Libanio Cardoso, por ter sido ele quem me indicou meu destino acadêmico; pelas literaturas mais incríveis que me recomendou desde os primeiros anos de minha formação universitária. Ele sempre sabia o que meu coração buscava e o que eu precisava ler, devo muito a ele.

Agradeço à minha mãe e à minha avó, por me acolherem em seus lares no período de jornada da escrita e do término da dissertação, e por serem bálsamo aos meus "pés cansados".

Agradeço ao Chris e a Kelen por terem sido um abrigo amigo em tantas vezes que precisei, durante a finalização do mestrado.

Agradeço a CAPES, por fomentar essa pesquisa ao me proporcionar uma bolsa de estudos.

BEM

"Não compreendemos o que eles querem dizer quando proferem a 'misteriosa' palavra Bem" (*República*, Livro VI, 506 d).

> "Valha-nos Apolo que divina transcendência!" (*República*, Livro VI, 509 c).

AMOR

"É através desse ser que se faz todo convívio e diálogo da divindade com os mortais." (O Banquete, 203 a).

BELEZA

Eis porque ficou companheiro e servo de Afrodite o amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo, que por sua natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela.

(O Banquete, 203 c).

RESUMO

LOPES, Poliana Tomazi Vieira. *Agathon (Bem), Daimon (Amor), Kalos (Belo):* uma interpretação fenomenológica dos conceitos do Banquete de Platão. 2018. 189 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná Toledo, 2018.

Essa dissertação se ocupa do tema do Bem. A decisão por esse tema resultou da inquietude surgida dos diálogos platônicos quando, neles, não era indicado, ao menos explicitamente, o sentido do Bem. mas, ao contrário, havia esquivas de explorá-lo (como se observa no "Livro VI" da República, no qual a personagem Sócrates desvia o assunto do Bem e passa a falar do filho do Bem, o Sol). Partindo da referida inquietação pela busca do sentido do Bem, o presente trabalho encontrou um novo viés para explorar o que poderia ser tal sentido, no âmbito do diálogo O Banquete, de Platão. Assim, julgamos poder entrever o sentido do Bem a partir da figura paradigmática de Agatão, pois tal personagem conceitual carrega o nome agathon, o Bem. Platão nos dá vários indícios para começarmos uma investigação da personagem, como: seu nome, sua casa, a ordem dos diálogos, as partes de seu discurso etc. Os caminhos para essa busca do sentido do Bem partem inicialmente de um estudo dos conceitos do amor (ti metaxy, daimon) e da beleza (kalos), pois os três conceitos encontram-se interligados, elucidando o amor e a beleza, que possuem ligação explícita no diálogo O Banquete (203c), favorecendo, assim, o encontro com um caminho de clarificação para o sentido do Bem. A pesquisa que aqui apresenta seus saldos valeu-se de um enfoque fenomenológico, tendo privilegiado muitas das posições heideggerianas. A opção por Heidegger se deveu ao fato de este ser o filósofo contemporâneo mais decisivo para a nossa clarificação do Bem, pois, em diversos estudos dos termos gregos, sobretudo sobre o agathon, esse nos acenou o caminho interpretativo que precisávamos para chegar ao sentido do Bem por meio da personagem Agatão. Ao estudar o amor no diálogo O Banquete, a presente investigação conclui que ele é um intermediário (203a). Como se pode ver ao longo de nossos movimentos de exposição, o termo ti metaxy carrega o sentido de ser algo que "está entre", intermediando uma passagem. Outro termo pelo qual o amor é chamado é daimon: "aquele que faz brilhar e aparecer." O amor como tal é aquele que traz o aparecer. A beleza se liga ao amor porque, a partir dos nossos estudos, ela se mostrou como "aquilo que aparece" do amor (203c). Compreendemos que é assim que o amor faz nascer a beleza como o aparecer. E, quanto ao Bem, julgamos poder sustentar nessa dissertação, apoiados num estudo fenomenológico de Heidegger (este que retoma o termo agathon em seu sentido grego), que tal conceito é desvelado como a "pura possibilidade, doação, suporte para que aconteça algo". Ao levarmos esse sentido diretamente à personagem Agatão, percebemos, enfim, que ela esteve no diálogo ocupando justamente esse papel do Bem, sendo a que doava a possibilidade e o suporte para que ocorresse o logos do amor e o aparecimento da beleza em sua casa. O Bem como possibilidade, como o leitor poderá conferir após acompanhar todo nosso movimento de exposição nessa dissertação, estava implicitamente caracterizado naquela personagem. Entretanto, sem um método de investigação adequado, como a fenomenologia, não chegaríamos a estes saldos, e permaneceríamos mirando a personagem como simples jogo cênico do diálogo platônico.

Palavras-Chave: Platão; Heidegger; Bem; amor; belo.

ABSTRACT

LOPES, Poliana Tomazi Vieira. *Agathon (the good), Daimon (the love), Kalos (the beauty):* a phenomenological interpretation of the concepts in Plato's Symposium. 2018. 189 p. Dissertation (Master's degree in Philosophy) – State University of Western Paraná, Toledo, 2018.

This dissertation studies the Good inside Plato's Symposium. We chose this theme because of the concerns that came out of Plato's dialogues when, in them, it was not possible, at least not clearly, to determine the meaning of Good. On the contrary, its meaning was not fully explored (as it is seen in the "Book VI" of the Republic, in which the character of Socrates diverts from the subject itself and moves on to discussing the son of the Good, the Sun). Because of this concern this research found a new angle to explore what that meaning could be inside Plato's Symposium. Therefore, we study the meaning of Good as we dwell on Agathon's paradigmatic character, as it receives the name agathon, the Good. Plato gives us clues in order to start an investigation on the character himself, such as: its name, its household, the order of the dialogues, the parts of his speech etc. The ways for our search about the meaning of the Good originate from a research on the concept of love (ti metaxy, daimon) and beauty (kalos), as all of them are intertwined, clarifying what love and beauty are, and they are connected explicitly inside the dialogue in Plato's Symposium (203c), and this suggests a way for us to enlighten the meaning of the Good. This research has a phenomenological approach, as it favors most of Heidegger's ideas. We opted by Heidegger because this contemporary philosopher is the most crucial one for our clarification of the Good, as in many studies concerning the Greek terms, mainly when talking about agathon, he presented the interpretative way that we needed in order to achieve a proper understanding on the meaning of Good through Agathon's character. By studying the Love inside Plato's Symposium this investigation concludes that he is an intermediate (203a). As it is possible to notice in our research the term ti metaxy brings with it the meaning of something "that is inbetween", intermediating a passage. Another term by which Love is called is *Daimon:* "the one that makes everything bright and clear". Love as the one that brings clarity. Beauty is connected to it because, based on our studies, it is "what is brought upon" by Love (203c). We understand that this is how Love originated Beauty as what appears. And, as for the Good, we see as justified in this dissertation, based on a Heidegger's phenomenological study (he returns to the term agathon in its Greek meaning), that this concept is unveiled as "pure possibility, offering, support for something to happen". When taking this path directly to Agathon's character we notice, at last, that it occupies this position inside the Symposium by undertaking exactly the role of the Good, as it was the one that offered the possibility and the support so that the Love logos and the Beauty manifestation could take place in its household. Good as possibility, as the reader himself will be able to notice after going through all of our research in this dissertation, was exposed in that character. However, without a proper investigation approach, as the phenomenology, we would not be able to achieve these conclusions, and we would be looking at the character as a simple scenic game inside Plato's Symposium.

Keywords: Plato; Heidegger; Good; Love; Beauty.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	20
CAPÍTULO 1 - A COLOCAÇÃO DA QUESTÃO SOBRE O TERMO AGATHON (BEM) EM SEU SENTIDO ONTOLÓGICO EM PLATÃO	29
1.1 UMA RETOMADA HISTÓRICA DAS MODIFICAÇÕES DO CONCEIT DO BEM	
1.2 A VISÃO ÔNTICA DO BEM NA CRÍTICA DE HEIDEGGER A PLATÃO E ABERTURA A UMA NOVA VISÃO ONTOLÓGICA	
1.2.1 De uma "Metabolé" no conceito de verdade: <i>Bem</i> e <i>verdade</i> em Platão, segundo a crítica heideggeriana	50
1.2.2 Críticas às concepções "ônticas" do Bem	58
1.2.2.1 Bem como ideia mais visível	58
1.2.2.2 Sobre o Bem ser o mais cognoscível	61
1.2.2.2.3 O Bem como ideia das ideias	64
1.3 A ABERTURA DE UMA NOVA VISÃO DO BEM COMO ONTOLÓGICO. BEM COMO TRANSCENDÊNCIA?	68
1.4 NOVA INTERPRETAÇÃO ONTOLÓGICA DO BEM: AGATÃO	72
CAPÍTULO 2 - O SENTIDO DO AMOR EM PLATÃO	82
2.1 O LÉXICO DO AMOR NOS GREGOS	83
2.1.1 O léxico do amor-desejo, ou léxico erótico	84
2.1.2 O amor chamado <i>philia</i>	87
2.1.3 O amor chamado <i>agapae</i>	88
2.2 O AMOR EM PLATÃO E SEUS BENEFICIOS NO ÂMBITO HUMANO	89
2.2.1 Benefícios do amor no diálogo <i>Fedro</i>	89
2.2.2 Benefícios do amor no diálogo <i>O Banquete</i>	95
2.3 A NATUREZA DO AMOR NO DIÁLOGO <i>O BANQUETE</i> DE PLATÃO 1	80
2.3.1 A interpretação do amor nos discursos do diálogo O Banquete 1	80

2.4 EROS COMO DAIMON NO DISCURSO DE DIOTIMA 113
2.4.1 Eros desvelado a partir do mito de uma sacerdotisa
2.4.2 A definição da natureza de <i>Eros</i> como ti <i>metaxy</i> e <i>daimon</i> 117
2.5 POR INTERMÉDIO DO <i>EROS</i> COMO <i>TI METAXY</i> E <i>DAIMON</i> SURGE A BELEZA
CAPÍTULO 3 - O BEM, O AMOR E A BELEZA: UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE HEIDEGGER129
3.1 TRANSCENDÊNCIA COMO DESCERRADORA DE "MUNDO" 130
3.2 ANÁLISE DO CONCEITO DE NADA COMO TRANSCENDENTE 135
3.3 OS CONCEITOS DE TRANSCENDÊNCIA E NADA A PARTIR DO ESQUEMA DO "SER-AÍ" APRESENTADO POR HEIDEGGER EM SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON
3.3.1 A meia lua aberta como pura possibilidade: o nada 144
3.3.2 A flecha: o sentido do ser
3.3.3 A meia lua como aparição fenomenal: Mundo
3.4 TRANSCENDENTE, TRANSCENDÊNCIA E TRANSCENDIDO: BEM- AGATHON, AMOR-METAXY E BELEZA-KALOS DO DIÁLOGO O BANQUETE DE PLATÃO
3.4.1 A transcendência como sentido do amor na obra O Banquete 149
3.4.2 A beleza como transcendido na obra O Banquete 155
3.4.3 O sentido do Bem (<i>agathon</i>) na personagem Agatão do diálogo <i>O</i> Banquete, como transcendente
3.4.3.1 Pistas sobre o sentido do Bem em Platão
3.4.3.1.1 O olhar para o Bem: uma miragem de para os seus efeitos 161
3.4.3.1.2 Bem como "epekheina tes ousias", além das essências
3.4.3.1.3 "Epekheina tes ousias" como nada
3.4.3.1.4 O Bem: a possibilidade para o amor e a beleza
3.4.3.1.5 O Bem como arco
3.5 O SENTIDO ONTOLÓGICO DO BEM NA PERSONAGEM AGATÃO 172

3.5.1 O nome da personagem e o comportamento "incomum" d	
3.5.2 A centralidade da personagem Agatão	175
3.5.3 A ordem do discurso de Agatão como proêmio ao <i>lógos</i> e	rótico 177
3.5.4 Os divãs com os convivas do diálogo <i>O Banquete</i> dispost "ferradura" (meia lua)	
CONCLUSÃO	180
REFERÊNCIAS	183

INTRODUÇÃO

O tema mais primordial da presente dissertação é o sentido do Bem em Platão. Nossa busca por tomar tal conceito como digno de questão parte da evidência inquietante de não haver uma resposta explícita, em todo o *corpus platonicus*, para a questão do sentido do Bem. É verdade, Platão por diversas vezes toca no tema do Bem, questionando o que este seria no horizonte humano, mas, de forma geral, não trata desse tema de maneira pontual, e, quando o faz, no "Livro VI" da *República*, só faz agravar nosso incômodo filosófico inicial, quando ouvimos de Sócrates que este não se sentia preparado para tratar do tema, no momento (506e) deixando-nos apenas uma imagem, a imagem do "filho do Bem", o sol, como pagamento da dívida por não haver falado sobre o pai (507a). Isso nos motivou à busca pelo objetivo central desta dissertação: o sentido do Bem em Platão.

Como, de fato, não se encontra nos diálogos platônicos elucidação do que seja o sentido do Bem, julgamos ter achado outra via de acesso a tal sentido. No diálogo *O Banquete* os vários indícios, cenas e falas, da personagem Agatão nos parecem referir-se ao sentido do Bem, já que Bem, em grego, se nomeia com a palavra *agathon* e, em algumas passagens, Platão refere-se à personagem chamando-a explicitamente de *agathon*, a saber: o Bem. Estes pequenos indícios (os quais melhor detalharemos no *Primeiro Capítulo*) nos fizeram, então, iniciar essa pesquisa na busca pelo sentido do Bem no diálogo *O Banquet*e, focalizando, sobretudo, na personagem Agatão.

Se nos voltarmos ao sentido grego do termo aghaton, veremos, como cita Heidegger (2007): "[...] que este se refere ao que possibilita, impõe e determina. Deste modo, Agathon não designa um conteúdo ou teor, mas um 'como' algo é feito." (p. 211). Vemos que, a princípio, a personagem Agatão, no texto platônico, pode ser vista neste mesmo sentido, pois é ela quem possibilita o encontro do diálogo O Banquete, sendo a que impõe, determina e faz acontecer o diálogo. Essa nossa hipótese permite que Agatão seja o eixo central a ser pensado. Nossa posição se afirma, entre outras coisas, porque notamos que O Banquete e o logos erótico só são possíveis em sua realização a partir de Agatão; um possível indício disso é o fato de, no diálogo, ele ser o anfitrião, aquele que acolhe os convivas em sua casa. Com vistas ao papel

central que desempenha Agatão, torna-se possível perguntar se há, e o que significaria sua supremacia em relação a todos os outros participantes do diálogo, inclusive, a Sócrates.

O Banquete é geralmente lido como um diálogo que versa sobre o amor (Eros). Ali, as seis personagens principais: Fedro, Eriximaco, Aristófanes, Agatão, Pausânias e Sócrates, dissertam sobre o amor, sendo que o logos erótico se mostra de maneira mais central no discurso da personagem Sócrates, que havia aprendido sobre o amor com uma sacerdotisa chamada Diotima. Na fala de Sócrates, a verdade (= desvelação) de Eros, acontece como tal. Desse modo, o discurso de Diotima desvela Eros como um intermediário, ti metaxy (202e), ou seja, um elo que liga extremos. Em sua fala, Sócrates ainda mostra o amor como um daimon, isto é, como um "demônio", um "gênio" que faz a ligação entre deuses e humanos.

A respeito ainda dessa temática, devemos atentar também para o fato de que o logos erótico de Sócrates, tomado pela tradição, como centro do diálogo, só tem vigor após o discurso de Agatão. Esta personagem, assim, tem destaque antes da aparição de Eros, talvez funcionando como proêmio à fala socrática. Isso nos remete a pensar que mesmo o amor, que épercebido como a centralidade do diálogo O Banquete, está submetido à possibilitação do proêmio de Agatão. Cabe, então, perguntar: por que este destaque de Agatão antes do logos propriamente erótico? Por que ele é o proêmio de Eros? E ainda, o que é ser proêmio? Essas perguntas deverão ser tratadas ao longo de nosso trabalho. Julgamos que elas podem indicar desde já que a personagem deixa transparecer certa centralidade no diálogo, ou seja, é aquela que não aparece (nunca é dita ou mirada), para deixar aparecer o amor (o que sempre é dito). Podemos ainda aqui ousar perguntar, mesmo que de maneira preliminar: não teria Agatão centralidade maior até mesmo que Eros, no diálogo O Banquete, pelo fato de a personagem ser a pura possibilidade para que o logos de Eros aconteça? Esse centro não esteve por mais das vezes esquecido nos leitores de Platão? Por considerarmos essas hipóteses, deixamos desde o início destacada esta primazia que percebemos na personagem, coisa que nos próximos capítulos será tratada diretamente, no que se refere à busca do sentido de Bem. Após esboçar alguns dos problemas com que o presente trabalho deverá se ocupar, partimos para a indicação de

como nossa temática se dividirá em capítulos, no conjunto de nossa dissertação.

Em nosso *Primeiro Capítulo*, detalharemos a maneira segundo a qual pretendemos investigar o sentido do Bem no diálogo *O Banquete*, a partir da personagem Agatão. Considerando que tal diálogo lida diretamente com a questão do amor (*Eros*) e só discretamente e implicitamente nos parece trazer o sentido do Bem, nos fica a questão: que ligação teria o *amor* com o *Bem?* Ambos teriam uma ligação? Em caso afirmativo, como estariam ligados ambos os conceitos? Porque Platão colocaria o sentido do Bem justamente em um diálogo sobre o amor?

No Segundo Capítulo, com o intuito de responder as perguntas colocadas sobre o amor e o Bem, nos ocuparemos mais diretamente com o conceito do amor (*Eros, daimon*), para que – a partir dessa iluminação do sentido do conceito do amor – seja possível acontecer um caminho de apropriação interpretativa do sentido do Bem e da ligação e imbricação que este possuiria ou exerceria com o/no amor. Ainda nesse capítulo trataremos do conceito de belo (*kalos*), ainda que não tão detidamente quanto do conceito do amor. Platão afirma categoricamente uma intrínseca ligação entre a beleza e o amor, quando diz que no mesmo dia que nasceu o amor nasceu também a beleza, (203c). Assim, neste capítulo surge a questão do conceito da beleza e de como ele se liga ao conceito do amor, e, sobretudo, investigaremos também a diferenciação dos conceitos do amor, da beleza e do Bem, porque, embora possuam uma ligação entre si, não julgamos que sejam o mesmo.

No *Terceiro Capítulo*, após o estudo do amor e da beleza, focalizaremos o sentido do Bem no diálogo *O Banquete*. Será nesse mesmo tópico que tomaremos a personagem Agatão como o centro de nossa investigação para tentar iluminar o sentido do Bem. Para isso, utilizaremos o método fenomenológico.

Diante dessa caracterização preliminar de nosso tema e problema de pesquisa, bem como dos conceitos dos quais nos ocuparemos doravante, podemos, agora, indicar que buscamos evidenciar a importância da retomada e da investigação histórica do sentido do Bem em Platão, o que faremos logo no início do primeiro capítulo (portanto, antes de explicitar como lidaremos com a questão do Bem, propriamente em Platão), isso porque a posteridade, desde

Aristóteles, os neoplatônicos, a Idade Média, a modernidade (especialmente nas figuras paradigmáticas de Descartes e Kant) e a contemporaneidade nas pessoas filosóficas de Nietzsche e Heidegger, lidaram com o conceito de Bem, mas – se nos for permitido avaliar – esse conceito, como nos empenharemos em mostrar, pouco ou nada carrega do sentido ao termo imbuído por Platão. Essa retomada se processará como uma revisão interpretativa do modo com que a questão do Bem é lida em Platão e, depois, por meio de uma desconstrução (no sentido heideggeriano do termo) das interpretações hodiernas do que seja o Bem, como o sentido moral, sentimental, ético e prático. Essas interpretações se encontram impregnadas na história, na cultura e em nossas pré-compreensões mais básicas do que seja o Bem. Sendo assim – enfatizamos – faz-se necessário retomar o Bem na história da filosofia e mostrar como o sentido do Bem em Platão diferencia-se do que se chamou de Bem.

Justamente pelo fato do legado, e mais especificamente do conceito de Bem dos gregos ter, por mais das vezes, em nossos tempos, se tornado corriqueiro, rotineiro, habitual e tão usual, sempre figurado nas falas apenas com uma pré-compreensão, ou seja, com um não saber esclarecido sobre o sentido do termo, que nunca toma uma claridade filosófica do que ele seja, é que se faz necessário uma retomada e uma investigação. Palavras tão comuns como o Bem há muito se tornaram opacas e não figuram mais no horizonte de ser uma real questão filosófica. Essa questão um dia inquietou e avivou o empenho espiritual de grandes pensadores, mas foi calada e enterrada por uma cultura ocidental e moral do "Bem e do Mal". Hoje pré-compreendemos o Bem meramente no âmbito moral, ou seja, algo que é o Bem é o que é bom e não mau.

A questão aqui evocada, a saber, há muito, se acha num descaso ou descrédito, em nossas compreensões morais, corriqueiras e habituais. Quando afirmamos estar num "descaso", queremos com isso dizer que a questão emudeceu como questão filosófica e não foi mais ouvida, questionada, acolhida, investigada, demorada, perseguida. Ao nos valermos de uma leitura revisionista do que se consolidou na questão do Bem a partir de Platão, nosso objetivo é partir da investigação das interpretações que a história da filosofia fez do conceito de Bem, para, então, devolver a transparência do mesmo no

horizonte de sentido próprio ao dos gregos, vislumbrando assim o sentido e a significação que esses possuíam. Como nos ensina Heidegger, tal transparência nos chegaria justamente pelo distanciamento e o confronto do significado do termo em nossos horizontes atuais e no horizonte distante no qual os gregos possuíam originariamente um sentido para o termo.

Após essa hermenêutica das compreensões tradicionais do Bem em Platão, será a vez de irmos a Platão e lançarmo-nos numa interpretação que remonta ao seu horizonte, atendo-nos ao que o filósofo disse (explicitamente) sobre os termos aqui tratados, mais diretamente sobre o Bem, o amor e o belo, e tentarmos ir além, no que ele não disse (mas deixou implícito) nas entrelinhas, nos acenos, nas remissões a cenas e a personagens. É possível notar que Platão deixou significados implícitos nas cenas, objetos das cenas, personagens, nomes das personagens, disposição das personagens, falas, conceitos, etc. Sendo assim, não somente o que ele disse nos acena a coisa investigada, mas, sobretudo, o que em seus diálogos ficou calado (tendo apenas ficado assinalado, ficando fora da fala propriamente dita). Não queremos dizer que Platão haveria deixado algo hermético no sentido de oculto e secreto, ao qual ninguém poderia chegar, mas que ele haveria deixado em seus textos algo a ser investigado por trás de seus acenos.1 Caberia a nós desvelar por meio de uma interpretação que, além de contemplar e investigar o literalmente escrito, contemple e investigue também os acenos não escritos, mas remetidos, enviados no corpo do texto. Na leitura dialógica de Platão nos parece que tudo fala, mesmo sem falar, falam os cenários, falam as personagens e seus nomes, falam os objetos que estão dispostos nas cenas, falam os céus, os rios, as árvores, os Plátanos, as aves e os deuses. Basta atermo-nos nessa escuta, nessa demora de compreender esses sentidos dispostos no diálogo, ao aceno de algo que o filósofo nos quer dizer, sem falar.

Mas, podemos aqui nos perguntar: como entender o termo aqui tratado, no contexto grego, tão distante historicamente de nós? Ou ainda, como compreender um autor grego e o sentido de um termo empregado por ele? Para isso, nos utilizaremos do método fenomenológico, especialmente como

_

¹ Nem tampouco desejamos, com isso, incorrer nas premissas dos que pretendem interpretar Platão apostando nas "doutrinas não escritas do filósofo", como propugnam Hans J. Krämer e seus discípulos Konrad Gaiser e Thomas A. Szlezák.

este se mostra em leitores de Platão como Heidegger e Gadamer (entre outros), pois esses destacados intérpretes tiveram todo um trabalho de, por diversas vezes, e em vários de seus escritos, se deterem e questionarem filosoficamente a questão aqui tratada: o *Bem*.

Uma amostra do modo com que a fenomenologia pode ser colocada a serviço da interpretação dos antigos – especialmente de nosso filósofo grego – pode ser vista na preleção *Platão*: Sofista (1925), de Heidegger. É servindo-nos inclusive desse texto que extraímos passagem que nos será útil para caracterizar a compreensão de fenomenologia atuante em nossa abordagem ao texto platônico na presente dissertação: "A expressão fenomenologia é a mais apropriada para deixar claro o que aqui está em questão. Fenomenologia significa: *φαινομενον*- Aquilo que se mostra, λεγειν- interpelar discursivamente." (HEIDEGGER, 2012, p. 8). Partindo dessa citação, podemos explicar que esse método trata de interpelar, questionar, perseguir discursivamente filosoficamente o fenômeno. Podemos nos perguntar: em que esse método se distingue dos demais? Essa pergunta se deve, pois, em tese, às ciências, a seu modo, que não deixam de também interpelar os fenômenos. No entanto, a fenomenologia se distingue de toda e qualquer ciência pelo modo com o qual se posiciona e persegue o fenômeno (ente).2 Enquanto as outras ciências simplesmente detectam, preveem, quantificam, catalogam e distinguem certos fenômenos, de entes específicos, a fenomenologia persegue o aspecto mais primário: a questão pelo ser do ente. Assim, o que faz esse método fenomenológico é se posicionar e se manter na tarefa de perseguir o ser do ente. Como novamente afirma Heidegger: "Esse modo de consideração que no fundo é um modo de consideração autoevidente não é nenhuma técnica, mas um modo que vive em todo e qualquer trabalho originalmente filosófico." (HEIDEGGER, 2012, p. 8). A fenomenologia é o modo simples, filosófico e originário de considerar o ser do ente, simplicidade afim à dos gregos ao lidar com o que lhes aparecia.

Bárbara Cassin (1999), em sua obra Aristóteles e o logos, afirma que o termo fenomenologia como aponta Heidegger, embora tenha sido cunhado

-

² Cabe ressaltar que fenômeno não pode ser confundido com o que entendemos por aparência e aparição. Fenômeno designa o ente, tal como se mostra em suas diversas possibilidades de ser descerrado.

historicamente no século XVIII por Lambert, já havia nos gregos, sendo assim originariamente grego. Fenômeno: phainomenon, vem do particípio médio de phaino, "o que se mostra, por si, a partir de si", e lógos, "dizer", "palavra". Cassin, nos mostra em seus estudos do termo, que segundo Chantraine, phaino é formado sobre o radical sânscrito bha, dotado de "ambivalência semântica", pois significa ao mesmo tempo "iluminar, brilhar" (phainoi, phami) e "explicar, falar" (phemi, fari em latim). Vemos que há um co-pertencimento entre o dizível e o brilhante. Assim, podemos ver a beleza fenomenológica da evidência da conjunção da mesma eclosão do aparecer e do dizer. O homem grego era aquele que via enquanto mortal a luz, o que aparece na luz, os fenômenos, e que os iluminava dizendo-os. A verdade enquanto aquilo que os gregos denominavam alétheia, que significa em essência des-velação, ou seja, algo que sai à luz, só pode se dar e acontecer em solo humano, pois no humano e a partir dele co-pertencem o aparecer e o dizer. O humano é abertura de significado, sentido e dizer: a clareira do ser, os olhos através dos quais o divino olha a si mesmo, e através da sua imagem e reflexão, compreende algo de si. Fenomenologia é algo como o divino se iluminando a partir do ver e dizer do homem.

Tendo em vista, assim, tal forma simples de conhecer diretamente através desse método, nossa investigação se lança à coisa do texto de Platão, buscando uma posição privilegiada para ver fenomenologicamente o ente que está em questão para nós. Para isso, neste trabalho, nos utilizaremos especificamente da interpretação fenomenológica do *daimon*, *kalos*, e *agathon*. Os conceitos de *daimon* e *kalos* serão explorados com vistas a alcançarmos o sentido do Bem. Eles se tornam nossa possível via de acesso ao sentido do Bem.

Como ainda se verá, a partir do *Capítulo Primeiro*, começaremos a lidar diretamente com os termos "ôntico" e "ontológico". Estes termos possuem caráter primordial em nosso texto. Faz-se necessário os esclarecermos desde já: quando nos referirmos a ôntico, estamos falando de tudo que possui uma delimitação e definição clara, ou seja, algo que é, que está sendo, que é passível de ser falado, quantificado, pensado, medido, mensurado. Quando falarmos de ontológico estamos falando do "ser" do ente, este que por se diferenciar radicalmente do ente não pode ser descrito como ente, mas como a

possibilidade do ser do próprio ente. Para esclarecermos melhor, utilizaremos aqui algumas definições de Heidegger (que será um interlocutor privilegiado de Platão, e cuja interpretação filosófica, em boa medida, também orientará a nossa) que se referem ao ôntico com o termo existenciário e ao ontológico com o termo existencial. Deste modo:

O termo existenciário refere-se à vivência cotidiana, a lida diária do humano no mundo. O termo existencial refere-se às estruturas ontológicas que possibilitam qualquer vivência existenciária. Conforme Heidegger em Ser e Tempo: chamamos de existencialidade o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui o caráter de uma compreensão existenciária e sim de uma compreensão existencial. (HEIDEGGER, 2006, p. 48-49)

Assim, quando falarmos de ôntico, estamos nos referindo a algo que tem determinação, seja um objeto, um humano, um Deus, algo que é passível de mensuração, de determinação. O termo existenciário, que (no contexto da filosofia existencial de Heidegger) diz respeito à vivência cotidiana, refere-se à vivencia ôntica, no território e na lida direta dos entes, no terreno antepredicativo de nosso dia a dia, no qual vivemos com os entes e falamos, amamos, mensuramos, estudamos, tudo isso que é determinado. O termo ontológico refere-se, por sua vez, ao ser do ente, à estrutura do ser que possibilita o ente e qualquer vivência e lida existenciária. Assim, quando falamos de ente ou lida existenciária, referimo-nos ao que está sendo. Quando falamos de ontológico, de ser ou das estruturas existenciais (chamadas existencialidade) estamos falando do que é a possibilidade do ser do ente e da lida existenciária.

Embora trivial ao público versado em filosofia, essa distinção terminológica se faz necessária aqui, dado a ela não ser exatamente óbvia quando associamos o conceito do Bem ao repertório da filosofia ontológica. A nota distintiva acima, portanto, torna possível compreender que por mais das vezes o conceito de Bem foi tratado como algo tão somente ôntico, seja como um Deus ôntico, determinado, como um objeto, um conceito, ou um homem, etc. Porém queremos retomar aqui seu caráter puramente ontológico de ser a estrutura que permite que algo ôntico se dê. No que se refere ao amor, será igual: por mais das vezes ele foi visto como algo meramente existenciário, que

faz parte somente da lida cotidiana do homem, porém, neste trabalho também teremos o intuito de recolocá-lo em seu lugar mais fundamental de estrutura ontológica. No que diz respeito ao belo será o mesmo. Assim que estes três conceitos ganharão de volta o seu lugar como estruturas ontológicas, se desfazendo muitas vezes da carga ôntica que lhes foi atribuída historicamente, a qual pouco ou nada traz do verdadeiro sentido de ser ao qual os gregos quiseram fazer referência.

Dito isso, partamos ao nosso capítulo inicial.

CAPÍTULO 1 - A COLOCAÇÃO DA QUESTÃO SOBRE O TERMO AGATHON (BEM) EM SEU SENTIDO ONTOLÓGICO EM PLATÃO

"Deve-se explorar o Bem mais ampla e profundamente" (*República*, 509a)

Platão não nos legou um corpo doutrinário que constitua seu pensamento acerca dos princípios mais fundamentais. Em sua *Carta VII*, por exemplo, o filósofo afirma que um escrito propriamente seu, tético, não existe e jamais existirá; consequentemente, se alguém põe tudo por escrito, será poeta, logógrafo ou legislador, mas não filósofo! Isso porque só é filósofo aquele que não põe por escrito as coisas de maior valor (341c). Essa posição fez com que alguns comentadores³ afirmassem que os escritos platônicos têm uma estrutura centrada apenas em "levar socorro"⁴ aos seus princípios mais fundamentais; na medida em que o escrito o permite, precisaríamos, por meio de sua interpretação, chegar ao socorro definitivo, ou seja, conseguir evocar no diálogo aqueles princípios primeiros do filósofo. Dessa forma, Platão não é apenas o escrito em seus diálogos, trata-se, antes de tudo, do seu silêncio, do interdito, o qual teremos que evocar e com o qual nos prodigalizar. Os diálogos platônicos não foram escritos para comunicar, em linguagem técnico-científico-

-

³ Reale diz que o erro a ser evitado, que Cherniss e outros cometeram, é considerar que Platão escrevia com os critérios de hoje, pondo nos seus escritos tudo o que pensava e na medida em que o pensava. Ao contrário, se preferia a oralidade, a escrita ficaria subordinada, o que teria suas consequências. Reale acredita que Platão não escreveu as coisas para ele de maior valor e que quando um verdadeiro filósofo fala de coisas referentes à filosofia, por menores que sejam, de algum modo, implicitamente coloca suas ideias de fundo de diversos modos. Platão, neste caso, teria sido um mestre na diversidade de modos de exprimir essas ideias de fundo. Assim, suas concepções fundamentais, as coisas que para ele eram de maior valor, foram verdadeiramente expressas, embora apenas por acenos, remissões de diferentes gêneros, por meio das personagens, suas capacidades morais, culturais, por meio do argumento escolhido, etc. E nós, homens de hoje, deveremos recuperar o que é necessário para compreender os modos de comunicação platônica, que tem suas raízes naquele momento histórico único. Pois Platão usou diferentes linguagens em seus escritos e por alusões, analogias e outros meios lançava suas mensagens. São, portanto, essas mensagens, cifradas e alusivas, que devem ser recuperadas, porque são elas que, em larga medida, podem nos levar até Platão (REALE, 2001, p. 175-183).

⁴ Consideramos esse levar socorro como um método do próprio oráculo de Delfos, que não afirma nem nega coisas, mas que apenas dava sinais. Platão leva socorro ao nosso pensamento nos dando sinais do que ele quer referir. Caberá ao leitor chegar ao socorro definitivo mediante um esforço filosófico e a partir dos diálogos conseguir chegar ao "socorro definitivo" de alcançar o pensamento profundamente platônico.

informacional, supostas doutrinas platônicas ao leitor. Platão não tinha a intenção de formar um sistema filosófico e informá-los num conjunto de diálogos, mas, ao que nos parece, a intenção era formar e transformar indivíduos na experiência do diálogo simulado, o qual o leitor tinha a ilusão de assistir, e assim ser convocado à vida filosófica, vindo até o interior de sua Academia.

Segundo lúcida orientação de Pierre Hadot (2014), para ter contato com os princípios mais fundamentais da filosofia platônica por uma via direta, seria necessário estar inserido na oralidade dos círculos platônicos de sua época, pois sua filosofia se constitui como um modo de vida. O objeto principal de suas preocupações teria sido expressado por escrito, em várias remissões, alusões, acenos, mas somente após ter sido brotado da alma de seus discípulos acadêmicos. Ora, se o mais importante para Platão era a oralidade, o diálogo, a conversa, o que brota da alma de seus discípulos, então conviria perguntar: por que ele escreveu seus diálogos? Segundo Hadot (2014), apenas para que os escritos chegassem aos ausentes e desconhecidos, pois, como Platão afirma no diálogo *Fedro*: "O discurso escrito rola por todos os lugares" (275e).

Há que se dar atenção, no entanto, ao fato de que existe somente uma forma de escrita que convém ao pensamento filosófico, segundo Platão: o diálogo, o discurso dialético. Dizer, assim, que o discurso "[...] rola por todos os lugares" não é o mesmo que dizer que todo tipo de discurso escrito convém. O discurso escrito que não conduz a alma, por meio da dialética, à origem de todas as coisas (o indivisível último e fundante), não trabalha para a formação filosófica da alma; ao contrário, o discurso escrito que se constitui internamente pela forma do diálogo, além de dar a possibilidade a que o leitor seja um interlocutor dialógico, pois que o texto permanece sempre aberto, vivo (276 a), o conduz, gradativamente, rumo ao pensamento sobre o mais fundamental. Por isso, no mesmo *Fedro*, dirá Platão:

A escrita é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos; mas se alguém lhes formula perguntas, cala-se cheia de dignidade. O mesmo passa com os escritos. És inclinado a pensar que conversas com seres inteligentes; mas se, com teu desejo de aprender, os interpelares acerca do que eles

mesmos dizem, só respondem de um único modo e sempre a mesma coisa. Uma vez definitivamente fixados na escrita, rolam daqui e dali os discursos, sem o menor discrime, tanto por entre os conhecedores da matéria como os que nada têm a ver com o assunto de que tratam, sem saber a quem devam dirigir e a quem não. E no caso de serem agredidos ou menoscabados injustamente, nunca prescindirão da ajuda paterna, pois por si mesmos são tão incapazes de se defenderem como de socorrer alguém. (275 d-e)

Diferentemente do mero discurso escrito (que visa persuadir sem o conhecimento da verdade), os diálogos escritos eram considerados obras de propaganda que, com todos os prestígios da arte literária, alcançavam longas distâncias convidando pessoas à filosofia⁵. Platão possivelmente haveria escolhido a forma de diálogo para exortar a vida filosófica, porque era o gênero literário do diálogo socrático que estava em voga na época, e somente a escrita dialógica (dialética) valorizaria o método da escola platônica: a ética do diálogo.

Além disso, também podemos ler no *Fedro* que todo e qualquer diálogo ou escrito tem que ser produzido a partir do conhecimento da verdade da constituição de cada coisa, definindo, assim, a coisa por si mesma e dividindo-a em espécies até chegar ao indivisível (277 c). Desse modo, somente tal conhecimento, o conhecimento constituição de cada coisa, é que pode conduzir uma alma à filosofia.

Platão lia parte de seus escritos em seções públicas⁶, como meio de exortar as pessoas a se direcionarem à busca da verdade e dos princípios primeiros do universo por meio do diálogo que acontecia no interior da Academia.

Tendo em vista as dificuldades implícitas em seu modo de escrever, na condução de suas questões, na "não evidenciação" de uma posição ou mesmo na ausência de doutrina, o leitor moderno, impossibilitado de estar na presença do filósofo, perde-se na presença lúdica de Sócrates, querendo encontrar um sistema platônico se utilizando apenas dos escritos. Entretanto, depara-se com incoerências, aporias, contradições, e "não revelações" do que poderia ser

⁶ Segundo Reale (2001), era o meio pelo qual as escolas filosóficas da época se faziam conhecer. Também Hadot (2014) se refere às leituras públicas dos diálogos e de obras teóricas na época antiga.

⁵ Sabe-se do caso de Axioteia, mulher de Fliunte, que, tendo lido um dos livros da *República*, viajou até a escola de Atenas, disfarçando-se com trajes masculinos para ingressar na escola de Platão (HADOT, 2014, p. 111).

essa doutrina platônica, nos diálogos. Perante tais dificuldades, qual seria a legítima via de acesso ao pensamento platônico, o que auxiliaria a evocá-lo? Diz Reale: "Uma boa via de evocação podem ser os filósofos posteriores que estiveram próximos a Platão, a fenomenologia, a hermenêutica, a filologia, e um misto de adivinhação e intuição" (REALE, 2001, p. 266). Como meio de pesquisa fenomenológica e hermenêutica ficam as imagens, as personagens e as performances dos diálogos, nos quais julgamos haver algo de não dito a ser descoberto e evocado.

Convém lembrar, nesse sentido — no sentido do não dito — a posição de Heidegger, em *A teoria platônica da verdade*. Ali, o alemão afirma: "A doutrina de um pensador é o não-dito em seu dizer, ao qual o homem está exposto a fim de se prodigalizar com isto" (HEIDEGGER, 2008, p. 215). Isto quer dizer que Platão não é apenas o que está escrito em seus diálogos, mas é, antes de tudo, seu silêncio, o não dito, que teremos de evocar para com ele nos prodigalizar. Reforçamos, assim, que os diálogos platônicos não foram escritos para "informar" o leitor sobre a doutrina — esta é a posição de fundo da presente dissertação. Platão não tinha a intenção de formar um sistema filosófico e informá-lo por meio do conjunto de diálogos; ao que nos parece, sua intenção era formar e transformar indivíduos mediante a experiência do diálogo simulado, o qual o leitor tinha a ilusão de assistir, para assim ser convocado à vida filosófica, indo até a Academia.

Destarte, conforme supracitado, embora Platão não tenha deixado propriamente um corpus doutrinário à posteridade, lançou temas a serem investigados a partir de seus diálogos, como o Bem, a Justiça, a Virtude e o Amor. Esses temas permaneceram na base de toda história da filosofia, sendo um centro de investigações e interpretações sobre os quais se debruçaram filósofos posteriores⁷.

Em consideração ao que dissemos, e diante do que se constitui como tema da filosofia platônica, declaramos já que nossa pesquisa se pautará pela análise do Bem. Isso se dá porque, ao lermos os Diálogos platônicos,

-

termo.

⁷ Aristóteles, discípulo de Platão, postou o Bem como a centralidade da Ética e da Política, cujo reflexo são as ações e a vida na pólis. Tal temática é também acompanhada de uma reflexão sobre o Bem. Temos ainda autores contemporâneos como Hans-Georg Gadamer que também se debruçou sobre o conceito de Bem, dedicando obras inteiras ao estudo hermenêutico do

percebemos que o filósofo não aclarou com suficiência, segundo os padrões de uma tese expressamente exposta, em termos modernos, o termo agathon (Bem). Mesmo no "Livro VI" da República, no qual toca diretamente no assunto, esquiva-se de fazê-lo, dizendo, pela boca da personagem Sócrates: "[...] vamos deixar por agora a questão de saber o que é o Bem em si. Parece-me grandioso demais para, com o impulso que presentemente levamos poder atingir, por agora, o meu pensamento acerca dele" (506e). Essa indefinição do ser de agathon fez com que alguns comentadores (HÖSLE, 2008) acreditassem que sua determinação não seria possível no interior dos diálogos. Porém, no final da exposição do referido livro da República, Platão deixa um aviso, uma indicação, ao dizer que devemos explorar o Bem mais ampla e profundamente, para dessa exploração identificarmos o que lhe corresponde (509c). Embora, então, o Bem não tenha sido esclarecido nos diálogos platônicos, o filósofo grego nos deixou indícios, a partir dos quais poderemos iniciar uma pesquisa fenomenológica e hermenêutica na busca da evocação de seu sentido. Diante disso, seguimos o direcionamento de Platão no "Livro VI" da República:

Logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo Bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionadas, apesar de o Bem não ser uma essência, mas estar acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder (509b).

No "Livro VI" da *República* vemos que o Bem está além do ser, além da substância *epékeina tes ousias*, que supera e ultrapassa o ser em poder (509 a-b). Segundo Heidegger: "O Bem não está apenas além do ser, mas, no próprio estar além, refere-se justamente ao ser, a saber, como aquilo que ele potencia e possibilita." (HEIDEGGER, 2007, p. 208). Portanto, notamos que, em Platão, o Bem não poderá ser situado no mesmo nível ontológico de ser, mas deve ser situado como o que possibilita ser, ou seja, a *unidade* principiante de todo ser⁸.

-

⁸ O um para os gregos não era em absoluto um número (aritmos). O menor número seria contado a partir do dois. O um era a unidade primitiva e o elemento de ligação com e entre os números.

Os escassos indícios do conceito do Bem deixados, sobretudo, na *República*, apontam-no como algo em si mesmo *transcendente*, ou seja, como o que, embora esteja imerso e condicionando a vida humana, transcende-a e lhe permite ser. Gadamer (2009) nos ajuda a ver que Platão raramente trata diretamentea questão do Bem em si, limitando-se a curtas passagens, como as citadas acima. Gadamer acrescenta que, *na maioria das vezes*, o que está em jogo no *corpus platonicus* é o Bem em relação à vida humana.

Declare-se, então, desde já que este trabalho não se pautará pela busca do Bem na vida humana, mas pela interpretação do sentido do Bem enquanto tal. Trata-se de um retorno à "coisa mesma" que o Bem constitui. Como Platão nos deixou pouquíssimos acenos e curtas passagens a respeito do tema nesse sentido eminente, encontramos auxílio para abrir uma via interpretativa em outro diálogo: *O Banquete*. Embora essa obra ainda não tenha sido o mais das vezes mirada como possibilidade de semelhante busca investigativa, acreditamos que o sentido do Bem possa, ali, ser advertido por via da personagem Agatão. Indicaremos, logo adiante, o caminho que nos leva a essa correspondência⁹.

Antes, entretanto, de abrirmos esse caminho interpretativo do sentido do Bem mediante *O Banquete*, procederemos a uma breve retomada histórica, com o intuito de recolocar a questão. O conceito de Bem perdeu muito de seu sentido grego, ao longo do tempo, e a retomada parece conveniente, senão necessária, à tarefa de fazer surgir o sentido platônico do Bem a partir da personagem Agatão.

1.1 UMA RETOMADA HISTÓRICA DAS MODIFICAÇÕES DO CONCEITO DO BEM

Muitos filósofos posteriores a Platão deixaram suas interpretações e seu legado sobre o conceito de Bem, e, assim, esse conceito foi sendo modificado

política, tendo na alma o encontro de pólis, ontologia e ação).

⁹ Há trabalhos que visaram uma interpretação do Bem, como o de Germano Nogueira Prado (2016). O mencionado trabalho, porém, atentou apenas aos indícios platônicos da *República*, especificamente nos livros VI e VII, mas não mirou *O Banquete*. Além disso, diferentemente de Nogueira Prado, pretendemos focar estritamente no caráter ontológico e henológico do Bem, não em sua dimensão ética, política, pedagógica (que indica a direção da vida em geral e

ao longo do tempo. Aristóteles, os neoplatônicos e Tomás de Aquino, Descartes e Kant, Nietzsche e Heidegger interpretaram o conceito de Bem, alterando, cada um à sua maneira, o que foi explicitado pela primeira vez na filosofia platônica como o Bem, "aquele que está além das essências".

Notamos que com Aristóteles e, posteriormente, com o cristianismo e os neoplatônicos, a filosofia de Platão sofreu uma transformação fundamental. Reale (2001), depois de longos estudos sobre Platão e Aristóteles, afirma que a mudança do conceito de unidade, que Aristóteles operou, provocou uma mudança de paradigmas (por assim dizer). Afirma, também, que hoje precisamos aprender a distinguir adequadamente a metafísica do "um" (henologia) e a metafísica do "ser" (ontologia) para entender mais corretamente tanto Platão quanto Aristóteles.

O paradigma sobre o qual se desenvolveu o pensamento grego inicial até Platão e os neoplatônicos foi o *henológico*¹⁰, que se refere à busca da unidade primordial de todo ente (o ser dos entes), e não o paradigma ontológico, que diz respeito ao estudo do ente (fundamento de um ente), bem como suas categorias, modos, etc. Na Grécia, o paradigma henológico permaneceu predominante nos pré-socráticos, como Heráclito, Parmênides, Zenão e Xenófanes. Pode ser visto também em Sócrates, que sempre buscava a unidade das coisas. Este, por exemplo, buscava se as virtudes são muitas ou uma só e demostrava que as muitas virtudes são uma unidade suprema e autêntica ciência da qual tudo depende. Segundo Beierwaltes (1991), o um era o problema central, na Grécia antiga em todos os níveis, com os pré-socráticos, com Platão, e renova-se entre neoplatônicos e neopitagóricos. E mesmo esse paradigma henológico tendo estatura teorética e histórica tão notável, em tempos modernos é pouco estudado e reconhecido. A causa disso deve ser buscada em Aristóteles, como o faremos ver a seguir.

A busca pela mudança do paradigma, do henológico ao ontológico, encontra-se, como adiantamos (segundo a posição de Reale) na mudança do conceito de unidade operada em Aristóteles. Com este, a unidade passa a identificar-se com ou a corresponder ao ser determinado (o que Heidegger diria "o ente"). Eis uma passagem da *Metafísica* que mostra exatamente o modo

 $^{^{10}}$ É assim que Reale (2001) designa a "busca da unidade possibilitadora do ser". Cf. Reale (2001).

pelo qual Aristóteles tenta inverter o paradigma henológico e absorvê-lo inteiramente no ontológico:¹¹

O ser e o um são a mesma coisa e uma realidade única enquanto se implicam reciprocamente um ao outro, (assim como se implicam reciprocamente principio e causa), ainda que não sejam passíveis de expressões com uma única noção. (mas não mudaria nada se os considerássemos idênticos também na noção, o que seria até uma vantagem). De fato, as expressões "homem" e "um homem" significam a mesma coisa, do mesmo modo que "homem" e "é homem" e não se diz nada de diferente quando se duplica a expressão "um homem" e se diz "é um homem" (com efeito, é evidente que o ser do homem não se separa da unidade do homem nem da geração nem da corrupção; e o mesmo também vale para o um). Por conseguinte, é evidente que o acréscimo nesses casos, apenas repete a mesma coisa e que o um não é algo diferente do ser. (ARISTÓTELES, 2005, p. 133-134)

Dessa forma, o conceito primordial e transcendental de unidade que era o Bem em Platão, passa a estar longe de se situar acima do ser¹² como algo do qual deriva o próprio ser, como na *República* (VI, 509b). Segundo Reale (2001), essa radical negação da diferença essencial e conceitual entre um e ser impõe-se como a cifra emblemática do novo paradigma ontológico que Aristóteles apresenta em alternativa ao platônico. "Ser" e "um" passaram a se implicar ontologicamente, a ponto de se distinguirem somente pela noção, se é que mesmo a noção não apontaria para uma identidade.

Aristóteles, depois disso, reúne o conceito de unidade, já ligado ao ser, à noção de substância: "A substância de cada coisa é a unidade do mesmo, ela também é essencialmente um ser." (*Met.*, 4, 2, 1003b, 32-33). O principal significado de ser é então a substância, que tem como caráter essencial a unidade. Nesse contexto, o um não é mais "além da substância", como em Platão, mas se torna justamente a própria substância.

Aristóteles absorveu inteiramente a problemática do *um* relativamente à do ser e negou a transcendência do um em relação ao ser. Construiu sua

¹¹ Diferentemente do paradigma henológico, o paradigma ontológico não busca mais a unidade, acima do ser, que possibilita o ser, mas estuda o ser enquanto ser, suas categorias, modos, etc.

¹² Gadamer (2009) também concorda com essa visão, pois afirma que a partir de Aristóteles o Bem passou a ser designado como uno por excelência, mas esse uno não é o uno como além, supra ser, refere-se apenas a uma unidade de uma multiplicidade, para manter a existência da ordem nos entes.

"filosofia primeira" como ciência do ser enquanto ser, da qual provém o paradigma ontológico, ainda dominante. É assim que o Bem (que era a unidade transcendental platônica) vai se modificando aos poucos: o uno que estava além do ser e da substância é concebido como o ser substancial, em e a partir de Aristóteles. O um, no contexto aristotélico, se dissolve totalmente no ser e não há nada além do ser. Aristóteles inclui no uno todo o aspecto real e substancial, sem exceções.

Em Platão, diferentemente, o ser competia somente às Ideias e à matemática (o que não era gerado e não tinha corrupção): abaixo do ser estava o que nasce, se desenvolve e se corrompe; acima do ser estava a unidade do Bem. Se em Platão – ao menos no Platão da *República*, de que aqui nos ocupamos por ora – havia a divisão triádica "abaixo do ser" (entes gerados e corruptíveis), "ser" (Ideias) e "além do ser" (Bem), em Aristóteles o que há é a indistinção entre ser e além do ser, como vimos. Daí deriva o estudo do ser e seus graus, modos, categorias, múltiplos significados e sentidos. Essa inversão teorética faz com que a problemática do um perca sua originária dimensão platônica, sua estrutura mais própria, sendo assim relativizada. Reale (2001) afirma que os leitores que assumem ou se deixam pautar pelas leituras da metafísica de caráter ontológico inevitavelmente deixam de lado a questão do um e não percebem, desde um ponto de vista hermenêutico, essa alteridade conceitual¹³.

Distinguiremos melhor os dois paradigmas, para maior clareza. No nível ontológico, o discurso se funda sobre o conceito de ser e conceitos conexos: categorias, modos, qualidades. No nível henológico, o discurso se põe num plano que podemos chamar de metaontológico, ou seja, acima do ser, pois busca a unidade que impera e fundamenta o reino do ser (ente). O discurso henológico se fundamenta sobre o conceito de unidade (enquanto o conceito de ser (indicando um todo, uma multiplicidade) se mostra derivado e sucessivo, obviamente não em sentido cronológico, mas metafísico). E centra-se em determinar em que consiste o princípio primeiro e absoluto, ou os princípios

Reale (2001) ainda nos afirma que teve muita dificuldade para recuperar o paradigma henológico, e seus nexos com o ontológico ao construir a primeira edição do ensaio introdutório da *Metafisica*. E que só depois de uma série de estudos sobre Platão e os neoplatônicos conseguiu resolver a questão de modo satisfatório e passou a compreender melhor a originalidade do paradigma alternativo ao aristotélico e o aristotélico.

dos quais tudo depende. Sendo o uno, a unidade anterior, e a multiplicidade posterior, para entender a própria multiplicidade, precisa-se, antes de tudo, entender o princípio uno. Na busca dessa unidade transcendental de tudo, constituía-se esse paradigma.

Em Aristóteles percebemos que o paradigma ontológico (ser enquanto ser) absorve completamente o paradigma henológico, esvaziando-o quase inteiramente, do ponto de vista teorético, e consequentemente anulando de fato todas as suas implicações. É assim que se perde de vista o caráter originário da henologia platônica e essa henologia mesma, que ressurgirá brevemente, sem sobrepassar o legado aristotélico. Após a temática originária do um ser absorvida pelo caráter ontológico do ser como substancia, esvai-se, pois, o paradigma henológico 14.

Segundo Reale (2001), em Platão, há, pois, uma esfera superior à do ser; trata-se do âmbito do Uno-Bem, do qual derivava o que propriamente é (Ideias) que, por sua vez, funda o âmbito dos sensíveis. Estes se "situam" entre o "que é" e o que não é (matéria); por isso, os entes sensíveis seriam mescla entre ser e não ser. Já no que se refere a Aristóteles, nada há senão o "que é", tudo se inclui na esfera do ser: substâncias sensíveis, substâncias inteligíveis, esferas celestes do éter, motores imóveis, o Primeiro Motor. O conceito do Bem não mais indica unidade transcendente; o uno indica o ser enquanto substância. No plano prático, como no contexto da Ética a Nicômaco, o Bem se desloca para a referência de uma finalidade, a famosa causa final de Aristóteles. "O bem é aquilo a que todas as coisas tendem." (ARISTÓTELES, 1973, p. 249). A filosofia aristotélica é teleológica, ou seja, está orientada pela noção de finalidade (télos, em grego, significa "fim"); esta se identifica ao "Bem" – e como a causa sempre implica o causado, ambos ficam sob um mesmo plano ontológico. Dizer que todas as ações tendem a um fim é o mesmo que dizer que todas as coisas tendem a um Bem, mas, havendo tantas finalidades quantas substâncias: "O fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória e o da economia é a riqueza."

¹⁴ Aristóteles, em propondo a identidade entre um e ser, estabelece nítida e categórica subordinação do um ao ser: uma coisa, *enquanto é, é uma*. Platão diria o contrário: uma coisa, enquanto é uma, consequentemente é. Esta é a cifra verdadeiramente emblemática do novo paradigma metafísico ontológico (REALE, 2001, p. 260).

(ARISTÓTELES, 1973, p. 249). Há, em Aristóteles, relativização e diversificação de bens. Pois o "Bem" se torna relativo ao fim da própria coisa referida¹⁵. Mas, há ainda, um Bem que garante a unidade e o fim último das ações *humanas*: o *sumo Bem*, que consiste em uma vida filosófica. Em todas as definições da filosofia prática aristotélica percebe-se que o Bem é ali tomado como o fim de uma ação humana, relativo ao viver bem. Esta definição fica muito aquém do que Platão queria dizer do sentido Bem no "Livro VI" da *República*, pois, ali longe do Bem ser o fim de alguma ação humana, como na *Ética a Nicômaco*, ele era o transcendente que permite o ser e consequentemente as ações de qualquer ser e sua finalidade¹⁶.

Após o conceito de Bem ter sido iniciado e ganhado uma dimensão conceitual em Platão (como unidade além do ser) e ter sido modificado em Aristóteles (como unidade do ser), vários autores lidaram, à sua maneira, com o conceito. Alguns, como Plotino, reafirmaram o modo platônico de lidar com o conceito do Bem; outros, como a maioria dos neoplatônicos e posteriormente da patrística, legando à posteridade o modo aristotélico de lidar com conceito do Bem, como veremos.

Sabemos que, após a morte de Platão, houve, na Academia, um rol de sucessores: Espeusipo, Arciselau, Carnéades, Fílon de Larissa. Antíoco de Ascalão rompe com o mestre, Fílon de Larissa, que mesclava o platonismo ao ceticismo, e começa a incorporar o epicurismo e o aristotelismo às doutrinas platônicas, julgando, aliás, irrelevantes as diferenças entre Platão e Aristóteles. Depois de Antíoco, essa tendência predomina. Progressivamente desaparecem os elementos platônicos. Porfírio que estudou as categorias aristotélicas, acomodou as doutrinas aristotélicas às platônicas; todo aristotelismo lógico e as categorias passam a ser incorporadas, desde então, pelos neoplatônicos, à filosofia platônica. Com a questão do princípio (unidade) não é diferente. Para esse rol de neoplatônicos, como Numênio, Porfírio, Plutarco, a unidade

¹⁵ Para Aristóteles, o Bem não é uma realidade una e universal, "além do ser", mas um conceito polívoco que tem tantos significados quantos tem o ser: Na categoria da substância, o Bem é Deus ou a inteligência (Motor Imóvel); na categoria de qualidade, a excelência (Arete); na da quantidade, a medida; na regulação, o útil; no tempo, o momento oportuno; no lugar, o ambiente apto, etc. Portanto, "um", para Aristóteles, diz respeito ao ser e tem diferentes significados e finalidades, segundo a categoria.

¹⁶ Concordamos com Gadamer, quando diz que a ideia do Bem como princípio está isenta de toda e qualquer derivação (GADAMER, 2009, p. 30). Deste ponto de vista o conceito do Bem não pode ser derivado de uma ação humana, ou de uma forma do bem viver humano (ética).

transcendente vai se tornando o ser, assim como em Aristóteles. Essa visão influenciou o que conhecemos por patrística, na passagem da antiguidade à Idade Média (BERTI, 2010).

Segundo Hadot (2012), a partir dos séculos II e III D.C. pôs-se fim ao movimento do platonismo iniciado no século I, a custa de deslizamentos de sentido e reinterpretações que absorveram numa síntese o aristotelismo e o estoicismo. Isto tem importância histórica capital. A síntese neoplatônica de cunho ontológico (aristotelizado), graças a autores da baixa antiguidade, mas também graças às posteriores traduções árabes e bizantinas, dominará todo o pensamento da Idade Média e do Renascimento e será o denominador comum das vertentes teológicas cristãs. Isto faz com que o pensamento aristotélico seja legado predominante à posteridade, enquanto o caráter henológico do pensamento platônico tenha sido ofuscado por essa série de modificações e incorporações aristotélicas.

Diferentemente, alguns raros neoplatônicos, na figura elementar de Plotino, mantiveram o paradigma henológico, pois consideraram o Bem como o principio uno absoluto e transcendente do qual depende todo o resto. Em sua magna obra *Enéadas*, podemos ver o Bem como a unidade absoluta e transcendental de tudo, existente por si e anterior a todas as coisas, para o qual tudo tende e em que tem sua finalidade. Para a ordem dos entes, o Bem é superior, por ser princípio. Beierwaltes (1985) diz que Plotino concebe o Bem como o uno e o uno como o nada ou o nada de tudo, ou seja, o nada de todas as coisas, o não ente, o absolutamente diferente dos entes — diferença fundante. É a unidade sem determinação e a fonte de todas as determinações.

Dentre Platão e alguns neoplatônicos como Plotino, o uno como nada de ente e o "além das essências" e da multiplicidade era chamado *a-póllon*. Verificamo-lo em uma passagem do "Livro VI" da *República*, onde Glaúcon exclama, muito comicamente, após ter ouvido Sócrates falar da superioridade do Bem em relação ao ser, à essência e ao conhecimento: "Valha-nos Apolo, que divina transcendência!" (509c)¹⁷. Existe uma razão pela qual Platão se

¹⁷ Nota-se que o termo "Apolo" ocorre uma dezenas de vezes no *corpus platonicus*, mas nunca no exclamativo, como nessa passagem. A atitude de Glaúcon, cômica e nitidamente acentuada ao referir-se à divina superioridade, é justamente uma esplêndida alusão, um magnífico jogo irônico relativo à superioridade do uno, que podia ser compreendida e apreciada pelos que o conheciam por outra via, no interior da Academia.

pode justificar a menção ao Deus, que parece gratuita, à primeira vista: os pitagóricos chamavam simbolicamente o uno de Apolo, provavelmente jogando com o sentido do termo, pois o alfa privativo exclui toda multiplicidade e todos os "pólos", referindo-se, portanto, ao nada, como a unidade absoluta de tudo. Dessa visão do uno como além do ser decorre que ele não cabe na estreiteza de nossos conceitos, palavras e conhecimento. Sendo o Bem-Uno inefável, só podemos nos referir a ele por analogia ou por imagens.

Porém, esta forma de visão do Bem, que tiveram alguns neoplatônicos, como Plotino, não foi a que perdurou, e sim, a forma modificada desde Aristóteles e alguns dos médios platônicos e neoplatônicos que consideraram o Bem como o ser, que ficou na história.

Hadot (2012) afirma que a filosofia de Aristóteles foi, e com ele difundida por Alexandre, o Grande, aos bárbaros, ao Egito, levada à fronteira da Índia, marcando diversas culturas e civilizações. Assim foi se estabelecendo um distanciamento histórico entre o pensamento que era originariamente grego e as tradições que depois o perpetuaram, modificando-o, sobretudo pelo desenvolvimento de Roma, o surgimento e expansão do cristianismo, as traduções latinas e interpretações posteriores a Porfírio, em um processo de unificação que caracterizará diferentes culturas do Mediterrâneo, Europa e Ásia menor. Tudo isso foi se operando progressivamente, provocando sucessivos deslizes de sentido, reinterpretações e incompreensões. Esse foi o preço da comunidade da língua e cultura, operada pelo helenismo, por Roma e pela cristandade. Por isso, Hadot (2012) nos aconselha a voltarmos ao termo no sentido anterior ao do paradigma ontológico (como o podemos dizer, em termos peculiares a Reale), após fazermos uma retomada histórica, para aproximação do sentido inicial e dirigente. No nosso caso, retomaremos o sentido grego de agathon anterior à influência do aristotelismo e da posteridade.

Segundo Burkert (1993) no decorrer do curso histórico-filosófico, essa visão de Aristóteles parece se consolidar e tomar seus diferentes matizes. A dimensão significativa da metafísica aristotélica não ocorreu no mundo antigo, nem pagão, mas a posteridade. Aristóteles que antigamente, era considerado porta de ingresso (ante-câmara) para alcançar Platão, vai ganhando centralidade e fazendo com que Platão seja esquecido.

Com o sucessor de Aristóteles, Teofrasto, a metafísica é problematizada. Com ele a metafísica da ontologia e as ciências evoluíram. Teofrasto abalou a confiança especulativa da teologia e levou o pensamento a ater-se aos rigores da confrontação empírica. Tratando os problemas filosóficos de modo cientifico, começa a entrega da metafísica nas mãos da pesquisa empírica. É o início de uma nova era¹⁸.

Com Estratão de Lâmpsaco, filósofo da escola peripatética que sucedeu Teofrasto à frente do Liceu, a metafísica se transforma em Física. Estratão foi além dos métodos e recorreu à experimentação empírica pura, defendeu o mecanicismo da natureza, negando completamente a existência de qualquer natureza transcendental. Na Idade Média, com o renascimento de Aristóteles, resgatado pelos árabes, seu pensamento passou ao ocidente latino; seu expoente é Tomás de Aquino e, com ele, o conjunto dos pensadores da Escolástica, a qual lega o paradigma metafísico aristotélico (embora repensado e reformulado) como ponto de referência determinante e decisivo. Depois os derivados do tomismo e os derivados da filosofia e ontologia moderna consolidaram progressivamente o paradigma ontológico. Com série de variantes e redimensionamentos de diferentes gêneros. E o impuseram como o paradigma por excelência da metafísica.

O tomismo reincorpora a ideia do Bem como o motor imóvel de Aristóteles. O motor imóvel é considerado o ser e a causa do primeiro movimento. A partir daqui, Deus é igualado ao primeiro movente, transportado, para o seio da filosofia ontológica, o caráter de Criador, inteligente e existente (BOEHNER, 1995). A noção aristotélica de substância é absorvida pela Escolástica e foi posteriormente retomada por Descartes.

Descartes retoma o conceito aristotélico de substância como substrato, mas não mais se atém a um plano de infinitas substâncias: concebe somente uma, Deus, porém aceita haver dois planos ontológicos que merecem subsidiariamente, mas de modo eminente, o mesmo título: a substância pensante e inextensa e a substância extensa. A substância inextensa tem seu

¹⁸ E tudo isso desemboca na atualidade na forma de positivismo. Onde se exclui qualquer paradigma henológico, mas faz-se justamente a análise puramente empírica do ser. Até mesmo a palavra metafísica é banida do círculo de Viena, quando eles queriam falar a palavra metafísica, usavam simplesmente M, com a palavra M referiam-se a algo não científico, e com a palavra não-M, referiam-se a algo que era científico. (REALE, 2001, p. 270).

expoente no cogito e no Deus cartesiano. O Deus cartesiano é a substância por excelência e o sumo Bem que cria as demais substâncias: o *cogito* e os corpos. Ele é a causa infinita e o soberano Bem (DESCARTES, 2004). A história do tomismo e os derivados da metafísica moderna consolidaram progressivamente a metafísica Aristotélica com redimensionamentos de diferentes gêneros. A idade medieval foi decisiva para impor essa metafísica como o paradigma por excelência do ocidente.

Após Descartes, Kant também desenvolveu sua concepção sobre o conceito do Bem. A filosofia kantiana pode ser dividida em dois âmbitos: o que podemos chamar de "condicionado" engloba toda a natureza e o conhecimento que podemos ter sobre ela. Desse domínio resultou a metafísica da natureza, que busca compreender como o entendimento, por meio de suas categorias, organiza e dá forma determinada às intuições da sensibilidade, produzindo o conhecimento. O outro âmbito podemos denominar "incondicionado", e trata especificamente de conceitos que escapam à causalidade da natureza; seus conceitos não passam pelo crivo da sensibilidade e do entendimento.

No Segundo Capítulo da *Crítica da razão prática*, Kant apresenta o conceito do Bem como objeto da razão prática. Este conceito serve como objeto necessário da faculdade da vontade, determinando e servindo de base a priori a uma ação moral. Kant, porém, critica e suprime a felicidade "empírica", buscada a partir da satisfação dos sentidos; o prazer é secundário, porque não discernimos a priori o que trará prazer, mas necessitamos da experiência e da faculdade do sentimento de prazer ou dor para julgar.

Os latinos aplicam apenas o conceito de *Bonum* para o Bem, enquanto os alemães ressaltam a diferença entre Bem (*Gute*) e o que destacamos pelo par de opostos bem (*Wohl*) e mal (*Übel*). Estes dois últimos significam apenas uma relação com nosso estado de satisfação ou desagrado; por isso, se desejamos ou detestamos o objeto, vê-se que a referência à sensibilidade exclui a esfera "pura".

Bom (*Gute*) e mau (*Böse*) implicam a faculdade de agir mediante uma regra, à medida que se referem não a agrado e desagrado, mas ao valor da ação mesma. É o que pode ser considerado bom sem nada posterior, sem conexão com o sensível. O bom reside apenas no modo de agir, na vontade e na pessoa operante da vontade, e não denomina uma coisa que seja boa ou

má. Para uma ação ser moral ela deve se calcar no conceito de Bem como *Gut*e, ou seja, ela deve estar calcada na boa vontade. Esta não é boa pelo que promove ou realiza, nem pela aptidão ou finalidade, muito menos pela sensação que produz: ela diz respeito ao bom sem limitações (sumo Bem) que encontra-se na intenção, no querer que promove uma ação. Mas quando sei que minha ação está calcada na boa vontade? A boa vontade repousa no dever. Por exemplo: se uma pessoa se mantém viva porque sente inclinação de viver, isso não é moralmente bom; mas se ela sente vontade de se matar e não se mata pelo dever de viver, essa ação pode ser caracterizada como boa. Se amamos quem nos ama por inclinação, essa ação não é moral, mas se amamos nossos inimigos por dever, essa ação é moral. E onde está gravado o dever? Ou como proceder de acordo com o dever? Para proceder de acordo com o dever, há que se agir segundo uma máxima da razão: quando a ação que irei praticar pode ser universalizada, sem limites.

É pela razão que podemos distinguir o bem e o mal. É a razão prática que determina e fundamenta os princípios e máximas que dirigem a nossa vontade a concretizar uma ação que seja boa em si mesma (sumo Bem) e domine os desejos ou inclinações sensíveis, que não são morais e nem bons em si mesmos. Dessa forma, ao determinarmos uma ação é necessário que um princípio racional seja o motivo determinante de nossa vontade e se torne em lei prática a priori. Essa ação que é conforme a lei (legalmente correta) é boa por si (ação que se realiza por dever). Assim, em Kant, o conceito do Bem não pode ser determinado antes da lei moral, mas somente depois desta lei e pela mesma.

Na filosofia contemporânea, notadamente ao longo do século XIX, o conceito de Bem aparece carregado de valor estritamente moral. Devido aos psicólogos e moralistas ingleses, bom como à figura de Darwin, o Bem se restringe ao bom. Advertindo a diferença entre bem e bom, porém atacando sua raiz histórico-filosófica platônica, que exalta o puro Bem, Nietzsche, já na primeira metade do século XIX, destaca o aspecto da distinção contida na designação "bom", que os nobres davam a si mesmos, destacando aí a posição do não-nobre, que inventará para si o Bem, como compensação:

Foram os "bons" mesmo, isto é, os nobres, os poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e aos seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, vulgar e plebeu. Desse *pathos* da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores [...] o *pathos* da nobreza e da distância, como já disse, o duradouro, o dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhoril, em sua relação com uma estirpe baixa, com um "sob" eis a origem da oposição "bom" e "ruim". (NIETZSCHE, 2009, p. 16-17)

Segundo Prado (2016), em um comentário a Nietzsche, a noção de bom estava, sobretudo, na noção de poder e riqueza; a palavra indicaria, segundo Nietzsche, os nobres, os que se sentiam superiores, fosse por sua fortuna, fosse por seus traços de caráter (*ethos*, modo de ser). Daí proviria a palavra esthlós (bom, nobre) que significa o que é real, ou, no subjetivo, o que é veraz. Depois, transforma-se no adjetivo nobre para diferenciar o comum e o mentiroso, passando a designar a aristocracia espiritual em oposição à *kakos* (mau, feio) e *deilós* (covarde, tímido) que é o plebeu em oposição ao bom *agathós*.

Nietzsche faz uma crítica a essa moral, sobretudo, ao esquecimento do Bem de quem "doente do cérebro" julga e estatiza ações boas, denominando isso de violência a uma ideia fixa. Os "nobres" foram os que estipularam os juízos de valor a si e à sua época. Eles deram valoração aos valores cuja utilidade lhes importava, transformando esses valores em valores em si, como Herbet Spencer, e se contrapuseram a uma extirpe baixa e denominada "ruim". Nietzsche, ao falar deles, afirma: "Dizem isto e isto, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que se apropriando assim das coisas." (NIETZSCHE, 2009, p. 22).

Ainda segundo Nietzsche (2009), etimologicamente, o Bem remete à mesma transformação conceitual nas diversas línguas. Em toda parte tem o sentido de nobre, aristocrata (no sentido social) e bem nascido espiritualmente, privilegiado, aristocrata espiritual (no sentido espiritual). Contrariamente, o ruim, do alemão *schlecht*, é idêntico ao simples *Schlicht* e *Schlechtweg* simplesmente, e até hoje nossa cultura carrega esses valores.

Concluímos que essas concepções morais do século XIX, que postaram o Bem como "o nobre" ou "o aristocrata" distanciam-se profundamente das raízes gregas do termo que em seu sentido primitivo não tem nada a ver com a carga moral que essa época carregou. Concordamos com Nietzsche ao criticar os significados morais do termo Bem, porém, ainda assim, a filosofia nietzschiana não retomou a essência do termo, a qual pretendemos retomar em suas raízes gregas.

Concordamos com Heidegger quando afirma no seu texto *A teoria platônica da verdade*, de 1940, que essa interpretação do bem como moral fica muito aquém do pensamento originalmente grego. A interpretação que faz Platão do Bem pode até dar margem a interpretações morais. Porém, esse não é o sentido fundamental do Bem na filosofia platônica. Essas margens interpretativas da moralidade parecem ser o viés pelo qual se seguiu o erro contemporâneo de computá-lo como um valor. Como nos diz Heidegger: "Essa ideia de valor e moralidade da qual carregaram o Bem, é na verdade o último e mais fraco descendente do Bem de Platão." (HEIDEGGER, 2008, p. 39).

No que se refere à ideia do Bem, na modernidade, com bases em Descartes, percebemos que ela também não carrega o sentido original do Bem grego, pois, na Idade Moderna, o Bem já está carregado de um sentido substancial e ôntico que não havia em Platão. O período moderno, como vimos, trouxe esse sentido substancial do Bem das escolas medievais, sobretudo o aristotelismo-tomista. Tomás de Aquino, por exemplo, reincorpora a essência do Bem ao motor imóvel de Aristóteles, sendo este o ser (Deus), a substância primeira e a causa dos outros seres: o criador das criaturas. A concepção que imperava era de que nada vem do nada, portanto Deus é um ser que funda os outros seres: a causa. Neste contexto, Deus já é visto quase que como uma pessoa (uma pessoa divina), tendo as características de essência. existência, inteligência, atualidade e criador, afastando-se completamente do sentido de Bem platônico. O cristianismo apega-se então a essa visão da divindade de Deus como uma unidade substancial suprema e criadora a partir de Tomás de Aquino (BOEHNER; GILSON, 1995).

Percebemos, nesse breve percurso histórico, que, depois de Platão, a essência do Bem-uno como *além do ser* foi perdida gradualmente nas páginas de sua posteridade¹⁹ e, em seu lugar, ficou um ente substancial, superior e

¹⁹ Concordamos com Heidegger ao afirmar que a posteridade das traduções romanas modificou o conteúdo originário das palavras gregas e destruiu sua força evocativa e filosófica.

criador, em uma região "supra-celeste", ou um valor da moral vigente a ser cumprido como o bom. Percebemos então a necessidade de resgatar o sentido do Bem Platônico, e, para isso, precisamos nos desfazer de toda e qualquer concepção que se tornou corriqueira na moral cristã, na ética, em toda representação sentimental ou ôntica que possamos carregar do Bem. O Bem, para um grego, não é o oposto do mal (menos ainda do pecaminoso, afinal, só há pecado a partir da fé cristã).

Segundo Heidegger (2007), em sua preleção de verão de 1933, Ser e verdade, agathon era uma palavra de todo dia, da linguagem habitual dos gregos, que expressa o que dizemos após uma discussão: "está bem, a coisa vai ser feita" (após uma decisão). O Bem é o que se impõe, se mantém, suporta e se presta a algo, o que requer e exige suprema decisão. Um par de bons esquis, pranchas que suportam peso. Significa, em última instância, aquilo que se presta a alguma coisa ou que torna algo prestável para alguma coisa. O Bem é essencialmente possibilidade para a prestação e para o perfazer de algo, mantendo-o em seu estar sendo. Bem significa impor-se, resistir, manter e dar consistência.

Sendo assim, de todas as interpretações anteriormente dadas sobre o Bem, o conceito de Bem ao qual queremos nos deter parece mais próximo ao sentido nietzschiano de Bem como o que eleva a vida, promovendo-a. Para o filósofo, bom é o que afirma e se presta para afirmar a vida. Mas, ainda assim, não podemos dizer que é o sentido nietzschiano inteiramente correto para se referir a Platão, pois para Nietzsche o Bem de algo era questão de perspectiva, não dizia respeito a nada que se diga transcendental, ontológico e "além do ser".

Antes de voltarmos propriamente a Platão para a análise do conceito de Bem no âmbito de sua obra O Banquete, como pretendemos fazer, percorreremos ainda outro pensador contemporâneo - Heidegger - para analisarmos a sua visão do conceito de Bem no texto A teoria platônica da

O processo da apropriação dos gregos pelos romanos alienou a essencialização das palavras gregas e consequentemente de seu conteúdo filosófico. Essa tradução latina se tornou normativa no cristianismo, na idade média e na modernidade que, movendo-se dentro dos conceitos da idade média, criou as ideias e termos correntes com que ainda hoje se entende o princípio da filosofia ocidental (HEIDEGGER, 2008, p. 44). Este trabalho, porém, pretende saltar por todo esse processo de desfiguração e decadência no que se refere especificamente à ideia do Bem, tratando de evocar a força desta palavra em sua língua originária.

verdade, onde ele traça uma crítica a Platão no que concerne ao conceito de "verdade". Adentraremos esse texto com o intuito de esclarecer a caracterização ôntica do Bem, que, segundo Heidegger, caracterizaria Platão; a partir dessa visão, encontraremos outros caminhos interpretativos, notadamente em trechos específicos da obra *A República*, para, assim, verificarmos a possibilidade de conceber ontologicamente o sentido do Bem.

1.2 A VISÃO ÔNTICA DO BEM NA CRÍTICA DE HEIDEGGER A PLATÃO E A ABERTURA A UMA NOVA VISÃO ONTOLÓGICA

Para o filósofo contemporâneo Martin Heidegger, uma filosofia originária diz respeito à diferença ontológica²⁰. Esse princípio foi chamado de *physis*, substantivo derivado do verbo *phyein*, que significa "fazer crescer e aparecer", no qual reside ainda a raiz *phós*, que significa "luz". Para Heidegger, essa filosofia que anunciava o princípio originário resguardava, ainda que não tematizando-a explicitamente, a diferença ontológica fundamental: a diferença entre ser e ente. Nessa diferença, o ser não pode ser dito como algo ôntico.

Heidegger mirou a unidade de tudo como diferença ontológica; esse anúncio do originário, segundo ele, marcou os primeiros pensadores, como Anaximandro, com o *apeíron*; Heráclito, com o *logos*, e Parmênides, com o ser. Quando, porém, a diferença em questão retirou-se do horizonte, resultou no que Heidegger chama de "metafísica": a busca pelo princípio primeiro do ente. Investiga-se sempre e a cada vez o ente, na busca pelo fundamento de seu ser e unidade; e, como resultado, encontra-se um ente ou âmbito superior, eventualmente o "divino", que funda todos os outros entes. Essa tese pode ser encontrada, por exemplo, na *Introdução à metafísica*:

Ora, desse ente que assim já nos é dado, investigamos imediatamente por seu fundamento. A investigação avança diretamente para um fundamento. Tal método não é, por assim dizer, senão a ampliação e extensão de um modo de proceder comumente exercido. Em algum lugar de um vinhedo aparece, por exemplo, a pulga de videira. Incontestavelmente algo de objetivamente dado. Pergunta-se então: donde provém esse fato? Onde está e qual é a razão? De igual modo o ente em

²⁰ Com o termo "ontológico", estaremos nos referindo às estruturas possibilitadoras do ser. Diferentemente, o termo "ôntico" indica as estruturas que se referem especificamente ao ente.

sua totalidade é algo de objetivamente dado. Pergunta-se pois: onde está e qual é a razão? Tal maneira de investigar se apresenta na forma singela da pergunta: "Porque há simplesmente o ente"? Onde está e qual é a sua razão? Tacitamente se procura outro ente superior. Todavia desse modo a questão não se estende de forma alguma até o ente, como tal, em sua totalidade. (HEIDEGGER, 1978, p. 56)

Essa passagem retrata precisamente o que Heidegger chamou de metafísica, que é a procura de um ente que fundamenta os entes. O problema dessa busca é que ela abandona ou renega a diferença ontológica. Esse abandono do mirar e mostrar a diferença ontológica como o vigor originário para então buscar um ente que fundamenta outro ente, Heidegger denominou de o "esquecimento do ser". Em *Ser e tempo*, esse esquecimento do ser é o que fica evidenciado logo nas primeiras linhas: "Embora nosso tempo se arrogue o progresso de afirmar novamente a metafísica, a questão aqui evocada caiu no esquecimento." (HEIDEGGER, 2011, p. 27). A partir da evidência do esquecimento, o filósofo pode então mostrar ao seu leitor a necessidade da retomada da questão do ser. A pergunta, dessa forma, não é mais sobre o fundamento do ente mas diz respeito ao ser dos entes, como vemos na *Introdução à metafísica*:

Um arco que se estende até as raias extremas e máximas da possibilidade contrária, a saber, até o não-ser e o nada, que já não visa aduzir apenas uma razão explicativa também objetivamente dada para o que é objetivamente dado. Procurase um fundamento que deve fundar o império do ente, como superação do nada. O fundamento da decisão em prol do ente e contra o nada, ou dito com maior rigor, enquanto o fundamento da oscilação do ente, que em parte sendo, em parte não-sendo nos carrega e nos deixa, o que faz com que nunca possamos pertencer inteiramente a coisa alguma, nem mesmo a nós mesmos, não obstante seja a existência em cada caso minha. (HEIDEGGER, 1978, p. 57)

Nesse sentido, os esforços de Heidegger em *Ser e tempo* procuravam trazer à tona novamente a questão pela diferença ontológica fundamental. Já na abertura do primeiro capítulo fica expresso esse apelo a ser revigorado: "Deve-se colocar a questão do sentido do ser" (HEIDEGGER, 2011, p. 30). E não só colocá-la, como sustentá-la como a questão privilegiada da filosofia.

O filósofo contemporâneo passou então a investigar a abertura do ser, abertura que significa desvelamento do que na metafísica ficou encoberto. O

sepultamento da questão do ser, segundo o filósofo, tem seu começo nas filosofias de Platão e Aristóteles. O filósofo acusa ambos de emudecer a questão o ser, que, ao longo da tradição filosófica, se manteve com muitas "distorções e recauchutagens". A questão se tornou supérflua, trivializada e esteve em falta desde então. Para Heidegger, Platão começou a fazer metafísica com a doutrina das Ideias.

A crítica de Heidegger a Platão encontra-se especificamente no texto *A teoria platônica da verdade* (1931-32), em meio a um exame do conceito de verdade, que, segundo Heidegger, Platão teria modificado a partir do "Livro VII" da *República*, ainda que discretamente. O que Heidegger visa no texto de 1931-32 é mostrar essa profunda mudança ocorrida com o conceito da verdade, colocando Platão como o "pivô" do surgimento da metafísica. Diante disso, nossos passos, a seguir, serão: explicitar a referida crítica de Heidegger; tornar mais clara a visão metafísica de Platão, à luz de Heidegger; salientar a visão ôntica do Bem acusada nessa crítica e, por fim, dar margem a uma "contracrítica" tanto dessa visão de Platão como fundador da metafísica, quanto da interpretação ôntica do Bem.

1.2.1 De uma "Metabolé" no conceito de verdade: *Bem* e *verdade* em Platão, segundo a crítica heideggeriana

A teoria de Heidegger sobre a mudança da verdade em Platão se pauta na interpretação do "Livro VII" da *República*, especificamente referida numa conferência intitulada *A teoria platônica da verdade*, de 1931-32. A primeira metade da conferência traz uma interpretação do mito da caverna. O que está em cena nesse contexto é a educação grega. A educação (=formação) se mostra, no mito, como retirada de um prisioneiro que se encontrava acorrentado na caverna rumo a um âmbito que se estende para além da caverna. Essa educação é descrita em fases especificas ou *estágios de ascensão*²¹ que vão desde a prisão na caverna e visão das sombras até a

correspondem à contemplação das Ideias e do sol (HEIDEGGER, 2008, p. 246).

²¹ Os graus de ascensão, no interior da caverna, correspondem aos graus de sabedoria, isto é, do ser versado naquilo que se apresenta, no desvelado. Já os graus de ascensão fora da caverna correspondem à filosofia. O termo filósofo, segundo Heidegger, foi cunhado por Platão e designaria o amigo das Ideias, ou seja, o que alcançou os estágios fora da caverna, que

libertação e vista direta do sol. A educação consistirá em arrancar o educando da visão das sombras e levá-lo ao "mais ente do ente", cuja imagem é o sol. Vejamos como isto se dá, com mais vagar, segundo a reconstrução heideggeriana.

No primeiro estágio, o prisioneiro vê apenas as sombras; embora sejam, de imediato, o "mais desvelado" a ele, elas não se constituem no que o ente propriamente é. Essas sombras vêm da passagem dos objetos que se encontram para além e por sobre um muro, carregadas por pessoas que conversam, e cujas imagens são projetadas na parede devido à luz de um fogo que ardia, no alto da caverna. Nesse primeiro estágio, os moradores da caverna se contentam em observar o jogo das imagens sombrias, que tomam como a única realidade. No segundo estágio, o prisioneiro é libertado e pode se aproximar do que o ente de fato é. Ele ainda se encontra confundido pelo brilho do fogo em seus olhos.

No terceiro estágio, o prisioneiro liberto se vira, vê os objetos e o fogo que os iluminava. É então conduzido para fora, para a luz do dia. No começo, ofuscado, não enxerga nada; depois, os objetos diante dele cintilam na luz. Tornam-se entes. Ele passa então a enxergar "o verdadeiro aspecto do ente" e perceber que as sombras eram meras projeções. Depois, o prisioneiro finalmente avista o sol que ilumina e faz tudo crescer e germinar.

No quarto estágio, o educando volta à caverna para libertar os prisioneiros que lá ficaram. O liberto, porém, é tido como louco, ridículo, perigoso, e arrisca sua vida. Os prisioneiros algemados no interior da caverna correspondem às pessoas que se prendem a suas próprias opiniões e percepções externas. A libertação corresponde ao modo de ser daquele que se lança para além da opinião, liberando a capacidade contemplativa da alma pelo pensamento, obtendo visão e captação do mais real. A realidade suprema a ser alcançada corresponde ao sol.

Cada grau que o educando sobe corresponde a um grau mais próximo da verdade original e estática das ideias e, portanto, um grau a menos de ilusão através das sombras. A verdade é propriamente passar para além das sombras e descobrir o original, aquilo que propriamente o ente é: Ideia.

O que Heidegger no texto *A teoria platônica da verdade* (1931-32), destaca é que a verdade como desvelamento, *alétheia*, recai sob o jugo da

Ideia, pois o desvelar corresponde à perfeita notação²² da Ideia (aspecto)²³. O que está em questão na educação *paidéia* é a pura visualização da Ideia e para isso é necessária à retidão do olhar, *orthotés*, para que o ato de conhecer se iguale ao conhecido e se dê a concordância e adequação, *homoíosis*. Somente pela retidão do olhar e pela concordância é que o educando pode apreender o aspecto, a Ideia (o mais ente) e dar-se a cada vez ao estágio acima, o mais desvelado.

O reto olhar, *orthotés*, é o que garante o desvelamento pela concordância *homoiosis* dos olhos para com a Ideia. Portanto, a Ideia ganha primazia frente ao desvelamento, pois, nesse contexto, o desvelar está submetido à perfeita notação da ideia pelo educando. Ou seja, podemos dizer que primeiro há a Ideia; segundo, há o educando; terceiro, há o educando com seu reto olhar a Ideia; e quarto, há o desvelamento pelo reto olhar que entrou em concordância com a Ideia. Assim, o desvelamento ficou em último plano ou última fase.

Com a primazia da Ideia frente ao desvelamento ocorre o que Heidegger chamou de transformação da verdade. A verdade como desvelamento se submete à retidão do olhar do educando que entra em concordância com a Ideia, vê a Ideia e a pode anunciar²⁴. Configura-se, portanto, como caracterização do comportamento humano. Nesse contexto o desvelamento passa a ser um traço fundamentalmente submetido ao ente e não mais ao ser.

É esse conceito de verdade que Heidegger irá combater. Para ele, a verdade não existe nem do lado do sujeito, no sentido de verdadeira afirmação, nem do lado do objeto, no sentido do corretamente designado. Para o filósofo, a verdade é um acontecimento de um movimento daquilo que se mostra e aparece (ente). Nesse sentido, para Heidegger, a verdade mais essencial é, em termos gregos, *alétheia* (não-velamento)²⁵, aquilo que foi conquistado do velado, o que se mostra e aparece como ente; quando o ente é extraído e

²³ Ideia ou aspecto ou forma tem o sentido de ser a essência do ente que aparece, portanto, ideia, é o mais ente do mais real do ente.

²² Sentido de visualização.

²⁴ Essa concepção de verdade perdurou na filosofia com Aristóteles, que postulou falso e verdadeiro como características da compreensão humana. Na Escolástica prevalece em Aquino a verdade encontrada no intelecto humano. Na modernidade Descartes considera que verdade e falsidade estão no intelecto humano. E na contemporaneidade com Nietzsche, a verdade torna-se um tipo de erro.

²⁵ Alétheia vem do grego (a é um prefixo que anula, subtrai a palavra que vem a seguir. Léthes corresponde a "esquecimento" ou "velamento"). Portanto, Alétheia é essencialmente não-esquecimento, não-velamento: desvelamento.

desvendado à luz do dia, e não tem nada a ver com o homem notando a essência do ente. Essa verdade não é mais a alma buscando notar e desvelar o céu das Ideias, mas uma forma de batalha, de acontecer, que tece e desvela o ente em seu aparecer. Para Heidegger, existe apenas a disputa (o desvelar, o arrancar do ente), isso que ele mostra na interpretação da teoria platônica da verdade. Nessa crítica a Platão, Heidegger tenta salvar essa verdade do desvelar, vendo então a luta pelo desvelamento de um estágio ao outro. Mas ainda assim não é salva a verdade originária, aquela dos pré-socráticos, enquanto desvelação do ser na totalidade dos entes.

Segundo o filósofo, em Platão não há mais esse acontecer da verdade, mas o que fica a partir dele é a metafísica da verdade absoluta que tem que ser alcançada com vista adequada às Ideias. É justamente em Platão que Heidegger acha o lugar onde essa vivência fundamental da *alethéia* como acontecimento indiciador da verdade começa a ser ineficaz e se transmuta na concepção comum e generalizada da natureza da verdade, compreendida como adequação.

Por isso, Heidegger tenta salvar a alegoria da caverna em sua interpretação, dizendo ser necessário compreender Platão melhor que ele mesmo. Mas como Heidegger tenta salvar a verdade na alegoria? Mudando o foco do ponto de vista "supostamente" platônico que tem o ponto central da verdade no olhar em direção às ideias e ao Bem. Ao mudar o foco desse ponto de vista, Heidegger dirige sua visão para o "acontecimento da libertação" e cada um de seus passos, pois aí o filósofo encontra o que no contexto da alegoria pode se denominar a verdadeira alétheia. É na postura e disposição do liberto, que galgando subir da caverna e desvelar ante seus olhos um novo mundo, que Heidegger salva o conceito da verdade fundamental. A alegoria platônica versa sobre um possuir da verdade ao possuir a contemplação da ideia das ideias. Portanto, Heidegger, para salvar a verdade como desvelamento, versa sobre a libertação e o transcurso dos estágios, em que se desvela sempre e a cada vez a verdade como acontecimento. Assim, a desvelação fica garantida no passar de um estágio a outro, pois na passagem

²⁶ Supostamente, porque todo o texto *A teoria platônica da verdade* é uma interpretação heideggeriana de como Platão tomou o conceito de verdade. Isso não quer dizer que tomaremos a verdade em Platão da mesma forma que Heidegger a interpretou.

há a abertura e desvelação de um "novo" estágio. Esse novo estágio como abertura salva a verdade como desvelação *alétheia*.

O que Heidegger faz nestes trechos da alegoria da caverna é propor uma interpretação do que seria a filosofia platônica: essencialmente, uma mudança da verdade. E, sobretudo, ler Platão a contrapelo, para poder extrair algo dele, que faça eliminar a filosofia do ponto de vista meramente platônico (mundo das ideias, topo Bem). O contrapelo é ler Platão sobre a ótica do acontecimento da libertação, onde a cada mudança de estágio o ente se desvela como mais ente, onde a verdade está em lançar-se e abrir mundo.

A visão metafísica que Heidegger tem de Platão deriva, sobretudo, dessa passagem interpretada. Ao mudar o conceito de verdade para a adequação do olhar às Ideias, implicando seu correto dizer, e retirá-la do âmbito fundamental do desvelamento, Platão estaria deslocando a verdade, do ser para a sujeição ao ente (as ideias, o aberto, como dado, lançado aos olhos). Inaugurar-se-ia, assim, a época da buscar pela verdade do ente, soterrando a pergunta pelo sentido do ser.

E quanto ao Bem, no presente trecho da interpretação da alegoria da caverna? As ideias e o sol aparecem desde sempre já lançados ao alcance da percepção do educando. Nota-se que tanto as Ideias quanto o sol são vistos como "o mais ente do ente", ou seja, a essência por trás do ente, que deve ser alcançada. Apesar de algumas hesitações²⁷, Heidegger toma sempre o sol como o Bem platônico (tanto no texto *A teoria platônica da verdade*, quanto em *Ser e verdade*), no sentido dele ser visto como a Ideia das Ideias, o mais ente do ente, a causa primeira de tudo, o que mais aparece e brilha no resplendor de seu aspecto. Sendo o sol, portanto, algo ôntico, substancial, a causa primeira, o mais visível e cognoscível (HEIDEGGER, 2008). Consideramos, pois, questionáveis essas ideias ônticas acerca do Bem e questionável também a concepção heideggeriana de Platão como "metafísico".

Podemos aqui nos perguntar, primeiramente, se essa visão da mudança da verdade levou em conta todos os diálogos platônicos ou se se fixou somente em um curto trecho referente especificamente à *paidéia*. Será que

²⁷ Fala em uma curta passagem que o sol serve apenas como imagem do Bem, sendo ele o que faz com que as ideias sejam visíveis, apontando ainda que o termo ideia do Bem é uma má tradução do Bem (HEIDEGGER, 2008, p 242).

afirmar que Platão não teve em sua filosofia a verdade do ser como diferença ontológica, ou mesmo que a concepção da verdade teria mudado e sofrido uma restrição, em Platão, soa o mais correto frente à totalidade do *corpus platonicum*? Afirma Heidegger (2008):

A doutrina de um pensador é o não dito em seu dizer, ao qual o homem está exposto a fim de se prodigalizar com isso e que para experimentarmos o não dito de um pensador seja de que espécie for e podermos sabê-lo para o futuro precisamos refletir sobre o que ele disse. Satisfazer essa exigência significaria discutir detalhadamente todos os diálogos de Platão em sua conexão, visto ser isso impossível outro caminho guia o filósofo até o não dito do pensamento de Platão. (p. 215)

O texto deixa claro que, para sua teoria da mudança da verdade em Platão e a afirmação de que a partir do filósofo grego cerra-se a verdade do ser como diferença ontológica, Heidegger não procedeu a uma exegese exaustiva do *corpus*²⁸, fixando-se apenas no "Livro VII" da *República* e direcionando a interpretação para o que seria o "não dito no pensamento de Platão". Este parece ser também o método heideggeriano em *Ser e verdade*, quando, ao interpretar a Ideia do Bem, o filósofo abandona a via mais detalhada do "Livro VI" da *República* por um método que denominou potenciação para atingir a Ideia do Bem (HEIDEGGER, 2008). Nosso trabalho terá, portanto, o intuito de mostrar que a partir de outros diálogos de Platão, em nosso caso *O Banquete*, é possível uma via de acesso que mostre em Platão a verdade concebida prioritariamente como *alétheia*.

A partir do texto de Paulo Pinheiro, *A noção de alétheia em Platão* (a tradução heideggeriana) (PINHEIRO, 1997), nota-se que o filósofo alemão terse-ia pautado pelo interesse de mostrar Platão como quem fechou o pensamento originário e abriu margens ao surgimento da metafísica. A filosofia platônica, assim, parece ter ocupado, em Heidegger, o lugar de uma passagem ou mudança de direcionamento, em que a verdade do ser enquanto ser passou a ser a essência do ente, ou seja, a entificação (seind-heit). Platão se situaria, para Heidegger, no portal de passagem entre duas regiões distintas. Se a tese

²⁸ Podemos depreender das leituras de Gadamer que Heidegger estudou mais Aristóteles que Platão. Sobretudo o texto de Franz Brentano *Sobre las distintas significaciones de lo ente en Aristóteles* manteve-se, para Heidegger, desde a juventude, uma orientação crítica frente à doutrina platônica das Ideias.

é correta, podemos pensar que a interpretação heideggeriana de Platão parece se estender para além dos cuidados de uma lida dos textos, propondo outro foco de reflexão: o surgimento da metafísica. Sabemos que Heidegger aceitou críticas, como as de Paul Friedländer, que mostra ser indefensável a tese da mudança no conceito de Verdade, visto que mesmo em Hesíodo já se podia conceber *alethéia* como correção da percepção (MATTÉI, 2010).

Se for verdade que Platão se situa no portal de passagem entre duas regiões (fechamento da verdade do pensamento originário e abertura da verdade da metafísica), não teria Heidegger fixado suas interpretações da mudança da verdade em apenas uma delas? Pois, como apontamos, o "Livro VII" da *República* trata de um contexto educacional, e a concepção platônica da verdade ali descrita poderia muito bem estar de acordo com a interpretação heideggeriana, não negamos. Isso, porém, não significa que inexista em Platão a concepção da verdade originária do desvelamento, propugnada pelos primeiros pensadores.

Na presente dissertação, admitimos em Platão as duas concepções da verdade, e pretendemos mostrar que o sentido do desvelamento é encontrado mediante uma interpretação do conceito do Bem, do amor e da beleza, à qual procederemos.

Parece-nos que a compreensão heideggeriana de Platão depende da perspectiva aristotélica. Podemos refletir que, se Heidegger considera a ontologia como única forma de metafísica, determinada pelo esquecimento de ser, pode ser porque esteve calcado na crítica do paradigma ontológico, de origem aristotélica. Tal paradigma seria o preponderante na história da filosofia, e seu nascimento poderia ser localizado na alegoria da caverna. Para nós, porém, embora Platão já concebesse verdade como adequação (concepção presente, entre os gregos, desde Homero e Hesíodo) isso não parece justificar fundamentalmente a crítica do surgimento da metafísica como ontologia em Platão, até porque os estudos da história da filosofia indicam que o paradigma ontológico, propriamente, surgiu em Aristóteles. Como pretendemos mostrar, a concepção originária da verdade pode ser encontrada em Platão, notadamente mediante os conceitos de *agathon* (Bem), *daimon* (amor) e *kalos* (belo). Por

isso devemos recuperar o paradigma henológico platônico²⁹ se queremos recuperar e reconstruir a filosofia platônica. Essa recuperação fará entender melhor a originalidade e relevância tanto da concepção aristotélica quanto da platônica. Parece-nos que apenas a metafísica aristotélica se impõe como pedra angular na história do pensamento ocidental³⁰.

Questionamos-nos: qual o real lugar de Platão em tudo isso? Não teria Platão ainda em seus escritos algo que aponte que o filósofo pensou na diferença ontológica?³¹ Ou mesmo que ele possuiu um pensamento originário e não somente metafísico, como afirma Heidegger? Não queremos com isso menosprezar os anos de metafísica e toda a tradição ocidental, mas apenas questionar a visão metafísica (das Ideias) que comumente se tem de Platão e no interior dessa visão questionar se não há o lugar da diferença ontológica no autor grego. Não há arrependimento histórico, como nos afirma Gadamer (2002), dos rumos que a filosofia platônica tomou nas interpretações tradicionais e metafísicas acerca de Platão. Apenas queremos voltar ao texto platônico e repensá-lo, a partir dos elementos dados em seus diálogos, para quiçá acharmos um novo Platão que permaneceu velado. O que há é um trabalho visando e determinando seu próprio modo de perguntar, efetivamente perante a história da filosofia, metafísica e das tensões imanentes a ela e não por uma via apartada dela.

A partir das reflexões acima colocadas fica exposto que não tomaremos a via heideggeriana de interpretação do texto como a teoria platônica da verdade, mas buscaremos nossa própria via para mostrar que em Platão havia a diferença ontológica e que essa diferença residia no Bem *agathon*. E no que se refere ao Bem, considerando questionável a visão heideggeriana, faremos as

²⁹ Reale julga que, historicamente, as críticas de Heidegger que fazem incidir o esquecimento do ser sobre Platão são infundadas, pois, Heidegger considerou o caráter metafisico ontológico como o único existente desde Platão até a modernidade, e isso não é verdade, pois, percebemos dar-se algo mais, se passarmos a considerar e abrir os olhos ao paradigma henológico. O paradigma ontológico-metafisico aristotélico não pode ser o único lido e interpretado na história da filosofia. (REALE, 2002, p.266).

³⁰ Não concordamos com Jaeger, ao afirmar que corresponderia a uma evolução (maturidade) do pensamento de Aristóteles ter passado da henologia teológica de Platão ao estudo ontológico do ser (JAEGER, 1986, p. 294 e 483).

³¹ Tomamos aqui por diferença ontológica a diferença entre ser e ente, querendo nos referir, pois, a que em Platão, diversamente do que boa parte da tradição afirma, não existem entes (Ideias) fundadores de outros entes (as coisas fundadas), mas há o Bem (ser) que abre e deixa vir e ser o ser de todos os seres.

críticas a partir do texto platônico *A República*, e acharemos outro viés interpretativo ao Bem, onde ele possa ser pensado ontologicamente, a partir de outros textos heideggerianos nos quais o filósofo parece ter outro posicionamento no que se refere ao conceito, como no texto *a essência do fundamento*.

Para podermos abrir essa via interpretativa do Bem, primeiro apresentaremos os argumentos que nos fazem pensar o contrário do que foi expresso por Heidegger em sua crítica. Para isso partiremos de algumas interpretações do "Livro VI" da *República*. E, por último, abriremos uma via para pensar o Bem ontologicamente, a partir de outro texto heideggeriano, *A essência do fundamento*.

1.2.2 Críticas às concepções "ônticas" do Bem

1.2.2.1 Bem como ideia mais visível

A crítica à visão heideggeriana e da tradição, que determinam o Bem no que nos parece restringi-lo ao âmbito ôntico, será feita a partir da reflexão sobre argumentos específicos: (1) o argumento conforme a imagem de *Rep.* VI, segundo o qual o Bem equivale ao sol, determinando-se, por isso, como "o mais visível"; (2) o argumento segundo o qual o Bem é "o mais cognoscível"; e, por fim, já pressuposto nos anteriores, e por isso mais grave e amplo, (3) a determinação do ser do Bem como Ideia.

O Sol, em Platão, não é o mesmo que o Bem. No "Livro VI" da *República*, Sócrates afirma a Glaúcon que o que irá expor como o sol é o que lhe parece ser "o filho do Bem", "muito semelhante a ele", e o faria porque só poderia falar do pai através do filho (506 d-e) (sob pena de abandonar o discurso)³². O Sol será assim a imagem do Bem, que Bem o gerou à sua imagem e semelhança. O termo "imagem" sempre indica uma diferença de ser para com a coisa

³² A Ideia do Bem, que na *República* determina a ordem de *pólis* e *psykhe*, indica, no seio dessa nova orientação noética, uma distinção especial: Sócrates não pode falar do Bem como antes havia falado de justiça e *sophrosyne* (*Rep.*506 d). Mas sempre que o discurso se volta a este supremo e último, o orador se esquiva e acha que naquele momento não seria necessário entrar em detalhes sobre isso e sobre sua força (Cf. *Timeu*, 48 c).

mesma referida, é indício da coisa, como um pálido reflexo, embora seu sentido possa estar na "semelhança"³³, como em um espelho onde nos refletimos, sabendo que o que aparece não é o que somos verdadeiramente. Assim, pensando na alegoria inicial do "Livro VII", as imagens na parede constituem reflexo das Ideias, as Ideias o reflexo do sol, e este, reflexo do Bem. A diferença entre imagem e origem da reflexão é indício de que o Sol não é o mesmo que o Bem, em Platão, senão pálida imagem, que não alcança a dimensão total do pai. O sol é simplesmente uma analogia para o Bem. Esse caráter pode, aliás, ser comprovado quando Sócrates afirma que, ao falar do Bem por meio do Sol, utilizará a técnica dos geômetras, como se vê no "Livro VI" da *República:*

Servem-se de figuras visíveis e estabelecem acerca delas seus raciocínios, sem contudo pensarem neles, mas naquilo com que se parecem; Fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquele cuja imagem traçaram, e do mesmo modo quanto às restantes figuras. Aquilo que eles modelam ou desenham, de que existem as sombras e os reflexos na água, servem-se disso como se fossem imagens, procurando ver o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento. (510 a-e)

Assim como os geômetras se servem de imagens para dar sentido ao muito grande ou formal por meio do pequeno, concreto e visível de uma figura, Platão utilizou-se da imagem do sol para referir-se ao Bem. Sócrates afirma, ainda no "Livro VI" da *República*: "A alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-lo, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens." (510 a-e). Essas imagens e analogias são os degraus, constituem o ponto de apoio para Platão chegar ao princípio; sem elas, seria impossível referir-se à coisa em si mesma, ou seja, aos objetos matemáticos, com os geômetras, ao Bem, com Sócrates.

No "Livro VI" da *República*, Glaúcon pede a Sócrates que lhe dê uma explicação sobre o que seja o Bem, e Sócrates responde:

³³ O próprio Heidegger afirma, em *Ser e Verdade*, que aparência e imagem são o contrário da verdade de algo (desvelamento) e que ambas permanecem na contrariedade e complementaridade de seu jogo. Se algo aparece como imagem, guarda a possibilidade da verdade. A não-verdade da imagem pertence à essência da verdade, pois é onde a verdade ganha sua possibilidade (HEIDEGGER, 2007, p. 196).

Sócrates: Temo não ser capaz disso e que meu zelo despropositado me torne ridículo. Mas, caríssimos, deixemos de lado por ora tratar do que seja o bem em si. Chegar ao que penso a respeito parece-me empreendimento superior à tentativa que podemos fazer agora. Mas se é de vosso agrado desejo falar do que me parece ser o filho do Bem, e há ele muito semelhante; se não deixemos de lado.

Glaúcon: Fala e outra vez pagarás a explicação do que seja o pai.

Sócrates: Gostaria muito de poder pagá-la a vós e de ser cobrado por vós e não nos limitar, como fazemos agora, somente aos juros. Mas, por enquanto, tomai esses juros e esse filho do Bem. Mas ficai atentos para que involuntariamente eu não vos engane prestando-vos uma conta errada dos juros. (506 d-e)

No trecho, Sócrates se mostra desejoso de pagar, mas ao mesmo tempo desconfiado de seu pagamento, correndo o risco de ficar só nos juros – fato que se concretiza nos diálogos platônicos, pois Sócrates nunca pagou sua dívida e nunca esclareceu tematicamente o Bem³⁴. O conselho de Sócrates a Glaúcon, de cuidar para que não se deixe enganar sem querer, entregando a alguém contas falsas dos juros, nós o consideramos como um aviso a seus discípulos para não se enganarem no que concerne ao Bem, pois por ser o filho *semelhante* ao pai, facilmente incorreríamos em erros interpretativos ao tomá-lo por *igual* ao pai.

A imagem-símbolo do sol serve, pois, como analogia. Se o visualizado nesse contexto é o Sol, como poderemos dizer que é o Bem? Dizer que o Bem é o mais visível pelo fato de fazê-lo corresponder ao sol não nos parece o mais assertivo em Platão. Segundo Heidegger, visão e ser visível, para os gregos, referem-se à presença imediata das coisas em sua atualidade, configuração e estrutura. Esse cunho imediato refere-se ao próprio ser (HEIDEGGER, 2007). Partindo disso, percebemos que o Bem não é o mais visível, pois não se tem um acesso imediato a ele, e é com grande dificuldade e com raciocínios de

³⁴ Segundo Reale, apenas no interior da academia Platão aceitou dar conhecer o pai (e não deixar só nos juros). Platão teria dado a conhecer o pai numa conferência pública, na qual falou a muitas pessoas e revelou pontos chaves de suas doutrinas não escritas. Nessa conferência Platão teria indicado explicitamente que a essência do Bem era o uno; e isso desagradou a muitas pessoas que o criticaram e desprezaram. Pois, muitos que foram, esperavam ouvir falar de coisas que consideravam bens, como riqueza, saúde, força, felicidade. E ao contrário, foram tomadas de surpresa ao ouvir falar de coisas inesperadas. Para Reale essa célebre conferência elimina qualquer possibilidade de excluir que a essência do Bem para Platão fosse verdadeiramente o uno, como também os interpretes mais ligados a interpretação e tradução de Platão são obrigados a admitir. (REALE, 2002, p. 186).

geômetra, puramente analógicos e imagéticos, que Platão tenta alcançar o Bem³⁵.

Gadamer (2009) afirma que a Ideia do Bem é difícil de captar e compreender, que somente pode ser observada em seus efeitos (como se observássemos apenas o pássaro morrer, mas nunca a arma de onde vem o tiro). Assim como o sol, que, ao liberar luz e calor, garante ser e perceptibilidade a tudo o que é visível, o Bem só existe para nós no dom que é por ele conferido: conhecimento e verdade. Querer perceber diretamente o próprio Bem e reconhecê-lo como "certo algo", parece, por sua própria natureza, impossível: essa inefabilidade, imperceptibilidade deveria ser percebida com a maior obviedade possível.

Concordamos com Germano Nogueira Prado (PRADO, 2016), quando ele afirma que o quadro onde Sócrates expõe a Ideia do Bem, na *República*, assinala a falta da coisa mesma referida, ficando no lugar dela apenas uma imagem. A falta do pai (Bem) e do capital é preenchida, na medida do possível, com o filho (sol) e os juros (analogia).

Por isso, afastar-nos-emos do método de correspondência, que muitos intérpretes utilizaram – sobretudo Heidegger – de fazer o sol corresponder ao Bem e assim dizê-lo o mais visível.

1.2.2.2 Sobre o Bem ser o mais cognoscível

Como afirma Gadamer (2009), parece que o Bem, diferente das Ideias não é o mais cognoscível, visto ser o que todos os sábios teriam titubeado quando se tratava dessa coisa mais importante, que o desejo humano quer alcançar. Isso porque o conhecimento do Bem parece ser de outro tipo, diferente de todo conhecimento humano, seja ele *tekhné*, seja *epistéme*. Somente nesse olhar para a diferença de conhecimento, nesse olhar para a própria ignorância e o indagar para além da opinião (*dóxa*), poderemos começar a enxergar o Bem e o caminho até seu sentido.

³⁵ E ainda que afirmassem que ele é o mais visível, poderíamos afirmar que é visível apenas no sentido de *noein* que se refere a uma captação perceptível e inteligível ao modo intuitivo e não físico. É uma compreensão do ser do *eidos* e não visível no sentido de opαν que se refere a nossa visão física do sol.

O Bem é dito nos diálogos platônicos como o que proporciona ser e visibilidade, assim como o sol, que faz crescer e germinar tudo, expondo cada ser e com isso dando ocasião ao eventual conhecimento. Segundo Safranski (2000) o Bem possibilita o triunfo da visibilidade, a existência e o ser de algo, e também o seu conhecimento. É o olhar voltado para o Bem que sozinho nos proporcionara o conhecimento (compreensão, diríamos) das coisas, do universo, bem como da pólis e da psique. Porém, não é porque ele permite visibilidade e conhecimento que ele é cognoscível, pelo contrário, nos diálogos platônicos são muitas as afirmações que corroboram a visão de que ele não é o mais cognoscível. Sócrates afirma no "Livro VI" da República: "[...] que ao tentar lhe adivinhar o valor, ficamos na incerteza, sem sermos capazes de apreender ao certo o que ele é." (504 d). E afirma ainda: "Não conhecemos suficientemente essa ideia" (505 c). Além dessas afirmações, Sócrates diz, na República, que o Bem não é a ciência (506b). Em outro lugar (506 c) afirma a Glaúcon que não era capaz de dizer o que é o Bem e que deixaria a questão de saber o que ele é em si mesmo, pois esse saber era grandioso demais para o impulso que ele levava poder atingir com o pensamento o que seja o Bem.

Não parecem equivocadas as afirmações, frequentes na tradição, do Bem como o mais cognoscível, sendo que Platão tanto insiste na dificuldade de alcançá-lo com o pensamento? Consideramos que o Bem não é alcançável racionalmente como um conhecimento qualquer, de algo já dado aos olhos. Portanto, o Bem não será alcançado no sentido de adequação e retidão do olhar. E se seguíssemos por essa via permaneceríamos nas dificultosas tentativas de tocar o âmbito de sua transcendência.

A direção indicada para "tocar" o Bem é, pura e simplesmente, não tomálo como qualquer objeto simplesmente dado em nosso cotidiano, mas empreender nosso esforço em uma dimensão extraordinária de investigação puramente filosófica, fenomenológica, hermenêutica e divinatória para tentarmos tocar seu sentido³⁶. Por quê? Porque o Bem não é passível de ser apreendido mediante o reto olhar (*ortótes*), que concorda com o objeto (*homoiosis*), pois, neste caso, não há objetificação ôntica, como consideraremos a seguir. Permanece apenas aquilo que Heidegger denominou

³⁶ Um filósofo é um homem que constantemente vive, vê, ouve, suspeita e sonha Coisas extraordinárias (HEIDEGGER, 1978, p. 43).

de investigação que se apoia por completo, própria e livremente no fundo misterioso da liberdade, naquilo que ele chama de "salto". Saltar é aprofundar-se no fundo onde descansa o ente³⁷. E isto deixa de lado investigar com a razão isto ou aquilo no ente, mas se faz necessário ir até os últimos limites do ente, passando dele ao fundo em que se radica na totalidade. Esta é a questão mais originária e esteve em Platão, mais propriamente no termo "Bem", como mostraremos nos próximos capítulos. A partir do estudo fenomenológico do amor e do belo tentaremos apontar o sentido do Bem³⁸.

Notamos, ainda, que em uma passagem da República, quase não vista, Sócrates afirma que "[...] não compreendemos o que eles querem dizer quando proferem a 'misteriosa' palavra Bem" (504 c). Os mistérios sempre estão presentes na filosofia platônica. A palavra mysthos, de onde deriva "mistério", diz respeito a algo sigiloso, encoberto, referia-se ao véu que os iniciados postavam na cabeça nas passeatas públicas, velando-se dos profanos. Heidegger afirma que mistério é o que está escondido e vedado na mera aparência e que aparência é o que se mostra (HEIDEGGER, 2007, p. 1970). Podemos aqui entender como o Bem não pode ser o mais visível, nem o mais cognoscível, pois ele é dito como algo misterioso, ou seja, encontra-se escondido no que aparece. Concordamos com Prado (2016), quando afirma que o que existe nos diálogos platônicos referentes ao Bem é uma falta de saber, preenchida ou mascarada pelo parecer. Dessa forma podemos assinalar duas faltas: 1- a falta da coisa mesma referida (o Bem), ficando em seu lugar a imagem (o sol), que é sua aparência ou aspecto, a sua analogia, similitude e doxa; 2- a falta do saber acerca do Bem, que foi mascarada ou encoberta pelo parecer.

O Bem em Platão, portanto, parece estar assinalado no âmbito da indeterminação, da falta, do vazio. Dele não se tem a referência, nem conhecimento preciso. Consideramos que o Bem é algo velado à simples

27

³⁷ O espaço aberto a que chega o que foi libertado da caverna faz com que este veja o ente no todo. No todo significa no horizonte do nada, do qual o ente brota e do qual se destaca. O morador da caverna libertado aposta no nada, escolhe seu lugar na incerteza do todo, do ente no todo, com isso o relacionar-se com o ser e com sua fronteira no nada. Segundo Safranski (2000) esse ato de tornar-se livre e sair para o espaço aberto era o que ligava o filosofar de Platão e Heidegger.

³⁸ Formulada em sentido heideggeriano, a questão seria: Por que há simplesmente o ente e não antes o nada (HEIDEGGER, 1978, p. 36-37)?

racionalização comum e que deve ser buscado mediante um esforço filosófico atinente ao fundo misterioso em que se radica o ente. Para isso, e para os acenos platônicos onde consideramos estar velado o sentido do Bem, dirigiremos nossos esforços, olhares e adivinhações (CASSIN, 1999).

1.2.2.2.3 O Bem como ideia das ideias

No "Livro VI" da *República* (304 a), após Glaúcon expor a opinião acerca do Bem como ideia, justiça, temperança, ciência, prazer e outras qualidades, que Sócrates afirma que essas opiniões não serviram para se referir ao que é o Bem em si e que todos continuam ignorando o que ele seja. Se Sócrates afirma isso, nos perguntamos: Será que essa interpretação do Bem como ideia das ideias vinda da analogia com o sol não roubou o sentido mais original do Bem³⁹? E se ele for mesmo uma ideia em que sentido poderemos entender ideia já que ele se distingue radicalmente das outras ideias?

Para responder isso, vejamos primeiro o que é uma Ideia. Em seu texto: Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador, de Martin Heidegger, podemos arrancar uma interpretação fenomenológica do que seja ideia: "O ente já é determinado aí em sua entidade e, em verdade, como $\imath \delta \epsilon \alpha$, o aspecto, e esse aspecto mesmo uma vez mais como presentidade constante." (HEIDEGGER, 2015, p. 267). Ideia, nas interpretações do filósofo, tem conotações ônticas, pois diz respeito ao aspecto e aspecto é a presença do ente e é dito como presença duradoura, constante. Ideia pode ser resumida como: a presença do ente que aparece.

Ideia, *eidos*, em sentido grego, fora de toda carga que lhe foi dada, tem a ver com visão e aparição, é um se fazer presente em seu aspecto que é presença. Ideia pode se traduzir pelo puro brilhar e resplandecer da forma de algo. Sua essência reside no caráter de luminosidade, visibilidade e presentificação (HEIDEGGER, 2008, p. 237).

justamente no ponto de postá-lo como algo além das ideias (GADAMER, 2009, p. 6).

³⁹ Pesquisas mais recentes sobre Platão, sobretudo as de Gadamer, vão no viés de afirmar que o Bem não é uma ideia entre outras ideias, mas é algo diferente delas. Na sua obra *a ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*, Gadamer faz uma série de conjecturas e observações referentes à questão do Bem, que diferem da interpretação de outros pesquisadores,

As Ideias são, portanto, o que há de mais desencoberto e mais sendo do que o ente é, e a partir de seu ser possibilitam o desencobrimento dos diversos entes singulares. Nas ideias estão o caráter de ser e luz para o ser do que é a partir delas. As ideias são ainda algo perceptível *noein* ($vo\varepsilon v$), mas não no sentido de oran (opav), ver com olhos físicos.

Na tradição, o sentido de Ideia foi tomado em um sentido ôntico daquilo que aparece e brilha sendo a essência perene do ente. E, do modo como Platão as enuncia na alegoria da caverna, podemos entender isso perfeitamente, porém, ali ele não está falando do Bem em si e nunca foi citada sequer a palavra Bem (agathon), mas somente sol (hélios). E o sol, como sabemos, é uma mera imagem do Bem. Ele pode ser tido como uma ideia ôntica – Mas e o Bem? Não nos parece que o Bem seja uma Ideia, mas e se o for? Seria em um sentido distinto do ôntico.

No sentido ôntico de Ideia das Ideias ele foi dito: 1- o mais brilhante e resplandecente do ente; 2- o mais cognoscível; e 3- a causa primeira, suprema das Ideias e todo o ente.

- 1- Vimos que ser o mais resplandecente não implica o sentido literal de aparecer onticamente dado, nem de ser captado pela visão, pois ele é o mais difícil de ser captado e visto. Assim, o Bem não pode ser o mais brilhante e o que mais aparece no sentido de ele em si mesmo se mostrar, mas apenas no sentido de ser a possibilidade de deixar tudo aparecer a partir de si mesmo: possibilidade extrema de toda visão. Encontra-se em todo ente aparecido, como possibilitação. O Bem está em toda parte onde haja desvelamento, aparição e visão, até no interior da caverna como sua possibilidade máxima, mas ele mesmo não aparece. É a força (*dynamis*) que coloca o ente no poder ser visto. Como diz Heidegger: "Por isso Platão se refere ao Bem como τελευταια ιδεα, τελος isso não diz nem significa meta, mas significa confins da delimitação de uma estrutura pregnante e com isso do limite que tudo delimita, do âmbito que tudo abrange, do termo que tudo determina." (HEIDEGGER, 2007, p. 198).
- 2- Vimos que ser o mais cognoscível não implica, também, o sentido literal de ser o mais alcançável pela razão, pois Sócrates afirma a impossibilidade de captá-lo com o pensamento. O Bem é, pois, o mais cognoscível, não no sentido de ser inteligível, mas no de ser o que leva à

consumação toda visão e notação no âmbito ôntico. Em Platão, o Bem é mais elevado que a ciência e a verdade. Heidegger afirma que, segundo Platão, se dá algo mais elevado que o ser, a ciência e a verdade, algo que as supera e ultrapassa no poder e no ser, e que o ser e o saber só são possíveis por causa dele (HEIDEGGER, 2007).

3- Dessa forma, se, como vimos, o Bem está além do ser, da verdade e da ciência, ele não pode ser causa, no sentido de um ente que produz outros entes. O Bem não é causa, no sentido metafísico (segundo a compreensão usual de metafísica) como um ser supraceleste que produz/preside outros entes (Ideias) seria concebido como tal, pois "estar além" refere-se a estar além do ser mesmo, estar além de toda substância, como o afirma expressamente Platão, em *República* 509 b. Dessa forma fica excluída a possibilidade de o Bem ser um ente ou causa de outros entes. Estando além do ser, não pode ser chamado de Ideia, se esta vier carregada de seu habitual sentido. E se ainda nos provarem, mediante indicações textuais, que é Ideia, então será outra forma de Ideia. Confirmando essa interpretação, Heidegger, em *Ser e verdade*, identifica o Bem ao nada, que nunca será encontrado entre o ser e os entes (HEIDEGGER, 2007).

Também Gadamer (2009) afirma, enfaticamente, que o Bem não é uma Ideia entre outras, destacando uma posição especial para o Bem, mostra ser efetivamente o famoso *epekheina tes ousias* que empresta à Ideia do Bem transparência que a distingue de todos os objetos noéticos, as Ideias. Gadamer também viu que Platão se utiliza, para o termo *agathon* Bem, apenas a expressão ιδεα e nunca da expressão $ειδος^{40}$. Afinal de contas, embora não se possa negar a permutabilidade entre aquelas duas palavras, no grego da época e no uso da língua pelos filósofos, o fato de Platão nunca falar de ειδος του αγατου indica que é conferida à ideia do Bem um caráter "singular". O termo ειδος sempre se refere apenas ao objeto, correspondendo ao gênero neutro. Por sua vez, a forma feminina ιδεα, da mesma maneira que δόχα ou επιστημη, embora também possa caracterizar o objeto seguindo o objetivismo natural de nosso pensamento, deixa-se ressoar mais forte no termo alemão

⁴⁰ Reale também demarcou essa diferença, dizendo que é errôneo traduzir indiscriminadamente por Ideia seja idea, seja eidos. Reale dirá apenas que idea traduzem-se por ideia, idéias, e eidos traduzem-se por forma, formas.

Anblick (vista, aspecto, quadro; vista ou visão que está na superfície do objeto)⁴¹ na ação de *blicken* (ver, olhar, mirar, visar, focar, visada, divisar) do que o termo *aussehen* (aparência, aspecto, olhar panorâmico), ver para fora. Dessa forma, em *ιδεα του αγατου* encontra-se menos *Anblick* do Bem que *Ausblick* (vista, panorama, vista ou visão a partir do objeto em direção a algo, mirada para fora, desde, a partir do objeto. Mirada profunda. Mirar pássaro, visar estar sendo visado, olhar em direção a)⁴². Essas explanações de Gadamer apontam no sentido de que o Bem não tem o caráter das outras ideias, nem o mesmo sentido e função. Se as ideias são o aspecto, a presença do que aparece, o Bem tem mais o caráter de ser o que é mirado, visado, como vimos no termo blicken, ou o que constitui sempre a direção do olhar, como sugere o termo *Ausblick*. Assim, em nossa interpretação não tomaremos o Bem como ideia, buscando um sentido completamente distinto.

Agora percebemos mais claramente por que o Bem não poder ser o mais visível: visto no sentido de ver o aspecto (*Anblick*) a presença, está ligado ao termo *eidos*, ou seja, às ideias de forma geral. Mas o termo que se refere ao Bem, *idea*, está mais ligado ao sentido de *Ausblick*, que se refere ao olhar em direção ao Bem. Parece-nos que não se encontra o Bem na presença, mas teremos que o buscar em uma ausência que nos faz mirar em sua direção.

O que um grego capta em sua visão é, conceitualmente, o imediatamente dado e presente (ideia, aspecto, presença), se o Bem está além do ser, ele mesmo não pode ser visto. O que unicamente podemos ter é um olhar em direção a ele. Da mesma forma se dá a cognição dificultosa de Sócrates acerca do Bem; pois como pensar o que não está sendo como um aspecto presentificado?

Já vimos, com Heidegger (2008), que agathon, pensado de forma grega, é aquilo que se presta a alguma coisa ou que torna algo prestável para alguma coisa. Não diz conteúdo ou teor, mas prestação e decisão em prol de algo ou para que algo apareça. O que se presta é o que requer e exige a suprema decisão e a máxima seriedade e nitidez da presença de algo. Agathon, nesse contexto interpretativo, pode ser tomado como possibilidade da ideia "visão, aparição da forma" em seu aspecto (presença constante) do ente. Mas, em si

⁴¹ Diferente de *Sehen*: olhar, ver geral.

mesmo, o Bem não é uma ideia "aparição", nem um aspecto "presença", mas é a possibilidade do aspecto e está acima da sua atualidade. Pode ser visto como o que guarda a essência da possibilidade de Ideia, mas nunca no sentido "ôntico" de ser uma ideia⁴³.

Podemos começar a entender, agora, o Bem como causa primeira. Essa expressão não indica, como no sentido moderno de uma causa que irá produzir um efeito. Se tomarmos em Hesíodo o sentido da "causação", podemos entender que "ser o primeiro" como ele fala está ligado simplesmente à envergadura ontólogica, ou seja, refere-se ao peso ontológico de algo sobre algo. Para o poeta o que tem o peso de possibilitar outra coisa é chamado de protista, o primeiro, e o que foi possibilitado é nomeado epeita, posterior (HESIODO, 2001, p. 41). O Bem nos parece ser o primeiro e o mais elevado no sentido de ser a prestação que impõe e sustenta as ideias (visão, aparição, forma) e o aspecto (presença constante) do ente antes de qualquer coisa, e nesse sustentar mantém elas sendo o que são; da mesma forma, dá consistência à notação e adequação da Paidéia. Se o Bem fosse uma ideia, como poderia estar além da ideia e ser a possibilidade de ideia? Se ele é a possibilidade do vir-a-ser de algo, como poderia ele também ter vindo a ser? Essa possibilidade parece se manter acima do atual⁴⁴. O Bem, portanto, transcende o ser em dois sentidos especiais: em originariedade (linhagem superior como possibilitador) e em poder (sendo potenciação e prestação).

Depois de rebater as visões do Bem como algo que poderia carregar resquícios ônticos, como ser uma Ideia, ser visível, ser cognoscível, e ser o que mais aparece. Podemos, então, passar a uma abertura de visão do Bem com caráter ontológico.

1.3 A ABERTURA DE UMA NOVA VISÃO DO BEM COMO ONTOLÓGICO. BEM COMO TRANSCENDÊNCIA?

Em sua conferência de 1928, *Da essência do fundamento* (1928), Heidegger apresenta uma leitura distinta sobre o Bem em relação ao que será,

⁴³ Heidegger, na essência do Fundamento, diz que o possível situa-se acima do atual e que O Bem é a fonte essencial de possibilidade (HEIDEGGER, 2008, p. 45).

⁴⁴ As ideias são geradas pela ação da possibilidade (REALE, 2001, p. 196).

futuramente, proposto em *A Doutrina platônica da verdade* (1931-32). Nesta, o Bem é postado como Ideia das Ideias, concepção que procuramos rebater. Na conferência de 1928, porém, Heidegger o concebe em relação à "transcendência". *Da essência do fundamento*, que surgiu simultaneamente com a preleção *Que é metafísica?* Na qual se pensava o nada, frata diretamente do "problema" do fundamento, conduzindo-o ao questionamento da transcendência como âmbito da e para a essencialização do fundamento. A questão da essência do fundamento é, portanto, transformada no problema da transcendência.

Transcendência, para Heidegger, indica ultrapassagem. Transcendente é o que realiza a ultrapassagem; nesta se abre uma relação que se estende de algo para algo. Nesta realização algo é transcendido. Para Heidegger o ser (nada de ente) se envia, remete-se em direção ao ser-no-mundo (estrutura unitária e delimitada da totalidade ôntica que aparece aos nossos olhos sempre harmônica e da qual sempre já fazemos parte). Essa remissão é o que o filósofo chama de ultrapassagem do transcendente ao ser-no-mundo⁴⁷. É, portanto, a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e um movimentar-se no mundo aberto. A transcendência é a essência do fundamento como espontaneidade do começar, do fundar por si, que é colocarse no sem fundo e a partir da ultrapassagem possivelmente entrar no mundo do ente. Na ultrapassagem está o limiar entre o nada e o ser como ser do ente, sendo o acontecer (com, -junto, tanger, tocar, encostar) com e do ente. Como afirma Heidegger: "Somente na transcendência o ente enquanto ente pode vir à luz, por isso é o âmbito privilegiado para a elaboração de todas as questões que se referem ao ente como tal em seu ser." (HEIDEGGER, 2008, p. 172).

Heidegger, em uma tentativa de aproximar seu leitor ainda mais do âmbito da transcendência do ser-no-mundo, elabora uma relembrança histórica da filosofia platônica e lança a questão: "Será que podemos interpretar *agathon* como a transcendência do ser-aí?" (HEIDEGGER, 2008, p. 174). Como se vê,

⁴⁵ Além desse texto vemos uma passagem em *Ser e verdade*, onde Heidegger fala que o Bem transcende o ser em origem, linhagem, poder e potência e em outra passagem diz que o Bem é o que transcende, garantindo domínio e ligação (HEIDEGGER, 2007, p. 212).

⁴⁶ O nada é o não do ente e deste modo o ser experimentado a partir do ente, portanto a diferença ontológica do não entre ente e ser.

⁴⁷ O mundo é transcendental à medida que tudo nele faz parte da transcendência e recebe dela sua possibilidade interna.

em meio às reflexões sobre *agathon* ser a questão central e concreta da possibilidade orientadora fundamental da existência do ser-aí na pólis, sua tríplice caracterização como possibilidade da verdade, da compreensão e do ser, e, ainda, sua indeterminação do ponto de vista de qualquer conteúdo,⁴⁸ fazem com que Heidegger conclua que *agathon*, no domínio de si mesmo seja o em-virtude-de, isto é, a fonte essencial de possibilidade como tal, estando acima do atual, isto é do que é (ente).

Enquanto fonte de possibilidade, agathon é transcendência, porquanto ultrapassagem e possibilitação do acontecer. Em Platão, encontramos, de fato, indícios dessa posição. Em uma passagem, do "Livro VI" da República, Sócrates diz a Glaúcon que a possibilidade de os objetos serem conhecidos vem do Bem, e também por ele o ser e a essência lhes são adicionados (apesar de o Bem não ser ele mesmo uma essência, mas estar acima e para além da essência pela sua dignidade e poder). Glaúcon exclama: "Valha-nos Apolo, que transcendência tão divinal." (506a). Além da própria palavra transcendência, posta por Platão, temos a palavra Apolo, que, para os neoplatônicos, significava o uno além do ser e o princípio e fim de todas as coisas. De fato, no neoplatonismo, especialmente em Plotino (1992), encontramos a interpretação do Uno como a-póllon, ou seja, o que exclui toda multiplicidade, o nada de tudo, de todo em todo diferente dos entes que dele procedem. Alguns estudiosos de Platão, como Marcelo Perine, postulam o Bem como transcendência, isto é, como diferença ontológica e não como produtor de essências (PERINE, 2009). Para Monique Dixsaut (2005) o Bem é mesmo a determinação da diferença ontológica.

Segundo o texto da conferência *Da essência do fundamento*, a determinação do Bem como em-virtude-de é o que permanece problemático, e é esse problema que a filosofia não traz à tona, fixando-o apenas como Ideia das Ideias, o mais ente do ente em um lugar supraceleste, segundo uma doutrina que se tornou tradição. Com isso não se mostra o em-virtude-de enquanto caráter primário do mundo, repercutindo o conteúdo originário do Bem como transcendência (HEIDEGGER, 2008, p. 173).

⁴⁸ Ao ponto de todas as definições, interpretações e explicações racionalistas fracassarem sob esse ponto de vista.

Surge, mais tarde, a tendência de colocar a transcendência do Bem no solo do ente, tornando-o insuficientemente fundado e determinado. Ele passa a valer como o mais objetivo dos objetos e o mais subjetivo no sujeito; assim, tudo se passa como se esse âmbito privilegiado ocupasse o lugar da entidade e o comportamento dos entes se determinasse em face dele e da perfeita notação. Heidegger quer apontar, assim, de que maneira o problema da transcendência em Platão se escondeu por trás de interpretações ônticas, racionalistas, subjetivistas, objetivistas. Diante disso o projeto filosófico de *Ser e tempo* (1927) foi desvelar a transcendência e conquistar o horizonte transcendental da questão do ser.

Agora podemos responder à pergunta lançada anteriormente (quanto a se Heidegger não se teria fixado apenas em uma via interpretativa de Platão, tomando-o apenas como um ponto de mudança da verdade como desvelamento para a verdade como adequação, retirando, assim, de Platão, o referencial de pensador da origem).

Segundo Gadamer (1976), Heidegger mesmo chegou a afirmar que sua crítica a Platão foi unilateral. Para nós, sua posição em *A doutrina platônica da verdade* leva em consideração apenas um aspecto, um viés da filosofia platônica. Que viés? O viés da verdade no campo educacional. Neste, a humanidade do homem ocorre em campo já aberto, já dado, já aparecido. É um viés que diríamos de baixo para cima, em que o educando, postado na caverna já aberta procura ascender a níveis maiores de abertura, ou seja, a olhar o mais ente do ente, de acordo com os graus de sua ascensão e da retidão do seu olhar, que se adéqua a cada estágio. Captar um estágio acima significa aproximar-se do que é "mais ente" que o aberto em estágio anterior. Isso se dá em quatro estágios, até o sol, essência das essências.

Esse viés de interpretação é correto se restrito ao campo educacional, pois a concepção da verdade como adequação e captação do "mais ente" diz respeito exclusivamente ao âmbito do comportamento humano em face do já aberto. A interpretação, porém, nada diz a respeito da "região ontológica" do Bem. Consideramos que Heidegger, em *A doutrina platônica da verdade*, mirou apenas o lado humano da questão, deixando de lado a interpretação ontológica do Bem e da própria verdade. Se Heidegger tentou em algum lugar falar de outro viés ou outra região entre as que mencionamos, parece ter sido no texto

Da essência do fundamento. Ali, o filósofo tentou uma interpretação da verdade e do Bem platônicos não mais no âmbito educacional humano, mas no solo da transcendência. E é justamente nesse viés interpretativo que queremos mirar. Contrariamente ao educacional (que consideramos de baixo para cima) o viés ontológico diz respeito à região "de cima para baixo", no sentido de ser anterior ao âmbito humano e determinante para que ele se dê e aconteça.

Temos, pois, neste trabalho, o intuito de investigar o Bem no sentido de transcendência, o ser do ente e ao mesmo tempo o nada do ente. A investigação desse caráter terá por base a fenomenologia e a hermenêutica e rejeitará toda ontificação, objetificação, subjetificação do Bem. Para compreendermos o Bem no âmbito da transcendência se faz necessário o estudo do amor (daimon) do belo (kalos) que faremos no segundo capítulo, e após esse estudo poderemos então nos focar na personagem Agatão como o possível sentido de transcendência do Bem que se liga aos conceitos do amor e da beleza. Pois, tanto o estudo do amor e da beleza, como da personagem nos apontaram o "como" podemos pensar no Bem como transcendência.

Esboçaremos, a seguir, o caminho que tomaremos através do diálogo platônico *O Banquete*, sobretudo quanto à interpretação centrada na personagem central, Agatão, para a tentativa de esclarecer um sentido ontológico do Bem em Platão que teria permanecido oculto no próprio autor e na sua posteridade. Aqui, no primeiro capítulo, será elaborada uma prévia de como lidaremos com a personagem Agatão e de como possivelmente ela abriga o sentido implícito do Bem, e somente depois de explorarmos o conceito do amor e do belo no capítulo dois, é que será possível retomar a personagem Agatão e no terceiro capítulo pensá-la como o sentido do Bem, que se liga aos conceitos do amor e da beleza.

1.4 NOVA INTERPRETAÇÃO ONTOLÓGICA DO BEM: AGATÃO

"Deve-se explorar o Bem mais ampla e profundamente para dele retirar a sua correspondência." (*República*, 509 a)

"Mas é difícil encontrar o autor e pai desse universo e é impossível falar dele a todos." (*Timeu*, 28 b-c)

Se na *República* não encontramos uma resposta para o que seja o Bem, talvez no diálogo *O Banquete* seja possível encontrar um caminho. O intuito será interpretar o diálogo conferindo primazia a Agatão, cujo nome faz referência direta ao Bem, em meio a um diálogo sobre o amor. Vários elementos implícitos nesse diálogo conduzem a pensar que, talvez, seja possível a partir dele compreender a natureza do Bem⁴⁹ (Isto não exclui o exame de outros diálogos nos quais se faça menção ao conceito).

No diálogo *O Banquete*, o tema central é *Eros* (*daimon*, amor) e as personagens a discursar, em tal diálogo, são Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e Sócrates. Consideramos os discursos não socráticos, exceto o da personagem Agatão, como falando do amor desde uma perspectiva estritamente fragmentada; esses *logoi* procedem do âmbito da vivência, sempre limitado a características particulares, deixando de lado a universalidade e a unidade do amor. Consideramo-los, pois, como visões "existenciárias", por não manifestarem propriamente a estrutura ontológica ou "existencial" do amor.⁵⁰

Eros só é pensado, em seu ser, a partir de Sócrates. Toda a tradição pautou em Sócrates o lugar desde onde a verdade do amor acontece. Isso ele mesmo anuncia em sua fala, dizendo que seu discurso se diferenciará dos que o antecederam por dizer a verdade (*aletheia*) (201d). O logos socrático é, assim, ponto central no diálogo, onde a mostração de Eros acontece. Além dessa primazia socrática admitida por toda a tradição, notamos outro eixo central dentro do diálogo, que passa sempre despercebido – diz respeito à personagem Agatão.

Etimologicamente, agathos significa bom, de boa qualidade, excelente, capaz, hábil, nobre, bem nascido. É um adjetivo que atribui a qualidade de ser

⁴⁹ A leitura de um diálogo platônico deve se pautar pelo cuidado com as personagens, o cenário e os discursos, tal como aponta Carla Francalanci: "[...] percebemos que nos diálogos de Platão não há nada puramente estilístico, que não diga respeito à questão investigada. As personagens, o cenário e a situação em que os encontramos são unos com o sentido do que Platão quer nos dizer." (FRANCALANCI, 2003, p.1-2).

O termo existenciário refere-se à vivência cotidiana, à lida diária do humano no mundo. O termo existencial refere-se às estruturas ontológicas que possibilitam qualquer vivência existenciária. Conforme Heidegger, sem Ser e tempo: "[...] chamamos de existencialidade o conjunto dessas estruturas. A análise da existencialidade não possui o caráter de uma compreensão existenciária e sim de uma compreensão existencial" (HEIDEGGER, 2011, p.48-49). Fizemos esta breve distinção usando termos heideggerianos com o intuito de pautarmos nossa investigação. Não falaremos do amor de uma forma existenciária (a lida cotidiana do amor com o amor), mas falaremos da estrutura ontológica do amor.

bom a um substantivo. Aplica-se a pessoas (uma boa pessoa), coisas (que são boas), animais, política (designava a distinção de determinado lugar de poder político, que o colocava acima de outro), guerra (indicando qualidades evidenciadas em torno à guerra, como nobre, valente, bravo, corajoso vigoroso, dos que Sobressaiam), deuses (um bom deus), etc. O termo opõe-se diretamente a kakos (ruim, mau) e deilos (sem valor, mal nascido, ruim, vil, covarde) (BAILLY, 2000, p. 5). Em suma, o agathos, como bom, diz respeito à característica, conteúdo ou qualidade boa de algum substantivo. Em uma passagem da Apologia de Sócrates, podemos ver claramente esse sentido: "Mas a vós também, ó juízes, é preciso olhar a morte com boa esperança e ter em mente uma verdade, que nenhum mal pode ao bom (agathos), seja em vida, seja depois da morte, e o deus não descuida de suas coisas." (41d). A passagem se encontra no fim da Apologia, quando Sócrates dirige suas palavras aos juízes. Podemos perceber que o sentido de bom, aqui, se refere a ser virtuoso, excelente de espírito, ou seja, aquele que escuta seu daimon e age bem. Pois o homem que possui as virtudes como temperança, justiça, nenhum mal poderá com ele, seja em vida, seja na morte.

Diferentemente de agathos (bom) é o termo to agathos (o Bem). Com a anteposição do artigo neutro to, forma-se a substantivação do adjetivo: to agathon, o Bem (BAILLY, 2000). Este termo tem o sentido do Bem enquanto tal e refere-se à coisa mesma. Segundo Germano Nogueira Prado (2016), o uso desse termo aparece primeiro em Epicarmo, poeta e dramaturgo grego que, segundo Diógenes, teria sido imitado por Platão. O dramaturgo teria diferenciado os dois termos: to agathon (O bem) é uma coisa em si mesma, enquanto que quem o saiba e aprenda, torna-se bom (agathos). To agathon refere-se, portanto, ao Bem em si mesmo, e agathos ao bom como qualidade de algo. Nas traduções mais comuns, to agathon é um substantivo de forma idêntica ao advérbio em português (O Bem). Podemos apontar, no entanto, uma interpretação que se distingue dessa leitura usual. Prado (2016) traduziu to agathon como substantivação do adjetivo (o bom) para designar o bom como tal ou a Ideia de bom (PRADO, 2016, p. 59). Não adotaremos sua interpretação, mas ficaremos pela via mais transitada da interpretação de to agathon como o substantivo de forma idêntica ao advérbio português: "o Bem".

Percebemos, no diálogo *O Banquete*, em algumas passagens, como em 174b, que Platão se refere à personagem Agatão no sentido substantivado de ser o Bem. E isso não exclui o fato de possuir as qualidades de ser bom (adjetivo), pois Platão refere-se à personagem sendo aquela que tem a qualidade de ser boa, bela, ter sabedoria brilhante e muito desenvolvida (174a; 175e) e também de ser bravo, nobre, corajoso (194b). Em outros momentos, o filósofo refere-se à personagem de forma altamente respeitosa, com palavras e adjetivos "singulares"⁵¹.

Parece que Agatão reúne os dois sentidos que a palavra carrega, porém parece-nos que Platão destaca, na personagem, o posto de ser o Bem (substantivado), pois, quando se refere diretamente à personagem, como em 174b, utiliza o termo substantivado: *to agathon*, o Bem. Heidegger, em *Ser e Verdade*, diferentemente de sua interpretação em *A doutrina platônica da verdade*, pensou o Bem enquanto palavra de uso cotidiano, que diz o que possibilita, se impõe e determina. *Agathon* nunca diz um conteúdo ou teor, mas "como" algo é feito (HEIDEGGER, 2007, p. 211). Parece, a princípio, que, em Platão, Agatão pode ser visto nesse mesmo sentido, pois é ele quem possibilita o encontro do diálogo *O Banquete*: é o que faz acontecer encontro⁵².

Nossa hipótese é justamente a de que Agatão seja o centro a ser pensado. Acima de tudo, porque notamos que *O Banquete* e o *logos* erótico só são possíveis em sua realização a partir de Agatão; um possível indício é seu caráter de anfitrião. Apenas por essa função central já é possível perguntar por alguma sua supremacia em relação aos outros participantes, o que uma interpretação ontológica (ao modo fenomenológico contemporâneo) talvez possa oferecer.

-

⁵¹ A expressão "singulares" refere-se ao fato desta ser a única personagem, em todo o corpus platonicum, à qual o filósofo relegou uma série de cuidadosos elogios e respeitosas referências, como se estivesse lidando com uma divindade. Esse cuidado perdura por todo O Banquete, e, nessa passagem, em que Sócrates fala com Agatão, isto se mostra em destaque: "realmente, Agatão, eu não faria bem se a teu respeito pensasse alguma deselegância" (194a). Na República, 509b, quando Glaúcon diz que não é ao prazer que se está a aludir quanto ao Bem, Sócrates responde, com ênfase: "para longe vá o agouro." A expressão era utilizada pelos gregos para evitar palavras ofensivas a um Deus ou para que se guardasse silêncio perante uma divindade. Tratava-se de linguagem do culto dos mistérios (PLATÃO, 2006, p. 309).

⁵² Entender Agatão da forma como apontamos contraria a afirmação de Francalanci, que diz que Agatão não possui um papel central e ontológico no diálogo (FRANCALANCI, 2003, p. 53).

Outro fato a atentar é que o logos erótico de Sócrates só terá vigor após o discurso de Agatão, em uma breve conversa. Agatão tem destaque antes da aparição de Eros, sendo seu discurso como que um proêmio à fala socrática. Isso nos remete a pensar que mesmo o amor, dito à centralidade do diálogo *O Banquete*, está submetido à possibilitação do proêmio de Agatão. Cabe perguntar: por que esse destaque, caracterizado pela anterioridade frente ao logos propriamente erótico? O que significa ser proêmio? Parece-nos que a personagem tem uma centralidade "implícita", ou seja, sugerimos ser aquela que não aparece (nunca é dita ou mirada), para deixar aparecer o amor (o que sempre é dito). Assim, deixamos, desde o inicio, destacada essa primazia, que nos próximos capítulos será tratada diretamente. Agora, cabe ressaltar, com clareza, que nosso foco de investigação será Agatão e que, ao contrário de boa parte dos comentadores do diálogo, ⁵³ não colocamos Agatão no eixo dos discursos existenciários.

Nesse proêmio à fala de Sócrates, fica derrubada a antiga visão do amor como um deus, tal como fora dita nos discursos anteriores de Fedro, Pausânias, Aristófanes, Eriximaco (os discursos que anteriormente havíamos tomado como existenciários), e são estabelecidas as pré-definições de *Eros*. O amor agora é dito como uma carência, *endenes*, e um desejo, *epithymia*. Essa caracterização posta *Eros* em um âmbito onde há a falta de determinação, nos remetendo ao vazio, ao nada, indicando o modo de ser de *Eros* como algo não determinado (ente). A manifestação de desejo coloca o amor em uma dinâmica, uma força, um movimento *eran* que concretiza algo, pois desejo é essencialmente a força de movimento da concretização do que não há. Dessa forma, diante dessas pré-determinações, não podemos entender *Eros* como algo determinado. Após este proêmio, Sócrates começa a discursar e *Eros* ganha seu lugar.

No discurso socrático, o filósofo desvela *Eros* a partir daquilo que aprendeu com Diotima ($\delta io \varsigma$ =Deus, $\tau i\mu \epsilon$ =honra), sacerdotisa de Mantinéia. Diotima apresenta o amor como o que está entre, *ti metaxy* (202e). Carla Francalanci esclarece o significado da expressão, *ti* aponta algo que, na

⁵³ Ao contrário das visões dos comentadores, como Carla Francalanci que interpreta a personagem Agatão e seu discurso, como algo puramente estilístico, sem relevância ou destaque dentro da obra *O Banquete*. (FRANCALANCI, 2003, p. 54-63). Este projeto terá o intuito de interpretar Agatão como o próprio eixo central da obra.

linguagem comum, não tem elaboração; *metaxy* aponta para um intervalo, um hiato, uma linha de toque que separa e conjuga, reunindo tocante e tocado, fazendo o um ganhar sentido de dois (alteridade), sem perder a união (mesmidade), *ti metaxy* é a diferenciação que promove e eleva (FRANCALANCI, 2003, p. 116). Nessa mesma passagem, Diotima também determina o amor como um grande *daimon*.

O termo daimon aparece em 202b-203. Segundo Chantraine (1984), refere-se ao âmbito de sentido de uma potência distributiva, que confere determinação e conexão. Etimologicamente, daimon deriva de daio, cujo significado é iluminar, distribuir, determinar e ligar. Nesse sentido, podemos entender daimon como a aparição, concretização do ente delimitadamente dado (ente) e conectado a tudo que aparece.

A partir da ordem discursiva colocada acima, que postou o discurso de Sócrates depois do de Agatão, podemos questionar: o que essa ordem pode indicar? O que significa a anterioridade de Agatão em relação a *daimon*? Qual o sentido de Agatão? E qual a relação entre Agatão e *daimon*?

Para interpretar Agatão, focaremos em cada detalhe concernente à personagem. No diálogo, percebemos que Platão legou vários elementos de investigação⁵⁴, tais como o próprio nome "Agatão" e a postura incomum de Sócrates em relação a ela (174a). Perceberemos que ambos os apontamentos são pouco usuais, se lermos com atenção. A caracterização de Sócrates, relativa à ida à casa de Agatão, por exemplo, na passagem em que Sócrates afirma "eis por que me embelezei assim, a fim de ir belo à casa de um belo" (174b) indicam um acontecimento incomum. Sócrates não tinha o hábito de andar limpo e arrumado, mas, para encontrar-se com Agatão toma banho e posta suas sandálias⁵⁵. Podemos verificar, também, em outra passagem, que Sócrates convida Aristodemo para ir ao jantar com ele e afirma que "a festins de bom (*agathon*), bons vão livremente" (174c) e, por último, Aristodemo diz

⁵⁴ "Tudo em Platão é importante." (OLIVEIRA, 2000, p. 18).

⁵⁵ Em geral, não tomava banho. Isso pode ser comprovado em uma passagem do diálogo *O Banquete* platônico. Em 174a, Aristodemo encontrara Sócrates banhado e calçado com as sandálias, "o que poucas vezes fazia", isso nos demonstra que é um hábito de Sócrates andar sem sandálias e que o calçou para ir à casa de Agatão, como ele mesmo diz em 174b, "eis porque me arrumei assim, a fim de ir belo à casa de um belo". Em outra passagem do Banquete fala-se que Aristodemo também andava descalço em homenagem a Sócrates por ser um discípulo fervoroso (173b). Beinot afirma que "Sócrates era pobre e amigo de pobres como Ésquines e Aristodemo" (BENOIT, 1996, p. 11).

que "está para ir como um vulgar à casa de um sábio" (174c). Belo, bom e sábio são três adjetivos que caracterizam Agatão, pois, logo no início do diálogo O Banquete. Essas caracterizações devem ser investigadas. Nas passagens citadas acima, notamos que a personagem é equiparada ao termo agathon; isso já permite pensar que não é por mero acaso que Platão a tenha nomeado assim; a personagem aponta algo, talvez implícito na filosofia platônica, acerca do Bem. Um possível indício disso é o fato de Agatão ser chamado também de belo: para Platão, o Bem e o Belo são o mesmo⁵⁶. Outro dado a ser investigado, como já foi dito, é o papel central que Agatão ocupa no diálogo O Banquete. Como anfitrião, ele é o eixo sobre o qual gravita o diálogo e sobre o qual emerge o logos do amor, que perfaz a realidade. Agatão, tal como é descrito em 175c, é aquele que "serve e presta-se à realização". Em seu discurso, ele se afirma como aquilo que tem o caráter de medida rigorosa (198a). O que é ser medida? Como Agatão é medida? Para quê? O que é ser medida e prestação?⁵⁷ Tomamos esses dizeres não como meros dados elucidativos que dizem simplesmente que Agatão serviu os convidados em sua festa, mas pensamos que podem indicar a estrutura ontológica do Bem e ainda sua imbricação com o amor.

Ainda merecem ser destacados e interpretados os divãs onde Agatão reuniu os convivas. Esses divãs possuíam a forma de uma ferradura. A ferradura constitui algo com formato de uma abertura. Por que essa abertura se encontrava na "casa" de Agatão? Por que estava postada entre ele e os convivas? O que isso poderia mostrar acerca do Bem? Teria o Bem algo a ver com abertura? Se sim, como?⁵⁸ Notamos, anteriormente, que o discurso

⁵⁶ O que é bom é belo. 201c (PLATÃO, 1972, p. 39). Essa associação do bom e do belo é Bem familiar ao grego, na língua encontramos até um epíteto corrente: Belo (kalós) forma bom e belo (kagathós). Essa associação é insistentemente defendida na argumentação socrática tanto nessa passagem de *O Banquete*, quanto no Górgias, em 474d-e.

⁵⁷ Não é só a analogia da caverna que se refere à paidéia; a ela se refere também a analogia do Sol, que a precede, e a teoria da proporção das quatro partes do Ser. Ali se apontava à paidéia a sua meta suprema: o conhecimento do Bem, medida das medidas" (JAEGER, 1995, p. 887).

⁵⁸ Ficará a cargo de uma investigação dentro deste projeto pensar a relação do divã na casa de Agatão, que possui a imagem de uma ferradura (abertura) em relação ao desenho que Heidegger coloca logo na abertura, do *Seminário de Zollikon* indicando o *Dasein*, a imagem corresponde também ao formato aberto de uma ferradura (HEIDEGGER, 2001, p. 1). A ideia da investigação conjunta parte de uma frase de Heidegger no texto *Ser e verdade*: "O agathon possui o caráter de fardo e forma o "arco" para se experimentar a abertura e o ser das coisas." (HEIDEGGER, 2007, p. 213).

socrático emerge após a fala de Agatão (199c). Essa organização da ordem discursiva deve ser pensada, pois pode indicar algo acerca da estrutura ontológica do Bem e do amor, e da interligação de ambos. Podemos perguntar: por que o discurso de Sócrates-Diotima, que traduz o movimento de *Eros* abrindo e perfazendo a realidade, só terá voz e vez "depois" do de Agatão? Seria esse discurso disposto aleatoriamente? Platão quis apresentar algo com essa organização estrutural? Em última instância: qual o sentido de Agatão? Como clarificar o seu lugar e a sua relação com a estrutura fundante da realidade – *daimon*?

Porque admitimos, assim como Reale (2002) e Hadot (2014); que Platão inclui nos escritos certas mensagens alusivas que formam indicações precisas e acenos a sua doutrina das "coisas de maior valor" que não estão explícitas, nós nos encaminharemos por essa via. Essa é a verdade que está emergindo em uma corrente significativa dos estudos mais avançados de Platão: que em seus escritos ele teria utilizado duas formas de linguagem, uma explícita e clara, para comunicar todas as coisas que podiam ser entendidas até pelos mais comuns da multidão, e outra alusiva, com ampla exploração de jogos de máscara, de movimentos aporéticos, de posicionamentos irônicos, de acenos, alusões e indicações baseadas sobre o dizer, não dizer, com que fazia evocações precisas sobre suas doutrinas menos explícitas. A respeito desses princípios não explícitos, mas acenados, não se deve ficar passivo, conformado, mas deve-se buscar as alusões que ele não pôs à disposição daqueles que não se detiverem nos seus ricos detalhes (REALE, 2002).

Pensaremos o Bem a partir dos elementos da personagem Agatão, acima destacados, para, consequentemente, alçarmo-nos à relação entre Bem, amor daimon e belo kalos no diálogo O Banquete. Trata-se, pois, de compreender a relação que nos parece, a um primeiro olhar, haver entre os termos agathon e daimon. Tentaremos mostrar, logo no segundo capítulo, que o conceito de daimon (ou fenômeno) é central para a compreensão ontológica do Bem. Embora Platão nem mencione o Bem explicitamente nesse diálogo, deixou

⁵⁹ Tomamos aqui este "depois" não com o sentido cronológico, mas, pensamos assim como Hesíodo na Teogonia (V. 116) na envergadura e estrutura ontológica do todo. Hesíodo hierarquiza a ordem do aparecer não por cronologia, senão por peso, caráter ontológico e ontogenético que cada um possui. Usando o termo *protista* (Bem primeiro) e *epeita* (depois) para destacar isso, sendo que protista tem peso e envergadura maior na estrutura da realidade que epeita (HESÍODO, 2001, p. 41).

implicitamente os elementos citados a serem pensados acerca da personagem. Por isso, tomá-la-emos como um centro investigativo pelo qual teremos de nos pautar. Assumiremos a tarefa de interpretar, a partir de *O Banquet*e, o termo *agathon*, cujo sentido não emerge diretamente das obras platônicas.

Dessa forma, como poderemos pensar Agatão? Delimitando questões a serem pensadas. (1) A centralidade da personagem Agatão, no diálogo, dita como aquela que serve e se presta à realização do banquete onde é falado de Eros, não indicaria que Agatão é a apresentação de agathon como a potência suprema desde onde o movimento que faz brotar todo o luzir daimon do que é ente (realidade sendo) se dê? (2) A ordem dos discursos, que postou Agatão como o proêmio do logos erótico, não indicaria agathon como o que proporciona, sustenta e dá o lugar de passagem ao daimon, e, portanto, ao ente (sendo)? (3) Os divãs que abrigaram os convivas na "casa" de Agatão, possuindo o formato de ferradura, que é em si mesma abertura, não significariam a prestação, a abertura de ser que é agathon? (4) A caracterização peculiar de Sócrates o os adjetivos bem cuidados para com Agatão não manifestam seu senhorio como agathon? (6) Não seria Agatão à abertura de ser, que posta à realidade do ente como daimon? Em última instância, perguntamos: qual o sentido de Agatão? Qual o modo de ser de Agatão?

Se conseguirmos um encaminhamento segundo a via interpretativa que adotamos – de investigar o Bem, o amor e o belo, no diálogo *O Banquete* – além de esclarecermos o sentido do termo *agathon* a partir da personagem Agatão, teremos a possibilidade de compreender a relação que nos parece, a um primeiro olhar, haver entre os termos *agathon* e *daimon* (amor) e *kalos* (belo) no diálogo *O Banquete*, em uma compreensão ontológica e fenomenológica de ambos os conceitos.

Para tal investigação, deve nos pautar uma interpretação que revele fenomenologicamente o caráter de *agathon* como condição do acontecimento do diálogo, e não meramente como "um ente em meio aos outros" 60. Em

⁶⁰ Segundo Heidegger, o Bem é o poder supremo que dá medida e possibilidade do dar-se de tudo mais. É uma potência superior ao ser, que *potencia ser*; por isso Platão na *República* o chama de "senhor" (517c). Conforme Heidegger (2008), o caráter de senhorio do bem é ser o que proporciona e mantém, antes de qualquer outra coisa e para qualquer outra coisa,

algumas passagens dos "Livros VI e VII" da República, Platão deixa explícito que o Bem é o mais difícil de ser captado, visualizado e compreendido⁶¹. A partir disso, Heidegger considera como procedermos para chegar ao sentido do Bem: tudo dependerá de colocarmos a questão na direção correta, devida. Não poderemos perguntar pelo Bem ou defini-lo como qualquer coisa outra e com os critérios da vida cotidiana e ordinária (HEIDEGGER, 2007, p. 199). Só alcançaremos o que se cumpre no Bem em um questionamento sério e filosófico, afirma (HEIDEGGER, 1987, p. 43). Conforme consideramos, a investigação do Bem se encontra nesse âmbito⁶². Pretendemos mostrar que o Bem faz parte do horizonte da questão do ser. Heidegger afirma, na Introdução *à metafísica:* "Pensar esta questão é se recusar a se instalar em um dos domínios correntes do ente. Ultrapassaremos tudo o que está na ordem do dia, investigaremos algo que transcende o trivial e ordinário da ordem de todo dia." (HEIDEGGER, 1978, p. 43). Pretendemos mostrar que o Bem faz parte da pergunta de fundo que abarca todo e qualquer ente em sua totalidade, e que, por isso, tal pergunta mergulha nos horizontes do transcendental.

Dito isso, podemos indicar que, nosso caminho, nos próximos capítulos será: 1) Investigar o sentido do conceito de daimon (amor) e kalos (belo) no diálogo O Banquete, para examinar a pertinência de partir dele para compreender o conceito de Bem; 2) Analisar a exposição platônica da personagem Agatão e sua relação com o conceito de daimon e kalos, ao longo do diálogo mencionado acima, para, por esse meio, alçarmo-nos a uma interpretação ontológica do Bem, em Platão.

deixando sair de si o fardo, o encargo de tornar algo possível. Devemos nos ater a estas características para não cair no erro de tomar o Bem platônico como algo determinado.

⁶¹ Por isso Platão não o define. O Bem não pode ser definido como um isto, ou aquilo, mas deve ser pensado desde a perspectiva do "como" de um dar-se dos entes. Heidegger, em a essência do fundamento, diz: "Não é por acaso que agathon está indeterminado sob o ponto de vista de qualquer conteúdo, de tal maneira que todas as definições e interpretações devem fracassar sob o ponto de vista do Bem" (HEIDEGER, 1978, p. 43).

⁶² Para retirar o Bem das concepções corriqueiras e tradicionais devemos primeiro retirá-lo das representações tradicionais da moral cristã e das representações sentimentais que consigna. O Bem em sua origem não tem nada a ver com a moral cristã, não tem nada de oposto ao mal e nem mesmo uma qualidade humana. No idioma grego, agathon refere-se propriamente à "decisão em prol de algo" ou uma prestação que dá consistência a algo. Em Platão, o Bem é a possibilidade de ser e verdade, sendo que o supera e ultrapassa (OBRA, 509a).

CAPÍTULO 2 - O SENTIDO DO AMOR EM PLATÃO

"Quando o amor eleva-se até o coração do pensamento, O ser já se inclinou para ele. Quando o pensamento ilumina-se para o amor, A benevolência se expressa no brilho."

Martin Heidegger

(O reencontro do olhar, poema dedicado a Hannah Arendt, em homenagem ao dia 06 de fevereiro).

Em estrita obediência ao programa anunciado ao fim do capítulo anterior, compreendemos que, para esclarecer o Bem em Platão, faz-se necessária uma interpretação do diálogo *O Banquete*, em que usualmente não se entrevê relação com o tema. Relacionaremos, porém, o Bem ao fenômeno do amor, pois, ao que nos parece, ambos os conceitos possuem uma ligação intrínseca, exposta, notadamente, no diálogo. Sendo assim, se conseguirmos uma via de esclarecimento do que seja o amor, podemos repensar o conceito platônico do Bem. Para tanto, dividiremos este capítulo em duas tarefas, a saber:

- 1- Faz-se necessário um maior esclarecimento dos termos que designavam o amor, entre os gregos: *Eros, phileo, agapoe,* que designavam espécies ou aspectos, bem diferentes entre si. Julgamos necessário delimitar o sentido em que o conceito permite vinculação com o Bem (*Eros* será mostrado como esse sentido.) No primeiro capítulo, fizemos uma pequena explanação do termo, mas, faz-se necessário um maior aprofundamento.
- 2- Após essa delimitação, há que se proceder a uma distinção, em Platão, quanto a duas formas de ver o amor. Pois o filósofo fala do amor erótico de duas maneiras ou perspectivas distintas. Uma primeira perspectiva diz respeito aos benefícios e propósito do amor para o homem. Ela se encontra no *Fedro*, a partir do segundo discurso de Sócrates (244a 257b), quando Sócrates faz uma bela palinódia explicando os benefícios da beleza e do amor para o gênero humano. E se encontra ressaltada também no diálogo *O Banquete*, propriamente em 205d, quando a sacerdotisa Diotima explica a Sócrates como

se deve proceder nos caminhos do amor. A segunda perspectiva não se refere mais ao amor como benefício, mas à força capaz de dar ser ao homem, uma força cósmica e primordial. Essa perspectiva está presente em todo *O Banquete*, notadamente antes de 205d, quando Diotima começa a falar de amor no âmbito humano. Do começo da obra *O Banquete* até essa passagem, Platão, em meio a discursos proferidos cada vez por um personagem, discute a natureza do amor.

2.1 O LÉXICO DO AMOR NOS GREGOS

Em nossos tempos, o amor se apresenta como algo dado aos homens, como algo que o homem conhece e vive, e, na realidade, ele é como nos diria um estudioso de Platão chamado Ouspensky (1993), "Um mistério tão grande como a própria morte." (p. 105). Temos uma série de opiniões estereotipadas sobre o amor, e os homens as aceitam sem questionamentos. Até a arte, que deveria ter muito a dizer sobre o tema, limita-se a descrições psicológicas do amor. O amor se tornou "subjetivo", um sentimento relativo ao "querer". Qual o sentido do amor? Para responder a essa questão, iremos até Platão, o primeiro filósofo a, de fato, conceituar e explorar o termo. Mas antes de irmos propriamente ao filósofo, precisamos refletir e distinguir em que se distingue nosso conceito de amor do conceito dos gregos, pois Platão viveu em uma cultura, língua e tempo histórico diferentes do nosso.

Nossa palavra e nosso conceito de amor não encontram correspondência exata na Grécia. Não há conceitos exatamente universais: só são aproximadamente universais. O conceito de amor em cada época e cultura apresenta matizes diferentes, e o que tem em comum com nossos conceitos, nossa sensibilidade nos faz compreender e também entender esses matizes que nos diferenciam. A melhor forma de aprofundar nosso conhecimento sobre o amor nos gregos é iniciar pelo léxico em que se expressavam. Adrados (1995) esclarece que o conceito contemporâneo provém da união de dois conceitos gregos: *Eros e philia*, ou seja, o conceito de amor que temos vai além do conceito de *Eros* dos gregos. *Eros* corresponde ao amor que compreende desejo erótico; *philia* corresponde ao afeto, carinho, por uma pessoa. Hoje

quando falamos de amor nos referimos a uma mescla dos dois, enquanto na Grécia havia clara a distinção: De um lado, *Eros* como pura força gerativa, seja do cosmos, seja de um indivíduo; de outro, *philos*, como a comunidade de sentimentos, o querer. Somente às vezes os dois estavam ligados.

Podemos distinguir, na Grécia, três classes de amor, ou da palavra que designa os aspectos do amor. Os três eram bem distintos entre si e não havia essa união conceitual que temos hoje na palavra amor (ADRADOS, 1995, p. 11). O amor chamado *Eros* tinha conotação sexual, emergindo das culturas do oriente, centrado no amor-desejo da mulher, nos cultos eróticos, pelo sacerdote ou rei, e estava ligado a forças divinas que favorecem a fecundação e geração. Corresponde, portanto, ao puro amor paixão, que às vezes poderia ser puro desejo, sem o que hoje chamamos propriamente de amor, como afeto. *Philia*, diferentemente, indica apreço, afeto, respeito, admiração, afinidades, o tipo de amor que se tem pelo amigo, pelo pai ou por Deus. O amor *philia* não era erótico, ou era secundariamente erótico. Vamos a uma melhor distinção e exploração dos léxicos.

2.1.1 O léxico do amor-desejo, ou léxico erótico

O léxico de raiz *er* produz verbos, nomes e adjetivos atinentes ao campo semântico do desejo: deseja-se pessoas (relação erótica), coisas ou atividades⁶³. Adrados (1995) mostra que *er*, que forma os verbos *erao* e *eramai*, significa "desejar" ou "estar desejoso de", regendo o genitivo, como outros verbos diversos de "desejar" mais ou menos sinônimos: *epithumeo*, *potheo*, *himeiro*. Esses verbos constituem o campo semântico de "desejo", que em realidade é uma subclasse do campo da vontade, cujos verbos principais são *boulomai*, *thelo*, *ethelo*, que designam "querer", "desejar". *Eramai* e *erao*, desde o século VII, significam quando referidos a pessoas, "amar" ou "sentir desejo por". Trata-se de uma situação de ânimo que dura não se sabe até quando e que está em expectativa e ansiedade. *Eramai* e *erao* têm, portanto, tons de ânsia, busca, angústia, anelos de união e felicidade. Quando se refere

⁶³ Cabe lembrar: Diotima afirma que não se ama somente a um belo rapaz, mas também a atividades, como o poeta ama a sua poesia, ou como os artesãos amam seu trabalho. (205d).

a coisas ou ações, podemos falar de amar só figuradamente. Tratando-se de coisas, o sentido é, predominantemente, o do desejo. Porém, tanto o amor quanto desejo por uma pessoa ou coisa mostram o mesmo: a busca por integração e fusão com o objeto. O guerreiro quer se fundir com a guerra; o amante, com o amado. Em suma, *Eros* é sempre um transcender dos limites individuais, um transcender irracional, imperioso, extra-humano, e, embora se distinga o amor a pessoas ou a coisas, em essência, são o mesmo.

O verbo mais geral para "desejar" é ephithumeo, que para pessoas refere o desejo erótico; epithumetes refere o amante. Seu uso mais geral relaciona-se a coisas cuja possessão apetece imperiosamente. Mas a erótica antiga prefere os verbos potheo e himeiro, assim como os adjetivos e substantivos correspondentes. O primeiro verbo, potheo, se liga muito ao sentimento de nostalgia, por exemplo: quando se sente saudades do guerreiro morto, da pátria longíngua ou da pessoa amada. Mas às vezes pode funcionar como um substituto sinônimo de Eros, podendo ser uma espécie de substância, própria da mulher, que desperta o amor, tornando-se um agente de enamoramento, que queima as entranhas, manda, domina. O verbo himeiro, por sua vez, designa o desejo de pessoas, comida ou coisas, sendo muito semelhante, senão idêntico, a Eros (ADRADOS, 1995-96, p. 26). Assim, estamos sempre ante à mesma concepção, que adquire matizes diferentes: epithumeo é desejar em termos gerais; potheo tende à nostalgia, e himeiro pertence só à antiga poesia. Mas sempre em destaque temos erao e eramai, vindos do nome Eros, o deus do amor, hipóstase divina.

Podemos lembrar, aqui, da imagem da deusa Afrodite de *aphros*, espuma que nasceu das espumas dos órgãos sexuais de Urano quando caídas no mar. A deusa sempre vem acompanhada dos *erotes*, seus quatro filhos, que correspondem às facetas do amor. *Eros* era o deus do desejo da união, da simpatia, que visa à procriação. *Anteros* é o contrário de *Eros*, sendo a desunião e antipatia. *Himeiro* apresenta o deus do desejo erótico, e é semelhante a *Eros*, e *Pothos* é o nome do deus da paixão e nostalgia amorosa. Percebemos que os quatro *erotes*, assim como os três termos para desejo indicam quase a mesma coisa, tendo apenas características distintas.

Podemos ver a figura da deusa Afrodite acompanhada de *Eros* e *Himeiro* na *Teogonia*, de Hesíodo, quando ele retrata o nascimento da deusa:

Eros acompanhou-a, Desejo seguiu-a belo, Tão logo nasceu e foi para a grei dos Deuses. Esta honra tem dês o começo e na partilha Coube-lhe entre homens e Deuses imortais As conversas de moças, os sorrisos, os enganos, O doce gozo, o amor e a meiguice. (HESÍODO, 2001, p. 117).

Interessante notar que, nessa passagem da *Teogonia*, a palavra para *Eros* no grego é *Eros* mesmo, e para desejo é *Himeiro*. Devemos notar também que *Eros* como força primordial ao lado de Caos, Gaia e Tártaro, precede Afrodite:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
Terra de amplos seio, de todos sede irresvalável sempre,
Dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
E Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
E *Eros:* O mais belo entre os deuses imortais,
Solta membros, dos deuses todos e dos homens todos
Ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.

(HESÍODO, 2001, p. 111).

Embora Afrodite tenha ganhado o lote de Eros para cuidar, na partilha realizada entre os deuses (cada Deus nasce recebendo uma parte do todo para cuidar), ele é dito por Hesíodo anterior ao nascimento de Afrodite. Poderíamos dizer que Eros como força primordial e Eros como o erote que acompanha Afrodite são forças distintas, no que se refere à hierarquia ontológica. Podemos nos perguntar: O que distinguiria Eros, como um dos deuses primordiais, de Afrodite e do Eros (erote) que acompanha Afrodite? Responderemos a essa pergunta adiante, quando tratarmos diretamente da natureza do amor. De pronto, lançamo-nos a pensar que o Eros anterior a Afrodite é uma força primordial que traz ser aos próprios deuses, homens e mundo, como vimos em Hesíodo e como veremos melhor. Afrodite, por sua vez, teria recebido, na partilha feita aos deuses após Zeus ter se estabelecido, a força de Eros como o lote desde o qual ajudaria aos homens. Como diz Hesíodo: "Na partilha coube-lhe entre homens e deuses imortais as conversas de moças, os sorrisos, os enganos, o doce gozo, o amor e a meiguice." (HESÍODO, 2001, p. 117). Essa diferença entre as duas forças de Eros, seja

como primordial ou como aquela que acompanha a deusa, ficará mais clara, como dissemos, nas próximas linhas quando esclarecermos a denominação primeiro nascido, que Platão dá a *Eros* concebido como força primordial do cosmos.

Podemos concluir que todos esses termos — *Eros, himeiro, pothos, ephithumeo* — correspondem à tensão irracional, ao ardor que busca a união, ligar os elos perdidos, vencer a dualidade, estar em união com outro ser. Assim os léxicos de erótica incluem em sua esfera a união física do amante e amado de fato (sexo) com frequência, o que não é absolutamente preciso: seu domínio é a tensão até a união das polaridades, da dualidade.

2.1.2 O amor chamado philia

A raiz *phil* se refere ao campo da comunidade humana, das relações de afeto, acompanhadas ou não de relação erótica. *Phileo* significa "querer", "ser amigo de"; *philos* significa "querido, amigo"; *philotes, philia* vão por "amor, amizade". *Philos* e *philia* estão mais voltados ao sentido de "amizade", sem conotação erótica. Já *phileo* pode comportar sentidos como "beijar" (esse verbo entrou em decadência a partir do século IV A.C. e entrou *agapao* no lugar, o que veremos adiante). Pois, diz o amor fora do erótico, o "querer" ou "amar" a família, os amigos, Deus, embora haja utilizações raras em que pode expressar o sentimento do marido para a esposa (às vezes o homem chama sua mulher *ta phila* e os filhos *ta philtata* "os queridos, os mais queridos").

O termo *philia* diz o amor que se distingue de *Eros*, sobretudo, por ser um amor sentimental, como um querer bem, ter apreço, afeto, carinho, estima que se tem por amigos, pelo companheiro, pelos animais, pela natureza, por Deus, e envolve sempre reciprocidade, comunidade, ou seja, tem algo em comum com outra pessoa, grupo ou comunidade. A *philia* é a relação entre amante e amado, entre um familiar e outro, entre homens e deuses, ou entre os homens em geral, e indica sempre uma relação entre iguais, não hierárquica, entre os que dão e recebem afeto. Diferentemente, *Eros* envolve sempre uma relação sexual, sensual, de desejo, de natureza erótica e indica dissimetria entre amante e amado. Assim, embora o amor erótico *venha* quase sempre

acompanhado de *philia*, os dois conceitos não são o mesmo. Na língua portuguesa, sempre que falamos amor, os dois conceitos permanecem confundidos, o que não se dava entre os gregos.

2.1.3 O amor chamado agapae

Segundo Adrados (1995), a partir do final do século IV a.C, o termo phileo começou a desaparecer, sendo substituído por agapao. Permaneceram vivos apenas os termos philos, "amigo", e philia, "amizade". Agapao, "amar", e agape, "amor", aparecem às vezes ao lado de verbos eróticos e outras vezes sem relação com eles, tendo então sentido próximo a phileo. O verbo não tem significado erótico em si mesmo. Este tipo de amor carinho implica o mesmo sentimento de comunidade e apreço que tinha phileo. Entretanto, ele carrega não a mesma relação de iguais de *phileo*, mas denota uma relação hierárquica. Esse termo, agapae, foi usado no Novo Testamento como sendo o amor de Deus pelo seu povo, ou o amor que os homens deveriam ter por Deus e pelo próximo. Esse amor indica doação, abnegação de si em prol do outro, sacrifício, é uma espécie de amor que se preocupa mais pelo ser do outro que por si mesmo. Podemos ver esse amor expresso nas palavras de Orage, um escritor e jornalista estudioso de Platão, que o chamou de "amor consciente": "Que importo eu? Contanto que ela alcance seu perfeito desenvolvimento?" (ORAGE, 2014, p. 9). Podemos notar ainda um sinônimo de phil- em stergo, "amar, apreciar", usado para toda classe de relações humanas familiares e de amizades, ou entre homem e mulher.

Podemos concluir que o amor dos gregos, o que nós vemos como tal, é um conceito complexo e oscilante, coberto às vezes por uma ou por outra das noções que hoje pouco nos preocupamos em distinguir. Se aqui nos ocupamos por essa distinção, foi com o intuito fazermos mais clara a noção do amor como *Eros*, quando adentrarmos a investigação do *Banquete*.

Platão também fala do amor no *Lísis*. Nesse diálogo, fala-se da *philia*, ficando claro que a amizade é uma familiaridade, na qual o amigo tem algo de comum ou familiar (*oikeion*) com o amigo. Amigo é, portanto, uma comum unidade, uma mesma vibração, uma afinidade. Assim, não podemos nutrir

philia senão por aquilo que nos é familiar. Podemos ver uma semelhança com Eros no sentido de que Eros (como epithumia) é desejo do familiar, pois nada podemos desejar, amar, querer, senão o que nos é familiar. Em realidade o que amamos é o que é comum a nós mesmos, o que forma conosco uma comum unidade primitiva da qual saímos, aquela antiga familiaridade (oikeion) e totalidade que buscamos ardentemente para de novo sermos completos e íntegros no sentido mais completo da palavra, como nos diz Aristófanes no diálogo O Banquete. O amor, seja philia, seja Eros, é amor do que é familiar e nos falta. Porém, deixaremos de lado essa obra, pois no Lísis o que está em jogo é o puro conceito do amor como philia, conceito bastante apreciado por Platão também, mas que corresponde a Eros, de que pretendemos tratar.

O amor como *Eros* é o foco do diálogo *Fedro* e do diálogo *O Banquete*. Agora se faz necessária, porém, outra distinção do amor em Platão: a que fala dos benefícios do amor no âmbito humano e a que falará diretamente da natureza do amor.

2.2 O AMOR EM PLATÃO E SEUS BENEFICIOS NO ÂMBITO HUMANO

2.2.1 Benefícios do amor no diálogo Fedro

No diálogo *Fedro*, após Sócrates haver se envergonhado de, sob a influência de um sofista, haver proferido um discurso que dizia que não se devem conceder favores a um homem apaixonado, ele profere um segundo discurso, como pedido desagravo ao amor. Sócrates reconhece que havia pecado contra a divindade de *Eros*; por isso, seu primeiro discurso foi feito com o rosto velado, enquanto no segundo o véu é retirado (243b), possivelmente um indicativo de que nesse discurso estará a desvelação dos benefícios do amor ao homem, coisa que em sua primeira fala havia ficado velado.

Para contrariar Fedro, que havia proferido que a loucura causada por *Eros* era maléfica ao homem, Sócrates afirma ser benéfica a "loucura". E diz, ainda, que o amor seria a loucura⁶⁴ mais benfazeja enviada pelos deuses no

⁶⁴ Loucura (*mania*), em Platão, era vista como algo divino, o estado em que o homem, em contato com uma musa ou um deus, poderia tocar e proferir coisas vedadas aos "sãos". Os

interesse do amante e do amado (249c), sendo que os deuses desejam a suprema ventura daqueles a quem foi concedida a graça da loucura do amor.

Como começa essa loucura de "estar enamorado, estar desejoso de"? No Fedro encontramos a resposta, que tem sua base metafísica no logos de um mundo prévio ao nascimento das almas (ADRADOS, 1995). E aqui começa produzido pelas deidades eróticas, que enviam a loucura erótica em benefício do amante e do amado, e por outro pela visão repentina da beleza - duas maneiras diferentes de dizer o mesmo. Segundo Adrados, o amor em Platão é um efeito quase automático causado pela beleza, uma loucura que tem a ver com as qualidades afetivas da alma, pois sem afecção não acorreria o amor. O amante vê nessa beleza surgida aquilo que lhe faltava desde muito (ADRADOS, 1995-96). A beleza entra pelos olhos e causa um afeto (pathos) pela luminosidade e harmonia da forma vista. Aqui começa a ação do erote denominado *Potheo*, o afeto, a paixão. Ele por horas é espécie de substância própria que desperta o amor, se tornando um agente de enamoramento, que queima as entranhas, manda e domina. Quanto ao aparecer (schein) de algo belo, o olhar (schauen) capta essa substância que causa um pathos. No "instante" 65 em que se instaura o encontro entre o que aparece e o olhar, o desejo faz sua morada no vedor, seja ele denominado de himero, erao ou epithumeo, que dizem, em síntese, o mesmo: "o estar desejoso de...".

Há três coisas fundamentais nesse processo: os olhos, o objeto olhado e o instante – instância temporal que permite o encontro. O que torna possível a atividade dos olhos é o sol, pois ele é o poder que proporciona as formas e a visão das formas. O ato de ver é totalmente apolíneo e o brilho dos olhos indica seu poder de fazer aparecer algo. Heidegger, na *Teoria platônica da verdade*, diz que o que garante unidade e relação entre o visto e o ver é o sol. Ele doa visibilidade às formas e as proporciona serem vistas; e o olho é solar à medida que repete o movimento do sol, de fazer luzir, brilhar, notando e acolhendo o que aparece. Os olhos são assim a viva presentificação da força apolínea no

tipos de loucura variavam de acordo com o deus regente. O deus Apolo regia a arte mântica, as musas a arte poética, e *Eros* a arte divina do amor. Platão compreende também a loucura de *entusiasmo* (deus adentro), ou seja, o deus *Eros* possuía a pessoa da loucura erótica e esta é, então, chamada amante (249d).

⁶⁵ Do grego *exaiphnes*, o "de repente", no caso do enamoramento concebido como abertura do encontro entre olhar e objeto belo. Nesse encontro, após o *pathos* ferir a visão do vedor, o desejo se instala.

homem (HEIDEGGER, 2008, p. 238). Essa força apolínea é a própria força da beleza, pois, como veremos, beleza (*kalos*) para um grego é o que aparece, reluz, o que salta aos olhos e se destaca. Assim a força do sol, ou força apolínea da forma olhada cuja beleza reluz é captada pelo olho, que também é solar, fazendo aparecer em si mesmo esse brilho, reluzindo na retina, dando-se a visão do belo e consequentemente a aparição do amor, como desejo.

É esse aparecer da beleza que gera o amor como desejo. Designa-se o momento em que o amor é gerado com as palavras *erasamen, erasato* etc., que querem dizer "me enamorei", "se enamorou", ou *eramai* e *eramen*, "estou enamorado", "estava enamorado". Sempre o começo desse estado é instantâneo, não há um *processo* de enamoramento⁶⁶. O amor chega repentino, diante da visão da beleza em um ser.

Os gregos deram importância tremenda ao sentido da visão, pois ele é a janela por onde a beleza das formas entra em nós, como afirma Platão no *Fedro*: "Captamos a beleza através do mais claro dos nossos sentidos, porque também é o que mais claramente brilha. É a vista, com efeito, para nós, a mais fina das sensações que, por meio do corpo nos chega, ela nos provocaria terríveis amores se em sua imagem houvesse a mesma claridade que ela tem." (304 c). Heidegger, em *Ser e verdade,* afirma que de todos os sentidos os gregos davam preferência à visão, porque, segundo a experiência de sua presença, ela torna acessíveis às coisas em sua atualidade imediata, seu cunho e sua estrutura (HEIDEGGER, 2007, p. 206).

Podemos, assim, relembrar a mítica visão da flecha de Cupido, que instantaneamente vai ao que se torna amante. Como afirma Heidegger: "O coração nunca está em condições de dominar o despontar repentino do outro em nossa vida." (HEIDEGGER, 2007, p. 206). O estado em que fica a pessoa enamorada foi chamado pelos gregos de *mania*, loucura, como nos versos da *Antígona:* "Amor invencível na batalha, esse amor que recorre os mares e os campos, a que não escapam os deuses nem os homens, o que o tem sofre loucura." (SÓFOCLES, 1997, p. 97). Essa loucura parece com outros estados

ser tecido.

⁶⁶ Curioso percebermos que, após o nascimento dos deuses, há tempo, que foi instaurado por Cronos, e Afrodite só pode começar sua ação com cupido a partir do tempo, do instante. Pois é no instante que o fenômeno do desejo se instala pela visão da beleza que chega aos olhos do olhador que se torna amante. Antes do tempo esse fenômeno não poderia se dar a acontecer,

de anormalidade poética, profética, guerreira. O enamorado desafia os pais, o marido, a sociedade, e se coloca em graves problemas, dá ensejo à comédia, que nos faz rir, e à tragédia, que nos faz chorar. Assim também, passa noites em claro aguentando o frio ou tempestades à porta do amado, vale-se da retórica para persuadi-lo, engana, trapaça, comete crimes, recorre o mundo em perigos na busca do amado, sacrifica-se, chora, e pode mesmo suicidar-se. Eis o estado que ficam os possuídos da loucura erótica. E que faziam os gregos diante dela? Acudiam ao deus erótico, para que consumasse o amor persuadindo a pessoa amada, ou para que desatasse a loucura, colocando-lhe término.

Mas por que começa a loucura erótica no homem? Platão o diz por meio de um mito, no Fedro (204c): antes de caírem na terra, as almas viviam no cortejo celestial dos deuses, em meio a uma visão beatífica e luminosa cheia de beleza⁶⁷. O mesmo mito afirma que, quando uma alma decaída se apercebe em qualquer ente um reflexo do reino superior, fica perturbada e enlouquece de amor. Pois nenhuma virtude tem aqui luminosidade como a beleza, ela que captamos com nossos fracos órgãos e reconhecemos então a imagem e modelo que indicam a beleza luminosa de outrora. A beleza que sobressaía na visão beatífica dos deuses evidencia-se na terra e ofusca todas as coisas com seu brilho (250b). Nas palavras de Gadamer: "O belo é um resplandecer de algo ultraterreno presente no visível, é o que por si é mais manifesto." (GADAMER, 1983, p. 549). Podemos entender, a partir de Verdade e Método, que a luminosidade do aparecer não é, portanto, apenas umas das propriedades do belo, mas constitui a sua própria essência. A característica do belo, pela qual ele atrai imediatamente para si o desejo da alma humana, funda-se no seu próprio ser. O ser belo enquanto estruturado de medidas, não faz do ente só o que ele é, mas apresenta dentro de si uma totalidade de medida harmônica que o destaca, e essa desvelação luminosa pertence à essência do belo. A beleza não é somente simetria, mas o próprio aparecer que se funda sobre ela. O belo não é só o que aparece, mas como aparece, ou seja, quando aparece numa totalidade harmônica de destaque que tem a

⁶⁷ Reale nos diz que o belo inteligível resplandece também na dimensão do sensível e se caracteriza como o "esplendor" ou "brilho luminoso" com que o Bem se deixa ver e nos atrai. Nesse sentido o belo teve o privilégio de ser visível também na dimensão física. (REALE, 1991, p.369).

natureza do resplandecer. Resplandecer, porém, significa resplanceder sobre algo, como o sol, e aparecer por sua vez naquilo sobre o que bate a luz. A beleza tem o modo de ser da luz (GADAMER, 1983, p. 549).

Platão no *Fedro*, nos diz que nossa alma quando contempla um objeto belo que o despertou, venera-o como se de um Deus se tratasse e o cumula de homenagens. Quando contempla o belo, tem um estremecimento febril, pois, uma vez recebida pelos olhos a emanação da beleza, que pela visão sutil se capta, sente-se aconchegado a essa emanação que dá vitalidade às asas de sua alma. O calor funde os obstáculos que impediam a germinação das asas em virtude de sua dureza, o afluxo de alimento provoca uma intumescência, um *élan* de crescimento no suporte das penas a partir da raiz, e esse ímpeto de vitalidade espalha-se por toda alma. Sente-se então o crescimento das asas (251 a-d).

A vista de um corpo belo faz incidir um afluxo de partículas, dele proveniente, de onde nasce o que se designa como onda de desejo (*hímeros*). *Hímeros* significa o impulso de partículas de uma corrente. É formado por *ienai* (impelir, empurrar), *meros* (parte, porção, partícula) e *ron* (corrente). Ou seja, quando nasce a beleza pela captação do olhar, nasce também o amor como desejo⁶⁸. Diz Adrados que o amor é uma divina loucura do desejo, causada pela visão e atração irresistível do belo. O indivíduo humano, e mesmo um deus, tomado por essa loucura, romperia com quem quer que fosse e com laços de comunidade (ADRADOS, 1995, 96, p. 20).

No diálogo *Fedro* diz-se que a alma encontra nesse nascimento e encontro do amor refrigério e disso lhe nasce alegria (251d). Mas, separada do objeto amado, sente-se desfalecer, as aberturas pelas quais saem as asas começam a murchar e logo que se fecham interceptam o crescimento das asas. A asa, feita prisioneira, com a força do desejo começa a palpitar fortemente, fazendo pressão sobre as saídas. A alma abandona-se abulicamente à dor, enquanto a recordação do belo a leva ao frenesi. A mistura destes dois sentimentos leva a alma a atormentar-se com o aspecto derrotista da situação, por verificar que é incapaz de vencer. Neste delírio em que foi

-

 $^{^{68}}$ Esse nascimento fica a cargo do próprio deus Eros, que, quando lança as suas flechas, na intenção de união, faz o que se torna amante enxergar a beleza do amado e sentir desejo de tê-lo.

lançada, não pode repousar nem de noite, nem de dia e, impelida pela paixão, lança-se em busca de lugares onde julga poder encontrar a beleza. Quando a consegue rever e dirigir para ela a força do desejo (*poros*) que, há pouco obstruído, começa a abrir-se, deixa a dor e goza a volúpia mais deliciosa. Está disposta à escravidão e a repousar em qualquer parte perto do objeto amado. Não contente em venerá-lo, encontra nele e só nele o remédio para sua grande dor. Talvez por isso não se possa separar os amantes, porque a força do desejo que os une é tão grande que desuni-los os destrói.

A beleza do objeto amado é vista como "aparição ofuscante" (254b), perante a qual sente-se temor e amor (desejo). *O efeito para o homem*, tanto da beleza, quanto do amor seria levar a alma a sua natureza primitiva, anterior à queda. Pois, como afirma o *Fedro*: "Quando vivendo neste mundo se consegue vislumbrar alguma coisa bela, a alma recorda-se então da beleza, recebe asas e sobe cada vez mais alto." (249d). Fazendo nascer suas asas voltam a assemelhar-se aos deuses do cortejo de outrora: "Tudo fazem para tornar seus amados semelhantes aos deuses" passando a esforçarem-se na aquisição das virtudes, (252c). Por isso, para Sócrates é benéfico o amor ao gênero humano.

A beleza seria o motor do amor como desejo, e o desejo o motor dos amantes voltarem a ser como os deuses. A beleza e amor para o homem tem a função de uni-lo novamente ao divino, pelo esforço mútuo de inspirar a aquisição das virtudes. Talvez aí esteja o simbolismo das asas, como o *religare* do homem à sua natureza superior de outrora. É esse estado de desejo do belo, chamado amor, que em Platão faz o homem voltar ao seu estado original, como é citado no *Fedro*: "Os mortais o chamam amor alado, mas para os imortais é *pteros* por fazer crescer as asas" (252c). Assim, esse amor como loucura erótica é, para o filósofo, o maior bem que existe ou que se pode proporcionar. Para Platão, nada se compara àquele que ama inspirado pelo amor divino. Pois, como Platão afirma no diálogo *O Banquete* (193a), é o amor o desejo de reestabelecer nossa antiga e primitiva natureza superior, semelhante à dos deuses.

Em autores platônicos como Orage (2014), há a descrição de que o objetivo do amor no homem é fazer uma criação espiritual e tornar o homem divino. Outro platônico chamado Ouspensky (1993) nos diz que é na força de

Eros que a humanidade é incitada a cumprir sua função principal, que ainda pouco conhecemos e que só às vezes sentimos obscuramente. Podemos nos perguntar, se o amor é tão poderoso para reestabelecer a natureza humana como procedermos em seus caminhos para conseguir seus objetivos? É Diotima que responde a Sócrates como proceder nos caminhos do amor.

2.2.2 Benefícios do amor no diálogo O Banquete

Podemos entender a partir de *O Banquete* que não são todos os homens que logram alcançar em vida o propósito do amor, que é levá-lo a assemelharse aos deuses. Pois como a personagem Pausânias nos fala são dois tipos de amores: um de Vênus, *pandemos*, outro de vênus, *Urânia*. O primeiro é o amor que não se preocupa pelas virtudes e está em busca do prazer e o segundo é o amor de natureza celeste, de muito valor para a cidade e os cidadãos, porque muito esforço obriga a fazer para virtude do amante e amado (185a). Assim, entendemos que nem todos os caminhos do amor levam o homem ao seu objetivo final de retornar à sua natureza primitiva de semelhança aos deuses, mas só o amor de Vênus, *Urânia*. Podemos entender os caminhos desse amor superior de *Urânia* através de Diotima.

No diálogo *O Banquete*, após a sacerdotisa de Mantinéia ter explicado a natureza do amor, (que detalharemos no desenrolar deste capítulo e constitui o centro de nossa investigação nele) ela apresenta a Sócrates o que o amor traz à esfera humana. Se no *Fedro* o amor é despertado pelo belo, no diálogo *O Banquete* Diotima nos dá entender que a pessoa que ama o belo não ama senão o bom e quem ama o bom ama porque quer ser feliz. Como a felicidade basta a si mesma, chegamos à meta da beleza:

Mas é, disse ela, como se alguém tivesse mudado a questão e, usando o bom em vez do belo, perguntasse: Vamos, Sócrates, ama o amante o que é bom; que é que ele ama?

- Tê-lo consigo respondi-lhe.
- E que terá aquele que ficar com o que é bom?
- Isso eu posso disse-lhe mais facilmente responder: ele será feliz.
- É com efeito pela aquisição do que é bom, disse ela, que os felizes são felizes, e não mais é preciso ainda perguntar. (204e)

Assim os homens, ao amar e desejar a beleza, no fundo estão desejando o Bem e a felicidade. Diotima diz: "Em geral todo esse desejo do que é bom e de ser feliz eis o que é o supremo e indicioso amor, para todo homem" (205d). E esse amor pode ser buscado por vários caminhos, pelo amor à riqueza à ginástica e à sabedoria.

Podemos ver, a partir destes trechos platônicos que o amor despertado pela beleza não busca outra coisa além de ter consigo o Bem⁶⁹: "Nada mais há que amem os homens senão o Bem", pois na obtenção do Bem está à felicidade (205a). De fato, diz Platão que o amor é "amor de consigo ter sempre o Bem" (206a). Da unidade com o Belo podemos encontrar correlatos em outros textos do filósofo: no *Filebo*, 64 e: "O Bem fugiu no belo"; no *Timeu*, (84c): "Tudo o que é bom é belo".

Mas para os amantes que perseguem o Bem há uma ação, zelo e esforço, ou uma atividade dirigida a esse fim: "Um parto em beleza tanto no corpo, quanto na alma". Vendo o belo os homens podem amar, transbordar, dar à luz e *gerar* a verdadeira beleza de outrora (antes da queda apresentada no *Fedro*) nesse belo, tornando-se assim imortal em sua criação (207a). Pois o homem só se imortaliza naquilo que cria e precisa criar. Assim o amor é amor da geração e da parturição no belo. Como afirma Diotima:

Com efeito, todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma, e quando chegam a certa idade, é dar à luz que deseja a nossa natureza. Mas ocorrer isso no que é inadequado é impossível. E o feio é inadequado a tudo o que é divino, enquanto o belo é adequado. Moira então e Ilitia do nascimento é a Beleza... Daí é que ao que está prenhe e já intumescido é grande o alvoroço que lhe vem à vista do belo, que de uma grande dor liberta o que está prenhe. É com efeito, Sócrates, dizia-me ela, não do belo o amor, como pensas.

- Mas de que é enfim?
- Da geração e da parturição no belo. (206c-e)

Assim, as divindades eróticas, quando despertam o amor por algo belo, o que querem é que se gere e se dê um parto de mais beleza, sejam filhos físicos ou espirituais engendrados pelo reto viver nas virtudes até o

⁶⁹ Em 205 e, Platão dá a entender que quando amamos não amamos a metade do outro que buscamos, nem mesmo o todo, o que amamos é o próprio Bem, ainda que não tenhamos consciência disso.

conhecimento último da divindade (ANDRADOS, 1995-96, p. 228). E o que significa, em última análise, esse desejo de gerar no belo? É o desejo da imortalidade, pois "é algo de perpétuo e mortal para um mortal, a geração. E é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja." (282a).

Este desejo de imortalidade se expressa de várias formas. A primeira delas é a geração no corpo (207b - 208b). Todo ser mortal, não apenas o homem, deseja a imortalidade e é por isto que tanto homens como animais protegem com tanto afinco as suas crias. Os rebentos são um certo modo de tornar-se imortal através da perpetuação da espécie, como vemos no diálogo *O Banquete*:

[...] a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, através da geração, porque sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho; pois é nisso que se diz que cada espécie animal vive e é a mesma - assim como de criança o homem se diz o mesmo até se tornar velho; este na verdade, apesar de jamais ter em si as mesmas coisas, diz-se todavia que é o mesmo, embora sempre se renovando e perdendo alguma coisa, nos cabelos, nas carnes, nos ossos, no sangue e em todo o corpo. (207d)

Através da geração, "o mortal participa da imortalidade, no corpo como em tudo mais." (284). Esse "como em tudo mais" é a introdução a indicar que o desejo de imortalidade buscado através da geração no belo não se limita à geração corpórea. Os que estão fecundados em seu corpo, voltam-se para as mulheres e, pela procriação, buscam a imortalidade, mas os que estão fecundados na alma, voltam-se para o pensamento a fim de gerar a virtude (208 e - 209 a). A este segundo grupo pertencem os poetas (artesãos das mais diversas áreas, são criativos em seu ofício (285e), os legisladores (209d) — dentre os quais se destacam aqueles que se ocupam da forma de pensamento que trata dos negócio da cidade e da família, ou seja, aqueles que têm o desejo de gerar as virtudes da prudência e da justiça. Esse tipo de homem, poeta e amante em seu sentido pleno, está fecundado em sua alma e volta-se para os jovens, com o desejo de dar à luz as virtudes que ele concebia e, ao mesmo tempo, educar àqueles belos para os quais se volta, como vemos no diálogo *O Banquete:*

Assim é que os corpos belos mais que os feios ele os acolhe, por estar em concepção; e se encontra uma alma bela, nobre e bem dotada, é total o seu acolhimento a ambos, e para um homem desses logo ele se enriquece de discursos sobre a virtude, sobre o que deve ser o homem bom e o que deve tratar, e tenta educá-lo. Pois ao contato sem dúvida do que é belo e em sua companhia, o que de há muito ele concebia ei-lo que dá à luz e gera. (209 b-c)

Pela descrição acima, vemos que o homem assim fecundado em sua alma procura os belos jovens a fim de gerar as virtudes que vinha concebendo, não apenas os belos de corpo, mas procura também aqueles cuja alma é bela. Sua finalidade é tanto gerar o que ele mesmo concebeu quanto educar plenamente. Vislumbramos assim o movimento de integralidade da paidéia platônica que, sem excluir aquilo que é belo no corpo, pretende ordenar esse desejo e atração pela beleza corpórea como o primeiro momento de um movimento ascendente, rumo às exigências mais elevadas da formação ética e política do indivíduo. A paidéia platônica reconhece e aproveita o amor corpóreo como um momento importante e necessário para a formação integral do cidadão. Vemos, então, como *eros* e paidéia estão vinculados, na visão de Platão, pela ideia de "gerar no belo" (tendo, como fruto espiritual dessa geração, a virtude).

É o que ensina Jaeger, comentando o mesmo trecho 209b-e:

Poetas e legisladores são uma e a mesma coisa na pedagogia que suas obras encarnam. Assim encarnada, Platão considera a tradição do espírito grego, desde Homero e Licurgo até ele próprio, uma unidade espiritual. É em torno da poesia e da filosofia, por mais que em sua opinião o conceito daquela esteja distante da verdade e da realidade, que se ata como laço de união a ideia da Paidéia, a qual brota do eros para se converter em Arete. (JAEGER, 2003, p. 742)

Aqueles que se voltam para as mulheres e geram o belo através dos filhos carnais, tornam possível a continuidade, por assim dizer, "material" da cidade. Mas os homens fecundados em sua alma, que se voltam para outros homens belos não só no corpo mas também na alma, geram os filhos "espirituais" (os belos discursos, as belas leis, etc). Estes "filhos" são a expressão da virtude, que, por sua vez, é fruto da paidéia fundada em torno do amor. Mas a compreensão sobre os caminhos do amor (e da paidéia) ainda

não terminou. Diotima convidará Sócrates a chegar ao ponto mais elevado e importante depois dos vários caminhos.

Diotima descreve o processo da educação pelo amor (210 a-e). Inicia-se por amar um corpo e gerar belos discursos; depois, além de amar um corpo, deve-se amar e ver a beleza de todos os corpos, para em seguida passar a contemplar a beleza da alma e fazer discursos que beneficiem a alma dos jovens, desprendidos do belo no corpo. Nessa etapa se passa a discursar, amar e buscar a virtude, as leis, os ofícios, as ciências e o conhecimento supremo e discursar sobre como deve ser o homem bom e do que deve tratar; é uma etapa educativa. Depois verá também a beleza das ciências, e, começando a contemplar todo o oceano do belo, produzirá magníficos discursos e reflexões por amor à sabedoria.

Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que se servindo de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo. (211c-d)

Este caminho, que une os amantes pelo desejo do belo e do Bem, é para a vida toda. O Belo em si é a meta última e, ao mesmo tempo, o horizonte referencial que orienta a estrada mas que, ao mesmo tempo, sempre está além – vale dizer, ele não é plenamente atingível para o homem nos limites de uma existência encarnada, uma vez que é fundamento de todos os tipos de beleza existentes no mundo (desde a dos belos corpos até a beleza das ciências mais elevadas) mas ultrapassa a todos eles e, portanto, pode apenas ser vislumbrado neste mundo pelo filósofo, que consegue ascender a ele através das múltiplas expressões participadas do belo. É por esta razão que se diz que os amantes-filósofos olham na direção do belo, mas não que tenham, neste mundo, se apossado da plena visão do belo.

Assim, olhando para o vasto oceano do Belo e contemplando-o sem se fixar numa beleza individual, produzirá muitos discursos belos e magníficos e reflexões de puro amor à sabedoria e ao conhecimento das ciências mais

elevadas como a matemática, até que, robustecido e crescido, chegando ao ápice dos graus da ascensão do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo em sua natureza essencial: O belo, que não será corpos, nem discursos, nem alma, mas o puramente belo. Como diz Diotima no diálogo *O Banquete*:

Se algum dia o vires, não é como ouro ou como roupa que ele te parecerá ser, ou como os belos adolescentes, a cuja vista ficas agora aturdido e disposto, tu como outros muitos, contanto que vejam seus amados e sempre estejam com eles, a nem comer e nem beber, se de algum modo fosse possível, mas só a contemplar e estar ao seu lado. Que pensamos então que aconteceria, disse ela, se a alguém ocorresse contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes, humanas, de cores e outras ninharias mortais, mas o próprio divino belo pudesse em sua forma única contemplar? Porventura pensas que é vida vã a de um homem olhar naquela direção e aquele objeto, com aquilo com que deve, quando o contempla e com ele convive? (212a)

Essa visão da beleza que é a finalidade do amor, só se consegue pelo correto amor dos jovens e das virtudes, como foi mostrado. Assim se procede no correto caminho do amor, começando pelo que aqui é belo e, em vista da verdadeira beleza, subir. E para esta aquisição o melhor colaborador é o amor, primeiro dos belos corpos, depois dos belos ofícios, das belas almas, das ciências e por último do que é belo em si (212c). Por isso Sócrates exortava honrar e cultivar o amor em seu poder e virilidade (212c).

A procriação, a poesia e a legislação são os primeiros dons do daimon Eros ao ser humano e à cidade. Entretanto, eles são como degraus (289a), que existem em função de se atingir o dom maior entre todos os dons: a experiência daquilo que é belo em si mesmo e que se constitui como o fundamento e condição de possibilidade de geração e conservação daqueles frutos belos (procriação, poesia e legislação) e de tudo o mais que é belo no mundo:

O belo e bom não passam de dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos Gregos funde numa unidade, ao designar a suprema *Arete* do Homem como 'ser belo e bom' (*kalokagathia*). É neste 'belo' ou 'bom' da *kalokagathia* apreendida na sua essência pura que temos o princípio supremo de toda vontade e conduta humanas... E que é ao mesmo tempo o fundo determinante de tudo o que sucede

na natureza. Ora, para Platão existe absoluta harmonia entre o cosmos físico e o cosmos moral. (JAEGER, 2003, p. 745)

Em vista deste conhecimento integrador e completo que, por conseguinte, torna o homem um amante completo e um filósofo a pleno título, é tão importante subir pelos degraus preliminares do amor, a fim de fazer a experiência de vislumbrar aquilo que em si mesmo é belo. Vislumbrar o belo em si é uma experiência porque, embora pressuponha todo o envolvimento intelectual do ser humano nesta busca, requer também um empenho de toda a vida do indivíduo, de sua vontade e de seus afetos, em suas relações com os demais homens e com as tarefas relativas à cidade. Por isto, o caminho erótico-filosófico pretende ser uma paidéia em seu sentido pleno, ou seja, o da formação integral do cidadão para a sua excelência, ou seja, para a sua arete. É no contexto desta concepção de paidéia que se insere a descrição do último e mais elevado passo da ascensão erótico-filosófica como sendo o grau mais elevado de uma iniciação:

São esses então os casos de amor [procriação, poesia e legislação] em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado [myetheies]; mas, quanto à sua perfeita contemplação [epoptika], em vista da qual é que esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi, continuou, e nenhum esforço pouparei; tenta então seguir-me se fores capaz. (210a)

O caminho da ascensão amorosa é uma busca do Bem-belo (cuja posse garante a felicidade), no qual só pode ter sucesso aquele que se dispõe a gerar na beleza, ou seja, aquele que se dispõe a subir pelos degraus necessários para ascender, enfim, àquilo que em si mesmo é belo.

Porventura pensas, disse, que é vida vã a de um homem a olhar naquela direção e aquele objeto [o belo em si mesmo]... quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando? (212a)

Não é, então, pelo fato de não contemplar em definitivo neste mundo o objeto do seu desejo que a vida do amante-filósofo é uma vida vã. Pelo contrário, somente aqueles que se dispõem a viver deste modo, sem se deter

unicamente na beleza de um corpo, de um ofício predileto ou mesmo de uma bela ciência, e perseguem sempre a beleza que é fundamento de todas aquelas, é que cumprem uma vida digna de ser vivida. Ou seja, quem vive deste modo realiza a sua arete, gera e dá à luz as virtudes que engrandecem a polis e está apto, deixando este mundo, a "[...] tornar-se amigo da divindade", ou seja, está apto a contemplar, no plano inteligível da realidade, aquele belo em si mesmo que por toda a vida ele perseguiu: "[...] a quem produziu autêntica virtude e a alimentou cabe tornar-se amigo da divindade, e se a algum outro homem cabe tornar-se imortal é sobretudo a este" (301a). Conclui-se o discurso de Diotima, Platão fecha o laço aberto com a fala de Sócrates: partindo da refutação a Agatão, firmou-se que o amor é um desejo do belo e do Bem, em vista da felicidade, a qual se traduz na imortalidade (ter sempre consigo o Bem); na dialética da iniciação erótico-filosófica (apresentada no discurso de Diotima), Platão propõe o caminho de sua paidéia, que vem responder a este anseio da alma humana que deseja o Bem, belo e bom (303a), em vista da felicidade-imortalidade.

Reale nos diz que as conclusões são evidentes e que o Belo e Eros querem levar o homem ao que está por traz do belo: O Bem, medida suprema e perfeita de que fala a República. Assim a finalidade do amor, das ascensões, e graus, que levam o amante ao retorno às asas, não é outra coisa senão volta ao Bem, à unidade e totalidade mencionada por Aristófanes. Primeiro se unem os amantes em uma unidade para depois com mútua inspiração e vontade subirem através dos grais e ascensões e voltarem ao seu objetivo final, o Bem uno e a felicidade. Por isso é o amor o melhor médico, educador, guia e reestabelecedor da natureza humana primitiva. Mas chegar a esse Bem não é outra coisa que fazer com que esses amantes cheguem a uma unidade íntegra e perfeita de si mesmos, ou seja, cada um, pela aquisição das virtudes, chegaria mais perto da perfeição e acabamento de si mesmo, e se tornaria, assim, maximamente belo e mais próximo e semelhante ao Bem, como medida perfeita (REALE, 1991). Segundo Adrados (1995), o objetivo do amor nos homens como busca da beleza e do bem corresponde a chegar ao mais alto conhecimento da divindade, mas não uma divindade fora do homem, senão que o amante faz de seu amado com a busca da virtude, da beleza e do Bem um Deus na terra, por incutir-lhe perfeição.

Além do discurso de Diotima, em outros discursos de *O Banquete* lemos o que o amor faz nos homens. Em geral, em todos os discursos vemos que o mais perfeito dos amores busca e tem sempre o objetivo na beleza da alma. Esse amor como loucura divina causada pela beleza é o fator que leva os amantes à perfeição, ao conhecimento e às virtudes.

Fedro diz que o amor inspira o apreço ao belo e às virtudes, até a ponto de morrer por outro (175b). No discurso de Fedro, podemos ver a caracterização do amor como a origem do desejo de honra ou, nos termos negativos em que Fedro o coloca, como a causa do desejo de evitar a vergonha ou desonra frente ao seu bem-amado, conforme vemos no diálogo O Banquete:

Afirmo eu então que todo homem que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto, nem pelos amigos, nem por ninguém mais, como se fosse visto pelo bem-amado [eromenon]. E isso mesmo é o que também no amado nós notamos, que é sobretudo diante dos amantes [erastas] que ele se envergonha, quando surpreendido em algum ato vergonhoso... Pois um homem que está amando, se deixou seu posto ou largou suas armas, aceitaria menos sem dúvida a ideia de ser visto pelo amado do que por todos os outros, e a isso preferiria muitas vezes morrer. (178d- 179a)

É em razão deste forte vínculo entre o amor e a formação da alma, que Fedro pôde afirmar que a grandeza e a nobreza, tanto da cidade quanto do indivíduo, somente são possíveis graças a esse tipo de amor que o deus Eros suscita. Eros, ao fazer nascer na alma dos amantes a vergonha do que é feio e o apreço ao que é belo, forma naqueles a *arete*, conforme vemos no diálogo *O Banquete*:

Aquilo que, com efeito, deve dirigir a toda a vida dos homens, dos que estão prontos a vivê-la nobremente, eis o que nem a estirpe pode incutir tão bem, nem as honras, nem a riqueza, nem nada mais, como o Amor. A que é então que me refiro? À vergonha do que é feio e ao apreço do que é belo. Não é com efeito possível, sem isso, nem cidade nem indivíduo produzir grandes e belas obras. (178c-d)

Portanto, aquilo que deve dirigir toda a vida do homem, ou seja, a paidéia, que o forma como cidadão ao formá-lo na arete, é incutida nele através de

Eros, por isso ele deve ser exaltado em cada indivíduo e na pólis como um todo.

Pausânias (190a) realiza seu discurso sobre os benefícios do amor, a partir de uma crítica ao discurso de Fedro, por não ter distinguido o tipo de amor que se deve exaltar. Pausânias se propõe a corrigir esse erro apresentando os dois *Eros*; dois deuses diferentes companheiros das duas distintas Afrodites:

Todos, com efeito, sabemos que sem o Amor não há Afrodite. Se, portanto, uma só fosse esta, um só seria o Amor; como porém são duas, é forçoso que dois sejam também os Amores. E como não são duas deusas? Uma, a mais velha sem dúvida, não tem mãe e é filha de Urano, e a ela é que chamamos de Urânia, a Celestial; a mais nova, filha de Zeus e de Dione, chamamo-la de Pandêmia, a Popular. É forçoso então que também o Amor, coadjuvante de uma, chame-se corretamente Pandêmio, o Popular, e o outro Urânio, o Celestial. (182b-184c)

Pausânias nos diz que somente o amor de natureza celeste é de muito valor para a cidade e os cidadãos, porque muito esforço obriga a fazer para virtude do amante e amado, diferentemente do amor pandêmio, que não se preocupa senão com o prazer (185a). O amor celeste é importante não só porque faz os amantes desviarem-se das ações vis e evitarem a vergonha, mas antes é grande porque, através dele, tanto amante quanto amado podem, cada um segundo a sua norma própria e caso se submetam, ambos, ao imperativo ético-educativo, crescer na vivência de todas as virtudes.

Quando, com efeito, ao mesmo ponto chegam amante e amado que lhe aquiesce, em tudo o que for justo servir, e o outro ajudando ao que o está tornando sábio e bom, em tudo o que for justo ajudar o primeiro em condições de contribuir para a sabedoria e demais virtudes, o segundo em precisão de adquirir para a sua educação e demais competências, só então, quando ao mesmo objetivo convergem essas duas normas, só então é que coincide ser belo o aquiescer o amado ao amante e em mais nenhuma outra ocasião. (184 d-e)

Desse modo, em busca de toda a virtude, consagrados neste modelo erótico educativo, amante e amado contribuem para a grandeza da cidade e deles próprios como cidadãos:

Pela virtude e por se tornar melhor, a tudo ele se disporia em favor de qualquer um, e isso é ao contrário o mais belo de tudo; assim, em tudo e por tudo é belo aquiescer em vista da virtude. Este é o amor da deusa celeste, ele mesmo celeste e de muito valor para a cidade e os cidadãos porque muito esforço ele obriga a fazer pela virtude, tanto ao próprio amante como ao amado. (185b-c)

No discurso de Pausânias, o amor é elogiado na medida em que, sob a norma daquela exigência ética, ele se constitui na força que edifica a cidade através da formação dos cidadãos para a virtude, mediante o vínculo educativo entre amante e amado, nascido sob a inspiração divina de *Eros* Urânio.

No discurso de Eríximaco, o amor é apresentado como uma potência cósmica, promotora universal de aglutinação. Sob esta abordagem, o amor toma as feições de uma força da natureza com a necessidade das leis físicas e controlável a partir dos conhecimentos das technai, os quais, para Erixímaco, se sintetizam perfeitamente nos conhecimentos da medicina. Portanto, sob o pretexto do elogio ao amor, Erixímaco elogia sua própria profissão, exaltando a medicina como conhecimento que permite pôr a serviço do homem a força benéfica do amor sadio (mediante a harmonização de elementos contrários como frio e calor, secura e umidade, etc.) e, evitar o amor mórbido (hábitos e práticas que promovem o desequilíbrio dos elementos contrários). A educação amorosa, que beneficia o homem, então, significa, segundo a visão de amor de Eríximaco, tão somente o aprendizado das "técnicas" que permitem promover a harmonia de elementos no corpo, a qual se traduz em saúde, e permite evitar a desarmonia, sinônimo de doença. Assim, para Erixímaco, o amor sadio é o que tem a medida da moderação e harmonização dos elementos contrários e o mórbido é o que promove desequilíbrio no corpo:

A natureza dos corpos, com efeito, comporta esse duplo Amor; o sadio e o mórbido... E então, assim como há pouco Pausânias dizia que aos homens bons é belo aquiescer e aos intemperantes é feio, do mesmo modo, também, aos elementos bons de cada corpo e sadios é belo o aquiescer e se deve e a isso é que se dá o nome de medicina, enquanto que aos maus e mórbidos é feio e se deve contrariar. (186a-c)

O amor é, portanto, médico do homem, porque mediador dos elementos do corpo, trazendo saúde; sua beneficência é trazer a medida correta ao organismo do homem. *Aristófanes*, por sua vez, afirma que o amor é o único capaz de restabelecer nossa primitiva natureza, nos curar e nos fazer felizes e bem-aventurados. Porque do reencontro com o amante que nos falta resulta a reconstrução da felicidade original (193d):

É de outro modo que tenho a intenção de falar, diferente do teu e do de Pausânias. Com efeito, parece-me os homens absolutamente não terem percebido o poder do amor. É ele, com efeito, o deus mais amigo do homem, protetor e médico desses males de cuja cura dependeria sem dúvida a maior felicidade para o gênero humano. (189c-d)

Aristófanes nos diz que antigamente nossa natureza era uma, inexistindo a partição homem/mulher; os entes originais eram então andróginos. E depois que houve essa separação uma metade busca a outra e essa busca pela metade para se tornar um só é o que hoje chamamos amor (193a). O amor é benéfico porquanto única força capaz de fazer o homem voltar a sua natureza primitiva, sendo a cura de todos os males e o que traz a felicidade porque traz a totalidade perdida.

Se surgisse Hefesto e com seus instrumentos lhes perguntasse: Que é que quereis, ó homens, ter um do outro? E se, diante do seu embaraço, de novo lhes perguntasse: Porventura é isso que desejais, ficardes no mesmo lugar o mais possível um para o outro, de modo que nem de noite nem de dia vos separeis um do outro? Pois, se é isso que desejais, quero fundir-vos e forjar-vos numa mesma pessoa, de modo que de dois vos torneis um só e, enquanto viverdes, como uma só pessoa, possais viver ambos em comum, e depois que morrerdes, lá no Hades, em vez de dois ser um só, mortos os dois numa morte comum; mas vede se é isso o vosso amor, e se vos contentais se conseguirdes isso. Depois de ouvir essas palavras, sabemos que nem um só diria que não ou demonstraria querer outra coisa. (192c-e)

Evidente também, segundo vemos, que aquela nostalgia é expressão de um anelo que ultrapassa o desejo meramente físico de união sexual. No discurso de Aristófanes, por tudo isto, *Eros* pode ser expresso como o "deus mais amigo do homem" (216a), porque o seu principal efeito na vida de todo ser humano (homem ou mulher) é corresponder àquele sentimento de nostalgia do todo. Ora, essa nostalgia é uma orientação estimuladora para o homem, na

medida em que o faz sentir saudades daquilo que ele deveria ser sempre. O amor impulsiona o homem a realizar a sua natureza própria.

No discurso de Aristófanes, Platão expressa que a educação e a volta à natureza integral e primitiva do homem são possíveis através de *Eros*, a "saudade" humana de sua unidade original, porque *Eros* faz, a um só tempo, com que o homem se reconheça incompleto e se mova em busca da sua completude (221a). Ora, nenhuma educação e nenhuma volta à natureza integral seria possível sem esse duplo movimento de reconhecimento da carência e busca de sua completude ou excelência (*arete*) por parte do ser humano.

Agatão nos diz que o amor traz justiça, temperança e controle dos prazeres inferiores. Dominando prazeres e desejos, seria ele excepcionalmente temperante, e também o que insufla coragem e sabedoria aos homens. Agatão apresenta *Eros* como o deus mais jovem entre todos, e o mais delicado (227a). As virtudes que inculca nos homens são a justiça, a temperança, a coragem e a sabedoria (229a). *Eros* é um deus poeta que ensina praticamente todas as formas de *poiesis* (230a), tanto aos homens quanto aos deuses. E como se não bastasse essa gama de atributos e virtudes que trazem *Eros* ao homem, Agatão ainda nos fala de uma chuva de bênçãos:

É ele [Eros] o que produz paz entre os homens, e no mar bonança, repouso tranquilo de ventos e sono na dor. É ele que nos tira o sentimento de estranheza e nos enche de familiaridade, promovendo todas as reuniões deste tipo, para mutuamente nos encontrarmos, tornando-se nosso guia nas festas, nos coros, nos sacrifícios; incutindo brandura e excluindo rudeza; pródigo de bem-querer e incapaz de malguerer; propício e bom; contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses; invejado pelos desafortunados e conquistado pelos afortunados; do luxo, do requinte, do brilho, das graças, do ardor e da paixão, pai; diligente com o que é bom e negligente com o que é mau; no labor, no temor, no ardor da paixão, no teor da expressão, piloto e combatente, protetor e salvador supremo, adorno de todos os deuses e homens, guia belíssimo e excelente, que todo homem deve seguir, celebrando-o em belos hinos, e compartilhando do canto com ele encanta o pensamento de todos os deuses e homens. (197c-e)

O amor, assim, segundo o discurso de Agatão, além de culminar nas virtudes de temperança, coragem e sabedoria no homem, abençoa, trazendo

toda uma séria de bênçãos, como a paz, a bonança, a brandura, proteção e salvação. Por isso o homem deseja tanto o amor, porque com ele vêm todas as graças e bênçãos de uma vida.

Finalizamos deste modo um apanhado breve do conteúdo inicial do diálogo *O Banquete*, entendendo por isso os discursos anteriores ao de Sócrates. Assumimos a hipótese de que, no âmbito humano, o Bem tem profunda ligação com o amor, pois todo amante, tocado pela beleza, busca na verdade o Bem quando busca o que ama. Isso aponta para um telos, uma finalidade do humano.

Porém, o cerne de nosso trabalho partirá da outra perspectiva. Buscamos entender o amor como força cósmica, além do humano, e o sentido do Bem será buscado em conjunção com a força do amor. Portanto, como algo que transcende e funda todos os "âmbitos", permitindo que haja entes, homens, amor entre os homens e os benefícios que obtêm através do amor.

Nosso primeiro passo será proceder a uma interpretação fenomenológica da *natureza* do amor no diálogo *O Banquete*. Em seguida, buscaremos entender como o Bem, concebido como unidade transcendental, pode estar consignado em Agatão e de que modo se liga ao amor.

2.3 A NATUREZA DO AMOR NO DIÁLOGO *O BANQUETE* DE PLATÃO

2.3.1 A interpretação do amor nos discursos do diálogo O Banquete

Assim então com o amor, é justo que também nós primeiro o louvemos em sua natureza.

(O Banquete,195a)

Primeiro se deve mostrar o próprio amor, qual a sua natureza, e depois as suas obras. Esse começo muito o admiro. (*O Banquete*, 199d) Em uma passagem do diálogo *O Banquete*⁷⁰, Sócrates, que se encaminhava à casa de Agatão, para no caminho e permanece estático, na soleira da porta de um vizinho. Platão qualifica o ato de *atopon*, "sem lugar" ou "sem passagem". Essa *passagem*, *fixada* logo na abertura do diálogo, parece sinalizar o lugar desde o qual acontece o diálogo do amor: "Na soleira da porta", "na passagem", "no limite", no lugar "sem lugar". Assim podemos entender a própria forma de ser *ethos* de *O Banquete*: um diálogo onde Platão nos deixa sem um lugar de passagem. O que temos é um conjunto de lugares, personagens, simbolismos, diálogos e termos que consideramos uma sinalização ao que verdadeiramente Platão quer referir⁷¹. Nosso papel é, pois, mirar essas sinalizações e nos lançar ao esforço interpretativo que jogue luz e nos dê passagem até o sentido do dizer platônico⁷². Este autor se caracteriza, sobretudo por não ter deixado um corpo doutrinário que revele seu pensamento, nos restando apenas temas a serem interpretados a partir dos elementos que aparecem nos Diálogos.

Nosso esforço será rememorar o tema do diálogo *O Banquete*: O amor. Rememorar, aqui, não significa meramente trazer à memória humana e cotidiana esse tema, mas, como os antigos poetas gregos, tentar, com a ajuda das Musas, alcançar o fenômeno chamado *Eros*. O diálogo *O Banquete* é acima de tudo um apelo à rememoração do amor esquecido em sua essência. Percebemo-lo no início do diálogo, que se abre com a interpelação de um amigo a Apolodoro, que subia da cidade, vindo de sua casa, em Falero⁷³: "Apolodoro, há pouco mesmo eu te procurava, desejando informar-me do encontro de Agatão, Sócrates e Alcibíades e os demais que assistiram ao banquete, e saber dos seus discursos sobre o amor, como foram eles" (172a-b). O texto deixa claro que Apolodoro não esteve presente no encontro, reproduzindo o que um personagem chamado Aristodemo relatou. Aristodemo

-

⁷⁰ Do grego Symposion, jantar coletivo. Depois da refeição propriamente dita havia o simpósio (bebida em conjunto) acompanhada das mais variadas diversões, entre as quais competições literárias e filosóficas.

⁷¹ Seguimos estudiosos de Platão e Heidegger, como Cláudio Oliveira, que afirma que "Tudo em Platão é importante". Isto vale para cenas, personagens, etc (OLIVEIRA, 2000, p. 18).

⁷² Conforme Heidegger: "A doutrina de um pensador é o não-dito em seu dizer , ao qual o homem está exposto a fim de se prodigalizar com isso. A fim de que possamos experimentar o não-dito de um pensador, seja de que espécie for e podermos saber para o futuro, precisamos refletir sobre o que ele disse." (HEIDEGGER, 1968, p. 427).

⁷³ Porto de Atenas, ao sul do Pireu, a alguns quilômetros da cidade.

assistira a reunião, e somos informados de que era amante de Sócrates (173-b)⁷⁴. A primeira questão que emerge do início do diálogo é: por que haveria, já de início, destaque, ou melhor, um mirar e apontar a memória? O que Platão quer que relembremos?

Também constatamos o apelo à relembrança do amor, ao perceber que Platão, ao longo do diálogo, aponta constantemente esse esquecimento. Platão parece nos provocar a mirá-lo, quando, em algumas passagens do diálogo O Banquete, apela para a relembrança do amor: "Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao amor, todavia um deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio?" (177b). Em outra passagem, fala pela boca de Aristófanes: "Nada há em honra ao amor e justamente a ele que tudo deve haver. Os homens não honram ao amor porque desconhecem seu poder, se o conhecessem os maiores templos e altares lhe construiriam, juntamente com os mais belos discursos." (189c). Por fim, percebemos o mesmo apelo na fala de Agatão: "O amor é o que todos os homens deveriam seguir e celebrar com belos hinos e compartilhar o canto com ele para encantar o pensamento de todos os homens" (197e). Com tais proclamações, Platão parece nos lembrar de que é preciso trazer à memória e à fala, deixando revigorar o amor. Mas o que é o amor? E por que esse apelo tão grande a sua relembrança? Se Platão o faz tão variadamente, não deve ser por acaso. Isso nos parece dizer que o homem se encontra com a memória velada frente ao âmbito do que seja e de como aconteça o amor, sendo necessária a relembrança.

Mas como trazer à memória e deixar revigorar o que Platão quer nos mostrar por amor? Partiremos, para esse esclarecimento, do método fenomenológico, olhando cada termo que se refere ao amor, como algo que aponta um fenômeno. Não consideraremos assim os termos como literais, ou meras características psicológicas do humano, como geralmente se interpretou o amor em Platão. A partir desse método, consideramos poder arrancar dos termos platônicos uma luz (*phós*) interpretativa, lembrando que a própria

⁷⁴ O encontro narrado do banquete se realizou há muito tempo. Comprova-o que o anfitrião Agatão não estava mais na terra, e que, das palavras de Apolodoro, depreenda-se que o encontro se deu quando ainda eram crianças. Entre a data da realização do encontro e sua narração por Apolodoro se passaram, portanto, muitos anos.

_

palavra fenomenologia deriva da palavra *phainomenon*, ligada à palavra *phós*. Dessa forma, o âmbito a partir do qual miraremos o amor será o âmbito do extraordinário do fenômeno a que as palavras e termos referentes ao amor apontam⁷⁵. A lembrança deve ser, pois, não uma lembrança ordinária do que compreendemos previamente por amor, mas deve ser lembrança à maneira daquela invocada pelos poetas gregos, que se voltavam aos fenômenos cósmicos neles mesmos e tentavam desvelar no seu poetar a relembrança do âmbito extraordinário das coisas – em nosso caso, o caso do diálogo *O Banquete*, o âmbito onde o amor tem sua morada.

Sócrates, ao chegar à casa de Agatão, é bem recebido por este e convidado a sentar-se à mesa dos convivas, um divã em formato de ferradura (no capítulo três, esse detalhe será relevante, quando da interpretação do Bem). O diálogo é composto por seis discursos, respectivamente de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e Sócrates. Primeiramente surge a questão: como deveremos interpretar essa gama de discursos? Seriam todos apenas discursos preparatórios ao discurso socrático, ou em cada qual haveria algo relevante acerca da natureza de Eros a se levar em conta? A tradição se concentrou apenas no discurso socrático, para mostrar a natureza de Eros, pois, como vemos descrito no diálogo, o discurso socrático é aquele que vai dizer a verdade acerca de Eros (Eros talete legein) (199 b). Os outros cinco discursos são considerados, pela maior parte dos intérpretes, apenas como preparatórios para a centralidade do discurso socrático. Além disso, alguns comentadores, como Benson, consideram os primeiros discursos como visões estritamente fragmentadas do amor, por interpretarem-no a partir do seu âmbito de vivência, sempre limitado a características particulares, carecendo, pois, de universalidade:

As histórias de todos os outros membros do banquete são também histórias de seus amores particulares escamoteadas como histórias do amor. Para Fedro e Pausânias, a imagem canônica do verdadeiro amor – a história quintessencial – apresenta o tipo correto de amante masculino mais velho e o tipo correto de rapaz amado. Para Erixímaco, a imagem do verdadeiro amor está pintada nas linguagens de sua amada medicina e de todas as outras artes e ciências. Para Aristófanes, está pintada na linguagem da comédia. Para

-

⁷⁵ Filosofar é investigar o extraordinário (HEIDEGGER, 1978, p. 43).

Agatão, nos tons mais elevados da tragédia. Em um modo de que estes homens não estão conscientes, mas que Platão conhece, suas histórias de amor são elas próprias manifestações de seus amores e das inversões ou perversões nelas expressas. Pensam que suas histórias são a verdade sobre o amor, mas são realmente ilusões do amor, "imagens", como mais tarde Diotima as denominará. (BENSON, 2011, p. 278)

Segundo Benson, esses discursos seriam meros preparativos simplesmente estilísticos, indiciando variações de erro, acerca de *Eros*. No que se refere ao discurso socrático, porém, a tradição nos diz que ali se encontra a medida para se dizer a natureza do amor. Assim, a diferença dos discursos precedentes em relação ao discurso socrático é a diferença entre mera opinião (*doxai*) e a verdade (*aletheia*)⁷⁶.

Ao contrário das concepções tradicionais que dizem que Sócrates é o único paradigma da verdade da natureza de Eros no diálogo, partiremos da visão contrária, de que esses discursos têm algo a nos dizer acerca da natureza de *Eros*⁷⁷. Partimos do pressuposto de que O *Banquete* forma um todo coeso em torno da natureza do amor, ou seja, cada discurso tem sua quota. Indicação disso é o comentário de Apolodoro: "Sem dúvida, de tudo o que cada um disse, o mais importante, e daqueles que me pareceu que valia a pena lembrar, de cada um deles eu vos direi seu discurso" (178 a). Apolodoro é responsável, como vimos, pelo relato integral do encontro, e de sua fala podemos depreender que irá relatar "o mais importante". Parece-nos que, se tais falas não possuíssem algo de essencial, não teriam sido inscritas no conjunto do diálogo - e pode ter havido outras, que não ganharam lugar na estrutura do diálogo. Mesmo Nietzsche (1991) o viu. Ele afirma que é inteiramente falso acreditar que Platão tenha querido assim indicar diferentes direções falsas. Estes são todos logoi filosófico e todos verdadeiros, com a cada vez novos aspectos de uma mesma verdade. Assim como Nietzsche, consideramos que cada discurso revele um aspecto da natureza de Eros. Cada um deles faz reluzir um aspecto da verdade aletheia ontológica de Eros. Os

⁷⁶ Alétheia diz respeito à verdade como desocultação. O prefixo "a" opera uma negação. Léthes era o rio do esquecimento, da ocultação. O prefixo faz com que a palavra ganhe o sentido de desocultação, desvelamento. Portanto, a verdade, no diálogo *O Banquete,* se refere à desocultação e não, antes, à adequação ou a outro tipo de verdade.

Assim como Francalanci, consideramos os discursos não socráticos como elementos a serem pensados e investigados acerca do amor (FRANCALANCI, 2003, p. 2-3).

discursos não nos parecem ser meramente estilos ou apresentações de formas de erros. Não pareceria sensato que Platão apresentasse cinco longos discursos simplesmente como forma de erro. Após a investigação fenomenológica do discurso propriamente socrático, investigaremos também alguns outros discursos, por considerarmos, como vimos dizendo, haver neles aspectos relevantes para a interpretação. A verdade como desvelação pode ser tomada em níveis e graus. Consideramos que cada discurso traz um nível de desvelação de Eros. Quando Sócrates diz que seu discurso se diferencia dos que o antecederam, não pretende, com isso, que não tivessem apresentado nenhuma verdade sobre Eros, mas que no seu discurso o véu se retira por completo. Relembramos as palavras de Agatão, que em certa medida parecem nos contrariar, porém permitem atentar à sua fala de maneira mais firme: "Parece-me que todos que falaram não são o deus que elogiavam mas os homens que felicitavam pelos bens que o deus lhes é causador, porém qual é a sua natureza em virtude da qual ele faz tais dons, ninguém o disse" (195a). Assim como aconselha Agatão, iremos prosseguir, na busca da natureza do amor.

2.4 EROS COMO DAIMON NO DISCURSO DE DIOTIMA

2.4.1 Eros desvelado a partir do mito de uma sacerdotisa

Pois o amor é o verdadeiro clima do destino; por mais longe que ele estenda seu caminho através do céu, sua Via Láctea composta de milhões de estrelas de sangue, a terra sob esse céu jaz grávida de desastres. Nem mesmo os deuses, nas metamorfoses de sua paixão, foram poderosos o bastante para liberar, dos enredamentos desse solo fértil, os amados, assustados e fugidios desta terra. (RILKE, 2007, p. 244)

No discurso socrático, a verdade de *Eros* é proclamada por Diotima, sacerdotisa de Mantinéia. A primeira questão que emerge é: quem é Diotima? E por que é ela quem ensina a natureza de *Eros* a Sócrates? Embora a maioria dos autores tenha se pronunciado contra a realidade histórica de Diotima, querendo ver nela apenas uma personagem fictícia, e outros digam que jamais

saberemos se existiu realmente (FRANCALANCI, 2003), restam alguns indícios de que Diotima foi uma sacerdotisa dos mistérios de Dionísio, ou talvez Elêusis. Diotima é vista por Sócrates como a que oferece sacrifícios em benefício dos homens de Atenas, afastando pestes e sendo curandeira dos males⁷⁸. Segundo Clara Britto, essas práticas (curas e sacrifícios) constituíamse em realidade cultural das sacerdotisas de Dionísio, as bacantes (ACKER, 2008). Para caracterizar o ofício de Diotima, Platão emprega efetivamente o termo "sacrifício" (thusaménois, 210 d). Segundo Clara Britto, ta thusthla eram os objetos sagrados carregados pelas bacantes (ACKER, 2008). Há ainda outros indícios que apontam para a possibilidade de Diotima ter pertencido ao culto dos mistérios de Elêusis, como se pode inferir da afirmação, atribuída no diálogo O Banquete à sacerdotisa, de que Sócrates deveria ser iniciado nos mistérios do amor (210a). As palavras usadas para aí designar a iniciação, myein, e os iniciados, mystes, eram próprias da linguagem dos mistérios de Elêusis (LOREDO, 2009).

Diotima pode, pois, ter sido de fato sacerdotisa à época de Sócrates. Mas este não será nosso foco. O principal é compreender por que é uma sacerdotisa quem fala da natureza de Eros.

O nome vem de dios, deus, e time, honra. Diotima é aquela que honra o Deus. Qual deus? *Time* forma a palavra *timai*, que diz respeito ao lote, parte ou âmbito de manifestação de um deus. Nos afirma Detienne que cada deus grego possuía seu lote de manifestação, como parte no todo (DETIENNE, 1990). Diotima é a sacerdotisa que corresponde às timai (as "partes" loteadas) de Eros, pois é aquela capaz de falar de sua natureza. Sócrates deixa claro que, nesses assuntos de amor, ela era entendida e que teria ido até ela porque reconheceu que precisava de mestres (207c); em 208b, Sócrates consagra-lhe o título de doutíssima de Eros. Curioso notar que Sócrates jamais consagrou esse título a ninguém, em qualquer dos diálogos platônicos. Especificamente no que se trata do amor, ele é conduzido por Diotima. Isso nos mostra que ela é do âmbito das timai de Eros, porque Eros essencialmente corresponde a ser intermediário e passagem entre os âmbitos divino e humano, como veremos. E Diotima é aquela que se faz passagem entre o âmbito divino e humano, pois

⁷⁸ Trata-se da peste que assolou Atenas no começo da guerra do Peloponeso. Diotima teria feito o sacrifício em 440, quando Sócrates entrara na casa dos trinta.

oferece prece ao deus em favor dos homens, e pode mostrar a natureza do deus aos homens, sendo assim o diá-logo entre deuses e homens. Segundo estudos de Heidegger, "dia" significa passagem; "logos" surge do verbo legein, que remete a legomenon, que traz à memória o ato de reunião, unificação e entrega em uma colheita, ou em um texto, quando se reúne e entrega um sentido (HEIDEGGER, 2010).

Diotima é o dia-logos, ou seja, passagem de sentido (palavra) do âmbito humano ao divino e do âmbito divino ao humano. É ela quem reúne, unifica e entrega aos humanos o sentido de *Eros*. E reúne, unifica e entrega as preces dos humanos, levando-as até a divindade, por meio de orações e sacrifícios, para livrá-los das pestes e doenças. Pois, como diz o *Banquete*, os dois âmbitos (extremos) não se tocam, cumprindo haver, sempre, um intermediário, que faz a passagem e comércio entre eles (203a). Diotima é, portanto, o ponto de união e passagem. Sua vida é entrega a ser a passagem desveladora entre os dois âmbitos. Ela é a que honra ao deus porque se assemelhou a seu modo de ser, ao modo de ser da divindade à qual honra.

Interessante notarmos que, antes do discurso de Diotima, falaram um sofista, um médico, um comediógrafo e o vencedor no concurso anual de tragédias, Agatão; cada um desses "pontos de vista" influenciava a perspectiva e o modo do discurso "erótico". O principal dessas perspectivas reside em serem perspectivas, ou seja, em que não tocavam o âmbito da totalidade fundante do fenômeno erótico e sua natureza. No que se trata de falar da natureza do amor, não é mais um filósofo que fala e não se trata mais de um discurso dialético. Mas, agora a fala é de uma sacerdotisa, que desvela *Eros* a partir do mito. Isso nos leva a refletir que a dialética filosófica não dá conta de expressar ou tocar o âmbito da natureza de *Eros* e por isso a fala agora é outra, é mítica e é dita por quem tem sua morada nos mistérios: uma sacerdotisa. A fala de Diotima é uma iniciação aos mistérios de *Eros*⁷⁹. O termo "Mistério" provém de *mysthos*, que significa algo velado, obscuro, o interior de algo, que está sob um véu. Era também o véu mesmo que os iniciados colocavam sobre a face, nas passeatas públicas.

-

O banquete, local onde ocorre o diálogo era uma cena típicas do ambiente dos mistérios gregos. Isso é mais uma indicação de que Eros faz parte do âmbito do mistério, diferenciandose do âmbito dialético dos filósofos.

Sócrates é aquele que tem a sabedoria da dialética e, portanto, a sabedoria do âmbito humano; no tocante a Eros, ao âmbito do divino, ele precisou ser iniciado (210a), para poder ir além do véu que encobre *Eros* e que a dialética não pode retirar. Tanto que o papel de Sócrates se limitou a derrubar o falso saber de seus interlocutores, ou seja, retirar a visão de *Eros* como deus. Mas, quando se tratou de dizer a natureza do deus, o filósofo recorreu a Diotima: a que mora junto aos mistério de *Eros* pode manifestá-lo.

Na fala de Diotima, a forma de apresentar *Eros* não é mais mero discurso, mas iniciação nos mistérios. Tomamos, pois, uma passagem do próprio diálogo *O Banquete* para confirmação:

São esses então os casos de amor em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesse ser iniciado (*mystheies*). Mas quanto à sua perfeita contemplação (*epoptika*), em vista da qual esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se seria capaz; em todo caso, eu te direi, continuou, e nenhum esforço pouparei. Tenta então seguir-me se fores capaz. (210a)

Segundo Carlos Roberto Loredo, a linguagem desse trecho faz referência direta aos mistérios de Elêusis, 80 os termos do trecho marcam a distinção entre os que iriam ser iniciados (*mystheies*) e os que já eram iniciados há tempos (*epoptika*). Ser iniciado, *mystheies*, se liga à palavra *mysthos* e se refere a adentrar-se aos mistérios (LOREDO, 2009). Se *Eros* é do âmbito do mistério, podemos dizer que sua natureza faz parte do âmbito que está oculto aos olhos da vida cotidiana e comum, e, portanto, não poderá ser dito pelas vias de uma linguagem comum. Diz Carneiro Leão:

Mistério remete, em toda experiência, para o que se diz e se reconhece fora das possibilidades de ser, conhecer e dizer. É que para se dar e acontecer mistério é indispensável morar nos vãos da linguagem e descobrir-se no seio do logos. A forma mais frequente de se sentir e descobrir esta morada é a narrativa do extraordinário no *mythos*. (LEÃO, 2010, p. 123)

⁸⁰ Elêusis foi um dos mistérios mais importantes da Grécia antiga, tanto pelo grande número de pessoas que atraiu, quanto pelo grande período de sua influência. Desde o testemunho mais antigo, o hino homérico a Démeter, até a destruição do santuário de Elêusis pelos godos, por volta de 400 d.C., tem-se um período de cerca de 1.000 anos. Esse culto atraiu homens e mulheres de toda a Grécia, e posteriormente do Império Romano (BURKERT, 1993. p. 545).

Por isso *Eros* é dito pela sacerdotisa a partir de um mito, como veremos, porque sua mostração deve se valer do âmbito exterior ao da linguagem comum, da ordem cotidiana. Curioso notarmos que, na Teogonia, a verdade essencial de algo é dita na forma de mito (mistério): "Sabemos também, quando nos dispomos, desvendar a verdade em formas de mito" (HESÍODO, 2001, p. 27). Do mesmo modo, podemos notar ainda em Platão uma passagem que permite conceber o amor sob o âmbito do mistério. No Fedro, quando Sócrates, sob a influência de um sofista, se permite pronunciar um discurso comum, sofístico e falso sobre o amor, ele diz: "falarei velado", e cobre a cabeça (237a). Após proferir o discurso, paga sua dívida ao amor e profere uma bela palinódia, elogiando-o. Nesse segundo discurso sua fala é mítica e ele está sem véu (242d). Dessas passagens do Fedro podemos depreender que o amor resulta falso e encoberto quando dito sob a linguagem ordinária, que não toca o âmbito de sua natureza. Já o discurso mítico joga luz sobre a natureza do amor e permite retirar o véu de seu mistério. Esse movimento de retirada do véu, de iniciação, que Diotima realiza diante de Sócrates, é chamado de mystheies e remete a algo que começa postar-se na luz e aparecer. Porém, o aparecer aparece escondendo algo. Esse algo se constitui nos termos por que Diotima se refere a Eros. São esses termos que deveremos iluminar na interpretação.

2.4.2 A definição da natureza de *Eros* como ti *metaxy* e *daimon*

Antes da indicação de Diotima, há como que um "proêmio" entre Sócrates e Agatão. Trata-se de uma breve conversa dialética, que derruba a antiga visão de *Eros* como um deus, tal como fora dito nos discursos anteriores ao de Sócrates. O amor, a partir desse proêmio, é uma carência (*endenes*) e um desejo (*epithymia*). Sócrates leva Agatão ao seguinte viés dialético: (1) O amor é amor de algo; (2) Sendo amor de algo, é de algo que não se tem à mão; (3) Se não se tem à mão, é porque se carece disso que se quer; (4) Logo, se amamos o belo, não temos o belo; (5) Como o amor do belo é também amor do bom, o amor não pode ser um deus, porque deus é bom, belo e não carece de tais coisas. Sócrates dá aqui as primeiras características do amor: carência e

desejo. Porém, como interpretar ontologicamente e fenomenologicamente carência e desejo?

A Carência, quando interpretada fenomenologicamente, posta Eros em um âmbito onde há falta de determinações, remetendo-nos ao vazio, ao nada primordial, ao não ter, não existir, não estar concretizado e ao que carece. O modo de ser da carência é ser algo não delimitado, não acabado, não per-feito, não ôntico. Carência é a pura isenção de qualquer determinação, e por isso é também a pura possibilidade para que algo venha a ser. O Desejo coloca Eros em uma dinâmica constante, uma força, movimento de passagem a outro estado. Mostrado como anelo e desejo, Eros se abre a ser dimensão que principia algo diferente do seu estado inicial de carência. Com isso, o proêmio serve de base para que as visões errôneas de Eros como um deus sejam derrubadas.

Precisamente a seguir, Diotima começar a falar sobre *Eros*, citando primeiro sua gênese. Sua mãe chama-se *Pênia* e seu pai, *Poros*. Pênia: a pobreza perene, a falta constituinte, o nada primordial, vazio, implícito na carência, acima mencionada. Poros: via, abertura, passagem, força, movimento, em correspondência à caracterização do desejo. Poros também se caracteriza por ser a abundância de recursos, ou seja, o contrário de Pênia. Se Pênia é o vazio, Poros é o não vazio, é o recurso. Fica posto então que Eros, ao mesmo tempo em que é filho do nada, sendo vazio e privado de determinações, é também filho de uma força, um ímpeto, um motor, uma dinâmica de passagem a outro estado além do vazio, um estado pleno de recursos.⁸¹

Mas o que é propriamente *Eros*, sendo este que está entre o vazio primordial e uma passagem a outro estado? A resposta vem das definições precisas de Diotima acerca do que é Eros, além de sua gênese. Diotima desvela o amor como *o que está entre a divindade e os mortais* (202e). "A divindade e os homens não se misturam, mas é através desse ser que se faz

⁸¹ Em outras genealogias, vemos Hermes e Afrodite como os pais de Eros, porém consideramos que tenha a mesma analogia com os conceitos de Pênia e Poros. Pois Hermes, assim como Poros, sempre foi visto como abundância de recursos, que contém a fonte da eterna juventude, e Afrodite vista como uma deusa que sempre procura o amor, como Pênia, significando a falta. Da união de ambos nasce o amor, o ser, as aparições (BRAZ, 2005, p. 35). Podemos notá-lo, no que se refere a Hermes e Afrodite, se analisarmos o quadro a primavera de Sandro Boticelli. Parece que os arquétipos de Pênia e Poros ou de Hemes e Afrodite comportam o mesmo significado.

todo o convívio e diálogo entre os homens." (203a). O amor é, assim, *um intermediário, um gênio.* Porém, o que é ser o *entre*? Qual o modo de ser entre? A expressão para dizer *Eros* como *o intermediário* é *ti metaxy.*

Podemos encontrar uma analise da expressão ti metaxy recorrendo a alguns comentadores, como Francalanci (2003). A partir de seus estudos, entendemos que "ti" aponta cautela, corresponde a algo que na linguagem comum não tem elaboração, fala do que se furta à coisificação, à apropriação. Não se deixa, portanto, confundir com as "coisas" que vigoram na nossa fala, os entes, porque aponta o que não se aponta, ou seja, o que não é "coisa". E, ao mesmo tempo, ti expressa o que precisa ser trazido à fala e ganha um logos que revela que ele mesmo se distingue de qualquer coisa, qualquer isto ou aquilo. O ti, portanto, aponta que o que vai ser falado possui uma diferença primordial com relação a tudo que é falado. A expressão *metaxy*, por sua vez, aponta para um intervalo, um meio, em entre, um hiato, um limite divisor. É uma linha de toque que separa e conjuga, reunindo tocante e tocado. Ti metaxy é o lugar do um e do outro em sua separação, que é justamente no meio, não sendo nem um e nem outro, mas a separação e conjugação. Ele fende, separa, abre e traz o outro, mas conjuga-o dando unidade ao que veio a ser outro, sendo este outro o mesmo um, porém com a face alterada (alteridade). Ti metaxy, portanto, promove a dualidade, é o um ao sair de si, que se abre, fende-se e deixa vir o dois, promovendo-o, elevando-o e resguardando-se nele. Ti metaxy é a fenda que promove a diferenciação da unidade, que eleva a alteridade da dualidade conjugando-a a unidade novamente.

Podemos comparar *ti metaxy* ao movimento de suprassunção do um, que aponta ao movimento de negação e da pura saída de si mesmo (abertura), de que irrompe e aflora o dois, o qual veio a ser e foi elevado pelo um que o deixou ser. O um não se aniquila, não abandona o dois, mas resguarda-se nele, resguarda-se na face do outro vindo de si mesmo. O um não se deixa confundir com o dois, porque o dois já não é o um, é outro, mas conjuga-o junto de si mesmo, formando a unidade da dualidade. O um é, portanto, automovimento, autoprodução, autorrealização, que sai de si, deixa vir e aflorar o dois, e ainda vigora na face desse outrem elevado, mas não se deixa confundir, porque essa linha de toque os coloca em seu lugar. O *ti metaxy* é o puro trazer

o brilho da outra face de um mesmo, sendo o lugar da separação e conjugação, que abre, gesta, traz a ser, aflora, irrompe como outro desde si.

Portanto, se Pênia é o vazio, o nada de delimitações, e Poros é outro estado além do vazio, é ser recursos, então *ti metaxy*, como filho de ambos, estando ao meio, como intermediário se torna exatamente o lugar desde onde a realidade como o outro do vazio se mostra. *Ti metaxy*, em nossas interpretações, ganha o lugar de diferença ontológica, pois é desde seu movimento que o vazio de Pênia pode passar a ser o outro, o recurso de Poros. O intermediário que é *ti metaxy* reúne ambos os lados, enlaçando-os, mas também não os deixando confundirem-se. É o lugar da diferença. O que é diferente do vazio? O ente, a delimitação.

A partir dessa visão, *Eros* pode ser visto como o movimento de passagem do vazio indeterminado à determinação (ente). Esse determinado não se deixa confundir com o vazio porque *Eros*, ao mesmo tempo em que os conjuga, os separa. Ele é o gênio intermediário, o que media essa passagem: "É através desse ser que se faz todo convívio e diálogo da divindade com os mortais." (203 a). *Eros*, estando entre o nada e a determinação de recursos, é o *entre*, promovendo o *dia*- (passagem) como doação de sentido (*logos*), passagem de um estado a outro – de não-ser a ser. Se o podemos dizer, é a passagem da unidade vazia à dualidade alterada, que aparece como determinação. Sendo assim, é desde *ti metaxy* que a "realidade" se mostra.

Agora, podemos entender as palavras de Aristófanes, quando disse que nossa antiga natureza era "um todo": éramos um só, mas fomos separados, e da separação gerou-se a dualidade (193a). E acrescenta: depois que nos tornamos dois, o desejo é de retornarmos à unidade, como era nossa natureza primitiva (192e).

E podemos entender Fedro, que afirma *Eros* como o primeiro nascido (*presbytaton*), anterior a todos os deuses⁸². Não encontramos essa caracterização somente no diálogo *O Banquete;* na *Teogonia*, quando anuncia os primeiros deuses, Hesíodo fala em quatro deuses primordiais: Caos, Gaia, tártaro e *Eros*. E ao falar de cada um, usa a expressão: "Bem primeiro nasceu"

_

⁸² No diálogo *O Banquete*, Fedro diz concordar com a visão de Hesíodo, Parmênides, e Acusilau, que viam o amor como um Deus, o primeiro nascido, ou seja, anterior a todos os deuses e homens (178 c).

(HESÍODO, 2001, p. 111). Essa expressão não é literal, pois *Eros* não nasce. Ser primeiro nascido significa ter o valor particular, destacado, um poder específico (timion) de estar e fazer parte da gênese e poder afetar por sua força a ordem do todo que nasce. "Primeiro" significa que ele é anterior aos demais nascidos: deuses e homens. Se Eros é o primeiro nascido, é preciso que ele anteceda deuses e homens. Ele é anterior no sentido de que tudo que possui determinação está subjugado por seu poder; esse ser anterior não é cronológico, mas ontológico. Em Hesíodo, como vimos, diz-se que bem primeiro nasceu o amor (protista), e depois (epeita) as demais coisas, e isto quer dizer que Eros tem envergadura ontológica maior que as demais coisas, tendo poder sobre o que vem depois. Antes de surgir Eros, não existia a nomeação de nenhum deus ou homem, todo o olimpo era mera possibilidade, que só se concretiza após surgir o nome de Eros e com ele a nomeação de todos os deuses e homens. Agora podemos entender em que sentido Eros, concebido como força primordial, é superior a Afrodite, ontologicamente falando, pois, o ser da própria deusa depende dessa força primordial de *Eros* que a faz ser e aparecer e lhe confere, na partilha, o lote do amor para cuidar.

Tudo o que é, começa ser a partir de *Eros*. Sem sua aparição, tudo é *khaos* imanifesto. Agora é possível entender as palavras: "Eros é o que soltamembros dos deuses todos e dos homens todos." (HESÍODO, 2001, p. 116). Ou seja, *Eros* pode soltar, desenrolar o ser de deuses e homens, e repartir com ordem seus lotes. E o diz Platão, no diálogo *O Banquete*:

E quanto à arte do arqueiro, a medicina, a adivinhação, inventou-as Apolo guiado pelo amor. Assim como também as musas nas belas artes, Hefesto na metalurgia, Atena na tecelagem e Zeus na arte de governar os deuses e homens. É daí que até as questões dos deuses foram regradas, quando entre eles surgiu amor, evidente da beleza. (197b)

É *Eros* que desenrola o ser dos deuses e regra seus afazeres e lotes. Pois *Eros* junto a *khaos* é uma das forças primordiais do surgimento dos deuses. Na *Teogonia*, *Khaos* é descrito a partir do verbo *khaino*, ou sua variante *khasko*, que significa o vazio que se abre. Seu movimento é o abrir-se, entre abrir-se, abrir a boca, as faces, o bico. A imagem de *khaos* é a de um bico que se abre fendendo em dois o que antes era um só. Em Hesíodo *Eros* é

nomeado junto a *khaos* como Deus primordial (HESÍODO, 2002). *Eros* ali sempre é visto como a força que une o que caos separa, ou seja, se *khaos* se abre e deixa vir o cosmos, é *Eros* o unificador do cosmos com o *khaos*, vinculando abertura e os abertos que são o mundo dos deuses e homens. Essa força de *Eros* depois é espalhada por todo o cosmos, unindo sempre dois em um. Discordamos com a visão de que *Eros* é apenas unificador, pois, como nossas interpretações fenomenológicas de Platão nos apontam, *Eros* é também o que faz a fendição, nos parece que ele tem íntima relação e ligação com *Khaos*, e não só é o movimento de unificação do que *khaos* fende, mas é a fendição também, como nos apontam os estudos de *ti metaxy*. Consideramos que ele é o princípio de separação e de unidade do vazio, de *Khaos*. Sendo como *ti metaxy* a linha que separa e reúne o vazio do que vem a ser a partir do vazio: Entes, deuses, homens, olimpo, animais, plantas e pedras.

Vimos até aqui *Eros* como *ti metaxy*, linha divisora entre o vazio e o que vem a ser, mas Diotima ainda o indica como um grande daimon. Detienne afirma que a palavra daimon tem sua origem nas seitas pitagóricas; o conceito ocupava lugar central de passagem do indeterminado para a determinação do todo, sendo daimon sempre o intermediário que faz a passagem de estados. Segundo o autor, Platão emprestou o termo para montar sua teoria da formação do universo (DETIENNE, 1963). Segundo alguns dicionários, daimon indica uma potência que atribui determinação, destinação e distribuição, sendo o que aponta, mostra, exibe, oferece, determina. Etimologicamente, deriva de daio, cujo significado é fazer brilhar, iluminar, aparecer, apontar, mostrar, bem como dividir, repartir, distribuir, determinar (CHANTRAINE, 1968, p. 74). Daimon é dito também como to daimonio sendo aquele que mostra, ilumina, traz à luz, faz aparecer, vir-a-ser, evidenciando o oculto. Eros nesse sentido, se assim podemos dizer, pode ser entendido como o movimento de aparição do vazio ao que vem a ser: ente. Portanto, o movimento que faz o luzir do ente que é.

Nesse sentido podemos entender *Eros* como desvelação (*aletheia*), que, como vimos, diz respeito à verdade como desocultação. O lugar dessa verdade é *Eros*, movimento intermediário entre o vazio e as delimitações ônticas. Sendo ele o que traz e desvela o ente e deixa ser o que é, pode ser visto como a verdade no sentido de desvelação. Percebemos assim que: "Não se entra na

verdade, senão por amor." (HEIDEGGER, 2006, p. 193). Ou seja, não pode haver desvelação do ente sem o amor (*Eros*), interpretado como *ti metaxy* e *daimon*. Essa liberdade de deixar ser e aparecer o que o ente é, é o movimento do amor, e isso é a essência da verdade enquanto tal. Segundo Heidegger, a essência da *aletheia* é a liberdade. Liberdade é o deixar ser o outro naquilo que ele é. A liberdade de deixar ser é o que precede todo desvelamento enquanto tal. Liberdade é o abandono do desvelamento do ente enquanto tal, que permite o dar-se do ente (HEIDEGGER, 1979, p. 140).

A partir desses estudos, podemos entender que, embora Heidegger tenha visto em Platão o lugar da mudança do conceito da verdade, que com ele passa a ser concebida predominantemente como adequação, vigora, em Platão, também o conceito da verdade como desvelação. Para se chegar a essa conclusão, fez-se necessário o estudo fenomenológico de *Eros* no diálogo *O Banquete*.

Concluindo, podemos entender *Eros* como *ti metaxy* e *daimon* como abertura de ser, que faz todo luzir do que é delimitadamente dado (ente). O amor como *ti metaxy* e *daimon* é esse deixar ser o ente no que ele é. É o encarregamento da coisa em sua concretização. Amor é querer ver o ser, o sendo, de outrem. É querer, ter vontade e deixar no ato da pura liberdade que algo desdobre seu ser, em sua proveniência. Amar significa ser capaz de deixar ser. A liberdade enquanto deixar ser ressoa necessariamente em todo amor⁸³.

Assim podemos agora entender o lugar do amor, que antevimos no início do *Banquete*, na passagem em que Sócrates para na soleira da porta. Isso agora pode ser interpretado: a passagem indica que o amor é sempre o "entre", o que está na "passagem", na "soleira da porta".

2.5 POR INTERMÉDIO DO *EROS* COMO *TI METAXY* E *DAIMON* SURGE A BELEZA

Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo, que por sua

⁸³ Como foi dito por Heidegger em Nietzsche I (HEIDEGGER, 2007, p. 366).

natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. (O Banquete, 203c)

Platão afirma que o amor e a beleza estão relacionados ao nos dizer que a beleza nasceu no mesmo dia que o amor (203c). Já interpretamos fenomenologicamente o amor e vimos que ele é o intermediário (*ti metaxy*); sua intermediação foi chamada também de *daimon*, ou seja, o que faz brilhar e aparecer, sendo também o que distribui, reparte, determina e destina.

Agora podemos nos perguntar: o que é a beleza? E por que ela é dita nascida no mesmo dia que o amor? Para responder a essas questões, procederemos a uma análise fenomenológica dos discursos de *Fedro* e de *Erixímaco*, no diálogo *O Banquete*.

No discurso de Fedro, além de se conceber o amor como o deus mais antigo entre todos, diz-se ainda que é grande e admirável - megas kai thaumazo (178a-b). Segundo o personagem, esse é o modo por que Eros se manifesta, dando-se a conhecer, seja no âmbito humano, seja entre os deuses. Como entender fenomenologicamente os termos megas e thaumazo? Não podemos tomar "grande" no sentido habitual, que tende ao quantitativo ou comparativo, ou "admirável" no sentido corriqueiro de "estar admirado". Em nosso cotidiano grandeza é algo passível de mensuração. Essa não é a experiência de megas descrita aqui. Megas fala de uma experiência singular, impossível de constituir medida de comparação. Nos estudos de Françalanci (2003) vemos que megethos figura como uma medida que abrange o grau máximo a que pode chegar uma realização compreendida em seus próprios parâmetros. A essa forma de grandeza não cabem comparativos, nem mensuração, por se constituir num âmbito próprio de manifestação, pleno em si mesmo, que se consuma e sintetiza à sua maneira. Assim percebemos que o termo megas traz em si a plenitude da concretização máxima da manifestação de ser, é o maximamente "sendo", a coisa em sua possibilidade máxima, e está todo contido em si, ou seja, a coisa está ou se tornou maximamente tonificada, "sendo" o que é.

Podemos entender, agora, que Fedro fala do amor como *megas* porque ser *grande* é o próprio modo do amor como *ti metaxy* e *daimon*, concretizandose no poder de trazer o ser, o aparecer. Ele é *megas* porque é o maximamente

manifesto e presente na concreção do aparecimento. Seu poder abarca toda manifestação, ele se manifesta no todo: *epi pan.* É seu poder que traz aparecer ao todo.

A palavra admirável (thaumazein) diz respeito à experiência com esse modo de ser megas. Espantar-se é postar-se todo aberto ao aparecimento de algo que se mostra como grande, pleno, todo contido em si. Esse grande, que exige, por sua vez, a totalidade de nosso olhar e nos faz subordinados à autoridade do fenômeno, vigora quando perdemo-nos de nós mesmos em função da coisa olhada por sua grandeza. O espanto, o manter-se aberto, fora de si e submergido no que aparece é a maneira própria de estarmos diante de algo grande. O grande é o que é extraordinário, o totalmente fora de qualquer ordenação.

O espanto diante do *megas* é o que perfaz a *experiência* do extraordinário. Quando algo aparece maximamente sendo, tonificado, aparecendo, lança-se aos nossos olhos e conclama o olhar, então ficamos subordinados à autoridade do fenômeno e o acolhemos. Temos a experiência do espanto (*thaumazein*) que é o postar-se aberto ao extraordinário do todo contido em si que aparece. Essa experiência acontece quando percebemos na manifestação, ou seja, em tudo aquilo que aparece o *grande* poder (amor) que faz ser e aparecer a todos esses entes.

Essa definição de *Eros* como *megas kai thaumazo* nos remete ao conceito grego de belo, que não tinha o sentido puramente psicológico ou estético de hoje; referia-se a um brilho, um "aparecer" que salta aos olhos. Algo que está preenchido de si mesmo, tonificado, aparecendo, assim, maximamente em seu ser, fazendo-se presente em sua aparição. Perto de algo assim, pleno em si, dá-se a força atrativa do olhar, mirar, reluzir, o fogo dos olhos.

Segundo Borges-Duarte, entre os helenos se dizia que *on* e *kalos* são o mesmo, o presente é o puro aparecer. Ou seja, o que aparece (o ente) em seu fulgor presente é a beleza; o belo, longe de ter caráter psicológico e além de ser mero gosto estético, ou um conceito, é primordialmente "o que aparece", na sua beatitude, sendo o deixar aparecer de toda forma do ente. Citando Borges-Duarte (2014):

O modo de ser autêntico de uma criação artística, a beleza do belo, não depende de que o homem tenha a graça de reparar no obra de arte ou não, de desfrutar ou não disso que é belo. O belo permanece o que é, independente de como se responda a pergunta: quem repara nele? Aquilo que é belo aparece em si mesmo em sua beatitude. A beleza do belo é o puro deixar aparecer de toda forma na sua essência. (p. 77)

O bônus da surpresa ante o ente que tinham os gregos e que os postavam no estado de admiração, esse deslumbramento ante o puro aparecer é a beleza. O belo é pura epifania do fazer-se presente de toda forma na sua essência. Podemos verificar essa experiência de beleza, quando algo "aparece" ante nossos olhos, surge e salta como novidade por estar nessa aparição consumado todo o fundo de uma possibilidade. O que aparece se dá a ver maximamente sendo. Então nos espantamos perto desse fenômeno. Quando ocorre isso? Quando algo aparece em sua máxima ordem, simetria e definição, nos causa à sensação de prazer do belo e nos atrai (REALE, 1991). Quando algo belo assim aparece para nós, causa o gosto estético de que Kant nos fala. Para Kant, o belo se dá à medida que a indicação de um objeto causa no sujeito a complacência, o prazer. Pois belo é o que apraz aos olhos e às sensações do sujeito (KANT, 2002). Na República, em 509a, também podemos ver Platão igualando a beleza e o prazer, na fala de Glaúcon. Porém, em nossas interpretações vemos que esse gosto estético, embora faça parte da experiência do belo, é secundário, pois antes de se dar qualquer gosto algo tem que haver aparecido, a aparência é a essência do belo. Como nos afirma Macedo a beleza tem o modo de ser da luz. E esse modo de ser secundariamente apraz aos que o admiram (MACEDO, 2001).

Que ligação teria então o amor e a beleza? *Eros*, sendo a força que faz aparecer, é a força que traz a beleza por excelência. Pois a atuação de seu poder é esse vigor de tornar algo aparente, brilhante. Esse aparecer é a própria beleza. Como diz Hölderlin (1994): "A beleza é o levar na novidade de cada aparecimento todo o fundo de sua possibilidade" (p. 8). A beleza é a consumação da possibilidade da novidade do aparecer. O maior ato de amor como beleza (aparição) está em daimon, como aquele que dá e entrega o ente on no que maximamente é, deixando-o ser e aparecer no brilho de seus aspectos mais próprios.

Na fala de Eríximaco podemos perceber o complemento da fala de Fedro, ficando ainda mais explícito o elemento oniabarcante do poder de *Eros*. Diznos Eríximaco:

Que porém não está ele apenas nas almas dos homens, e para com os belos jovens, mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra, e por assim dizer em todos os outros seres, é o que creio ter constatado pela prática da medicina. (186a-b)

Fica-nos, assim, claro que *Eros* estende seu poder a todos os entes, não se circunscrevendo ao gênero humano ou nele produzindo seus efeitos. Em todos os entes, *Eros* age como força intermediária, sendo o vínculo que une extremos, seja entre homem e mulher, seja entre os animais, seja entre as plantas, unindo estames e carpelos: *Eros* perpassa os entes como força que vincula a dualidade dos opostos. E mais do que estar em e ter efeito sobre todos os entes, é o poder de *Eros* que deixa ser e aparecer o ser de todos os entes (por isso ele foi dito como *megas*, na fala de Fedro). Como diz Eríximaco, ainda: "Assim, múltiplo e grande, ou melhor, universal é o poder que em geral tem todo amor" (188d).

A beleza sendo o que surge de Eros, é inerente ao propiciar-se (acontecer) da verdade, pois é essencialmente aparição (desvelamento) de ser. Como vimos anteriormente, *Eros*, *daimon* e *ti metaxy* tinham analogia com o conceito de verdade como *aletheia*, porque é *daimon* que traz o desvelar da aparição do ente, que é a beleza. Agora podemos dizer que *daimon* é o que traz a verdade que é a beleza. E a beleza é o modo como a verdade está a ser, está sendo, aparecendo. A essência da arte que faz *daimon* é a epifania do mundo da verdade na beleza. Como diria Heidegger: "Verdade e beleza estão em sua essência referidas ao mesmo, ao ser, se copertencem no único e decisivo: revelar e manter revelado o ser." (HEIDEGGER, 2000, p. 185).

Portanto, podemos concluir que *Eros, concebido* como *daimon* a partir da interpretação, pode ser visto como uma força (*poros*) mediadora (*ti metaxy*) da passagem de uma indeterminação prévia (pênia) que se configura na determinação e no brilho de todas as coisas (*epi pan, kosmos, megas, kalos*).

O verdadeiro ato de amor é a ação daimônica que dá e entrega o cosmos no que ele é, deixando-o ser e aparecer no brilho de seus aspectos. *Daimon* é aquele que pelo seu poder desenrola e libera todos os seres, os amados, nos enredamentos do solo fértil dessa terra. O que libera mostra os liberados, mostra sua beleza, porém o poder mesmo se retém e se oculta em seu mistério. Somos, assim, os amados, os belos de um amante velado por detrás de seu mistério e de sua linguagem profundamente misteriosa (*mythos*) que somente com muito esforço poderá ser trazida à luz, numa tentativa fenomenológica de linguagem.

Após termos apresentado o sentido do amor em Platão, mediante uma interpretação do diálogo *O Banquete* (leitura essa que, depois de oferecer uma elucidação dos termos designativos do amor entre os gregos e indicar duas formas específicas do amor se mostrar, buscou ligar o amor ao Bem), podemos passar ao nosso próximo desenvolvimento temático que, no seio de nosso *Capítulo Terceiro*, trará uma interpretação dos conceitos de *bem*, *amor* e *beleza* segundo uma intuição heideggeriana.

CAPÍTULO 3 - O BEM, O AMOR E A BELEZA: UMA INTERPRETAÇÃO A PARTIR DE HEIDEGGER

Nosso esforço nesse capítulo que se inicia é o de, considerando o movimento de exposição que nos trouxe até aqui, apresentar como os três conceitos indicados em nosso título podem ser pensados a partir da filosofia de Heidegger. Para tanto, faremos recurso a três obras de Heidegger de épocas heterogêneas, a saber: A essência do fundamento (1928), O que é metafísica? (1929) e Seminários de Zollikon (1959-69). Nosso principal objetivo é dizer, com base nessas obras, de que maneira o Bem (tal como tratado por nós aqui) se liga ao conceito de nada (elemento ainda a ser explorado de modo introdutório nesse capítulo) e ao conceito de transcendente (também a ser introduzido aqui) com vista ao personagem Agatão (da obra O Banquete de Platão). Com isso, pretendemos, em tópico avançado (3.4) desse Capítulo Terceiro, chegar à evidência de como o amor se liga ao conceito de transcendido.

Para chegarmos, entretanto, a esse tópico adiantado, dependemos de todo um preparo que será dado nos passos que o precedem. Desse modo, no tópico 3.1, nos ocuparemos da conferência A essência do fundamento de Heidegger, buscando caracterizar o conceito de transcendência. A introdução desse conceito será de importância para o uso interpretativo que faremos dele posteriormente. Em seguida, no 3.2, analisaremos o conceito de "nada" no âmbito da obra O que é metafísica?. A entrada desse conceito ontológico será de indispensável importância ao encaminhamento que pretendemos dar em nossa interpretação. No passo subsequente (3.3), será o lugar no qual as noções de "transcendência" e a de "nada" serão ligadas à noção de ser-aí (Dasein), figura que, na filosofia de Heidegger, indica a experiência paradigmática do humano e, a partir da qual, apenas em seu horizonte de seu ser compreensivo, noções como as de Bem, Amor e Beleza fazem sentido. Para levar a efeito essa tarefa, trabalharemos com a obra Seminários de Zollikon, na verdade, apenas com o primeiro seminário protocolado (encontro de 8 de setembro de 1959). O motivo de termos escolhido pontualmente esse seminário se deve ao fato de ser ali que Heidegger nos oferece o esquema

gráfico do que seja o ser-aí, este no qual se expõe, de maneira paradigmática, a essência da existência humana. Apenas após percorrer esse trajeto é que atingiremos nosso objetivo com esse capítulo.

Antes de começar o movimento expositivo que nos levará ao nosso escopo, porém, advertimos que todo o descrito movimento de introdução e preparo pode oferecer ao leitor a impressão de uma longa digressão. Isso não seria apenas uma impressão, de fato, a apresentação desses necessários elementos conceituais conta, sim, com a paciência do leitor. No entanto, não encontramos um modo mais orgânico de encaminhar esses conceitos e temas, embora entendamos esses tópicos como propedêuticos e a digressão como inevitável.

3.1 TRANSCENDÊNCIA COMO DESCERRADORA DE "MUNDO"

Aquilo que acima chamamos de nossa interpretação "heideggeriana" dos conceitos de Bem, Amor e Beleza, passam pelo conceito de transcendência. A razão disso é que, segundo compreendemos, a transcendência é estrutura que promove abertura de um campo de aparição do ente em seu fenômeno, ou, na terminologia de Heidegger, é o que descerra o ente no horizonte do mundo próprio ao ser-aí. Em contextos logo posteriores a Ser e tempo (1927), no âmbito da conferência A essência do fundamento nosso filósofo busca clarificar a raíz do que fundamenta o solo do ente no geral. Logo no início do texto já fica claro onde deverá ser buscado esse solo: nos conceitos de diferença ontológica que será tratado especificamente como a nomeação da própria transcendência.

Do problema do fundamento surge o problema da transcendência como o âmbito desde o qual a questão da essência do fundamento será investigada. Portanto, nos focaremos assim como Heidegger, no conceito de transcendência, como o que fundamenta o ente no geral. Citando Heidegger (2008):

Transcendência significa ultrapassagem. Transcendente (transcendendo) é aquilo que realiza a ultrapassagem, que se demora no ultrapassar. Este é, como acontecer, peculiar a um ente. Formalmente a ultrapassagem pode ser compreendida

como uma "relação" que se estende "de" algo "para" algo. Da ultrapassagem faz parte, então, algo tal como *o elemento em direção ao qual se realiza a ultrapassagem*; isto é designado, na maioria das vezes, de maneira inexata como o "transcendente". E, finalmente, em cada ultrapassagem *algo* é transcendido. (p. 149)

Vemos nesta passagem de Heidegger que para haver a transcendência, (a referida "ultrapassagem") é preciso um elemento que é o transcendente, ou seja, que irá realizar a ultrapassagem e um elemento que é o transcendido que corresponde à direção à qual se realiza a ultrapassagem. Desse transcendente para o transcendido se estabelece uma relação de-para. Ou seja, o "de" não abandona ou aniquila o "para", mas ficam em uma espécie de ligação. Assim transcendente e transcendido se ligam pela ultrapassagem estabelecida.

Segundo Heidegger, ainda na citação, é da transcendência que é possível haver a existência em geral, ou seja, um suster-se afora, aparecer como serno-mundo. Pois, na ultrapassagem o ser vem ao encontro daquele ente que ele é, ao encontro dele mesmo (HEIDEGGER, 2008). É somente nessa ultrapassagem que o ser se mostra como o ente que ele é, porque erige a si mesmo ultrapassando, e se mostra também como o que ele não é, porque todo mostrar do que se é traz consigo a contraparte do "que não se é". Ficando assim as duas facetas de um lado a outro, e no meio a pura "ligação" que é a própria transcendência. Só na transcendência é possível decidir o que um ente é e o que não é, porque ela é justamente o meio, o ponto da ligação e decisão do que é e o que não é, do ser e não ser.

E o que tece a *transcendência*? O que ela traz como o que é, como transcendido? Na transcendência o que ocorre como tal, aquilo em direção ao que se ultrapassa é o ser-no-mundo. Mundo constitui a estrutura unitária da transcendência. Aqui, se faz necessário esclarecer dois termos de Heidegger para continuarmos compreendendo a sequência textual: ser-aí e ser-no-mundo. Para que possamos seguir ordenadamente claros.

Ser-aí: no mais das vezes é compreendido como "ente que compreende ser", "experiência humana", "fenômeno humano". Cabe ressaltar que, ser-aí na filosofia de Heidegger não corresponde imediatamente ao que a filosofia chamou homem. Ser-aí não é uma coisa, não possui "coisificação", não tem

consistência empírica. Ser-aí também não é a consciência comumente tratada na psicologia. Ser-aí é desprovido de determinações, é um ser de negatividade até que se projete a situação de fato de seu mundo, o "aí". Seu traço é o de poder-ser. Poder-ser é seu traço imanente, primordial, originário e positivo, no sentido de que somente podendo ser, ser-aí se ganha, se erige. Ele é primeiramente possível como uma abertura, para depois ser um aí, como um ser-no-mundo. Assim ser-aí não é animal racional, nem uma criatura divina, ele é tão somente um ser indeterminado, até que se ponham as situações determinantes. Apenas no existir, suster-se afora como projeto é que ser-aí se torna o que é no mundo. A existência é o essencial para sua constituição. O ser-aí se constitui existindo, isto é, existindo vem-a-ser o que é:

Essa dinâmica permanece indicada no significado da palavra existência, tanto em sua origem latina no verbo "existire", como no vocábulo alemão "Existenz", utilizado por Heidegger. Ambos indicam um movimento, um "dar um passo a frente" no sentido de sair ou ir para fora (aus sich heraustreeten). (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 35)

Heidegger chega a marcar esse termo como ex-sistir, usando *ek*, às vezes o latino *ec*, que demonstra o movimento de ir para fora, quando o ser se desdobra no aí (que indica seu mundo fático), colocando-se em jogo, e expondo-se em seu próprio ser (HEIDEGGER, 2012a). Eis o modo de ser do ser aí. Primeiramente é ser, é nada, é possibilidade, depois projetar-se no aí, no mundo e vem-a-ser algo. Esse "primeiramente" não diz respeito a algo cronológico, mas à estrutura ontológica do próprio ser-aí, que primeiramente tem que ser um nada, como uma pura possibilidade, para depois desdobrar-se em ser "aí" como ser-no-mundo.

Outra característica do ser que se projeta no aí, ser-aí, é sua finitude e incompletude, pois ele nunca está pronto e acabado como um livro na estante, mas sempre é um arco aberto, um sempre poder-ser o que ainda não é, uma eterna conquista de si mesmo. E enquanto finito é sempre possível, nunca real. A respeito disso, a seguinte passagem nos diz que:

A questão decisiva é que o ser-aí, por constitutivamente sempre-ainda-não-ser-o-que-já-era, não tem como ganhar-se, se por isso entendermos alcançar um objetivo, uma meta, o topo da montanha de que se falou páginas atrás, o qual, uma

vez conquistado, estaria para sempre garantido. Este ganharse é impossível no âmbito do que é finito. Impossível para o modo de ser do ser-aí, impossível porque haurida do modo de ser dos entes intramundanos. (PESSOA, 2001, p. 201)

É possível depreender daqui, que o ser-aí embora se lance e se alcance como algo, em sua constituição mais própria é sempre abertura à possibilidade. É um ser que no seu vir-a-ser já sabe que irá ser algo para depois morrer, pois é finito. Nesse caso o ser-aí é um vazio aberto de possibilidades que se projeta, vem-a-ser algo na existência, se ganha e em seguida se perde porque se morre. Porém, na finitude deve estar justamente o ânimo de uma existência autêntica, onde nesses segundos que restam o ser-aí possa fazer a si mesmo, não por resultados positivos, ou uma meta, pois como ele é sempre abertura, nunca chega a lugar nenhum. Mas que esse ser-aí seja um fazer-se simplesmente por amor, quando há amor não se faz por objetivos, se faz porque no próprio fazer se consuma todo o sentido de uma existência, apropriar-se de si, apossar-se do traço mais autêntico do poder-ser ex-sistindo é a existência mais autêntica.

Ser-no-mundo: em realidade é como ser-no-mundo que já sempre encontramos ser-aí, isto quer dizer, ser-aí é sempre no "aí" que o mundo constitui. O ser sem o aí não seria ser-no-mundo, mas seria mera possibilidade. O ser-aí não é dado de antemão, ele é com mundo, o aí é mundo. Citando Kahlmeyer-Mertens (2015): "Não devemos tomar mundo como um local empiricamente constituído, ou, dizendo categoricamente: mundo não é local físico onde ser-no-mundo estaria alocado." (p. 21). Ainda dizendo com Kahlmeyer-Mertens (2015): "Mundo é antes um espaço fenomenal intencionalmente⁸⁴ aberto." (p. 21). Ser em um mundo indica um modo de estar aí, um ser lançado em um mundo, em campo de sentido e significado. Nesse mundo o todo está "acontecendo" conjuntamente, por isso ser-no-mundo implica um ser-com, ser com os outros que estão nesse modo de ser também, ou com objetos simplesmente dados. Ser-no-mundo é ser com articulação,

-

⁸⁴ "Ser um espaço fenomenal intencionalmente aberto significa que as coisas se deixaram ver sem qualquer interferência, o que tornaria possível expressar o que há de essencial nelas, permitindo descrevê-las tal como são no que aparecem, ou seja: *fenômeno*. A fenomenologia é, assim, um modo de investigar a coisa contando exclusivamente com o modo com que ela é na medida em que se mostra, é um modo de ver e fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra." (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 21).

multiplicidade, enredamento, com todos os entes ao redor, formando um espaço aberto de sentido, de significação.

Dito o que é ser-aí e ser-no-mundo, voltamos ao texto *A essência do fundamento*. Heidegger nos diz que da transcendência faz parte mundo, como aquilo em direção do que acontece a ultrapassagem (HEIDEGGER, 2008, p. 153). Dizendo isso nos clarifica mais o conceito de mundo, ou melhor, do *fenômeno mundo*. Heidegger nos explica que mundo, originariamente *cosmos*, significa "estado", isto é, o como em que o ente, e, em verdade, na totalidade, é. Mundo é antes um como, modo, estado, da totalidade do ser do ente, do que o próprio ente. A possibilidade de cada como em geral enquanto limite e medida (HEIDEGGER, 2008).

Mundo é espaço fenomenalmente aberto. O ser habita e mora no mundo, no aí, aberto à medida que transcende a ele. Ser-no-mundo é uma possibilidade de experiência temporal, possibilidade de experimentar o que o ser mesmo é a partir de ser-no-mundo como espaço fenomenal e temporal. Nosso filósofo nos diz: "Neste vir ao encontro de si a partir de mundo, o ser-aí se temporaliza como um si mesmo, isto é, como um ente que foi entregue a si mesmo para ser. No ser desse ente está em jogo seu poder-ser." (HEIDEGGER, 2008, p. 169). Portanto, respondendo melhor a questão que foi lançada acima: o que tece ou acontece na transcendência? Resposta: Mundo. Mundo como espaço fenomenal é aquilo em direção ao qual se dá a ultrapassagem onde ser se temporaliza⁸⁵. Este acontecer em que o ser se temporaliza no aí, é ser-no-mundo.

Tendo galgado essa compreensão da transcendência em seu sentido mais geral e de como esta é responsável pelo descerramento do horizonte do mundo, passemos agora a uma nuança da mesma. Uma abordagem que ressalta seu caráter ontológico fundamental.

⁸⁵ Mundo só aparece quando aparece temporalidade, Cronos. Lembremos que quando Cronos castra Urano, o Céu, aparece das espumas do esperma a beleza: Afrodite. Podemos pensar que a beleza como o que aparece, está submetida à temporalidade e também é devorada por ele, daí a imagem de Cronos devorando seus filhos.

3.2 ANÁLISE DO CONCEITO DE NADA COMO TRANSCENDENTE

No tópico anterior, tivemos uma introdução, ainda que breve, do conceito de transcendência; ali tal conceito foi exposto como o solo do fundamento do ente. Como se viu, a transcendência é a ultrapassagem, na qual um transcendente realiza a ultrapassagem a um transcendido, formando uma relação de-para. No que se chamou de ultrapassagem aparece um campo de sentido, a totalidade fenomenológica do mundo, portanto ele é o transcendido, o aparecido. Antes também esclarecemos que o ser se projeta e aparece num aí, como ser-no-mundo. No entanto, cabe agora perguntar: ser-no-mundo é o transcendido, erigido e aparecido na transcendência, mas e o transcendente? Para responder a essa questão vamos a dois textos de Heidegger, precisamente: O que é metafísica? e Introdução a metafísica. Com esses, o que vimos chamando de transcendente se mostrará como um nada. O sentido de tal incursão é o que se verá no corpo do presente subtópico.

Em *O que é metafísica?*, Heidegger quer fazer uma reabilitação do termo metafísica, que ficou esquecido em sua originalidade pela tradição histórico filosófica. Nessa retomada do termo em sua essência, ocorre a retomada do nada. No começo do texto Heidegger fala que o ser científico, ou seja, o homem de ciência recebe sua referência, postura e orientação no mundo a partir do ente. Um cientista pesquisa o ente, uma região de entes, fala do ente e nada "para além" dele. É aí onde reside o problema, o nada é abandonado pela ciência que nada quer saber do nada que para os cientistas não há (HEIDEGGER, 2008, p. 117).

Heidegger nos diz que o nada foi justamente o esquecido ao logo da tradição metafísica, toda a tradição ao invés de se perguntar: Porque há o ente e não antes simplesmente o nada? Abrevia e pergunta: Por que há o ente? Daí fica fácil postular um ente como criador de outro e deixar a questão do nada de lado. Além do que, falar do nada passou a ser ilógico, contra a lógica, e fora da ciência, como meras frases sem sentido, chegando à negatividade e ao niilismo. Heidegger diz que essa questão caiu na decadência, mas que deverá ter de novo seu fim grandioso. Pois desde o início essa questão do ente traz em si a questão do nada. Voltar à questão do nada é traduzir rigorosamente a

questão mais originária, é relembrar o que ficou no esquecimento do ser (HEIDEGGER, 1978, p. 53).

Perguntar-se pelo nada ao modo ôntico pressuporia perguntar-se pelo o que é, e se o nada se distingue do modo positivo de se investigar o ente que é, de que modo proceder? A pergunta positiva pelo nada seria contraditória, mas se pensarmos do modo negativo, o que é impossível para a ciência, talvez achássemos uma via de acesso a pensar o nada. Como afirma Heidegger (2008): "Pensar é pensar alguma coisa, deveria enquanto pensamento do nada, agir contra a própria essência." (p. 117). Não se pode converter o nada em objeto de pesquisa tal como um ente qualquer, como afirma Heidegger (2008): "Pois o nada é a negação da totalidade do ente, o puro e simplesmente não ente. Com tal procedimento subsumimos o nada a determinação mais alta do negativo e, com isto, ao que parece, do negado." (p. 118). Se o nada é a plena negação da totalidade do ente, é aí a direção para encontrá-lo no pensamento. Porém, o conceito do nada no pensamento é apenas figurado. Há, no entanto, uma tonalidade afetiva, a saber, a angústia, onde o homem experimenta diretamente o nada, pois na angústia é indeterminável o "diante de que" e "pelo que" se sente angústia, nos simplesmente nos sentimos assim:

Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundados em uma indiferença (o ente não nos fala mais). Isto, entretanto, não no sentido de um mero desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Esse afastar-se do ente na totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém na fuga do ente este "nenhum". (HEIDEGGER, 2008 p. 122)

Da passagem se deriva de que na angústia o nada se torna manifesto, porque ela nos suspende e faz com que o ente na totalidade venha se evadir. É um estremecimento, uma suspensão, onde nada há que se apoiar. Na angústia corta-se a palavra, não há fala, não há sentido, o ente emudece, se evade, se torna caduco, o nada sobrevém e se mostra, porque já estava previamente no ente, na totalidade, apenas faltava se desvelar a nós. Somente no nada da angústia surge abertura do ente enquanto tal: o fato de que o ente é, e o nada é a possibilitação prévia da manifestação do ente em geral. O nada conduz seraí para diante do ente enquanto tal.

Mas o que é o nada pensado negativamente, além de ser o que é sentido na angústia? Heidegger nos responde: "O nada como oposto ao ente é a possibilidade da manifestação do ente enquanto tal, do nada acontece o ser do ente." (HEIDEGGER, 2008, p. 126). Vemos a partir de Heidegger que o nada é enquanto tal a própria possibilidade de uma manifestação de ser, mas como se dá essa manifestação? "O nada se torna manifesto se o próprio nada for retirado de seu velamento." (HEIDEGGER, 2008, p. 127). O nada se negando, negando sua condição de nada, torna-se algo, torna-se ser, que é ser-aí, que se lança e existe. Mas como se dá essa negação de sua condição de nada? Na ultrapassagem. Se o nada não se lança é puro ser, puro nada de "aí". É o nada, a pura possibilidade de ser que ainda não é, que se lançando ultrapassa o ente na totalidade. Eis a transcendência. O nada começa a se negar enquanto nada na ultrapassagem e ela abre mundo.

Desse modo vemos que o transcendente, aquele que se lança em ultrapassagem é o nada. Segundo Heidegger, o nada se liga à palavra metafísica originária, porque meta é *trans*- "além" do ente enquanto tal (HEIDEGGER, 2008). Esse além, como nada, não se confunde com a totalidade que funda e é ele mesmo que na condição de além, a partir da transcendência-ultrapassagem funda o ente na totalidade, ou seja, o que aparece. O nada se liga à metafísica como o *meta* do ente enquanto tal, que funda aparecer *physis*.

Heidegger nos diz que a concepção tradicional coloca o nada como oposto ao ente. Ao contrário, o filósofo nos diz que o nada não é face oposta e indeterminada do ente, mas pertence a ele e desvela-se como pertencente ao ser do ente. Ser-aí só é possível se retém previamente o nada (HEIDEGGER, 2008). Reter previamente o nada é estar na condição de além, de *meta*, essa condição diz que se reter previamente ao nada é ser o lugar mesmo de condição onde o ente como todo poderá aparecer. Ser-aí tem previamente esse nada como lugar de possibilidade e abertura desde onde ultrapassagem e "aí" como aparição de mundo poderão se dar. É no nada que o ente na totalidade chega a si mesmo como possibilidade mais própria. Como afirma Heidegger (2008): "O todo não se compreende naquilo que é se abandona o nada, ser-aí só é possível se se retém previamente ao nada." (p. 131). Essa visão deixa excluída qualquer perspectiva que diz o nada como o totalmente

excluído, ou a parte, de ente, mundo, totalidade. Ao contrário, é a partir de nada que se tem a possibilidade de acontecer algo tal como qualquer aparição. Também fica excluída a visão de que o nada seria algo totalmente contrário, oposto e indeterminado no sentido de excluir de si o ente. Ao contrário, embora o nada seja a negação do ente, é desde esse nada que ente começa ganhar lugar de ser, por isso não exclui, mas permite o ente. Somente porque o nada é manifesto que o ente é. A metafísica como o além, o *trans* do ente é anterior à ciência, ao mundo, e somente porque o nada está manifesto se estranha ente. Na estranha admiração da manifestação do nada surge o: por que o nada se manifesta no ente?

Heidegger termina o texto fazendo a pergunta: Por que há simplesmente o ente e não antes o nada? A questão agora pelo nada muda de direção. Descobrimos que nada é o transcendente, o que vai em direção à ultrapassagem ao mundo. Mas por que ele ultrapassa e funda totalidade do ente? Por que há o ente e não antes o nada? Essa passa a ser a questão das questões. A questão passa a ser ultrapassagem, ou seja, o porquê? De um lado temos o transcendente como nada e de outro temos o transcendido (aparição de mundo) como totalidade fenomênica do ente, e a transcendência? Vamos ao texto *Introdução à metafísica* para, quiçá, achar os caminhos da resolução da questão.

A pergunta que direcionara a nossa questão será a mesma com a qual Heidegger abre o texto *introdução à metafísica*: por que há simplesmente o ente e não antes o nada? Essa é evidentemente a primeira das questões, a questão de todas as questões filosóficas verdadeiras, não na ordem cronológica, mas na ordem ontológica, pois ela põe em suspensão e questão a totalidade dos entes. Por ser a questão primordial é a que os povos demoramse em deparar-se.

E não obstante todos são atingidos uma vez ou outra, talvez também de vez em quando, por sua força secreta, sem saber ao certo, o que lhes acontece. Assim num grande desespero, quando todo o peso parece desaparecer das coisas e se obscurece todo o sentido, surge a questão. Talvez apenas insinuada, como uma badalada surda, que ecoa na existência e aos poucos de novo se esboroa. Assim num júbilo da alma, quando as coisas se transfiguram e nos parecem rodear pela primeira vez, como se antes nos fosse possível perceber-lhes a ausência de do que a presença e essência. Assim, numa monotonia, quando igualmente

distamos de júbilo e desespero e a banalidade do ente estende um vazio, onde se nos afigura indiferente, se há o ente ou se não há, o que faz ecoar de forma especial a questão: Porque há simplesmente o ente e não antes o nada? (HEIDEGGER, 1978, p. 33)

A questão trazida pela passagem citada é a mais primordial da qual a totalidade ôntica depende. Ela sempre nos é posta de lado, embora às vezes ela sonde o espírito humano. No mais, é afastada e nunca investigada a "fundo" e levada a sério com rigor e amor filosófico. Heidegger nos diz que ela é a primeira em dignidade por três motivos: ser a mais vasta (abarca todo o ente); por ser a mais profunda; e a mais originária das questões. É a mais vasta porque abrange todo o ente do passado, presente, futuro. É a mais profunda porque investiga em que fundo descansa o ente. Isso é apro-fundar. Esse fundo é o fundamento originário, que produz fundação do ente, que dá ser ao ente, ou nega qualquer fundação e é assim abismo (HEIDEGGER, 1978, p. 34).

Afundar-se nas regiões mais profundas e ir até os limites do fundo é ir em direção contrária à superfície que apenas estuda o ente enquanto ente, suas medidas, tamanho, função, regiões, espécies. É também ir em direção contrária às visões históricas que sempre colocaram um ente como fundamento de outro. Ir a esse fundo é afastar-se de todo e qualquer ente particular e ir ao fundo de todos os entes⁸⁶. Pois o que é o homem, ou a terra inteira perto da vastidão do universo, ou o que é o nosso tempo, esse curto tempo onde se pode escolher qualquer tipo de vida, mesmo escrever uma dissertação, perto de milhares de anos? Não somos grãos rastejando em um instante? Não se privilegia o homem, nem nenhum ente, todo ente cai na questão de fundo. Essa investigação não se trata de um fenômeno qualquer, mas de um acontecimento. E para investigá-lo é necessário um salto, deixando para trás toda segurança da existência. O salto que dá origem ao fundamento é um salto originário (HEIDEGGER, 1978, p. 37). Para ir a essa questão há que primeiro renunciar a se instalar nos domínios do ente, e ir além do que está na ordem do dia, do aparecido, do que tomamos por ordinário por estar sempre presente e dado aos olhos:

_

⁸⁶ O interior, ou útero da terra em grego é chamado *mythos*, de onde deriva a palavra mito, místico, ou seja, algo velado. Essa questão quer ir ao centro de onde irradia o ente e a vida.

Completamente fora do ordinário, a investigação em si mesma se apoia por completo, própria e livremente no fundo misterioso da liberdade, naquilo que chamávamos há pouco o salto, filosofar, assim podemos dizer agora, é a investigação extraordinária do extraordinário. (HEIDEGGER, 1978, p. 43)

Aqui temo que o que se busca como o fundo extraordinário onde radica o ente, o fundamento, é o mesmo que os gregos buscavam como o ser, ou *arkhé* (princípio) da *physis*, erroneamente traduzido por natureza, com o significado de nascimento. Heidegger, porém, vem nos relembrar a força evocativa que essa palavra tinha no grego antigo:

Evoca o que sai ou brota de dentro de si mesmo (por exemplo, o brotar de uma rosa), o desabrochar, que se abre, o que nesse despregar-se se manifesta e nele se retém e permanece; em síntese o vigor dominante daquilo que brota e permanece. Lexicamente *phyein* significa crescer, fazer crescer. (HEIDEGGER, 1978, p. 44)

A *physis* como sair e brotar pode ser experimentado em vários fenômenos humanos e naturais. No entanto, o que Heidegger quer dizer é diferente, não pode ser comparado com fenômenos dos entes: "A *physis* é o ser mesmo em virtude do qual o ente se torna e permanece observável." (HEIDEGGER, 1978, p. 45). A *physis* abarca o todo, porque é o desabrochar do todo, é o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor que no desabrochar perdura está o vir-a-ser e o ser. É o surgir, aparecer, extrair-se a si mesmo do escondido e conservar-se. O ente como tal em sua totalidade chamavam os gregos de *physis*.

Relembrando dos estudos acima, do texto *A essência do fundamento*, é na transcendência-ultrapassagem que aparece a totalidade ôntica, *cosmos*. Agora podemos entender que esse aparecer foi chamado *physis*. Porém a questão que ainda percorremos é: por que há o ente e não antes o nada? Procuramos é o ser da *physis*. Já sabemos que o transcendido, aparecido, é a totalidade ôntica, é fenômeno, é mundo, é *physis*. Mas qual o ser do aparecer? Como faz aparecer? Por que há o ente, o aparecer e não antes simplesmente o nada? Isto é, investigar o que está além da *physis*, a verdadeira *meta ta physika*, é investigar o ser do aparecer, do ente, ir além da totalidade ôntica e ver o ser dos entes, muito distinta daquela metafísica que passou a postular um

ente como fundador da totalidade dos entes, ocorrendo o que Heidegger chamou de esquecimento do ser.

Da pergunta :por que há o ente e não antes simplesmente o nada,, coloca-se a totalidade do ente em questão dentro da possibilidade do não ser e se funda justamente o motivo como questão. Citando Heidegger (1978):

Por que se arrancou o ente a possibilidade do não-ser? Por que não retorna sem mais e constantemente ao nada? Assim o ente já não é o objetivamente dado, mas começa a oscilar, independente do fato de o conhecermos ou não com toda certeza, de o apreendermos ou não em toda sua extensão. Desde o pomos em questão é o ente que começa a oscilar. (p. 56)

Podemos perceber que os dois lados e extremos são: nada e aparecer. Desse modo temos os dois lados de uma transcendência, o transcendente é o nada e o transcendido é o aparecido: totalidade fenomenal, mundo. Heidegger nos dá entender que a questão do nada se transforma justamente na questão do porque o nada se transforma em ente, ou seja, qual o fundamento que funda o ente retirando-o do nada:

Procura-se um fundamento que deve fundar o império do ente, como superação do nada. O fundamento investigado investigase então, enquanto fundamento da decisão em prol do ente e contra o nada, ou dito com maior rigor, enquanto fundamento da oscilação do ente, que em parte sendo, em parte não sendo, nos carrega e nos deixa, o que faz com que nunca possamos pertencer inteiramente a coisa alguma, nem mesmo a nós mesmos, não obstante seja a existência em cada caso minha. (HEIDEGGER, 1978, p. 57)

Como se depreende dessa citação, o ente arranca-se à possibilidade do não ser, do nada, e insiste em ser, embora nunca tenha ultrapassado a possibilidade do não ser. Investigamos mais propriamente por que há o ente como tal, isso é a investigação do fundamento do ente ser, de ser aquilo que é e não antes o nada. No fundo, investigamos o ser que se estende a tudo e a cada coisa até o nada (HEIDEGGER, 1978). Todavia em todo o ente, onde está e reside o ser? Qual ser do ente? O que há com o ser? Qual sentido de ser? E a relação?

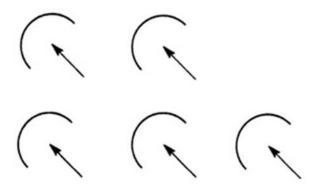
Ao fazermos esse percurso começamos investigar a transcendência, vimos que ela é ultrapassagem, depois fomos à investigação do transcendido e

descobrimos ser "o que aparece", depois vimos que o que transcende é o nada, e na investigação do nada percebemos que a questão volta sempre a ser a ultrapassagem, pois ela funda o ser, como o que retira o ente do nada. O que buscamos, portanto, é o porquê, ou seja, o fundamento, e isso Heidegger já nos alertou no começo do texto *A essência do fundamento*. Lá nos foi dito que o que fundamenta o solo do ente em geral é a transcendência. Agora nossa investigação será sobre o que é a transcendência.

A transcendência, tal como vem sendo tratada aqui, atingirá seu propósito em nosso trabalho quando nos encaminharmos aos conceitos platônicos. Deste modo, estaremos diante de três momentos dignos de consideração, a saber: o transcendente com o Bem; a transcendência com o amor e o transcendido como beleza. No entanto, antes de irmos a Platão, será necessário ainda uma incursão aos Seminários de Zollikon, de Heidegger, para que a tríade conceitual, "transcendente-transcêndencia-transcendido", possa ser lastreada na experiência existencial do ser-aí. A partir do tópico que se segue e apoiando-nos naqueles seminários, indicaremos que esses três conceitos não são movimentos separados, mas se dão em um acontecimento conjunto, em unidade. Passemos à exposição.

3.3 OS CONCEITOS DE TRANSCENDÊNCIA E NADA A PARTIR DO ESQUEMA DO "SER-AÍ" APRESENTADO POR HEIDEGGER EM SEMINÁRIOS DE ZOLLIKON

A necessidade de esclarecer o que seja a tríade conceitual que delimitamos no tópico anterior, depende de um melhor esclarecimento da figura que o ser-aí (*Dasein*) constitui. Sem podermos nos delongar em uma exposição do ser-aí – isso dito em estrita coerência com o programa de desenvolvimento temático de nossa dissertação – optamos, estrategicamente, por nos valer de um recurso simplificado para caracterizar o ser-aí (recurso simplificado esse ao qual, aliás, o próprio Heidegger recorreu em um encontro introdutório de sua filosofia na cidade suíça de Zollikon, durante os anos em que ministrou os seminários em companhia do psiquiatra Medard Boss). Assim, se formos nos ater à apresentação gráfica do ser-aí que Heidegger oferece à sua audiência no seminário do dia 8 de setembro de 1959, a imagem que temos é a seguinte:



(HEIDEGGER, 2009, p. 33)

O que mostra a imagem? Ora, o esquema nos mostra uma flecha (ou um feixe delas) apontando em direção de uma meia lua que a acolhe. Heidegger fez tal desenho com o objetivo de tornar melhor compreensível o que seria o ser-aí (*Dasein*). Pois como os *Seminários de Zollikon* foi feito em parceria com Medard Boss e direcionado a psicólogos, o desenho tem o intuito de explicar o que seria a experiência paradigmática do humano e diferenciá-la radicalmente das visões que atribuem determinações ao homem. Assim, nas palavras de Heidegger (2009):

A finalidade deste desenho é apenas mostrar que o existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer, e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, este existir consiste de "meras" possibilidades de apreensão que apontam o que lhe falta. (p. 33)

Vemos na citação que Heidegger desejava afastar a visão do homem como representações encapsuladas e objetivantes de uma psique, um sujeito, uma pessoa, um eu, uma consciência, que foram e são usadas na psicologia. Ao contrário, a constituição do existir humano é simplesmente ser-aí. O ser-aí mantém aberto um âmbito de poder apreender, ser, se lançar e se ganhar para fora de si-mesmo. Neste âmbito de pura abertura de poder apreender, compreender, ser, se lançar e se ganhar ele nunca pode ser um objeto fechado, encerrado em categorias simplesmente presentes; ele não é e nunca pode ser objetificado.

Evidentemente (notório, óbvio, vem de *evideri*: deixar-se ver, iluminar brilhantemente, mostrar-se a si mesmo), ser não é um predicado real (referente à coisa, encontrável na coisa), ou seja, um conceito de algo que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É apenas a posição de uma coisa, ou certas determinações em si mesmas. Ser *não* é algo real que se possa demonstrar em uma mesa, homem, mesmo que se façam inúmeras explicações (HEIDEGGER, 2009). Por isso pelo ser não se pergunta o que é ser, mas qual o sentido de ser.

Podemos agora fazer uma análise do desenho na busca de uma compreensão mais profunda dos termos que precisamos saber. O desenho traz em si símbolos que nos referem a algo que precisa ser elucidado, trazido à luz. Em suma, a flecha aponta um lançar-se, "um ir em direção a-" aponta o próprio sentido de ser: ser algo, ganhar-se no lançamento. A meia lua, meio círculo aberto como uma ferradura aponta a abertura, a doação, como o "lugar" onde permite e deixa "aparecer" algo, é o que permite aparecer espaço fenomenal, que só aparece a partir de abertura. Lembra-nos apoio, esteio, casa, ainda que não seja nenhuma casa e apoio ôntico, como veremos, ainda que seja nada como possibilidade, é o que permite abrigar tudo, acolhendo sentido e fazendo aparecer algo.

A presente caracterização geral do desenho no diagrama dos seminários pode ser considerada em sua especificidade, é isso que faremos a partir do próximo subtópico.

3.3.1 A meia lua aberta como pura possibilidade: o nada

A meia lua que acolhe a flecha acena à abertura, a eterna possibilidade, como citamos Heidegger acima: ao contrário, este existir consiste de "meras" possibilidades de apreensão que apontam o que lhe falta (HEIDEGGER, 2009). Indica em si mesma sem a flecha e a aparição, o vazio, que acolhe sentido e permite aparecer algo a partir de si. Mostra-nos sempre o que nós mesmos somos: pura possibilidade, pura abertura de poder vir-a-ser, puro nada, vazio absoluto, que precisa se ganhar como ser (aí) no mundo. Citando Heidegger: "O ser não é, senão que há ser só contanto que exista o ser-(aí)."

(HEIDEGGER, 2007, p. 178). Esse nada, vazio, possibilidade tem a possibilidade de deixar aparecer em si algo. A flecha acena ao lançamento, o sentido e é sempre essa abertura que dá suporte ao lançamento do sentido de ser e deixa aparecer algo. Assim, a pura abertura é sempre possibilidade de aparição e deixa aparecer a partir de sua possibilidade sempre aberta (CASSIN, 1999).

No contexto da possibilidade ainda não se é, há puro ser, puro vazio, puro nada, que permite ser e aparecer. Em suma, e sem rodeios: esse vazio subministra o nada, o puro ser como abertura a ser-no-mundo, pura e rica possibilidade de ser. É o puro poder-ser da possibilidade de ser algo. E como vimos, o *transcendente* é justamente esse nada, que irá ser algo.

Após termos nos detido em interpretar a meia lua no diagrama, passemos, no próximo passo, a considerar o sentido e a significação da "flecha".

3.3.2 A flecha: o sentido do ser

Como dissemos do ser não se fala o que é, mas se fala do sentido, da direção, do em virtude de. Citando Heidegger (2007):

Porque o ser não é e, portanto, nunca é um ente mais entre os entes, a questão que é o ser no ente em si não tem sentido, nem legitimidade. Porém poderíamos perguntar que corresponde no ente ao ser (que não é, senão) que só o há. O ser se dá originariamente quando faz acessível seu ente. E a respeito desse ente por si, tampouco, se pode interrogar por seu ser em si mesmo. Só conhecemos o ente, porém nunca um ser que és. Isto fica claro unicamente a partir da transcendência e da diferença ontológica. (p. 180)

Isso está assinalado na flecha, ela não fala o que é o ser, mas acena ao sentido de ser, ou seja, à direção de ser. A flecha acena como sentido de ser que é ser-no-mundo, no espaço fenomenal, na clareira, a flecha lembra um rasgo de sentido, uma imposição de sentido que será ser-no-mundo. A flecha subministra ainda um encargo, um fardo, uma potência de ser que em sua plena liberdade se desenrola, desembaraça do nada (pura possibilidade) e deixa ser-no-mundo. Lembra-nos a ultrapassagem onde o nada (possibilidade)

começa a determinar-se como aparição. Essa ultrapassagem é justamente o meio, a ponte, passagem, o intermediário, que estabelece a relação de-para, do nada (possibilidade), para ser-no-mundo (aparição). Evoca a intencionalidade da transcendência, que é ser ponte, passagem de um extremo a outro, deixando sair do nada e fazer ver como ser-no-mundo. Citando Heidegger (2007): "Na essência da existência, (suster-se afora, em mundo) se encontra a transcendência, isto é o dar-se de um mundo antes de todo ser e para todo ser." (p. 178).

O novo movimento de aproximação e interpretação do diagrama de Heidegger nos coloca diante da figura da meia lua e da possibilidade de essa indicar o campo fenomenal que é espaço de jogo da existência do ser-aí. É isso que trataremos adiante.

3.3.3 A meia lua como aparição fenomenal: Mundo

A meia lua, como chamamos, indica duplamente, se assim podemos dizer, ao mesmo tempo, que acima dizemos que aponta para o nada, como pura abertura do possível; indica também mundo, pois a possibilidade se torna o que aparece (veremos à frente, em Platão, que é o Bem que se tornando beleza, e talvez por isso, para os antigos ambos eram quase ditos como o mesmo). A abertura acolhe desde si e em si e deixa acontecer aparição fenomenal.

A possibilidade dá lugar de ser aparecer no mundo (mundo como a "clareira"), no qual tudo ganha sentido e é onde tudo está sendo, acontecendo. Mundo é a casa do ser, a medida e o limite do ser, não há ser sem casa, sem mundo. Em suma: a partir da abertura do possível o ser atingiu seu sentido e se tornou ser-no-mundo, ser na casa, ser na "clareira", ser no espaço "fenomenalmente" garantido pela possibilidade do aberto que é o nada. O mundo é o ente, é o que aparece, é o fenômeno, é a luz, "clareira" (HEIDEGGER, 2005). Mundo é onde ser se encontra, na totalidade ôntica, conjunta, aparecida e erigida. Mundo é sempre o sentido do ser que foi alcançado concretizado, mas que antes de ter sentido era mera possibilidade e

abertura de sentido. Se retiramos ser do mundo, resta mera nudez, branco, possibilidade, mero vazio de busca de sentido de ser-no-mundo. Se retirar mundo o ser não se encontra em casa e resta somente a possibilidade da busca do sentido de estar em casa. Pois ser só pode ser o que é habitando mundo, lançando-se a mundo em sua aparição fenomenal. Existir, suster-se a fora é ser se lançando à sua casa: mundo. Citando Heidegger: "Só há na medida em que o ser-aí existe, se dá a si mesmo algo assim como o ser, pode manifestar o ente em seu em si." (HEIDEGGER, 2007, p. 180). Mundo é o que é familiar a ser, com ser, quando acontece ser, acontece mundo. Dessa forma mundo é o aparecido, transcendido do transcendente que é possibilidade como nada. O nada como possibilidade e abertura se desenrolam em ser transcendência e ser em ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2005).

Após esse momento de problematização, cabe adentrar em *O Banquete* de Platão e mirar os conceitos do Bem, do amor e da beleza, os conceitos fenomenológicos de Transcendente, transcendência, e transcendido e, sobretudo, clarear o conceito do ser e do sentido do ser, que ficou posto acima.

Nota sobre a palavra ser-aí: na palavra ser-aí, se reflexionarmos já está contido na dinâmica dos conceitos que explicamos acima.

Ser sem o traço – que caracteriza o puro ser sem o (aí), nos aponta o puro ser como puro nada, zero radical, onde radicam a pura possibilidade, a abertura, como o símbolo da meia lua.

O *traço* – que está no meio de Ser-aí, nos indica a ultrapassagem, o salto, o meio, a transcendência.

O *aí* indica mundo, âmbito ôntico aberto de sentido, significado, aberto pela própria transcendência do nada que se lançou e abriu sentido, porque foi a esse aí, abriu mundo. Indica também a meia lua, porém, não mais a possibilidade, mas a possibilidade já repleta e aparecida de mundo, de sentido.

Por isso, podemos ver o *aí* como mundo "reunidor" de sentido, o próprio sentido acontecendo, porque ganhou casa e lugar de acontecer, a partir da pura possibilidade. A Flecha → é o mesmo que o traço − do ser-aí, corresponde à transcendência, ultrapassagem, meio, salto, para um encontro de sentido no mundo. A meia lua aponta a abertura, possibilidade e também espaço de aparição mundo.

Termina aqui o conjunto de três movimentos de exposição (com seus devidos subtópicos) que buscou introduzir elementos necessários à obtenção do nosso principal objetivo com este capítulo. Só para lembrar, nossa meta mais primordial é indicar como o amor se liga ao conceito de transcendência e como a beleza se liga ao conceito de transcendido. O longo caminho de apresentação operado acima, pois mais digressivo que possa ser considerado, visava a nos trazer a esse objetivo cuja conquista propriamente dita se dará a partir do próximo tópico.

3.4 TRANSCENDENTE, TRANSCENDÊNCIA E TRANSCENDIDO: BEM-AGATHON, AMOR-METAXY E BELEZA-KALOS DO DIÁLOGO O BANQUETE DE PLATÃO

Para elucidarmos os conceitos de Bem, amor e beleza, vamos elencar um por um dos conceitos em conjunto com os conceitos fenomenológicos que acabamos de ver: transcendente, transcendência, transcendido. Decidimos clarear primeiramente o conceito de transcendência como o amor, pois ele se tornou o cerne da questão acima: por que há o ente e não antes simplesmente o nada? (HEIDEGGER, 1978). A questão se transformou na questão do ser a ser resolvida na questão da transcendência, o que em Platão é respondido como amor. Veremos que a transcendência é o amor, como foi exposto na obra O Banquete. Após clarearmos o amor como a transcendência, veremos que a beleza é o transcendido, ou seja, o que aparece do amor, pois o amor tem por finalidade a beleza e como nos diz Platão na obra O Banquete "[...] no mesmo dia que nasce o amor nasce também a beleza" (203c) pois, como veremos a beleza é o alvo e sentido de ser do amor.

E por último, após elucidarmos, apoiando-nos num gesto heideggeriano, esses dois conceitos, partiremos então, a finalmente, esclarecer o conceito do Bem a partir da personagem Agatão da obra *O Banquete* de Platão. Veremos que o que esteve implícito na personagem era o Bem como o nada (a pura possibilidade) e transcendente fenomenológico, que permite vir e acontecer amor-transcendência e beleza-transcendido. Dito isso, dividiremos essa parte em três passos, a saber: 3.4.1 - Mostraremos fenomenologicamente que a transcendência está no sentido do amor; 3.4.2 - Indicaremos que o

transcendido está expresso no sentido fenomenológico da beleza; 3.4.3 – E, por último, alcançaremos o objetivo inicial de nosso trabalho: finalmente, evidenciaremos que o sentido do Bem na personagem Agatão que esteve implícito como o transcendente-fenomenológico.

3.4.1 A transcendência como sentido do amor na obra O Banquete

Ao interpretarmos a obra de Heidegger, *A essência do fundamento*, pudemos auferir que *transcendência é ultrapassagem*, isto é, formalmente ela pode ser compreendida como uma relação que se estabelece do transcendente para o transcendido, ela é o de-para, sendo mais exatamente o traço − ou a flecha →. Na transcendência, por termos uma passagem, é onde se decide o que o ente (é) porque vem-a-ser na passagem e o que ele (não é), ou seja, é na passagem que está a decisão pelo ser ou não ser, como será mostrado. Veremos que a transcendência como o amor caracteriza-se fundamentalmente por ser essa linha divisora e reunidora entre ser (ente) e não ser (nada).

No texto *O que é metafísica?* a questão da transcendência passou a ser a própria questão do fundamento, que funda o ente contra o nada, ou seja, na transcendência está a questão do sentido do ser, que sempre foi buscada pela filosofia, porque há o ente e não antes o nada? O porquê refere-se a: Por que há ser? Transcendência seria especificamente: a decisão em prol do ente contra o nada (HEIDEGGER, 1978, p. 57). Então é nessa questão justamente que está o porquê do ser, de haver ser e não nada.

Como entender a transcendência no contexto platônico, e mais especificamente em relação ao amor? Como o amor decidiria em prol do ente e contra o nada? Consideramos *O Banquete* o lugar desde o qual o filósofo quis nos falar da transcendência, falar do porque há ser e não antes o nada, e falou justamente a partir do amor. Há ser (ente) porque há amor. Mas que amor? Não qualquer amor, mas o amor originário e fundamental, porque é o fundamento do ente⁸⁷.

_

⁸⁷ Bocayuva (2001) em um estudo de Platão nos diz que o próprio *Logos* do filósofo quer ser uma travessia, um trans-parecimento, trazendo à presença o não manifesto, e o não manifesto é sempre a passagem.

Como seguimos a mesma linha de pensamento de alguns estudiosos de Platão que afirmam que as cenas, personagens e todo contexto do diálogo devem ser levados em conta⁸⁸. Notamos que logo no início do diálogo *O Banquete*, em 175 a-b, Sócrates, que se encaminhava à casa de Agatão, para no caminho e fica na "soleira" da porta de um vizinho. Platão qualifica o ato de *atopon* que significa "sem lugar", "fora de lugar". Essa passagem logo na abertura do diálogo sinaliza onde acontece o amor: "Na soleira da porta", "na passagem", "no limite" dos extremos, no lugar "sem lugar" porque é a terceira margem de ambos os lados. No *Sofista* o lugar do ser, que é o mesmo do "amor" como consideramos aqui, é explicitado da seguinte forma: "O ser agora revelou-se para nós como fora (*ektós*) dos dois" (250c 3-d 3). Esse fora guarda precisamente o sentido do *metaxy* que tem o amor. Pois quer dizer que o amor é algo "entre" os extremos e estando entre, está fora dos dois e, no entanto, faz os lados ficarem ligados (BOCAYUVA, 2001).

Na obra *O Banquete*, Diotima desvela o amor como o que esta possui entre a divindade e os mortais: "A divindade e os homens não se misturam, mas é através desse ser que se faz todo o convívio e diálogo entre os homens" (203 a). O amor é, assim, um intermediário, um entre. Porém, o que é ser entre? Qual o modo de ser entre? A expressão para dizer o amor como o que está entre no grego é *ti metaxy*, como foi dito (CASSIN, 1999).

Ti, como vimos na análise feita por Carla Francalanci, corresponde a algo que na linguagem comum não tem elaboração. Ao mesmo tempo expressa o que precisa ser trazido à fala, mas com uma diferença primordial com tudo o que é falado cotidianamente. A expressão *metaxy* aponta para um intervalo, um meio, em entre, um hiato, um limite divisor e reunidor, entre algo, (FRANCALANCI, 2003) *metaxy*, tomado literalmente, quer dizer "o toque de um no outro". Mas só o toque, abstraído do um e do outro, o toque de um no outro quer falar algo quase impossível: a hora da ultrapassagem do não *ser-nada-possibilidade*, para o ser, a hora em que vemos tanto o não-ser, como o ser e que não vemos nem um e nem outro, mas o meio, o toque de ambos (BOCAYUVA, 2002). Essa linha de toque separa um do outro e ao mesmo tempo conjuga, reunindo tocante e tocado. Embora o *ti metaxy* fale de algo que

⁸⁸ Como Oliveira da Silva que afirma que "Tudo em Platão é importante" (OLIVEIRA, 2000, p. 18).

não pode ser falado, analogicamente podemos lembrar-nos da experiência do amor humano para ilustrar. O beijo é um toque de ambos os lados, porém não se vê os lados, o que se vê tão somente é a união. Não se vê um homem, ou uma mulher, o que está acontecendo é justamente o "toque", a "linha", o "encontro" de ambos.

Bocayuva nos diz que é no *metaxy* (ou no *en mésoi*, que quer dizer o mesmo), que há vinculação não contraditória entre não ser e ser, de modo que é por esse "entre" que ficam unidos ambos a si mesmos. Enquanto fora (*ektós*) de ambos os lados de não ser (nada) e ser, o amor como "outro", que não os dois lados, deixa ambos serem. O *ektós* é identificado como o ser, está em um terceiro lugar, mas surge no pensamento como primeiro. Ele consiste na diferença entre não ser e ser. A diferença⁸⁹ permanece como algo fora, "outro", uma "terceira margem", embora estando e participando de tudo que só é possível ser por seu intermédio. A diferença rege tudo o que é, embora não esteja na forma determinada, nem no não ser, ela não é isolada de ambos, mas é o que os liga, os reúne e ao mesmo tempo diferencia (BOCAYUVA, 2001, p. 55).

Mas o que o amor como *ti metaxy* deixa tocar, acontecer-transcender? Que extremos se tocam, se vinculam? O que se transforma? Para responder vamos retomar a natureza, a gênese do amor: lembremos que *Eros* (amor) não é um Deus, mas já foi caracterizado como um gênio, que é um intermediário, como vimos. Dessa forma ele não é bom, nem belo. Diotima propusera a Sócrates a narração mítica do nascimento desse intermediário. No dia do

_

⁸⁹ Essa diferença Bocayuva caracteriza no instante que é "tempo fora do tempo" à instância que instancia o encontro do não ser e ser, onde se dá a diferença: to exaipnhnes é um tempo fora do tempo acolher e "acontecedor" do metaxy, onde acontece a participação e associação entre ser e não ser. O advérbio exaiphnes marca justamente o acontecimento do toque nomeado como metalambánein ou metekhein, quando numa instantaneidade convivem em sua diferença intransponível ser e não ser, sem que se contradigam. Ele fez e faz parte de tudo que aparece, embora ele esteja em silêncio e invisibilidade. Na Carta Sétima, Platão usa esse termo para falar do momento de acesso ao ser até então inacessível. Na alegoria da caverna esse termo marca o momento da virada radical do prisioneiro da caverna (BOCAYUVA, 2001, p. 57). No começo da obra O Banquete o tempo quando ocorreu o encontro fica indefinido, sem se saber ao certo quando foi. Diz-se apenas: "faz muito tempo, ao que parece." (173 b). Assim como o discurso que Sócrates ouviu de Diotima fica indefinido. Esse tempo está no mito do nascimento do amor. Sócrates afirma: "O discurso que eu ouvi sobre o amor eu ouvi um dia (pote) de uma mulher de Mantinéia, Diotima" (201a). Esse um dia (pote) é precisamente o tempo do mito, por natureza um tempo indeterminado, tempo fora do tempo, exaiphnes. Coerente com essa sua origem mítica, ela mesma adverte, ao qual oferece opinião certa e verdadeira (MACEDO, 2001, p. 128-129).

nascimento de Afrodite, houve um banquete entre os deuses. No fim da refeição, *Pênia*, a saber, a pobreza, privação, aproxima-se para mendigar. *Poros*, a saber, recurso, riqueza, expediente, estava ainda adormecido, embriagado do néctar no jardim de Zeus. *Pênia* estende-se ao seu lado a fim de remediar sua pobreza tendo um filho dele. E assim ela concebe o amor (*eros*).

Recurso concebe com pobreza o *Eros*. O que isso quer nos dizer? Primeiramente vemos uma mãe, que é pobre, que nada tem que mendiga recursos, ter *Poros* (passagem a ser). Essa mãe é a viva indicação de um nada primordial, de uma carência, uma falta, sempre pobre e descalça, sempre por terra e sem casa, assim como o feminino que é carente do masculino:

Filho de um pai sábio e cheio de recursos e de uma mãe sem saber e sem recurso. Em grego, esse conceito é expresso esplendidamente: *Pênia* está em *aporia*, sem recursos, isto é, falta de *Poros*. Vale a pena ler a frase integralmente: "Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de recurso". *Pênia* é carente de tudo o que *Poros* tem, ela é carente de *Poros*. (MACEDO, 2001, p. 88)

Eros em seu lado materno é o laborioso: Ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra, e sem forro, deitando-se ao desabrigo, as portas e nos caminhos. E por ser carência é desejo daquilo que lhe carece: *Poros* (MACEDO, 2002, p. 58).

Ao que isso, fenomenologicamente, quer nos remeter? Amae, *Pênia* é a falta de recursos, o vazio, o nada, como falta de um aparecer (ente). Ela é pura carência, ela nada tem, não tem medida, delimitação, é apenas possibilidade de vir-a-ser, mas só pode vir-a-ser pelo laço que *Eros* faz até seu pai. Perceba que nasce *Eros* quando ela se "une" a *Poros*, ou seja, *Eros* aponta ao "vínculo", "ponte", "união", "passagem" de um estado (lado) de carência e nada e um estado (lado) de recursos, abundâncias, aparições, entes. Por isso *Pênia* antes de se unir a *Poros* é dita em *aporia*, ou seja, ela estava "sem passagem" a ser, e só pode passar a ser engendrando *Eros*, ou seja, quando se "une" e "toca" *Poros*, que quer dizer que a partir do amor ela encontra passagem a ser, pois *Poros* é cheio de recursos:

Mas também qual um digno filho de *Poros*, esse *Eros* amoroso é um "caçador terrível". Ele é insidioso com o que é belo, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinarias, ávido de sabedoria, e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista. Sempre a tecer maquinações, cheio de recursos, sendo um doce amargo. Tecelão de mitos. (MACEDO, 2001, p. 69)

O pai é dito sempre como cheio de recursos, ou seja, ele é o contrário de *Pênia*, que nada tem, se ela é o nada e ele é recurso, é uma viva indicação de que ele como recurso subministra o ser (ente). E é somente com a "passagem" estabelecida por *Eros*, que o nada (mãe) "toca" o recurso (pai), e "tocando" se torna outro de si mesma, se torna, "passa" a ser "recurso".

O amor como *Eros* é filho de uma falta, um vazio que quer se preencher, um nada que quer se tornar abundância, fonte, completude, assim ele é essencialmente o que "intermedia" esse acontecer da completude de uma falta. A linha de "toque", o "intermediário" que é próprio o nascer de *Eros*, é onde *Pênia* (pobreza, falta, carência, nada) pode se vincular e se tornar sem se confundir o *Poros* recurso (transbordamento, aparecimento). *Eros* como *metaxy*, é portanto o que vincula, liga, une, ambos os lados: o vazio e o recurso, nada e ser (ente). Sendo *metaxy* o poder de ligar dois extremos, trazer ser ao nada, *Eros* é o laço do ser (MACEDO, 2001, p. 82). Desse laço do ser, onde o vazio se torna abundância, há luz, há aparição, *Eros* faz não ser "tocar" e acontecer no ser (ente). É essencialmente passagem a ser ente aparição⁹⁰.

Diotima ainda mostra *Eros* como um grande *daimon*. Detienne (1963) nos afirma que a palavra *daimon* tem sua origem nas seitas pitagóricas e o conceito ocupava lugar central de passagem do indeterminado (nada) a determinação do todo (ser-ente), sendo o demônio sempre o intermediário que faz a passagem de estados. O termo *daimon*, segundo alguns dicionários, (BAILLY, 2000), refere-se ao âmbito de sentido de ser uma potência que atribui determinação, destinação e distribuição, sendo o que aponta, mostra, exibe, oferece e o que determina. Etimologicamente, *daimon* deriva de *daio* cujo

_

⁹⁰ Agora se torna claro porque Platão fala da origem do amor por mito. A força do mito consiste em ser uma forma verossímil de verdades indemonstráveis, operando com imagens o mito torna visível o invisível. Como falar do nascimento, da origem do amor, se ela está muito além? Se se trata da própria origem de tudo? É essa dificuldade fenomenológica encontrada, falar de algo radicalmente diferente de todo cotidiano, por isso fala-se com o mito. E o mito que exprime o pensar por imagens não é menos profundo, e talvez seja até mais profundo do que o pensar por conceitos (MACEDO, 2001, p. 56).

significado é fazer brilhar, iluminar, aparecer, apontar, mostrar, bem como dividir, repartir, distribuir, determinar. *Daimon* é, assim, *to daimonio* sendo aquele que mostra, ilumina, traz a luz, faz aparecer, vir-a-ser, evidenciando o oculto (BRAGUE, 2007). Nesse sentido *eros*, se assim podemos dizer, é a passagem que faz brotar todo luzir do ente que é. Macedo nos diz que o objetivo de Platão é mostrar que o amor não é um "grande Deus" (*mega theos*) como imaginavam os primeiros oradores do diálogo *O Banquete*, mas dizer com o discurso de Diotima que ele é um grande *nume* (*daimon megas*) (MACEDO, 2001). Fica-nos claro que aparecer luz é aparecer recurso, ente, *on*.

Agora podemos entender o amor como transcendência, pois ele é essencialmente ultrapassagem, é um de-para, sendo mais especificamente o traço – que, ao mesmo tempo em que vincula e traz ser como *Poros* e abundância, mantém-se vinculado ao vazio, ao nada que é sempre casa, mãe da aparição, mãe da passagem ao ser. O amor é o motor em prol da passagem à abundância, o recurso do ente (*Poros*) contra a pobreza mendicante do nada (*Pênia*) que sempre quer ser casa e abrigo de ser, fazendo aparecer. Sendo o motor, e passagem em prol do ente e contra o nada, o amor é essencialmente transcendência. Há ser (ente) porque o amor decide arrancar a aparição do nada.

Reforçando: o amor é a "flecha" →, o "lançar-se", o "abismo da passagem", o ir "em direção à", o "sentido" que se estende do nada (*Pênia*) para o ser, recurso (*Poros*). O amor é ser, não porque é algo, mas porque é sentido de ser, fala de uma direção, um de-para. Na flecha de cupido já vemos esse simbolismo. A flecha, lançada do arco, significa o sentido de ser, ou seja, o "lançamento", "a direção". Ela sai do arco, porque só pode sair do que está aberto à ultrapassagem, essa flecha lembra um rasgo, uma imposição, um motor de sentido. Lembra ainda um fardo, um encargo, uma potência de sentido de ser que em sua plena liberdade, estando puramente "lançada" se desenrola, desembaraça do nada de sua abertura e deixa ser recurso, aparecer em algo. A flecha lembra-nos uma ultrapassagem onde o nada se lança sedento a determinar-se. Essa ultrapassagem é justamente o meio, a soleira da porta, na qual Sócrates, que no mais das vezes foi pensado como *Eros*, costuma parar. Essa ultrapassagem é a ponte, o salto, o lançamento, a

passagem, o abismo, o intermediário, que estabelece a relação de-para, a flecha lançada fica suspensa, "fora" de ambos lados, em uma espécie de terceira margem. Mas ela em sua suspensão tem sentido, justamente ela estando "fora", "suspensa" tem o sentido de passagem em prol do recurso (aparição, ente) e contra o nada, o vazio profundo. Traçando uma analogia, no âmbito do acontecimento amoroso humano, nos é perceptível que antes de cupido lançar sua flecha "a pessoa" na qual foi lançada a flecha era "nada" para nós, não "aparecia" aos nossos olhos, não era. Mas basta "essa flecha como laço do ser" tocá-la e ela "é algo", "aparece" para nós e então dizemos "você é o meu mundo" porque foi o lugar ou direção em que sentido apareceu.

Assim as questões: porque se arrancou o ente à possibilidade do não ser; e por que não retorna sem mais e constantemente ao nada, são respondidas pelo *amor*. Porque há amor o ente foi arrancado a ser e enquanto houver amor o nada sempre encontrará passagem a ser recurso, abundância e aparição.

Sendo o amor essa transcendência, veremos agora como a beleza é seu alvo, sendo ela aquilo que aparece, pois a flecha não é lançada em direção do arco? Esse arco não é acolhida e acontecimento de sentido como aparição? A flecha não busca acolhida? Não quer esse sentido encontrar lugar de acontecer, ser, aparecer?

3.4.2 A beleza como transcendido na obra O Banquete

A transcendência aponta para um "aí" e indica sempre mundo, como âmbito aberto, aparecido de sentido e significado. É onde tudo está sendo, acontecendo. Heidegger nos diz que da transcendência faz parte o mundo, como aquilo em direção do que acontece a ultrapassagem (HEIDEGGER, 2008, p. 153). Por isso podemos ver o mundo aberto, aparecido, como o símbolo da meia lua que acolhe a flecha. Mas, nesse caso, o símbolo está repleto, "grávido de aparição". Nesse mundo, como espaço fenomenal, é onde acontece o sentido da flecha que é transcendência, a flecha ganha lugar na aparição transcendida, erigida. Ou seja, *mundo* é *um* espaço fenomenal acolhedor e reunidor de sentido de ser, é o próprio sentido de ser acontecendo,

brilhando, sendo o que é. Mundo em suma é lugar de acontecimento do sentido de ser. Assim:

O ser sem o aí, não seria ser-no-mundo, mas seria mera possibilidade. O ser-aí não é dado de antemão, ele é com mundo, o aí é mundo. Mundo não é lugar empiricamente constituído, mundo não é local físico onde ser-no-mundo estaria alocado. Mundo é antes de tudo espaço fenomenal intencionalmente aberto. (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 21)

O espaço fenomenal mundo não remete a um espaço físico onde estão jogados os entes, como em uma caixa, mas remete, sobretudo, ao que "aparece", ao *phainomenon*, que vem de *phos*, que nos fala da luz da aparição. Mundo é assim o que aparece da transcendência-ultrapassagem. Como já vimos, Heidegger nos diz que originariamente *cosmos* significa "estado", isto é, o como em que o ente, e, em verdade, na totalidade, é. Mundo é antes um como, um modo, um estado, da totalidade do ser do ente, do que o próprio ente. A possibilidade de cada como em geral enquanto limite e medida. E ao como do ente na totalidade chamavam os gregos *physis* (HEIDEGGER, 2008, p. 154, 155).

Como já vimos, *physis* evoca o desabrochar do todo, o aparecer do todo, *physis* vem de *phós*, que é luz. É o surgir, aparecer, o extrair-se a si mesmo do escondido, do nada e tornar-se fenômeno (aparição). Agora nos fica claro que da transcendência que é o amor, *metaxy*, pode surgir algo tal como *physis*, ou o espaço fenomenal aberto repleto de sentido. É da transcendência que é o amor como *metaxy* que o nada pode "passar" ao ente, ao recurso e abundância, à aparição. Portanto o amor tem seu sentido e objetivo no aparecer (MATTÉI, 2010). O sentido de ser é aparecer, é extrair-se do nada. Aparecer como espaço fenomenal, *phainomenon*, *phos*, luz. Não seria esse espaço fenomenal de mundo, a *physis* como abertura, a própria beleza?⁹¹

Beleza, bellum, ballum, fala a partir de ballo, do arremessar-se da própria possibilidade em tudo o que aparece. Lançar-se, arremessar-se, jogar-se caracteriza o aparecimento como o salto que só se deixa apreender como tal por aquele que é igualmente capaz de saltar. Beleza é fundamentalmente

⁹¹ Lembrando que o Diálogo *Fedro* de Platão, onde se fala da beleza, significa: "beleza aparente".

experiência do fundo da possibilidade de ser em tudo o que é e, assim, aparece. Sol. Somente aquele que salta por cima do dado arremessando-se à movimentação de ser é que pode "ver" o possível.⁹²

A beleza é o mesmo que abrir,93 aparecer, sendo o arremessar-se da possibilidade naquilo que aparece e é. A beleza como o que aparece em tudo que aparece, só pode existir, porque há transcendência, porque há o "salto" do amor, que sai do estado de pura possibilidade, faz "passagem" e vem-a-ser naquilo é. Beleza diz sempre o novo, o renovado, o límpido, porque é a possibilidade do salto, do arremesso a alguma aparição. Beleza nunca diz algo estático, morto, inerte, fechado, determinado. Ela exige sempre o salto e o salto exige a possibilidade e estar radicado na possibilidade, estando aberto para lançar-se ao sempre novo do que aparece. Segundo Borges-Duarte (2014), os gregos diziam que *on* e *kalon*, ente e beleza, são o mesmo, a beleza é aparição. A palavra alemã schoenheit, beleza, deriva da palavra scheinen, brilhar, aparecer. A beleza tem o modo do aparecer do ente, que significa aparecer em algo e alcançar o aparecimento por si mesmo, naquilo que recebe sua aparência. A beleza tem o modo de ser da luz por ser a descoberta do que estava a encobrir-se. Assim, belo não é o que agrada, 94 mas o que ocorre sob aquele destino da verdade, que acontece quando o eterno não "aparecente" e, por isso, invisível, aporta no mais brilhante aparecer (scheinen: brilho) (SCHNEIDER, 2005, p. 17).

No diálogo *O Banquete*, Platão diz: "Eis porque ficou companheiro e servo de Afrodite o amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo, que por sua natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela" (203c). Platão nos deixa claro que ao mesmo tempo que nasce o amor, nasce a beleza. Essa viva indicação mítica aponta que quando nasce a transcendência, que é o amor como *metaxy*, nasce a beleza como aquilo que "aparece" do salto. Podemos ver que *Eros* promove o nascimento da beleza na palavra *daimon*, palavra a qual também é chamado o amor.

⁹² HOLDERLIN, 1994, p. 18-19.

⁹³ O ser como abertura, como aquele que abre mundo, fenômeno, se liga ao amor, talvez por isso na Roma antiga cultuavam Vênus, a deusa do amor, em abril. Esse era o primeiro mês do ano, a abertura do ano. Uma viva referência ao amor que se liga diretamente a ser aquele que abre os mistérios, ou seja, abre o velado e desvela-o em aparição.

⁹⁴ E esse modo de ser secundariamente apraz aos que o admiram (MACEDO, 2001, p. 79).

O amor *Eros*, como *daimon*, deriva de *daio*, cujo significado é fazer brilhar, iluminar, "aparecer", apontar, mostrar, determinar, *daimon* é assim *to daimônio* sendo aquele que mostra, ilumina, traz a luz, faz aparecer, vir-a-ser, evidenciando o oculto. Uma viva prova de que *Eros* é um demônio que faz aparecer a beleza. Outra evidência, de *Eros* fazer nascer a beleza é que, *Eros* sendo o filho que a pobreza tem de recurso, nos remete a pensar que *Eros* faz aparecer o (recurso) como as formas "determinadas" a partir do vazio (*Pênia*). Assim, quando nasce *Eros* a "passagem" do nada (*Pênia*) ao ente (recursos), nasce a beleza como aquilo mesmo que aparece do encontro, o ente (MATTÉI, 2010).

A transcendência, que é o amor *metaxy*, faz parte mundo como aquilo em direção ao que acontece a ultrapassagem (HEIDEGGER, 2008, p. 153). Podemos dizer que da transcendência faz parte espaço fenomenal, como mundo, como aparição do ente, como beleza. Transcendência se abriga em mundo, como o amor se abriga no belo, pois: o belo é a vida, aparição do amor (GADAMER, 2009).

Se a beleza nasce quando nasce o amor, isso significa que ela só pode nascer quando nascer o amor, ou seja, quando *Pênia* se une a *Poros*. Como diz Hölderlin (1994): "O surgimento amoroso é um transbordamento, é filho da abundância, nunca consolo da falta." (p. 16). Ou seja, quando pobreza se une e toca o outro recurso, nasce *Eros*, como o "toque" e para surgir a beleza *Eros* precisa nascer ao mesmo tempo, ou seja, é necessário nascer a união, ligação e vínculo como passagem do vazio (nada), que se torna abundância (recurso) para haver beleza, pois essa abundância é a beleza e sem *Eros* como "toque" ela não pode nascer:

O que surge do excesso, como transbordamento, surge como fonte, surge como flores. "Entre as flores", o coração de Diotima, "sentia-se em casa como se fosse uma delas". Surgir como fonte e como flor é resguardar o súbito na espera de sua renovação. É levar na novidade de cada aparecimento todo o fundo de sua possibilidade. Isso é a beleza. (HÖLDERLIN, 1994, p. 16-17)

Hölderlin, nessa passagem da sua obra *Hipérion*, caracteriza bem que a beleza só pode surgir do que transborda, por isso para que ela surja é preciso nascer *eros*, como o que em sua transcendência-ultrapassagem, que vai a

outro extremo, vinculando ambos os lados, sem contradição: faz o vazio se tornar recursos. A beleza é o que surge e aparece da ultrapassagem do amor, dela se dá um surgimento, como fonte, como flor. Aqui podemos lembrar da imagem da deusa Afrodite que surge nas espumas brancas de uma rosa que lembra justamente a *physis*, quando Cronos castra o céu, símbolo de que todo surgir trás consigo temporalidade. Da mesma forma que o amor nasce em um espaço fenomenal ele morre? Platão nos diz na obra *O Banquete*: "[...] *Eros* ora germina e vive quando enriquece, ora morre quando empobrece." (302a). Isso nos leva a pensar que *Eros* quando se faz passagem do nada ao ente, ou seja, quando enriquece pela natureza do pai, vive, porque está viva a vida do recurso, do ente, da beleza. Mas essa beleza, essa aparição é temporal, pode morrer, empobrecer, voltar à natureza da mãe, fazendo *Eros* morrer. Porém, a eterna possibilidade do salto, da transcendência, não acaba, e sempre é possível saltar e de novo conquistar a vida de *Eros* na nova beleza que surge transcendida, erigida diante de nossos olhos.

3.4.3 O sentido do Bem (*agathon*) na personagem Agatão do diálogo *O Banquete*, como transcendente

Vimos em *A essência do fundamento* que o que fundamenta o solo do ente em geral é a transcendência e que da transcendência faz parte o transcendente-como, elemento que realiza a ultrapassagem e o transcendido como o elemento ao qual o transcendente vai em direção *a-.* Após nossos estudos do amor e da beleza, vemos que a transcendência como o que fundamenta o solo da aparição de mundo, como espaço fenomenal aberto, é o amor. E o transcendido como aquilo ao qual é erigido da transcendência é a beleza. Agora nos resta refletir sobre o polo do transcendente como sendo o Bem. Esse transcendente a partir dos textos de Heidegger como *O que é metafísica?* se mostrou para nós como o nada, sendo esse nada um dos polos da transcendência: o de, do de-para. Pois, a transcendência é o que funda mundo, como espaço fenomenal enquanto tal: "Da transcendência faz parte mundo, como aquilo em direção do que acontece a ultrapassagem." (HEIDEGGER, 2008, p. 153). E o nada é o contraposto de mundo, como

aparição: "O nada como oposto ao ente é a possibilidade da manifestação do ente enquanto tal, do nada acontece o ser do ente." (HEIDEGGER, 2008, p. 126).

Vemos a partir de Platão que os polos aos quais se estende a relação do amor como transcendência são: *Pênia* (carência) e *Poros* (recurso). Já interpretamos que *Pênia* corresponde ao mesmo nada que estabelece a passagem a *Poros* como aparição ôntica. Vemos tanto em Heidegger como em Platão formas de apontar o nada, o vazio, como o transcendente. Esse trabalho encontrará um viés de mirar esse transcendente como o Bem, mirando especificamente a personagem Agatão do diálogo *O Banquete*. Consideramos que nela Platão deixou implícito o conceito do Bem, que fenomenologicamente pode ser visto como transcendente.

Mas como isso se nos mostra sendo que Platão pouco ou quase nada falou do Bem? Deter-nos-emos justamente nas poucas pistas, mas, sobretudo (no que é o cerne do trabalho), miraremos os acenos que nos dá a personagem Agatão. Consideramos que neles, estão remetidos pistas que podem nos dar uma interpretação do Bem como transcendente, que liga-se intrinsecamente com amor-transcendência e belo-transcendido. E os três conceitos sem conjunto formam um todo, um movimento unitário, onde se não formos bem claros (como temos tentado ser até aqui) podemos confundir um conceito por outro, ou não termos bem delimitado o que é um e o que é outro. Até aqui delimitamos amor e beleza. Dito isso, nos concerne agora elencar e delimitar o Bem. Para isso, dividiremos em três partes esse trabalho: 3.4.3.1 - primeiro vamos à série de pistas que Platão nos dá sobre o Bem. 3.4.3.2 - depois iremos à série de pistas que Platão nos oferece no diálogo *O Banquete* na personagem Agatão.

3.4.3.1 Pistas sobre o sentido do Bem em Platão

3.4.3.1.1 O olhar para o Bem: uma miragem de para os seus efeitos

Por primeiro de tudo, vimos que o Bem não é passível de um saber, como um saber científico e ôntico qualquer; nessa falta de conhecimento do Bem, Platão nos dá a pista de tentar entendê-lo a partir do seu filho, o Sol:

Deixemos de lado por ora tratar do que seja o bem em si. Chegar ao que penso a respeito parece-me empreendimento superior à tentativa que podemos fazer agora. Mas se é de vosso agrado desejo falar do que me parece ser o filho do Bem, e a ele muito semelhante; se não deixemos de lado. (*República*, *VI*, 506 d-e)

Para saber do Bem, Platão usa o artifício da semelhança, ou seja, usa "algo", nesse caso o sol, "que se parece" com o Bem, sendo a "imagem" do que nos "falta" à mão. Porque o Bem não pode ser confundido com qualquer coisa ôntica, ou qualquer coisa que aparece, mas é radicalmente diferente destes. Platão nos explicita seu método para falar do Bem:

Assim como os geômetras se servem de imagens para referirse à matemática, Platão utilizou-se da imagem do sol para referir-se ao Bem. Sócrates afirma, ainda: "A alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-lo, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens". (*Rep. VI*, 510 a-e)

Para falar do Bem se usa imagens, nesse caso a do Sol, pois a *Idea* do Bem é difícil de captar e compreender, e somente pode ser observada em seus efeitos (como se observássemos apenas o pássaro morrer, mas nunca a arma de onde vem o tiro). Assim como o sol, que, ao liberar luz e calor, garante ser e perceptibilidade a tudo o que é visível, o Bem só existe para nós no dom que é por ele conferido: ser, conhecimento e verdade. Querer perceber diretamente o próprio Bem e reconhecê-lo como "certo algo", parece por sua própria natureza impossível. Segundo Gadamer (2009), é esse caráter do Bem que faz ressoar o pano de fundo religioso do pensamento grego.

Percebemos, assim, que o Bem não deve ser mirado positivamente e em direção dele para saber algo, não há algo, não há determinação no Bem, então aos conselhos de Gadamer devemos, ao invés, observar seus efeitos, isto é, mais rigorosamente falando, a miragem ao Bem deve ser a partir do Bem para seus efeitos, ou o que ele faz, proporciona. O Sol proporciona visão, aparecer a tudo, proporciona ser, conhecimento e verdade. Assim é o Bem, mas em um nível radicalmente maior porque ele é proporção do próprio sol e de tudo o que é. Tudo o que aparece só aparece, só é, pelo Bem. Esse tipo de miragem nos levará a tocar o sentido do Bem.

Platão utiliza apenas a expressão *idea* ιδεα e nunca *ideia-eidos* ειδος para o termo *agathon* αγατον, Bem. O fato de Platão nunca falar de ειδος του αγατου indica que é conferida à ideia do Bem um caráter "singular". O termo *ideia* ειδος sempre se refere ao objeto. Por sua vez, a forma feminina *idea* ιδεα deixa-se ressoar no termo alemão *anblick* (vista) a ação de *blicken* (visar, mirar). Esse visar, mirar, é um ver para fora. Isto é, ter vista a partir de- em direção a algo. Significa ter uma mirada para fora, desde, a partir de-para. Como mirar um pássaro a partir de uma arma, ou seja, mirar da arma em direção ao pássaro (GADAMER, 2009, p. 29). Assim, deveremos olhar do Bem em direção a, para entender seu sentido, e não olhar para ele. O lugar da mirada do Bem é o delepara algo.

Se não podemos mirar para o Bem como qualquer outro objeto ôntico, isso significa que ele está além de toda e qualquer determinação como ser, como ideia, como forma. E nesse estar além, é justamente dele que se mira em direção à determinação, à forma, ao aspecto.

Aqui podem surgir questões como as do "Livro VI" da *República*, onde Platão diz que o Bem é o fim a que todas as coisas tendem e o que confere a todas as coisas valor (505a). Daí nos surge a questão: mas se devemos mirar dele para tudo mais, como ele pode ser o fim, como chegada? Não pareceria que ele é o para e não o de? Ele é dito como fim. Para essa questão Heidegger nos dá resposta, ele nos diz que Platão, ao se referir ao Bem como τελευταια ιδεα, τελος-, isso não diz nem significa meta, mas significa confins da delimitação de uma estrutura pregnante e, com isso, do limite que tudo delimita, do âmbito que tudo abrange, do termo que tudo determina, da força (*dynamis*) que coloca o ente no poder de ser visto (HEIDEGGER, 2007).

3.4.3.1.2 Bem como "epekheina tes ousias", além das essências

O direcionamento mais preciso que temos de Platão sobre a natureza do Bem é quando ele fala que o Bem é *epekheina tes ousias*. E essa forma de falar do Bem corrobora justamente com a forma segundo a qual descobrimos que se deve falar do Bem a partir dele e para o que ele proporciona, *epekheina* nomeia o além, *tes ousias* nomeia as essências. É desde esse além que será mirada para as essências. O Bem está por sua dignidade e poder para além das essências (509c)⁹⁵. Ele é mais honrado que a essência e a verdade (509a). E as coisas cognoscíveis só o são enquanto tais porque têm o Bem como causa (509b)⁹⁶.

Estar além em dignidade e poder das essências significa que o Bem é mais digno e tem mais poder porque no estar além, é justamente ele que possibilita todo o plano do visível. É mais honrado que essência e verdade porque é desde o Bem que se dá algo como essência e verdade (desvelamento) a tudo. É causa não no sentido ôntico, mas como possibilidade, to agathon está além (ou fora) de toda forma e também além daquilo que confere essência aos sensíveis, atribuindo-lhes constância e tornando-os visíveis, ou, como diz Valentim (2002), numa análise sobre o Bem, a partir da República e do Timeu:

[...] ser para além da essência, tanto quanto ser fora de todas as formas, significa não estar submetido ao seu poder de determinação para coincidir tão somente com este poder mesmo: isto é, ser "invisível" e "informe", a fim de "receber tudo" (*Timeu* 51a), ou seja, conceder a gênese, crescimento e nutrição a todas as coisas visíveis, "não sendo, todavia gênese. (*Rep.* VI, 509b)

O Bem está além ou fora de toda a forma porque não tem um aspecto ou figura determinada. E embora não tenha determinação é o lugar para determinação começar a se dar. Diz-nos Platão no "Livro VI" da *República* que

⁹⁵ Bem transcende o ser em origem, linhagem, poder e potência e em outra passagem diz que o Bem é o que transcendente, garantindo domínio e ligação (HEIDEGGER, 2007, p. 212).

⁹⁶ O Bem é dito nos diálogos platônicos como o que proporciona assim como o Sol: a visibilidade das coisas (faz crescer e germinar tudo) possibilitando sua cognoscibilidade, e, com isso, o nosso conhecimento. O Bem possibilita o triunfo da visibilidade, a existência e o ser de algo permite também o seu conhecimento (SAFRANSKI, 2000, p. 262).

o Bem é o espaço em que a gênese, o crescimento, e a nutrição de todas as coisas se dão, mas ele mesmo não é gerado, não é gênese (509b), porque o Bem não pode ser tomado como ser e o ser é a gênese como nascimento de algo. Ele é o que permite a gênese, mas não é gênese. Ele é o que recebe, abarca tudo, sendo espaço onde ser, sentido, ente e tudo o que é visível pode acontecer, esse espaço é a possibilidade de tudo ser visto, aspectuado, por isso Platão diz no "Livro VI" da *República*, que o Bem governa todas as coisas que são na região do visível (508d).

Bem é lugar do aparecimento de tudo aquilo que é visível. É abertura para a possibilidade do que aparece, *epekheina*, estar além diz possibilidade, lugar de abertura mesma das essências. Bem está para além e não pode ser determinado porque ele é o âmbito de todas as coisas, o contexto, informe e invisível, o puro possível que deixa aparecer a totalidade dos entes, que dá lugar ao ser e aparecer. Compreender *to agathon* é compreender o contexto, o lugar no qual as coisas são, mas entender que ele não é, não pode ser ao modo do ser, embora permita ser.

O Bem não pode se tornar o ser (ente), porque se ele é *epekheina tes ousias* e é dito o imutável, o sempre do mesmo modo e que não sofre ação do tempo, ele não pode ser tomado como ser. Sócrates na *República* ao falar que o rei deveria ser o filósofo, fala que assim deveria ser porque o filósofo é aquele que atinge o Bem e o que determina o filósofo é o fato de conhecer o que é imutável: "Uma vez que os filósofos são aqueles que são capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, e que aqueles que não o são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são filósofos." (484b-c). O Bem a que atinge o filósofo é dito o como o que é sempre do mesmo modo. Em Outro momento, ainda na *República*, Platão diz do Bem: "que existe sempre, e que não desvirtua por ação da geração e corrupção." (485b). Platão quer dizer que o Bem é o que há desde sempre, e não sofre ação da geração, do nascimento e aparecimento *physis*, nem da corrupção, mas que é sempre o que é: o além que tudo abriga e abarca sem ser transformado.

3.4.3.1.3 "Epekheina tes ousias" como nada

Esse epekheina tes ousias (ou estar além das formas) será por nós visto como o nada, a ausência de qualquer determinação, desde onde tudo pode começar a acontecer como determinação. Pois o que é estar além da determinação, senão ser o nada desde onde tudo ganha forma? Em Ser e Verdade, Heidegger (2007) identifica o Bem ao nada, que nunca será encontrado entre o ser e os entes. No entanto, ao estar além, é o nada mesmo fonte de todo ser, como diz Heidegger (2007): "O Bem não está apenas além do ser, mas no próprio estar além refere-se justamente ao ser, a saber, como aquilo que potencia e o possibilita (p. 208).

O Bem como nada esteve também gravado na palavra Apolo. Segundo Berti (2010), essa palavra significava ser unidade (*ei hen*). A palavra Apolo significa sem pólos, ou seja, sem divisões. Essa unidade sem divisão foi vista como o que estava além do ser em Platão e Plotino. Já o ser, divisível e o dizível é o segundo princípio gerado a partir do um, a díade, o amor (BERTI, 2010). Por isso no "Livro VI" da *República*, Glaúcon exclama após ter ouvido Sócrates falar da superioridade do Bem em relação ao ser, a essência e o conhecimento: "Valha-nos Apolo que divina transcendência!" (509c). Platão, nessa passagem, quer nos afirmar que o Bem transcende, que está acima de ser, essência e conhecimento, pois que sentido teria Platão buscado ao ter colocado a palavra Apolo na fala da personagem Glaúcon, justamente quando se falava do Bem?

Beierwaltes (1985) nos diz que Plotino, assim como Platão, concebe o Bem como o nada ou o nada de tudo, ou seja, o nada de todas as coisas, o não ente, o absolutamente diferente dos entes. Sendo ele a unidade sem determinação e a fonte de todas as determinações.

Assim, acerca do Bem, é lógico que haja "falta de saber" como descreve Platão por Sócrates, que não o alcança com o pensamento, no "Livro VI" da *República* (506d-e). Pois, o que falar do nada? Não se deve falar tão só a partir dele? Como aconselhou Gadamer (2009) que falássemos do Bem? Justamente dessa forma que esse trabalho quer falar do Bem, a partir dele mirando para o amor e beleza.

3.4.3.1.4 O Bem: a possibilidade para o amor e a beleza

Vimos que o amor como transcendência é *metaxy*, a passagem, a ultrapassagem, o ser que vai e encontra sentido em mundo como beleza (espaço fenomenal). Se o Bem é o que se encontra para além do ser, ele está para além do amor, para além da beleza, sendo ele o nada, ou seja, o puro lugar de deixar acontecer, dar permissão e prestação de passagem ao amor e à beleza, por isso o termo Bem *agathon* no grego guarda exatamente esse significado *agathon* no grego, fala de uma decisão em prol de algo ou uma prestação que dá consistência a algo: "*agathon*, pensado de forma grega, é aquilo que se presta a alguma coisa ou que torna algo prestável para alguma coisa." (HEIDEGGER, 2008, p. 239).

Lembremos-nos dos pais do amor: *pênia* (pobreza) e recurso (riqueza); em nossas interpretações a mãe é o nada, o pai a abundância da aparição, do ente. Em meio a ambos está o amor, desse amor como passagem a mãe pode tocar e acontecer no pai, ou seja, o nada pode aparecer. Porém o que sustenta todo e qualquer aparecer, senão a possibilidade do nada e Sua prestação? Quem gera *Eros* é *Pênia*, quando vai até *Poros*, na obra *O Banquete* é dito que ela trama em sua falta de recursos ter um filho de *Poros* (203c). Ou seja, o nada quer ter passagem ao ente. Diz ainda que Pênia veio para esmolar no e ficou pela porta (203b). Esse nada quer ser essa "porta", essa passagem a ser recurso. Ou seja, é a partir do nada que pode haver algo como a gênese, que é a própria transcendência a ser algo o que aparece no pai (recurso) ente. O nada é a possibilidade e prestação a tudo que aparece, portanto é o Bem no sentido mais grego da palavra, porque Bem no grego é essencialmente prestação, suporte a algo. Como diz Bocayuva (2001): "Ser *agathón* é: Pura doação." (p. 53).

Se o nada (Bem) é essa prestação, como falamos, ele nos lembra dessa mãe, *Pênia*, que também é caracterizada como nada, porque ela é o que se presta, mantém, suporta e dá consistência à passagem (transcendência-*eros*) e aparição (transcendente-beleza); *Pênia*, estando grávida de *Eros* (transcendência), significa que foi ligada ao pai e já está sendo o pai aparição (transcendido). Fazendo *Eros* essa ultrapassagem, o nada pode aparecer, transbordar, por isso na mesma hora que nasce *Eros*, nasce a beleza como

aparição, porque quando há transcendência algo tal como aparição pode acontecer. Porém, quem é pura prestação a ser essa passagem é o nada, porque esse mesmo nada quer ser algo, sua essência é ser o transcendente se tornando transcendência (amor) e transcendido (beleza), tudo em uma unidade quase difícil de ser reconhecida separada⁹⁷.

Platão nos diz no Timeu: "Dizemos que é necessário (bom) certamente o to on (ente) ser, de algum modo, em algum lugar e ocupar alguma khora,98 mas, dizemos que é necessário ser nada aquilo que não se funda nem na terra nem no céu." (52b 2-5). Nessa passagem nos fica predito que é "necessário" que o ente seja, apareça, se torne o que é. Bocayuva (2001) nos explica que é o nada que tem necessidade, ananke, de ser. E o necessário aparece como essa indeterminação que quer se determinar. Essa necessidade de ser nos lembra e remete a *Pênia*, que tem necessidade de determinação e, tendo essa necessidade, é ela que consiste em ser a pura disponibilidade ao nascimento da passagem ao ser de tudo que é. Pênia é onde pode acontecer princípio (= amor). Ela é o en hoi, aquilo em que o manifesto efetivamente se encontra, a possibilidade para a manifestação da realidade dos outros. Ela é o indeterminado, incognoscível, anômalo, o que não pode ser nem compreendido nem predito, é imaterial e não determinável, a cava que assume todas as formas, tudo entra e assume forma a partir dela, mas ela não se determina. Ela é o fundo ou limite, cuja consistência é, propriamente, coisa alguma, nada, o que nem é, e nem não é nada fixo, é praticamente o mesmo que kheros vazio e khaos associado à khaino: abertura. É unidade reunidora. Acolhe tudo que há e não toma forma das coisas que lhe entram, é eterna, indestrutível, e disponibiliza todo e qualquer nascimento. É Espacialidade fora espaço físico onde ocorre princípio. Se essa Pênia viva, indicação do nada, se presta e

-

⁹⁷ Bacayuva coloca *khora* no princípio junto com *metaxy* e *exaiphnes* (que é o instante do toque, do *metaxy*), os três estão tão reunidos no princípio que fica difícil distinguir (BOCAYUVA, 2001 p. 58). Nós consideramos que *khora* está como lugar, casa desde onde acontece princípio, junto com *metaxy* que é a divisão e o toque, o rasgo, ultrapassagem que traz beleza. Porém, falamos de *khora* como o nada.

⁹⁸ Khora significa não determinável, imaterial, mas que acolhe e permite determinação de tudo. Significa usualmente um pedaço de terra, ou um intervalo de espaço de terra (entre), ou espaço ocupado por algo, ou um país, sempre: o lugar que acolhe, dá apoio, suporte, ao que surge. Casa do ser. A cava que assume todas as formas, medida que tudo acolhe, pura condição da gênese. Pura disponibilidade, fundo, limite, que é coisa alguma, nada. Disponibilizadora de todo e qualquer nascimento.

mantém o ente no que ele é, ela pode ser o vista como o Bem no sentido grego:

O Bem é o que mantém, suporta e se presta a algo, o que requer e exige suprema decisão. Um par de bons esquis, pranchas que suportam peso. Significa em última instância aquilo que se presta a alguma coisa ou que torna algo prestável para alguma coisa. O Bem é essencialmente possibilidade para a prestação e perfazer de algo, mantendo-o em seu estar sendo. Bom significa impor-se, resistir, manter e dar consistência. (HEIDEGGER, 2007, p. 201)

O Bem sendo no grego essencialmente o que suporta, mantém e se presta a algo, é o que Platão diz no "Livro VI" da *República* como o espaço em que a gênese, o crescimento, e a nutrição de todas as coisas se dão, mas ele mesmo não é gerado, não é gênese (509b). Portanto, ele não pode ser tomado ao modo de ser. Ele tem e é justamente o significado de *Pênia* que aqui explicitamos, pois ela não é gênese, mas permite a partir de si a gênese, pois ela sozinha e separada de *Eros* e *Poros* é apenas o nada que abriga todas as coisas. A gênese está e vem a partir de *Eros*, a partir da transcendência pode algo nascer como novo, como belo. O Bem é apenas o espaço do nascer de algo tal como amor e beleza, assim como *Pênia*.

Agora, talvez, possamos responder a questão heideggeriana: "Será que agathon como a transcendência podemos interpretar do (HEIDEGGER, 2008, p. 174). Em nossa interpretação podemos ver agathon, como possibilidade de ser-aí. Se o Bem é o além como nada, e o nada é a possibilidade e prestação para acontecer algo tal como o amor que é transcendência e a beleza que é aparição, como *mundo* (= espaço fenomenal de sentido), então agathon nesse jogo passa a ser o transcendente que se torna transcendência pelo amor e transcendido pela beleza. O nada se deixa ser ultrapassagem e ultrapassa ente, aparece ente. E o ente descansa na casa do nada. Se o nada está nesse além do ente a transcendência fica respondida pelo amor, mas o nada sempre ficará como sua possibilidade. Heidegger conclui que agathon, no domínio de si mesmo seja o em-virtude-de, isto é, a fonte essencial de possibilidade como tal, estando acima do atual, isto é, do que é (ente) (HEIDEGGER, 2008). Assim o nada como o Bem toca o ente pelo

amor transcendência, ⁹⁹ mas não se confunde com o ente, pois ele abriga tudo sem ser nada. Enquanto fonte de possibilidade, *agathon* é ser como transcendência (amor), e enquanto transcendência é fenômeno, é mundo e "aí" (beleza). E embora abrigue amor e beleza, ele continua sendo sempre o nada, como pura fonte e casa de possibilidade que abriga e deixa passar ser (ente). É isso que veremos expresso na personagem Agatão do diálogo *O Banquete,* mas antes vamos ver uma simbologia do Bem, *o arco*.

3.4.3.1.5 O Bem como arco

No mais das vezes, Heidegger nos fala do agathon como arco, vejamos: "O *agathon* forma o "arco" para experimentar a abertura e o ser das coisas." (HEIDEGGER, 2007, p. 213). Outros autores como Safransky (2000) nos falam que esse Bem como nada é chamado espaço aberto do qual o ente brota e nasce¹⁰⁰. Arco e espaço aberto apontam o mesmo: abertura para o ser do ente. É assim que podemos interpretar fenomenologicamente o Bem como arco. Um arco aponta tudo que é agathon, abertura e possibilidade acolhedora de ser. É somente por essa possibilidade que pode existir algo tal como existência, como citamos Heidegger acima: "Ao contrário, este existir consiste de 'meras' possibilidades de apreensão que apontam o que lhe falta." (HEIDEGGER, 2009, p. 33). Esse arco nos manifesta sempre o que nós mesmos somos: pura possibilidade de poder vir-a-ser, puro nada, vazio absoluto, que precisa se lançar na transcendência, se ganhar como ser (aí) no mundo. O arco significa o vazio que acolhe sentido e permite aparecer algo a partir de si. Citando nosso filósofo: "O ser não é, senão que há ser só contanto que exista o Dasein, o ser-(aí)." (HEIDEGGER, 2007, p. 178). O Bem como arco tem que ser sempre aberto, nunca fechado, encerrado, pois dele sai a possibilidade, a casa, a

_

⁹⁹ Bem é a possibilidade e determinação, diferença ontológica como transcendência (DIXSAUT, 2001, p. 39-70).

^{100 &}quot;Espaço aberto a que chega o que foi libertado da caverna e faz com que este veja o ente no todo. No todo significa no horizonte do nada, do qual o ente brota e do qual se destaca. O morador da caverna libertado aposta no nada, escolhe seu lugar na incerteza do todo, do ente no todo, com isso o relacionar-se com o ser e com sua fronteira no nada". Segundo Safranski esse ato de tornar-se livre e sair para o espaço aberto era o que ligava o filosofar de Platão e Heidegger (SAFRANSKI, 2000, p. 270).

nutriz, a raiz de o próprio ser, e como se daria ser, se a casa do ser fosse fechada? O arco como abertura sinaliza bem ao sentido do Bem.

No contexto da possibilidade e do suporte que significa o arco pode se dar algo como o ser-aparecer no mundo, porque só há ultrapassagem a ser, se, sempre já estamos radicados no contexto do possível e do aberto. Em suma, e sem rodeios: esse vazio apresenta o nada, o puro ser como abertura a ser-no-mundo, ele não é algo, não é nada, é pura e rica possibilidade de ser. É a pura possibilidade da possibilidade de ser algo. E como vimos, o transcendente é justamente esse nada, que irá se lançar a ser algo. O arco, portanto, significa o nada da possibilidade que é o transcendente, como o sempre aberto a se lançar ser algo. Ou, como vemos aqui:

O arco da questão encontra seus limites apenas no que absolutamente nunca pode ser, no nada. Tudo que não for nada, cai sob seu alcance, no fim até mesmo o próprio nada. Não certamente por ser alguma coisa, um ente, de vez que dele falamos, mas por ser o nada. É tão vasto o âmbito da questão, que nunca o poderemos ultrapassar. Não investigamos esse ou aquele nem mesmo percorrendo um por um, todos os entes, mas antecipadamente o ente todo, ou como dizemos, por razões a serem discutidas ainda, o ente como tal na totalidade. (HEIDEGGER, 1978, p. 34)

O nada, expresso na citação, indica essa possibilidade aberta, acolhe sentido de ser, por isso *Pênia* acolhe *Eros* em seu ventre, como símbolo vivo que o possível permite algo tal como *metaxy* (transcendência) a outro que aparece: recurso (ente).

O arco, porém, tem dois sentido, que em síntese pertencem ao mesmo, mas podem e devem ser distinguidos. Ele indica o Bem como abertura e possibilidade para o ser das coisas, mas significa também mundo aberto, repleto, grávido de fenômenos, entes. Pois é essa mesma abertura que abarca, abriga e deixa em si aparecer algo tal como a gênese das coisas. Na abertura há aparição. Os dois são tão unidos que é difícil ver um e outro. Os movimentos não se dão em tempos cronológicos distintos, eles são um todo. Bem, amor e beleza, acontecem a todo instante. A possibilidade que ainda não é, sempre acolhe "ultrapassagem" a ser e aparecer em algo a partir de si mesma.

Nesse trabalho nos coube elencar os movimentos separados, para, quiçá, podê-los entender melhor à luz de Platão e da fenomenologia, mas eles são tão conjuntos que podem ser confundidos e tomados um por outro. Não há "Bem-nada-transcendente-possibilidade" que não queira se prestar, acolher, suportar e deixar sempre "ultrapassar" e "aparecer algo". Bem quer se prestar a acontecer algo tal como a ultrapassagem ao belo. Bem quer aparecer no belo e para isso precisa de amor.

E porque Bem como prestação e belo como aparição estão tão unidos, no mais das vezes foram confundidos. Em Platão mesmo é possível tal interpretação em passagens como uma do diálogo *O Banquete* que diz que o Bem e o belo são o mesmo: "O que é Bom é belo." (201c). E outra do diálogo *Timeu*: "Tudo o que é bom é belo." (87c). Essa associação do Bem e do belo é bem familiar ao grego, na língua encontramos até um epíteto corrente, onde belo (*kalós*) forma bom e belo (*kagathós*). Essa associação é insistentemente defendida na argumentação socrática, tanto nessa passagem do diálogo *O Banquete*, quanto no *Górgias* (474d-e).

Embora Bem e belo sejam vistos como associados, ou como o mesmo, não o são, pois, se o Bem é o que está "além", estando além de qualquer forma está além do belo que como vimos é o mesmo que *on*, ente, aparição. Devido ao fato do Bem como possibilidade se tornar a beleza, eles podem ter sido tomados pelo mesmo. Mas o arco como chamamos, tem dupla significação se assim podemos dizer, ao mesmo tempo, que acima dizemos que é o nada, como pura abertura do possível, significa também mundo, pois a possibilidade se torna o que aparece. Heidegger, no texto *A essência do Fundamento*, diz que o possível situa-se acima do atual e que O Bem é a fonte essencial de possibilidade (HEIDEGGER, 2008, p. 45). A abertura, o possível, acolhe em si e deixa acontecer aparição fenomenal, mas o possível sempre estará ontologicamente acima do que aparece.

Assim, embora o Bem se deixe aparecer ele sempre será mistério, como é dito no "Livro VI" da *República:* "não compreendemos o que eles querem dizer quando proferem a 'misteriosa' palavra Bem" (506d). Mas não mistério do que jamais possa ser compreendido ou trazido à fala, ele pode ser falado, contanto que falemos dele como o absolutamente diferente de tudo aquilo que aparece. Heidegger (2007) afirma que mistério é o que está escondido e

vedado na mera aparência e que aparência é o que se mostra. O Bem está escondido no belo, como diz o diálogo *Filebo*: "E agora a potência do Bem nos fugiu na natureza do belo." (64e). Mas é preciso diferenciá-lo. E em tudo que aparece está o esplendor do brilho luminoso que nos atrai porque é o Bem que está por trás como prestação e medida (GADAMER, 2009).

A tarefa de elucidar o conceito do Bem a partir da personagem Agatão da obra O Banquete de Platão chega a termo. Ao levá-la a cabo, vimos que o que se ocultava atrás daquela figura (Agatão) era propriamente o Bem, que, em sua pureza de possibilidade, é algo bem como o nada. Tal evidenciação ainda nos liberou o acontecer do amor-transcendência e o fenômeno da belezatranscendido. Como se pode ver, tal exercício (orientado por um gesto heideggeriano) percorreu um caminho de evidenciação de como a transcendência aponta ao sentido do que aqui vimos chamando de amor; esse também procurou explicitar como se expressa no fenômeno da beleza; depois expusemos como o Bem, amor-transcendência e o que chamamos de belotranscendido formam um todo, um movimento unitário. Ainda no seio desse capítulo, nos vimos diante da exigência de melhor delimitar os conceitos de amor e beleza, isso ainda nos cobrou a indicação de remarcas dos modos com os quais Platão trata o Bem e, depois disso, pistas do que Platão, no diálogo O Banquete, na personagem, pensa sobre Agatão. Com esse conjunto amplo de encaminhamentos julgamos ter atingido o objetivo inicialmente declarado no cabeçalho nesse capítulo.

No entanto, avaliando a real necessidade de reforçar a ligação ontológica observada entre o Bem e o personagem Agatão, ainda nos vemos diante da tarefa de prosseguir grifando esse nexo nos tópicos que se seguem.

3.5 O SENTIDO ONTOLÓGICO DO BEM NA PERSONAGEM AGATÃO

Percebemos que nos diálogos de Platão não há nada puramente estilístico, que não diga respeito à questão investigada. As personagens, o cenário e a situação em que os encontramos são unos com o sentido do que Platão quer nos dizer (FRANCALANCI, 2003). Partindo dessa visão consideramos que na personagem Agatão do diálogo *O Banquete* esteve o

sentido fenomenológico do Bem que temos visto até aqui, a saber, o Bem como o nada, o transcendente e a pura possibilidade, que permite algo tal como a transcendência (amor) e o transcendido (beleza). Para discorrer ordenadamente nossa visão, iremos elencar uma por uma das pistas que consideramos estarem implícitas na personagem Agatão e que indicam o sentido do Bem, que aqui consideramos.

3.5.1 O nome da personagem e o comportamento "incomum" de Sócrates

De forma bem simples, dissemos que a personagem Agatão foi chamada diretamente de Bem (agathon) no discorrer do diálogo O Banquete, quando Sócrates convida Aristodemo para ir ao jantar com ele e afirma que "[...] a festins de bons, bons vão livremente" (174c). A palavra no grego para descrever bom era o Bem agathon, no sentido substantivado de ser o Bem. E isso não exclui o fato da personagem possuir as qualidades de ser bom (adjetivo), pois Platão refere-se à personagem sendo aquela que tem a qualidade de ser boa, bela, ter sabedoria brilhante e muito desenvolvida (174a, 175e) e também de ser bravo, nobre, corajoso (194b). Cabe-nos, aqui, fazer a diferenciação: etimologicamente, agathos significa bom, de boa qualidade, excelente, capaz, hábil, nobre, bem nascido; é um adjetivo que atribui a qualidade de ser bom a um substantivo (BAILLY, 2000). Diferentemente de agathos (bom) é o termo to agathos (o Bem). Com a anteposição do artigo neutro to, forma-se a substantivação do adjetivo: to agathon, o Bem (BAILLY, 2000). Notamos que a forma de referir-se à personagem estava substantivada, não era um mero adjetivo. Sócrates, nesse contexto, estava lançando um elogio e deveria aparecer a forma adjetivada, mas o que aparece é a forma substantivada, como se ele estivesse falando que se dirigia ao festim do Bem.

O uso desse termo aparece primeiro em Epicarmo, poeta e dramaturgo grego, e que, segundo Diógenes, teria sido imitado por Platão. O dramaturgo teria diferenciado os dois termos: to *agathon* (O Bem) é uma coisa em si mesma, enquanto que quem o saiba e aprenda, torna-se bom *agathos*. Nas traduções mais comuns, *to agathon* é um substantivo de forma idêntica ao advérbio em português (o Bem) (PRADO, 2016). Outro indício de Agatão ter o

sentido do Bem é o fato de Agatão ser chamado também de belo e para Platão, o Bem e o belo são referidos geralmente como o mesmo, como já afirmamos em outra passagem.

Quanto à postura incomum de Sócrates em relação à personagem Agatão, é dito que ele se embeleza, para ir à casa de um belo (174b). Não é comum Sócrates se referir a qualquer personagem como "belo", e ainda mais "se embelezar" para ir a algum lugar, nesse caso, à "casa" de Agatão. Julgamos que denominar Agatão como belo é mais uma referência à personagem como o Bem, e o fato de Sócrates se arrumar denuncia que ele não estava indo a qualquer lugar, mas o lugar onde ele estava indo, a "casa" de Agatão, merecia todo um cuidado e zelo (coisa que Sócrates não tinha), pois estava pisando no solo que fala do princípio. Além de se embelezar, o encontraram banhado e calçado com sandálias, o que pouco fazia (174a). Estar banhado e "calçado" é um vivo símbolo de profundo respeito ao "lugar" no qual iria estar, pisar. Um indício de que a "casa" de Agatão é lugar que se fala de algo sagrado, porque fala de princípio, e Sócrates amante do princípio das coisas que era, respeita esse lugar. Aristodemo que acompanharia Sócrates ao banquete, ao contrário, por estar desarrumado fala que está para ir como um vulgar à casa de um sábio (174c). Fica explícito que não apenas Sócrates, mas os demais convivas sabiam do "lugar" ao qual estavam indo, e da importância de se ir preparado, limpo, arrumado, calçado. A casa de Agatão por ser lugar desde onde se lança o logos do princípio é lugar onde um vulgar se envergonha ou mesmo percebe que não deveria ou merecia entrar nessa condição.

Percebemos, portanto, que todo o trato que Sócrates tem com Agatão, é "singular", único em todo o conjunto de obras de Platão, relegando uma série de elogios e respeitosas referências, como se estivesse lidando com uma divindade e como se sua casa fosse lugar divino. Esse cuidado perdura por todo *O Banquete*, e, em uma passagem em que Sócrates fala com Agatão, isto se mostra em destaque: "Realmente, Agatão, eu não faria bem se a teu respeito pensasse alguma deselegância." (194a). E esse cuidado com o Bem, perpassa também outros diálogos no "Livro VI" da *República*, quando Glaúcon diz que não é ao prazer que se está a aludir quanto ao Bem, Sócrates responde com ênfase: "Para longe vá o agouro." (509b). A expressão é referida

nessa mesma passagem como sendo utilizada pelos gregos para evitar palavras ofensivas a um Deus ou para que se guardasse silêncio perante uma divindade. Tratava-se de uma linguagem do culto dos mistérios.

Essas passagens: 1- do jogo feito com o os termos de acordo com os quais Sócrates chamava Agatão, tendo relação e referência no grego com o termo *agathon*; 2- o zelo de Sócrates fora do comum com a personagem, junto com a série de elogios que lhe lançava; 3- o cuidado para ir à sua casa; Elas acenam ao fato de que Agatão era tomado como o Bem *agathon*, no diálogo, ainda que implicitamente e não dito diretamente, até porque o Bem é aquele que deixa tudo aparecer, mas ele não aparece, e por isso, talvez, Platão o tenha deixado implícito. Mas há acenos desse Bem através de Sócrates, quem lhe tinha zelo incondicional, e profundo respeito por sua "casa", pois é o lugar que abriga e deixa falar de princípio (= amor).

3.5.2 A centralidade da personagem Agatão

Agora que descobrimos que Agatão era o Bem, vejamos os indícios da personagem como o Bem. O primeiro indício é Platão a ter colocado como anfitrião que era é o "dono da casa", aquele que recebe e abriga os convivas, deixando acontecer o *logos* do amor a partir de si. Ser anfitrião significa que Agatão era dono do "lugar" desde onde ocorreria o banquete, ou seja, o amor. Dele é o lugar da prestação, do serviço, por isso ele sempre é visto acomodando e servindo os convidados, tal como é descrito ele é aquele que "serve e presta-se à realização" (175c). Em seu discurso, a personagem se afirma como aquilo que tem o caráter de medida rigorosa (198a)¹⁰¹. Agatão expressa a essência do Bem, porque expressa pura prestação de realização e pura medida do próprio amor, é somente desde a prestação e medida de Agatão que amor pode acontecer. Heidegger, em *Ser e Verdade*, pensou o Bem enquanto palavra que diz "[...] o que possibilita, se impõe e determina, *agathón* nunca diz um conteúdo ou teor, mas 'como' algo é feito." (HEIDEGGER, 2007). Agatão pode ser visto nesse mesmo sentido, pois é ele

¹⁰¹ "O Bem, medida das medidas." (JAEGER, 2003, p. 887).

_

quem possibilita o encontro do banquete: é o que faz acontecer o encontro, se impondo como anfitrião e determinando o acontecer a partir de si.

Entender Agatão da forma como apontamos contraria a visão de Francalanci (2009) onde Agatão não possui um papel central e ontológico no diálogo *O Banquete*. Notamos que o banquete e o *logos* erótico só são possíveis em sua realização a partir de Agatão. Apenas por essa função central já é possível entender sua supremacia em relação aos outros participantes, em relação ao tema falado: o amor e a beleza.

Dessa forma, a partir do percurso que viemos fazendo até aqui, podemos ver Agatão como o Bem, que esteve ali no diálogo na forma da personagem, fazendo e sendo justamente o que o Bem é: "Além" do amor e da beleza, e possibilitador do amor e da beleza, sendo casa e lugar de abrigo onde ambos acontecem e aparecem. Esteve "além" porque nunca foi dita ou mirada, mas era desde a personagem, como símbolo do Bem, que tudo acontecia. O diálogo *O Banquete* tem exatamente a visada do Bem que mencionamos acima. É desde Agatão que tudo acontece, ou seja, acontece "dele" para o amor e a beleza. Dessa forma a personagem sempre ficou além, como fora do amor e da beleza, e por mais das vezes foi vista como alguém "sem importância", mas, ao contrário, estava ali nesse anfitrião o símbolo do lugar, da casa, do abrigo, desde onde pode acontecer amor e beleza.

Portanto, Agatão como agathon, o Bem, pode ser vista como o lugar da possibilidade desde onde o movimento que faz brotar todo o luzir (daimon) do que é ente (realidade sendo) se dê. Ou, dito em outras palavras, Agatão, como agathon é o lugar de possibilidade desde o qual transcendência (metaxy) pode aparecer como o transcendido (beleza, on, ente, mundo). Que simbolismo é mais vivo que o diálogo que fala da transcendência do amor ocorrendo justamente na casa de Agatão? E a casa sendo o lugar da pura beleza já aparecendo, já sendo em cada discurso? A casa de Agatão, além de ser o lugar da possibilidade da transcendência e da beleza, já era ao mesmo tempo os dois: já acontecia na casa de Agatão o logos do amor e a beleza estava expressa no próprio encontro dos convivas, que reunidos no fundo dos divãs "em forma de meia lua aberta" formavam um sentido conjunto, uma aparição única de beleza. Agatão e sua casa, ao mesmo tempo em que apontam a pura possibilidade, já mostram amor e beleza acontecendo a partir de si, porque ele

é mesmo um lugar de amor e aparição. Por isso que Platão o chama de belo: Sócrates se embeleza para ir à casa de um belo (174b). Como vimos o Bem foge e se esconde na beleza, o Bem é aquele que deixa aparecer tudo a partir de si, e nesse deixar aparecer ele mesmo se esconde e se retém. É preciso, assim, relembrá-lo como "o puro lugar da aparição".

3.5.3 A ordem do discurso de Agatão como proêmio ao lógos erótico

O diálogo da personagem Agatão é visto como um proêmio à fala socrática, somente depois que Agatão fala é que Sócrates pode "iniciar" sua fala e ganhar lugar em 201d. Mas antes de sua fala, Sócrates ainda tem um longo diálogo com Agatão (de 199c até 201d). Somente a partir desse diálogo Sócrates derruba a visão do amor como um Deus e fica estabelecido que o amor é uma carência e um desejo (200e) para, em seguida, a partir do discurso que Sócrates ouvira de Diotima, ficar estabelecido que o amor é um intermediário (202e). Percebemos que Agatão age de duas formas no referente à fala socrática: ele é o proêmio e é o diálogo que permite ao amor ganhar lugar como o que mais propriamente ele é: "entre". Primeiro nos perguntamos: o que é um proêmio? Proêmio diz respeito a um início de algo, ou o que está no começo, nesse caso de um discurso do amor. Parece-nos que o fato de Platão haver colocado Agatão para falar antes de Sócrates tinha justamente o símbolo de que Agatão como agathon, o Bem, tem o caráter de ser o que permite o início do acontecer do amor, pois amor só ganha lugar a partir de abertura, de possibilidade, que é o Bem. O longo diálogo que acontece com Sócrates e Agatão, antes de Sócrates iniciar sua fala do logos erótico perfazedor da realidade, nos lembra justamente que para se iniciar qualquer realidade por eros, primeiro é necessário acontecer o diálogo entre o Bem e o amor. Diálogo significa "através, passagem do logos", e ocorre entre o Bem e o amor, ou seja, o Bem possibilita ou é a passagem ao logos. Esse logos é o erótico como a transcendência perfazedora de mundo e realidade. Só a partir do Bem vem algo como o amor. Isso indica agathon como o que proporciona, sustenta e dá o lugar de passagem ao fazedor da realidade e, portanto, ao que

aparece ente. Esse é o simbolismo do discurso de Sócrates ter voz e vez "depois" do de Agatão.

Tomamos aqui este "depois" não com o sentido cronológico, mas pensamos assim como Hesíodo na *Teogonia* na envergadura e estrutura ontológica do todo. Hesíodo hierarquiza a ordem do aparecer não por cronologia, senão por caráter ontológico que cada um possui. Usando o termo *protista* (bem primeiro) e *epeita* (depois) para destacar isso. P*rotista* tem peso e envergadura maior na estrutura da realidade que *epeita* (HESÍODO, 2001, p. 41). Por isso o Bem tem que aparecer antes de amor, porque ele tem o peso ontológico de ser sua própria possibilitação.

3.5.4 Os divãs com os convivas do diálogo *O Banquete* dispostos em "ferradura" (meia lua)

Outro simbolismo vivo de Agatão como o Bem, é o fato de que os divãs que abrigaram os convivas na "casa" de Agatão possuíam o formato de ferradura (175d), que é em si mesma abertura. A ferradura em sua consistência tem o mesmo formato da meia lua que abordamos acima que caracteriza a abertura e possibilidade que o ser tem de ser (aí), aparecer.

A ferradura é em si mesma o vazio, que acolhe sentido e permite aparecer algo a partir de si. Esse nada, vazio, é possibilidade de deixar aparecer algo. A meia lua, como chamamos, tem dupla significação, se assim podemos dizer, ao mesmo tempo que acima dizemos que é o nada, como pura abertura do possível, é também mundo, pois a possibilidade se torna o que aparece. O Bem se torna beleza do aparecer no mundo, mundo como a clareira, onde tudo ganha sentido e é, onde tudo está sendo, acontecendo.

Na casa de Agatão vemos todo esse simbolismo da meia lua acontecendo. Primeiramente, a casa de Agatão era a pura possibilidade de acontecer a transcendência a ser-no-mundo (lugar de sentido, aparição), depois ela se torna isso mesmo acontecendo. Os convivas chegam e se deparam com a porta aberta e os divãs em formato de ferradura para poderem assentar-se: "Sócrates chegado à casa de Agatão, encontra a porta aberta e aí lhe ocorre." (174c). Em outra passagem: "Chegam à porta e tendo-a

encontrado aberta, irrompem eles pela frente em direção aos convivas, tomando assento nos leitos, um tumulto enche todo o recinto" (223b). Isso significa que, a partir da possibilidade sempre aberta que é a casa de Agatão pode irromper o diálogo do amor, a "passagem" a alguma aparição. E o que aparece? Aparece uma casa repleta de convivas, repleta de sentido, significado, falas. Tudo acontece "na casa de Agatão", dentro dela, a partir dela. Ou seja, a casa de Agatão é sempre essa abertura como possibilidade de acolher o sentido do ser, deixar acontecer dentro de si, a partir de si algo tal como amor "passagem" a alguma aparição que sem ela não teria lugar de aparecer.

Assim fica posto que no diálogo *O Banquete* o que acontece é um dizer triplo e conjunto de realidade, a partir de Bem, amor e beleza. O diálogo que aparentemente falaria somente do amor, fala de dois conceitos mais que estruturam realidade. O amor que é visto como a transcendência do ser, o que traz ser a tudo que é, ganha seu lugar de aparição na beleza, como o transcendido, aquilo que aparece. Mas ambos, amor e beleza, jamais poderiam acontecer se não tivesse um lugar: a casa de Agatão, como o Bem *agathon*, que permanece sendo sempre o que não aparece, mas permite aparição, sendo sempre o invisível, informe, inalterável, o além de qualquer forma e conteúdo, sendo sempre o que ele é: nada, vazio, puro espaço, lugar, que é abrigo e casa de aparição.

A apresentação desse último tópico (incluso os três subtópicos que o integram) vem à guisa de remate à exposição efetuada no capítulo que ora se encerra. Com esse, se preenchem algumas lacunas das exposições anteriores e se pretende melhor delinear a tese ontológica correspondente ao Bem, que perfez os traços-força desse trabalho com vistas à figura paradigmática de Agatão. O que teremos na sequência será a apresentação dos resultados gerais de nossa pesquisa na forma de sua conclusão à presente dissertação.

CONCLUSÃO

O problema central com o qual nossa investigação se ocupou (e mesmo essa dissertação que informa seus saldos) foi o sentido do Bem em Platão. O que nos motivou a tratar desse tema, e fazer dele um problema de pesquisa, foi a evidência de que em todo *corpus platonicus* havia diversos acenos à importância central do Bem; no entanto, apesar desses sinais que só ressaltam a relevância e a necessidade de explorar o Bem como tema filosófico, Platão nunca abordou esse específico pontualmente em seus diálogos. Ao contrário, se esquivou de tal tarefa como vimos na delimitação temática da dissertação que ora se conclui.

O presente trabalho, portanto, assumiu o objetivo de investigar o sentido do Bem em Platão, partindo das indicações que aquele filósofo grego nos forneceu sobre o que seria o Bem em si. A indicação perseguida por nós foi aquela expressa no "Livro VI" da República, segundo a qual o Bem estaria "além das essências", epekheina tes ousias (509b). Ao tomarmos para nossa pesquisa esse direcionamento ao sentido do Bem, fizemos o percurso de nos desfazer das atribuições que a tradição relegou ao Bem e ficarmos somente com o apontamento platônico. Assim, como julgamos poder apresentar como um primeiro saldo, o Bem não teria nessa pesquisa o sentido aristotélico de ser o fim a que alguma coisa tende. O Bem também não teria mais o caráter de ser a substância cartesiana, como o "sumo Bem". E não poderia ter a caracterização moral de bom e mal que o século XIX lhe relegou, e que foi alvo da crítica nietzschiana e heideggeriana. Ao trabalharmos com Heidegger nesses contextos, logramos que a ideia de valor e moralidade que carregaram o Bem era o último e mais fraco descendente do Bem platônico (HEIDEGGER, 2008). Portanto, o Bem eivado de moralidade se afastou muito do sentido platônico. Em face dessa evidência, deu-se a necessidade de retomarmos o sentido grego do termo e o aceno ao qual Platão nos deixou: "além das essências", para encontrarmos o sentido do Bem além da carga que a tradição atribuiu ao termo.

Se Platão, além da frase que diz que o Bem "está além das essências", nunca fez uma aclaração do que seria o sentido do Bem, encontramos um caminho para efetuar essa elucidação a partir da personagem Agatão, do

diálogo platônico *O Banquete*. Com esta personagem conceitual, conseguimos uma via de acesso justamente ao sentido grego do termo e ao sentido daquilo que Platão indicava como "além das essências". Assumindo essa posição e visada prévias, nossos encaminhamentos para chegar ao objetivo de elucidar o sentido do Bem foram os seguintes: 1- clarificar o sentido do Bem no grego e em Platão; 2- jogar luz sobre o sentido do amor e da beleza, para, a partir deles, aclarar o sentido do Bem na personagem Agatão; 3- elaborar um estudo de orientação fenomenológica da personagem Agatão, perscrutando nela o sentido do Bem puramente grego e encontrando, a partir dela, justamente o sentido que Platão nos deu do Bem "além das essências". Detalhando de modo categórico nosso trajeto e os seus resultados, podemos dizer que:

- 1- o sentido do Bem, para um grego e isso depreendemos em nosso trabalho com o auxílio de Heidegger (2007), é ser aquele que suporta e se presta a algo. E não só ser o que suporta e se presta, mas Heidegger também segue a direção platônica ao dizer que o Bem está além do ser e das essências e nesse estar além, é justamente o que possibilita e potencia o ser. Derivou-se daí que *agathon* nunca diz um conteúdo ou teor, mas diz essencialmente a possibilidade de como algo é feito (Cf. Cap. 1).
- 2- no entanto, para mirarmos no sentido do Bem tal como indicado acima, em face da personagem Agatão do diálogo *O Banquete,* fez-se necessário o estudo do amor e da beleza. Vimos que fenomenologicamente o amor "é o que está entre", é a "passagem", "a ponte", a "transcendência" (Cf. Cap. 2). Com base em todo o movimento de descrição e análise desenvolvido em nossa pesquisa, julgamos poder afirmar com segura distinção que se trata de uma possibilidade para uma aparição (por isso, como se mostrou, o amor foi dito filho de *Pênia*, que representa o nada como a possibilidade de ser, e *Poros*, o que representa recurso, abundância). Vimos, assim, que da passagem que faz esse amor da mãe ao pai, nasce a beleza como a aparição do nascimento do amor; no mesmo dia que nasce o amor, nasce a aparição, a beleza, como *on* que é o mesmo que *kalos* para os gregos. Por isso além de ser passagem (*metaxy*), o amor é também (*daimon*), aquele que faz brilhar.
- 3- apropriando-nos da significação do amor e da beleza, descobrimos também o sentido do Bem na personagem Agatão. Afinal, nesta esteve presente, por meio de discretos acenos, o Bem no sentido grego (a saber,

como o que possibilita e se presta a...), nela também estava o sentido do "além". Concluímos, assim, que, em Agatão, esteve o sentido do Bem por vários fatores: a personagem foi chamada de agathon; Sócrates lhe tinha zelo incondicional e zelava também pelo solo de sua casa, sendo lugar onde vulgar não podia entrar, pois Bem é lugar que fala de princípio (= amor); Agatão, dono da casa e anfitrião dos convivas que se acomodaram em divãs dispostos em forma de ferradura, simboliza o Bem como prestação, abertura e doação (Cf. Cap. 3). A ferradura nos remete à pura abertura e doação do Bem. Por isso, Agatão foi descrito no diálogo como: "[...] aquele que serve e presta-se à realização" (175c). A realização do próprio amor, do ser, da beleza e do aparecer. Observamos, então, que, embora Agatão se preste ao aparecer do amor e da beleza, tal personagem não aparece como amor e beleza. Tanto que o diálogo O Banquete foi sempre visto como o diálogo que fala do amor. E nesse ponto vemos na personagem justamente o "além", ou seja, ela nunca é a mirada, mas é desde ela e sua casa que se mira para o amor e a beleza (os que são e aparecem). Agatão como o Bem é proêmio, é início como possibilidade e a possibilidade está sempre acima do que vem a partir dela. Agatão como o Bem agathon deixa tudo ser, aparecer desde si, mas ela permanecer em sua casa, o lugar da prestação, sem ser mirada.

Agatão, o Bem, assim depreendemos, é como o *Adyton* (termo que expressa o lugar mais sagrado de um templo grego) (TRAWNY, 2013), é o lugar do silêncio da origem da vida e da palavra, é o velado onde começa o desvelar. É o lugar desde o qual o *ser* começa a falar e a ganhar *aparição*.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1973.
<i>Metafísica</i> . Trad. Valentin Garcia Yebra. Madrid: Gredos, 1970.
<i>Metafísica.</i> Trad. Marcelo Perine. Loyola. 2º Edição, São Paulo, 2005.
<i>Metafísica.</i> Trad. Vincenzo Cocco e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1993.
<i>Metafisica</i> . Trad. Vincenzo Coceo e notas de Joaquim Carvalho. Editor: Victor Civita: São Paulo, 1984.
<i>Metafísica vols. I, II, III, ensaio introdutório,</i> 2. ed. Tradução do texto grego, sumário e comentários de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
<i>Tópicos.</i> Dos argumentos sofísticos. Metafísica: livro I e livro II. Ética a Nicômaco. Poética. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
HEIDEGGER, Martin. <i>Heidegger:</i> Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril cultural, 1979.
Contribuições a Filosofia: Do acontecimento Apropriador. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
<i>Introdução à metafísica.</i> Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Edições tempo brasileiro: Rio de Janeiro, 1978.
La doctrine de platon sur la vérite. In: Question II. Paris: Gallimard, 1968; p.427).
"Logos". In Ensaios e conferências. Trad. E. Carneiro Leão; G. Fogel. Márcia Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010. Pp. 183-203.
<i>Marcas do caminho.</i> Trad. Enio Paulo Giachini; Ernildo Stein. Vozes: Petrópolis, 2008.
. Nietzsche I. Rio de Janeiro: Forense. 2007.

<i>Nietzsche I</i> . Trad. João Luis Vermal. Edições destino coleção Ancora e Delfín. 2000. Provença Barcelona. Espanha.
<i>Ontologia: Hermenêutica da Facticidade</i> . Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.
<i>Platão:</i> O sofista. Editora Forense LDTA: Rio de Janeiro-RJ, 2012.
<i>Princípios metafísicos da lógica</i> . Trad. João José Gracía norro. Editorial Síntesis: Madrid, 2007.
Seminário de Zollikon. Ed. Medard Boss. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fatima de Almeida Prado. Ed. Vozes: Petrópolis, RJ, 2009.
Ser e verdade. 1. A questão Fundamental da Filosofia, 2. Da essência da verdade. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Vozes: Petrópolis, 2007.
Ser e tempo. Trad. Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Vozes: Petrópolis, 2006.
Ser e tempo. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Vozes: Petrópolis: Vozes, 2011.
Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
<i>Ser y tiempo.</i> Trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
Sobre a essência da verdade. In: Coleção Os Pensadores: Heidegger. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural 1979 a.
<i>Zollikoner Seminare</i> – Protokolle-Zwiegespräche-Breife. (Org.) Medard Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
PLATÃO. <i>A República</i> . Introdução, tradução, e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ºed: Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa, 1949.
<i>A República</i> . Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 1º ed. Martins Fontes: São Paulo, 2006.
Carta VII. In: Diálogos. Vol. V. Trad. Carlos Alberto Nunes Editora: Universidade Federal do Pará, 1975.
Fedro. Trad. Maria Isabel Santa Cruz. Losada: Buenos Aires, 2007.

Fedro. In: Diálogos. Vol. V. Trad. Carlos Alberto Nunes.
Editora: Universidade Federal do Pará, 1975.
Filebo. Texto estabelecido e anotado por John Burnets; tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2012.
O Banquete. Trad. José Cavalcante de Souza. 1. ed. Abri Cultural e industrial, São Paulo, 1972.
O Sofista. Trad. Carlos Alberto Nunes. Livro de Domínio Público. 2003.
<i>Timeu e Crítias ou a Atlântida</i> . São Paulo: Hemus, 1981.
SECUNDÁRIAS

ACKER, Clara Britto da Rocha. *Dionísio, Diotima, Sócrates e a erosofia.* Aisthe, Univ. de Paris, v. 4, n. 3, p. 27-43, abril, 2008.

ACYLENE, Maria Cabral Ferreira. *Amor e liberdade e Heidegger*. In: Kriterion, Belo Horizonte, nº123, jun. 2011, p.139-158.

ADRADOS, Francisco Rodríguez. Sociedad, amor y poesia em la Grécia antigua. Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1995, 1996.

ARENDT, Hannah. *Hannah Harendt-Martin Heidegger: Correspondência 1925-1975.* Organização por Ursula Ludz. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

BAILLY, A. Dictionnairy Grec-Français, Paris: Hachette, 2000.

BEIERWALTES, Werner. *Pensare L'uno. Studi sulla filosofia neoplatônica e sulla storia dei suoi influssi.* Introduzione de G. Reale, traduzione de M. Gatti. Vita e pensiero, Milão 1985.

BENOIT, H. Sócrates: o nascimento da razão negativa. São Paulo: Moderna, 1996. Coleção Logos.

BENSON, Hugh (e colaboradores). *Platão*. Trad. Marco Zingano. Artmed: Porto Alegre, 2011.

BERTI, Enrico. *No princípio era a maravilha.* As grandes questões da filosofia antiga. Tradução Fernando Soares Moreira. Edições Loyola, São Paulo, 2010.

BOCAYUVA, Izabela Aquino. Tempo fora do "tempo", espaço fora do "espaço": Khóra e tò exaíphnes. Ítaca, revista dos alunos em pós-graduação em Filosofia- IFCS-UFRJ. nº2, Rio de Janeiro, RJ: 2001, P.51-66.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. São Tomás de Aquino-Doctor Communis. In: História da filosofia cristã. Desde as origens até Nicolau de Cusa. 5. ed. Trad. de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1995.

BORGES, Irene. Arte e técnica em Heidegger. Sistema Solar: Lisboa, 2014.

BRAGUE, Rémi. *Introdução ao mundo grego. Estudos de história da filosofia.* Tradução Nicolás Nyimi Campanário. Edições Loyola, São Paulo, 2007.

BRAZ, Ana Lúcia Nogueira. *Origem e significado do amor na mitologia greco-romana*. IN Estudos de Psicologia. Vol. 22, nº 1. Campinas: PUC-Campinas, Jan./Mar. 2005.

BURKERT, W. Religião Grega na Época Clássica e Arcaica. Trad. M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o logos. Contos da fenomenologia comum.* Trad. Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola, São Paulo, 1999.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1984.

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Edição bilíngüe em latim e português. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DIXSAUT, M. Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon, Paris, Vrin, 2001.

FRANCALANCI, Carla. *Amor, discurso, verdade: Uma interpretaçãodo Sympósion de Platão.* 2003. Tese de doutorado em Filosofia - IFCS, UFRJ, Rio de Janeiro.

GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do Bem entre Platão e Aristóteles.* Trad. Tito Lívio Cruz Romão. SP: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

	Platón j	y Heidegger.	Trad.	Angela Ackermann	Pilári,
Herder, Barcelona,	2002, pp.	83-94.		J	

_____. *Vérita e método*, tradução de G. Vattimo. Editora vita e pensiero: Milano, 1983.

GOLDSCHMIDT. V. Les dialogues de platon. Trad. de Díon Davi Macedo, São Paulo: Loyola, 1947.

GUILIA Sissa e Marcel Detienne. *Os deuses gregos.* Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

<i>O que é a filosofia antiga?</i> Trad. Dion Davi Macedo. Edições Loyola, São Paulo, 1999.
<i>O que é a filosofia antiga?</i> Trad. Dion Davi Macedo. Edições Loyola. Leituras filosóficas. 6º ed. SP, 2014.
HESÍODO, <i>Teogonia. A origem dos Deuses.</i> Trad. Jaa Torrano. 4ed. São Paulo: Iluminuras LTDA, 2001.
HOLDERLIN, Friedrich. <i>Hipérion ou o eremita na Grécia</i> . Trad. Marcia C. de Sá Cavalcante. Editora Vozes: Petrópolis, RJ, 1994.
HOSLE, Vittorio. <i>Interpretar Platão.</i> Trad. Antonio Celiomar Pinto de Lima. Edições Loyola, São Paulo, 2008.
JAEGER, W. Paidéia: <i>A formação do homem grego</i> . Trad. Arthur M. Parreira. Martins Fontes: São Paulo, 1986.
<i>Paideia: A formação do homem grego</i> . Trad. Arthur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
KAHLMEYER-MERTENS, Roberto S. <i>10 Lições sobre Heidegger</i> . Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
KANT, Immanuel. <i>Crítica da faculdade do juízo</i> . Trad. Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2002.
LEÃO, Emanuel Carneiro. <i>Mitos, logos e Eros.</i> Revista de Filosofia boa ventura, Boa Ventura Curitiba. V.3, n.1, p. 123-126. Janeiro-Junho, 2010.
O sentido grego do Cáos. Revista de Filosofia Sofia.

LOREDO, Carlos R. *Eros e iniciação: Um estudo sobre as relações entre a Paidéia platônica e os antigos cultos gregos de mistérios a partir do Banquete de Platão*. Síntese, São Paulo, V.36, n.116, p.335-384, 2009.

Departamento de Filosofia. Vitória, Espírito Santo, Ano I, nº0, Junho, 1994.

Universidade federal do Espírito Santo. Centro de estudos gerais.

LUDZ, U. (Organizadora) Hannah Harendt- Martin Heidegger. *Correspondência* 1925-1975. Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

MACEDO, Dion Davi. Do elogio a verdade: Um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no banquete de Platão. EDIPUCRS: Porto Alegre, 2001.

MATTÉI, Jean François. *Platão*. Trad. Maria Leonor Loureiro. Editora Unesp, São Paulo, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios. Para cinco livros não escritos.* Trad. Pedro Sussekind. Livraria Sette. Rio de Janeiro, 1996.

<i>Genealogia da moral: uma polêmica.</i> Trad. Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
Introduction a la lecture des dialogues de Platon. Trad. Olivier Berrichon Sedeyn. Paris: éditions de Péclat, 1991.
<i>O Nascimento da tragédia.</i> Trad. J. Guinsburg. 2º ed. Companhia das letras, São Paulo, 1992.
OLIVEIRA DA SILVA, Cláudio. Acerca de linguagem e de Sofística. Uma discussão com Platão e Heidegger. UFRJ. Dissertação de Mestrado: Rio de Janeiro, 1993.
Do tudo e do todo ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de ser e tempo. Uma discussão com Heidegger e os gregos. UFRJ: Rio de Janeiro, 2000. Tese de doutorado.
ORAGE, A, Richard. <i>Del amor y otros ensayos,</i> Trad. Dorothea Dooling, Roberto Wangeman Castro, Fernando Llosa Porras y Antonio Cook Garland, 2014, p.8-15.
OUSPENSKY, Piotr Demianov. Tertium Organum. El tercer canon del pensamento. Ed. Pensamento. São Paulo. 1993.
PERINE, M. <i>Estudos platônicos:</i> Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem. São Paulo: Loyola, 2009.
PESSOA, Patrick Estellita Cavalcanti. <i>Heidegger entre o tédio e a angústia</i> . In: Ítaca –Revista dos alunos da pós-graduação em filosofia IFCS-UFRJ. Ítaca nº2 rio de janeiro, 2001. p. 191-204.
PINHEIRO, Paulo. Sobre a noção de alétheia em Platão (a tradução heideggeriana). O que nos faz pensar, n 11º, v2, p. 45-64.
PLOTINO. Enéadas. Trad. Jesus i Gal. Vols. I-III. Madrid: Gredos, 1992.
PRADO, Germano Nogueira. <i>O limite entre política e ontologia – Um ensaio em torno do bom na</i> República, <i>de Platão</i> . Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Rio de Janeiro, 2016.
RAWLS, John. <i>Uma Teoria da Justiça</i> . Trad. Almiro Pisetta e Lenita M.R. Esteves. 4º ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2000.
<i>Uma teoria da justiça.</i> Trad. Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, Giovanni. *Metafísica, Ensaios Introdutórios*. Vol 1, Trad. Marcelo Perine, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2001.

. Metafísica, sumário e comentários. V3, edições Loyola,
SP, 2002.
Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das Doutrinas não-escritas. Trad. M. Perine, São Paulo, Loyola, 1997.
<i>Para uma nova interpretação de Platão</i> . Tradução Marcelo Perine. Editora Vita e Pensiero: Milano, 1991.
RILKE, Rainer Maria. <i>Cartas do poeta sobre a vida.</i> Organização. Ulrich Baer. Tradução Milton Camargo Mota. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes. 2007. (Coleção Prosa).
SAFRANSKI, Rudiger. <i>Heidegger, um mestre da Alemanha entre o bem e o mal.</i> Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2000.
SANTOS, Bento Silva. <i>A imortalidade da alma no</i> Fédon <i>de Platão.</i> Porto Alegre, EdiPUCRS, 1999.
SCHNEIDER, Paulo Rudi. <i>O outro pensar, sobre que significa pensar? E a época da imagem do mundo, de Heidegger</i> . Coleção Filosofia, 17. Editora Unijuí. Ijuí-RS: 2005.
SISSA, Giulia e DETIENNE Marcel. <i>Os deuses gregos.</i> Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
<i>Os deuses gregos</i> . Trad. Marco Antonio Zingano. Artmed: Porto Alegre, 2011.
SOUZA, José Cavalcante. <i>Os pré-socráticos, Fragmentos, doxografia e comentários.</i> 2ºEdição. Coleção os pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1978.
SÓFOCLES. <i>Antígona.</i> Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian; Brasília: Editora da UnB, 1997.
TRAWNY, Peter. <i>Adyton a filosofia esotérica de Heidegger.</i> Trad. Tradução Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Mauad X, 2013.
VALENTIM, Marco Antonio. <i>Khóra não é matéria: Uma discussão com Platão e Aristóteles.</i> Ítaca, revista dos alunos em pós-graduação em Filosofia- IFCS-UFRJ. nº2, Rio de Janeiro, RJ: 2001, p. 169-181.
Khóra e Logós: A gênese do mundo no Timeu de Platão. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2002. (Dissertação de Mestrado).

ZAMBON, Marco. Porphyre et le moyen platonisme. Paris: VRIN, 2002.