

## Alcibiades e a rima entre amor e dor

### RESUMO

O presente artigo retoma o tratado *Sobre o riso e a loucura*, sobretudo a Carta 17, de Hipócrates a Damageto, para tratar da relação amorosa de Sócrates e Alcibiades, pensando cada um deles movidos por modos distintos de loucura (*mania*) e afecção (*pathos*). Não pretendo estabelecer uma mera oposição entre os dois personagens do *Banquete*, mas mostrar que Platão incorpora e revaloriza, na escrita desse diálogo, o movimento entre as diversas dimensões do psiquismo, presentes tanto no elogio de Sócrates/Diotima como no do eterno apaixonado por Sócrates. O contraponto proposto envolve a noção de cuidado de si, situada na dicotomia desmedida (*hybris*)-reflexão (*dianoia*).

**Palavras-chave:** Platão; *Banquete*; loucura; desmedida; reflexão.

### ABSTRACT

This article aims to resume one of the pseudepigraphic writings of Hippocrates, especially the Letter 17, to approach the amorous relationship of Socrates and Alcibiades, thinking each one of these characters as driven by different kinds of madness (*mania*) and affection (*pathos*). I do not intend here to establish a mere opposition between these two characters of the *Symposium*, but to show how Plato incorporates and revalues in the writing of this dialogue the actual movement between different dimensions of the psyche, found both in the speech of Socrates/Diotima as in the praise of the everlasting lover of Socrates. The counterpoint I propose involves the notion of self-care, placed in the dichotomy 'excess' (*hybris*) and 'understanding' (*dianoia*).

**Keywords:** Plato; *Symposium*; madness; excess; understanding.

---

\* Doutora em Filosofia, Professora da Universidade Federal do Pará. E-mail: jovelina@ufpa.br.

## Preâmbulo a *sobre o riso e a loucura*

A proposta de relacionar riso e loucura, a partir das *Cartas* entre os pseudos Hipócrates e Demócrito, me levou a pensar o mais passional dos personagens platônicos, Alcibíades, cuja natureza arrebatada, no contexto da teoria dos humores de Hipócrates, seria considerada insana. No *Corpus Hipocraticum*, cada homem possui uma natureza singular, diretamente responsável pelo seu estado de saúde, conforme assinala Hipócrates, no tratado *Da natureza do homem* 4:

O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e têm saúde. Tem saúde, precisamente quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. O homem adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais.

Minha proposição é retomar a relação desmedida-reflexão, na encenação do jogo amoroso entre Alcibíades e Sócrates, no *Banquete*, no qual cada um deles parece tomado por modos distintos de loucura (*mania*) e afecção (*pathos*). A Carta 17 de *Sobre o riso e a loucura* fornece elementos preciosos para realizar o pretendido contraponto, não apenas por marcar o momento do encontro fictício entre Hipócrates e Demócrito, mas principalmente por ela representar a quebra de paradigmas: o paciente considerado louco pelos cidadãos de Abdera, na verdade nada tem de insano,<sup>1</sup> e ironicamente, ainda ousa escrever sobre a loucura, temática restrita nesse período, a abordagem da medicina. Curioso, o suposto médico procura saber qual o método utilizado pelo pretense filósofo para falar da loucura, e se surpreende, não apenas com sua lucidez, mas com a perspicácia de sua tese, que se contrapõe ao discurso da medicina praticada na época, de forte influência hipocrática. O personagem Demócrito se preocupa em compreender a natureza da loucura, o modo como ela vem a afetar os homens e como pode ser afastada. Na intenção de saber exatamente o que ela é, ele dissectiona os animais para procurar a natureza e o lugar da bile, por considerá-la a causa da loucura:

Saiba que ela é a causa da loucura dos homens, quando permanece em grau excessivo, uma vez que ela é natural em todos, somente em alguns passa a ser predominante, tomando-os por completo. A desmesura, nesse caso é a causa da doença, uma vez que ela é como um substrato, ora bom, ora mau. (2011, p. 51).

<sup>1</sup> A Carta de Hipócrates a Damageto inicia ressaltando justamente esse aspecto (2011, p. 48): “Tal qual suspeitamos, Damageto, Demócrito não está à beira da loucura, somente tem o hábito de desprezar tudo. Ele, na verdade, torna a todos nós prudentes e, por nosso intermédio, a todos os outros”.

Contra-pondo-se à tradição hipocrática, o personagem Demócrito busca compreender a natureza da loucura, o modo como ela vem a afetar os homens e como pode ser afastada. Na intenção de saber exatamente o que ela é,<sup>2</sup> ele considera que a desmesura “é a causa da doença, uma vez que ela é como um substrato, ora bom, ora mau.” (2011, p. 51)

Diante da crítica explícita do pseudo filósofo às práticas da medicina hipocrática, que valoriza a técnica e a experiência, em detrimento das hipóteses e análises filosóficas,<sup>3</sup> tal como se pode observar no tratado *Da Medicina Antiga* (1-2),<sup>4</sup> o pseudo-Hipócrates fixa sua atenção não na ironia de Demócrito, a meu ver, similar a de Sócrates, mas no seu riso e na sua aparente impossibilidade de distinguir o bem e o mau, pois tanto ri “do que se deve lamentar, bem como daquilo que se deve agradecer.” (2011, p. 52). Perspicaz, o pretense filósofo entende que seu interlocutor tanto parece ignorar a natureza ambígua do homem como cobra dele uma postura padronizada, ao lhe questionar sobre a causa de seu riso, e responde:

Tu achas que há duas razões para o meu riso, uma boa e outra má, mas na verdade eu rio de uma só coisa relativa à humanidade, a falta de razão que preenche o homem, ou em outras palavras, a vacuidade que há nas suas ações corretas, nos seus desejos pueris, na inutilidade de seus sofrimentos infundáveis, percorrendo os limites da terra em uma busca desmedida [...] Que empenho vazio e irracional é esse que não difere em nada da loucura?

O escritor anônimo de *Sobre o riso e a loucura* retoma a noção de movimento dos átomos no vazio da física atomista, no sentido de mostrar que a natureza da loucura pode ser pensada como uma dessimetria, cuja dinâmica se situa entre o excesso de desmedida (*hybris*) e a falta de reflexão (*dianoia*).

<sup>2</sup> Sobre a natureza e o lugar da bile: “Saiba que ela é a causa da loucura dos homens, quando permanece em grau excessivo, uma vez que ela é natural em todos, somente em alguns passa a ser predominante, tomando-os por completo” (2011, p. 51). Para a crítica às práticas da medicina hipocrática, ver *Da Medicina Antiga* 1-2.

<sup>3</sup> No Tratado *Da Medicina Antiga* 20, Hipócrates retoma uma questão filosófica, “o que é o homem?” no sentido de fortalecer a distinção entre o método de investigação do filósofo e o do médico:

Dizem alguns, médicos e pensadores, que não é possível conhecer a medicina sem saber o que é o homem; e, portanto, que é necessário que aquele que trata corretamente os homens tenha aprendido isto. Mas a verdade é que esta é uma questão para a filosofia (*philosophien*): a saber, para aqueles que como Empédocles e outros, escreveram sobre a natureza, sobre o princípio essencial do homem e o que original e constitutivamente o causa. Ora, eu considero que, tudo aquilo que esses médicos e sábios proferiram ou escreveram sobre a natureza pertence tanto à arte médica como, por exemplo, à pintura.

<sup>4</sup> No final do § 2, Hipócrates ressalta: “a medicina não tem necessidade de hipótese”. Diferentemente do filósofo, o médico sabe a causa das doenças e dos males que afligem os homens, por meio de uma investigação empírica e não especulativa. Para ele, “nenhum conhecimento adequado sobre a natureza pode provir senão da própria medicina. Com efeito, só quando ela tiver sido corretamente aprendida, nunca antes, é possível atingir um tal conhecimento sobre o que é o homem, sobre as causas que o constituem e questões semelhantes” (§ 20). Para Leite, a distinção estabelecida por Hipócrates, não só possibilita que a medicina se desligue da filosofia como delimite “um campo de atuação próprio”, reivindicando “uma visão de mundo que concorre com a dela” (2009, p. 125).

Para atingir “uma plenitude razoável.” (DEMÓCRITO, DK 68 B 3) o homem deve encontrar a justa medida nas ações, e isto só se torna possível se ele mantiver o equilíbrio (*symmetria*) entre o excesso e a falta. Nesse sentido, o riso do pretense Demócrito não é insano, mas sensato, como ele próprio alega: “Eu rio das más ações, aliás, gargalho mesmo desses infelizes, homens que transgridem os decretos da verdade, amigos da rivalidade odiosa, da disputa contra parentes.” (2011, p. 54-55). No seu discurso inflamado, o pseudo-louco considera que a boa disposição de ânimo envolve tanto o controle de si como a relação com o outro, na sua falta, o indivíduo se deixa tyrannizar por seus desejos, vivendo “uma vida sem leis, desprezando amigos e a pátria em dificuldade [...] e, para completar, desprezam quem lhes diz a verdade” (p. 55).

Na dicotomia traçada pelo pretense Demócrito para caracterizar a loucura, aqueles que não administram sua estrutura psíquica pela via da reflexão, seriam considerados insensatos, por desconhecerem a si mesmos, deixando-se tomar pelo “entusiasmo infinito dos seus desejos.” (p. 57) e pela falta de discernimento. “A virtude (*arete*) para esses homens é algo inferior, pois agem como amantes da mentira, dos prazeres superficiais, antepondo-se aos costumes.” (*id.*) e deixando de contemplar o caminho capaz de levar à pureza da virtude, acessível apenas aos que tem a devida coragem de trilhá-lo. A causa da loucura não está na natureza física, como defende a tradição hipocrática, mas na natureza psíquica, cabendo ao homem zelar pelo ordenamento de seu psiquismo, no sentido de controlar as ações impetuosas e carentes de reflexão.

## A recepção de Sócrates e Alcibíades

Situada a temática, retomo a imagem da possessão divina do *Fedro*, no sentido de delimitar a ambiguidade do par Sócrates-Alcibíades, a partir da tipologia de loucura inspirada pelos deuses, de cada um dos personagens, mostrando que o tipo de delírios que os afeta, na verdade, conciliam e antepõem, instinto e reflexão. Não se trata aqui de pensar meramente a oposição entre a desmesura do insolente e polêmico Alcibíades, com a justa medida e controle de si de Sócrates, mas pensá-los como duas figuras públicas, e ao mesmo tempo dois personagens platônicos, que tem em comum, cada um a seu modo, o fascínio e o dom de persuadir.<sup>5</sup> O encantamento que ambos suscitam, atra-

<sup>5</sup> No tratamento da questão, aproximo-me da valorização que Parma, Ferrari ou mesmo Nussbaum fazem, do encômio de Alcibíades. Penso que a relação Sócrates-Alcibíades, exposta no último dos elogios do *Banquete*, permite a compreensão da concepção de filosofia socrático-platônica, que inversamente ao que pensa Vlastos, não carece de desejo (*epithymia*) ou de amor (*eros*), posto que na figura do filósofo, o amor e o desejo encontram-se potencializados. Concordo inteiramente com a afirmação de Nussbaum (2009, p. 147) que “o *Banquete* é uma obra sobre o amor erótico apaixonado”, o de Sócrates redirecionado para a dimensão reflexiva (*logistikón*) ao se deixar encantar pela retórica erótico-dialética de Diótima, o de Alcibíades direcionado para a dimensão impulsiva (*thymetikon*), mas também para a dimensão dos apetites (*epithymetikon*) cujo encantamento é voltado para os prazeres de uma vida desregrada e sem reflexão.

vessa sua época e leva autores como Hölderlin e Nietzsche a abordarem a controversa e intensa relação amorosa vivenciada por eles, seguindo o modelo da prática da *paiderastía* grega, tema abordado extensamente por Platão no *Banquete* sendo retomado, posteriormente, no *Fedro*.

Em *Sócrates e Alcibíades*, de Hölderlin, a *persona* do poema questiona a razão de Sócrates se deixar encantar pela beleza do jovem Alcibíades, se no processo iniciático de Diotima, ela o conduziu por entre várias ordens de contemplação do belo, até confrontá-lo com a visão da ideia da beleza:

“Porque amas tu, santo Sócrates,  
Este jovem sempre? Não conheces nada maior?  
Porque olha com amor,  
Como pra os Deuses, tua vista para ele?”

Quem o mais [pro]fundo pensou é que ama o mais vivo,  
Quem olhou fundo pra o mundo, entende excelsa juventude,  
E os sábios inclinam-se  
Ao fim às vezes pra o Belo.<sup>6</sup>

No poema *Sócrates e Alcibíades*, escrito na fase da maturidade de Hölderlin, o poeta retoma a relação amor e beleza, sensível e inteligível, presente na ascese erótico-dialética do *Banquete*, na qual o iniciado nas coisas do amor, parte da apreciação de um belo corpo até atingir a visão de um corpo belo: o bem e a beleza. Na tessitura do poema, o olhar amoroso de Sócrates para o jovem Alcibíades parece representar o impulso do psiquismo entre ordens distintas de beleza. O elogio de Sócrates/Diotima me permite sustentar que o fato de Sócrates ansiar por Alcibíades, na postulação do poema, parece uma metáfora do poeta alemão para mostrar que no processo de elaboração da noção de beleza,<sup>7</sup> o filósofo necessita da visão do belo jovem para pensar o belo despido de qualquer vestígio de sensibilidade. No contexto platônico do *Banquete*, e posteriormente do *Fedro*, o movimento entre as distintas dimensões de apreciação do belo é contínuo e recíproco, pelo fato de o sensível tomar a beleza invisível como paradigma para a beleza visível, elemento devidamente demonstrado por Diotima a Sócrates, que na dramatização da fala da sacerdotisa, aparece como um jovem aprendiz nas coisas concernentes ao amor.

No *Prefácio à penúltima versão do Hipérion*, Hölderlin retoma a intensa intimidade (*Innigkeit*) entre sensível e inteligível, na afirmação (2012, p. 26) “o gosto que prevalece é esse mais recente de se falar da natureza como o belo

<sup>6</sup> Para efeito de citação utilizamos a tradução de Paulo Quintela editado pela Relógio D'Água.

<sup>7</sup> Para Hölderlin, a beleza se situa em uma posição mediadora, por encontrar-se entre a sensibilidade e o intelecto, em um espaço que o poeta chama de via excêntrica, no qual se dá a experiência estética.

esquivando-se dos homens e de tratar sua matéria como um jurado e relator”. O poeta utiliza como exemplo, o discurso das artes, e seu equívoco em ignorar “os belos detalhes da natureza com amor tão inconfundível” (*id.*). Na apreciação estética torna-se difícil, e até mesmo incompreensível para alguns, pensar em uma interioridade que comporte uma exterioridade, pelo fato de ela antepor dois modos distintos de apreciação, um comportando a ordem do que é natural e outro à do que não é natural, dado a impossibilidade de o belo natural agradar ao belo não natural e vice-versa. A tentativa de restabelecer o uno e o todo (*hen kai pan*) é, para Hölderlin, o modo de resgatar a harmonia entre nós mesmos e o mundo. A inter-relação do homem com sua própria natureza (2012, p. 27) “nem nosso saber nem nossa ação conseguem alcançar, em algum período da existência, o fim dessa contradição, esse lugar onde tudo é um”.

Hölderlin retoma a oposição entre o belo natural e o belo artístico, proposta por Kant na *Crítica da Faculdade do Juízo* (1998, p. 210), para quem: “Uma beleza da natureza é uma coisa bela; a beleza da arte *representação bela* de uma coisa”. Seguindo tal modelo, Hölderlin situa a beleza em uma posição mediadora, por encontrar-se entre a sensibilidade e o intelecto, em um espaço que o poeta-filósofo chama de via excêntrica, no qual se dá a experiência estética.

Na Preleção do inverno de 51-52, intitulada *O que quer dizer o pensar*, Heidegger sustenta que o poema *Sócrates e Alcibíades*, é a mostra do quanto a palavra poética de Hölderlin é elevada e seu pensamento profundo. O pensador alemão (2012, p. 120) destaca o verso “Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo”, para estabelecer a relação entre os verbos pensar e amar, delimitando “que o amor se funda no fato de pensarmos o mais profundo”. No entanto, o pensamento poético, por mais belo que seja não consegue desvelar o que se mantém oculto de modo mais profundo, a verdade. Nesse sentido, pode-se pensar Platão e Hölderlin como exemplos mais notórios da conciliação entre dois modos de produção (*poíesis*) de linguagens poéticas, uma resultante do fazer do poeta e a outra do fazer do filósofo. Na primeira, o belo pode ser pensado como aquilo que agrada aos olhos, enquanto na segunda, como da ordem do que ultrapassa a própria aparência, para manifestar-se no inaparente.<sup>8</sup>

Retorno ao início do segundo discurso de Sócrates no *Fedro* (244a), no qual fica definido que a loucura (*manía*) não é apenas um mal, uma vez que os maiores bens provêm da loucura originada pela vontade divina. Para defender sua tese, Sócrates destaca que na Antiguidade, os homens não consideravam a loucura proveniente de um dom divino como algo vergonhoso ou mesmo

<sup>8</sup> Em *A questão da técnica*, Heidegger defende que o poético “leva a verdade ao esplendor superlativo que, no *Fedro*, Platão chama de *tò ekphanéstaton*, ‘o que sai a brilhar de forma superlativa’. O poético atravessa, com seu vigor, toda arte, todo desencobrimento do que vige na beleza” (2012, p. 37).

desonroso, pois “a loucura, segundo testemunham os Antigos, é mais bela do que a sabedoria: aquela vem dos deuses e esta é fruto dos homens” (244d). A loucura divina do *Fedro* distingue-se do contexto da loucura atribuída a Demócrito nas *Cartas*, no entanto a noção de desmesura e justa medida, presente na Carta 17, bem como o paralelo entre aparência e verdade, opinião e conhecimento, nos permite relacioná-las, com a mesma intensa intimidade (*Innigkeit*) que Hölderlin atribui ao sensível e ao inteligível, para tratar da relação beleza ideal e beleza natural,<sup>9</sup> no *Prefácio à penúltima versão do Hipérion*.

A imagem da cadeia de delírios do *Fedro* é um elemento fundamental para minha argumentação, porque nela, cada espécie de delírio encontra-se associada a uma divindade: “a inspiração mântica (*mantiken*) a Apolo; a mística (*telestiken*) a Dioniso; a poética (*poietiken*), por seu lado, às Musas; e em quarto lugar o delírio amoroso (*erotiken*), que afirmamos ser o mais excelente, atribuímo-la a Afrodite e a Eros” (265b). Minha proposição é antepor o par Sócrates-Alcibíades, tomados por tipos distintos de possessão divina, Sócrates pelo delírio erótico, que inspira a busca pela verdade, pelo bem e pelo belo, enquanto Alcibíades pelo delírio relacionado à iniciação dos mistérios, que evocam a figura de Dioniso, o deus de múltiplos atributos e diferentes funções, que em meio a seu cortejo, espalha a rude loucura e o entusiasmo contagiante, como o belo Alcibíades, deixando predominar em suas ações, um tipo específico de delírio, o teléstico, que o afasta da vida de reflexão, conduzindo-o pela vida dos prazeres instintivos e da embriaguez dionisíaca.

Sobre a entrada triunfal e desconcertante de Alcibíades no cenário do simpósio de Agaton, concordo com Romilly (1996, p. 17) para quem, “essa entrada já contém em germe toda a sua sedução e também as suas imperfeições mais ou menos escandalosas”. O próprio Plutarco destaca a dualidade de Alcibíades ao descrever sua aparência bela e sedutora aliada à apurada inteligência, força, coragem, dotes oratórios elevados, espírito sagaz e habilidoso estrategista, elementos que devem ter encantado Sócrates. Na condição de amante do fascinante, contudo irrequieto Alcibíades, Sócrates parece não ter previsto, como defende Plutarco, que seu amado “era, por natureza própria, um homem dado a muitas e violentas paixões, das quais a mais forte era a ambição e a ânsia de preponderar” (*Vida de Alcibíades* 2.1). Talvez seja este

<sup>9</sup> No *Prefácio à penúltima versão do Hipérion*, Hölderlin assevera (2012, p. 26): “o gosto que prevalece é esse mais recente de se falar da natureza como o belo esquivando-se dos homens e de tratar sua matéria como um jurado e relator”. O poeta utiliza como exemplo, o discurso das artes, e seu equívoco em ignorar “os belos detalhes da natureza com amor tão inconfundível” (*id.*). Na apreciação estética torna-se difícil, e até mesmo incompreensível para alguns, pensar em uma interioridade que comporte uma exterioridade, pelo fato de ela antepor dois modos distintos de apreciação, um comportando a ordem do que é natural e outro à do que não é natural, por ser impossível que o belo natural agrade o belo não natural e vice-versa. Hölderlin, na verdade, retoma de Kant, a oposição entre o belo natural e o belo artístico: “Uma beleza da natureza é uma coisa bela; a beleza da arte é a representação bela de uma coisa.” (*Crítica da Faculdade do Juízo*, 1998, p. 210).

deslize a causa da zombaria de um companheiro não identificado de Sócrates, na abertura do *Protágoras*, ao questionar:

De onde vens, Sócrates? Nem é preciso perguntar: estavas na caça da beleza de Alcibíades. Em verdade, quando o vi, não faz muito tempo, pareceu-me um belo homem. Sim, homem feito, Sócrates, cá para nós; já tem bastante barba. (309a).<sup>10</sup>

O tom malicioso torna-se mais aguçado pelo fato de Alcibíades já portar barbas,<sup>11</sup> e talvez ainda despertar desejos em Sócrates, fato inadmissível, seja da parte de Sócrates ou de Alcibíades, por ir contra as leis que regem a prática da *paiderastia*, causa da curiosidade do anônimo: “Que poderá ter acontecido de tão grave entre ele e ti? Por certo não encontraste ninguém mais belo, pelo menos em nossa cidade.” (309c).

Sócrates não desconhece as regras que envolvem o cortejo entre o *erastes* e o *eromenos*, instigando a curiosidade de seu companheiro de conversa, ele se diz arrebatado pelo mais sábio e mais belo, o sofista Protágoras. Apesar da aparente ingenuidade e até mesmo brevidade da cena, ela permite mostrar que o psiquismo do homem comporta graus variados de desejos e prazeres, cabendo a ele não se deixar dominar “pelos prazeres, ou pela dor, ou por qualquer das paixões” (352e), deixando prevalecer os prazeres em que predominem as ações belas, boas e úteis, capazes de gerar ou discutir ideias.

A causa da ruína de Alcibíades encontra-se, portanto, na sua incapacidade de conciliar as dimensões do psiquismo, deixando-se levar pela impulsividade, sem conseguir redirecionar os seus desejos e prazeres para a reflexão. A passionalidade de Alcibíades fica marcada na sua relação com Sócrates, Plutarco defende que ao se tornar amante do filósofo, o jovem passa a cultivar o desprezo por si mesmo e a admiração pelo objeto de seu amor, tratando de modo ríspido e arrogante seus outros amantes, como Ânito, um dos acusadores de Sócrates, que apaixonado por ele, o convida para um simpósio em sua casa e Alcibíades, tal como descreve Platão no *Banquete*, chega completamente embriagado, acompanhado de seu cortejo de bêbados, e insensatamente, ordena que eles

<sup>10</sup> Para efeito de citação do *Protágoras* utilizo a tradução de Carlos Alberto Nunes, editada pela UFFA, cotejada com a tradução de Frédérique Ildéfonse editada pela GF-Flammarion.

<sup>11</sup> Dover ressalta que segundo as regras vigentes nas relações de *paiderastia*, “quando a barba estava crescida, esperava-se de um jovem que superasse seu estágio de *eromenos*” (2007, p. 124-125). Para Foucault, tais regras não possuíam um fundamento filosófico-moral, mas antes delimitavam as condutas e os costumes que envolviam a relação entre o amante e o amado:

Elas fixam o papel do *erasta* e o do *erômeno*. O primeiro tem a posição de iniciativa, ele persegue, o que lhe dá direitos e obrigações: ele tem que mostrar seu ardor, e também tem que moderá-lo; ele dá presentes, presta serviços; tem funções a exercer com relação ao amado; e tudo isso o habilita a esperar a justa recompensa; o outro, o que é amado e cortejado, deve evitar ceder com muita facilidade; deve também evitar aceitar demasiadas honras diferentes, conceder seus favores às cegas e por interesse, sem por à prova o valor de seu parceiro; também deve manifestar reconhecimento pelo que o amante fez por ele (2009, p. 247).

recolham metade das taças de prata e ouro, e levem para sua casa. À sua atitude reforça a hipótese de Nietzsche, que “ele é um jovem totalmente infiel a Sócrates, inteiramente distante da filosofia.” (2012, p. 184). O pensador alemão defende que Platão coloca Alcibíades bêbado em cena para que ele expresse livremente coisas que só se falam em uma conversa reservada, como os detalhes de sua relação amorosa com Sócrates. Para ele, a oposição entre o discurso de Sócrates e o de Alcibíades é na verdade, a oposição entre naturezas distintas,

mesmo que ambos expressem seus sentimentos mais profundos, um, por meio da profetisa inspirada pelos deuses, outro pela inspiração do vinho; são seus mais profundos, mas são os mesmos sentimentos pelo bem originário, um na ideia, outro pela referência à realidade: Sócrates é o amante do belo originário, mas Alcibíades também o é. (2012, p. 4).

No entanto, um é moralmente sublime e o outro fracassou moralmente por se entregar ao delírio e a embriaguez. A recepção de Dioniso, sobretudo da imagem plasmada do deus delirante das *Bacas* de Eurípides é retomada por Platão na composição do personagem Alcibíades, no *Banquete*. Na sua entrada intempestiva em cena, Alcibíades é o próprio Dioniso, trazendo para o simpósio na casa de Agaton, o vinho, a bebedeira, a alegria, o cortejo. De maneira similar aos cortejos em honra a Dioniso, Alcibíades adentra a casa de Agaton, juntamente com seus companheiros, completamente embriagado, fazendo alarido, além de portar na cabeça “uma espécie de coroa trufada de heras e violetas, coberta a cabeça de fitas em profusão” (212d).<sup>12</sup> A coroa de heras é um atributo de Dioniso, usada nos rituais iniciáticos, para representar a união do deus ao homem por meio do êxtase e da loucura. A descrição lembra o diálogo entre Cadmo, Penteu e Tirésias, nas *Bacas*, em que o primeiro diz: “Vem, coroarei tua cabeça de heras, conosco dá honra ao Deus” e ouve do segundo: “Não me ponhas a mão! Vai ser Baco! Não me contamines com tua demência!” (p. 340-344), sendo recriminado pelo adivinho: “Ó infeliz! Não sabes onde vai tua fala. Louco já estás e antes era o delírio” (p. 358-359).

A imagem elaborada por Platão nessa passagem do diálogo é similar à dos cortejos de Dioniso, nos quais prevalece o tom festivo e descontraído de seus membros. As semelhanças se reforçam quando a flautista o leva até o espaço no qual se realiza o simpósio em homenagem ao poeta trágico, e Alcibíades, a exemplo do corego que conduz o cortejo das Grandes Dionísias,<sup>13</sup> institui as regras para esse ritual particular, do seguinte modo:

<sup>12</sup> Para efeito de citação do *Banquete*, utilizo a tradução de José Cavalcante de Souza, editada pela DIFEL, cotejada com a tradução de Luc Brisson editada pela GF-Flammarion.

<sup>13</sup> Nos cultos dedicados a Dioniso, destaca Zaidman, as Grandes Dionísias ou Dionísias Urbanas seriam uma festa recente, introduzida por Psístrato, “que as colocou entre as grandes festas da cidade e promoveu-as ao principal lugar do teatro, organizando seus concursos. Ocorriam entre 10 e 15 de Elafebolion (março-abril), quando a navegação era restabelecida. A procissão partia do templo de Dioniso situado na estrada de Eleuteris, burgo localizado na fronteira da Boécia, anexado à Ática no século VI” (2010, p. 44). O templo de Dioniso Eleutere se situava fora da cidade, perto do bosque sagrado de Academo, local onde passou a funcionar um ginásio, e Platão instalou a Academia, no século IV.

Senhores! Salve! Um homem em completa embriaguez vós o recebereis como companheiro de bebida ou devemos partir, tendo apenas coroadado Agaton, pelo qual viemos? Pois eu, na verdade, continuou, ontem mesmo não fui capaz de vir; agora porém eis-me aqui, com estas fitas sobre a cabeça, a fim de passá-las da minha para a cabeça do mais sábio e do mais belo, se assim devo dizer. Porventura ireis zombar de mim, de minha embriaguez? Ora, eu, por mais que zombeis, bem sei portanto que estou dizendo a verdade. Mas dizei-me daí mesmo: com o que disse, devo entrar ou não? Bebereis comigo ou não? (212e-213a).

Na passagem em questão, pode-se observar como Alcibíades reúne em si, a falta de sobriedade aliada à sagacidade. Seu questionamento aponta para um fato inconteste: nas práticas simpóticas, o *sympósion* é o espaço no qual as pessoas se reúnem para partilhar em comum o prazer do vinho e da boa conversa.<sup>14</sup> Se tradicionalmente, um simpósio compreende a embriaguez e o desregramento, como esses elementos são descartados na homenagem ao belo Agaton. Na verdade, o comportamento insólito de Alcibíades vem confrontar as decisões tomadas anteriormente, em que se propôs o comedimento na ingestão do vinho para que os elogios em honra a *Eros* fluíssem com mais lucidez. O surpreendente é o modo como o mais descomedido dos personagens platônicos, embora não tenha participado das regras propostas por Erixímaco e aceita por todos, efetua o processo de transição entre modos distintos de simpósio, abandonando a apropriação das práticas simpóticas pela filosofia, traz de volta, para o cenário da casa de Agaton, o vinho, a música, a dança, o êxtase, elementos desencadeadores da desmedida própria do transe dionisíaco.

A saudação irreverente e o questionamento ardiloso de Alcibíades permitem ao leitor rememorar a graciosa cena da chegada de Sócrates a casa de Agaton, quando o anfitrião lhe solicita para acomodar-se a seu lado, repassando para ele a ideia que teve momentos antes de entrar em sua casa. Na troca de gracejos entre ambos acerca de suas sabedorias, o trágico exclama a Sócrates: “Quanto a isso, logo mais decidiremos eu e tu da nossa sabedoria, tomando Dioniso por juiz (*dikastei*)” (175e). Pronunciada em tom coloquial, a frase parece sem grandes intenções, no entanto ela mostra ao leitor que o simpósio em questão até pode ser encaminhado de forma diferenciada, no entanto a presença velada de Dioniso percorre toda a sucessão de elogios a éros. A questão é como dissociar a imagem de Dioniso, perpetuada pela tradição ao delírio e à embriaguez, para conciliá-la às novas regras definidas por Erixímaco:

<sup>14</sup> Parma concebe a passagem 212e-213a como “uma versão dramática antecipada do conhecido *in vino veritas* romano, sendo que em tratando-se de Alcibíades seria *in vino amor*” (2011, p. 170). Ao associar Sócrates a *eros*, Alcibíades dá vazão a seu discurso amoroso, apontando como Sócrates se deixa encantar pelos belos jovens, aspecto que não é refutado e até mesmo corroborado em 213c-d, no entanto “a fúria e a paixão amorosa” de Alcibíades, longe de aproximá-lo do objeto de seu amor, termina por afastá-lo. Ao contrário de Cármides, Lisis ou mesmo Teeteto, reforça Parma, Sócrates jamais chamou Alcibíades de *kalos kagathos* (2011, p. 169) dado sua natureza arrebatada, que contrapõe o desejo de conhecer ao desejo de sexo, bebida e honra.

Beber cada um o que quiser, sem que nada seja forçado, o que sugiro então é que mandemos embora a flautista e que ela vá flautear para si mesma ou para as mulheres lá dentro; quanto a nós, com discursos devemos fazer nossa reunião hoje; e que discursos – eis o que, se vos apraz, desejo propor-vos (176e).

Na função de simposiarca, o médico ressignifica a antiga instituição do *sympósion*, ao propor o abandono da embriaguez desmedida (*hybris*) da noite anterior pela moderação (*sophrosyne*), no sentido de instaurar o equilíbrio entre o apelo sensual e o excesso no uso do vinho de um simpósio tradicional, com a harmonia entre beleza e sabedoria de um simpósio filosófico. Proponho pensar a alternância entre desmedida e controle de si, na caracterização de Sócrates e Alcibíades, no *Banquete*, como a manifestação de ordens distintas de delírios, que se conciliam harmonicamente na figura de Sócrates, e se mostram desordenados no intrépido Alcibíades.

A atitude insolente de Alcibíades, em sua entrada abrupta na casa de Agaton parece ter a função de quebrar a harmonia trazida pela presença de Diotima, e mostrar que o discurso filosófico carece do combate (*agon*). Ao confrontar as regras para a condução dos discursos sobre Eros propostas por Erixímaco e aceitas por todos os presentes, o personagem parece questioná-los, se o comedimento na ingestão do vinho não alteraria as regras próprias de um simpósio? Ou se o afastamento da flautista deste encontro, para permitir a concentração nos discursos, impediria de fato a possessão dionisiaca? Até porque Sócrates, que Alcibíades mostra conhecer muito bem, ao evocar as palavras de Diotima, mesmo sem o estímulo propiciado pela música e pela ingestão excessiva de vinho, apresentou-se tomado por um transporte divino ao estilo dos que ocorrem com os poetas inspirados, os adivinhos ou os iniciados nos mistérios, contudo o seu delírio é de outra natureza, por lhe permitir falar não apenas belamente, mas coerentemente. Na realidade, o seu pedido de permissão para beber juntamente com o grupo, soa como um convite para todos abandonarem o regramento imposto até aquele momento, e brindar em honra a Dioniso, a Eros, ao prazer de viver, pois assim como parece não existir Dioniso sem vinho, do mesmo modo também parece não existir Eros sem Dioniso. Alcibíades é o próprio "Dioniso manifesto com perfeição Deus, o mais cruel para os homens e o mais doce (861-862), na sua entrada em cena é como se ele conclamasse: "Dioniso, age agora, pois não estás longe" (849). Nas *Leis*, Platão coloca as Musas, Apolo e Dioniso participando de um mesmo cortejo e sendo responsáveis por manter a correta harmonia e a ordem na alma dos homens (II 653d).

Para finalizar, retomo a ascese dialética do *Fedro*, com o propósito de mostrar que o delírio erótico, diferente do teléstico, inspira a busca pela verdade, e encontra-se intrinsecamente relacionado ao discurso do filósofo. Sócrates defende "que é uma grande felicidade que nos tenha sido concedida pelos deuses tal loucura (*mania*). Essa demonstração (*apodeixis*) será, sem

dúvida, pouco convincente para espíritos sutis (*deinois*), mas persuasiva para os sábios (*sophoi*)” (245b-c). De modo similar ao *Fedro*, no *Banquete*, Platão identifica a filosofia a um delírio de natureza erótica. A associação aparece na elaboração da imagem de Alcibíades como um personagem rancoroso e ciumento em relação a Sócrates, com quem tivera um envolvimento amoroso na sua juventude, mostrando-se incapaz de superar o descaso de seu amado. Golpeado pela dor de amar um amor ausente, Alcibíades pronuncia um discurso inflamado, no qual parece confundir as diversas imagens de Sócrates: o amante, o mestre, o aprendiz de Diotima nos mistérios do amor:

Eu então, mordido pelos discursos filosóficos, que têm mais virulência que a víbora, quando pegam de um jovem espírito não sem dotes, e que tudo fazem cometer e dizer tudo – e vendo por outro lado os Fedros, os Ágatons, os Erixímacos, os Pausânias, os Aristodemos e os Aristófanes; e o próprio Sócrates, é preciso mencioná-los? E quantos mais... Todos vós, com efeito, participastes em comum, do delírio filosófico e dos seus transportes báquicos (*tes philosophou manias te kai bakkheias*) e por isso todos ireis ouvir-me; pois haveis de desculpar-me do que então fiz e do que agora digo (218a-b).

Concluo concordando com Nietzsche, que a entrada em cena de Alcibíades, não destrói o efeito do discurso de Sócrates, mas antes o intensifica, contudo discordo de que a natureza daimônica de éros se mostra na oposição Sócrates e Alcibíades, uma vez que tanto a arquetônica do discurso como a psíquica de cada um dos personagens é marcada pela ambiguidade entre modos distintos de loucura, uma voltada para a elaboração de ideias e para o cuidado de si, comportando um discurso retórico sutil e capaz de suscitar a reflexão; enquanto a outra privilegia os prazeres da vida e o eros voltado para o outro, composta por um discurso retórico simples e incapaz de desenvolver coerentemente um argumento filosófico (GRIBBLE, 1999, p. 247). No entanto, ambas afetadas pela possessão divina, a primeira própria do filósofo, reforçando a imagem de Sócrates como o verdadeiro erótico e a segunda, a *philotimia* de Alcibíades, cuja vaidade<sup>15</sup> e imperfeições (216a) se tornam poderosos obstáculos para que ele execute a ascese erótico-dialética de Diotima.

<sup>15</sup> Alcibíades reforça o seu amor às honras, em 216b, ao afirmar: “o prestígio de que gozo junto a multidão é superior a mim” (Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo). Nussbaum valoriza esta passagem do *Banquete*, apontando que Alcibíades não pode ser afetado pela retórica sobre o amor e o belo da sacerdotisa de Mantinea, porque o seu desejo por Sócrates é “um desejo tão convencionalmente inapropriado como seu desejo de ser conhecido” (2009, p. 166). Alcibíades confia nos seus encantos físicos para atrair Sócrates, conforme ressalta em 217a: “o que, com efeito, eu presumia da beleza de minha juventude era extraordinário!”, a ponto de usar este elemento no processo de elaboração da imagem de Sócrates como um “sileno”, quando ele é o próprio sileno arrebatado pela embriaguez do vinho e de seus apetites. Conforme reforça Nussbaum, “Alcibíades vê seu objetivo sexual, a mais plena satisfação daquilo que demanda tanto a intimidade física como a conversação filosófica, como um tipo de objetivo epistêmico, o objetivo de adquirir um entendimento mais completo dessa porção complexa particular do mundo” (*id.*).

## Referências bibliográficas

- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. Tradução Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- EURÍPIDES. *Bacas*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: HUCITEC, 1995.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- GRIBBLE, D. *Alcibiades and Athen: a Study in Literary Presentation*. Oxford: Oxford Presse University, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HIPPOCRATE. De l'ancienne médecine. In: LITRE, E. (Ed.). *Oeuvres complètes d'Hippocrate* v. I. Traduction, introduction e notes de E. Littré. Paris: Baillère, 1839, p. 570-636.
- HIPÓCRATES. Da natureza do homem. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO JR., W. A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005, p. 39-59.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o riso e a loucura*. Organização e tradução Rogério Gimenes de Campos. São Paulo: Hedra, 2011.
- HÖLDERLIN, F. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fisher Taschenbuch Verlag, 2008, p. 67.
- \_\_\_\_\_. *Poemas*. Prefácio, seleção e tradução Paulo Quintela. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.
- LEITE, P. G. O riso como expressão de um posicionamento na cidade: o encontro de Demócrito e Hipócrates. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, n. 3, 2009, p. 121-135, agosto.
- NIETZSCHE, F. Acerca da relação do discurso de Alcibíades com os outros discursos do *Banquete* de Platão (1864). *Hypnos*, São Paulo, n. 28, 2012, p. 183-186, 1º semestre.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. Revisão da tradução Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. *O Banquete ou Do Amor*. Tradução José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2010.

- \_\_\_\_\_. *Protágoras*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009.
- PLATON. *Le Banquet*. Traduction par Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Phèdre*. Traduction par Luc Brisson. Paris: Paris: GF Flammarion, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Protagoras*. Traduction par Frédérique Ildefonse. Paris: GF Flammarion, 1997.
- PARMA, L. R. De amore: Sócrates y Alcibiades en el *Banquete* de Platón. *Arété* XXIII (2011) p. 159-186.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. Tradução, introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.
- ROMILLY, J. *Alcíbiades ou Os perigos da ambição*. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.