

O NÃO-POLÍTICO NO *BANQUETE* DE PLATÃO

CAROLINA ARAÚJO

Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Em 1959, Leo Strauss oferece, na Universidade de Chicago, um curso de Filosofia Política sobre o *Banquete* de Platão. A justificativa pela escolha do autor é de que Platão oferece uma alternativa ao positivismo, por tratar o valor como objeto de análise, e ao historicismo, por estabelecer princípios de conhecimento não determinados pelos fatos históricos. Ao ver de Strauss, Platão compatibiliza uma abertura para futuras revisões de sua teoria, marcada pelo uso do termo filosofia como impossibilidade de aquisição de sabedoria total, com a necessidade de uma resposta final implicada na própria constatação de que o conhecimento não atinge seu fim. No entanto, a justificativa para a escolha da obra é surpreendente: “... nós tentaremos dizer que o *Banquete* é o diálogo de Platão mais enfaticamente não-político, à medida que lida com o elemento que, no homem, está em essencial tensão com o elemento político”¹.

O fato de ser um diálogo sobre o não-político é o que justifica a escolha do tema do curso, isso porque, segundo Strauss, não se pode compreender o político enquanto tal sem se compreender de algum modo o não-político². A ênfase, neste caso, deve ser dada ao “algum modo”, uma vez que nem tudo que é não-político é relevante. A relevância no não-político encontra-se no subpolítico, isto é, a economia, ou no suprapolítico, isto é, a religião. Nessas duas categorias Strauss encontra não só a fundação do político, como a própria noção de natureza: “a fundação do político é, de algum modo, a natureza, e a natureza pode ser compreendida de diferentes

¹ STRAUSS, L. *On Plato's Symposium*. Edited with a foreword by Seth Bernadete. Chicago: University of Chicago Press, 2001. p. 10

² *Ibid.*, p. 10.

modos”³. A reiteração da expressão “de algum modo” e equivalentes parece apontar para os objetivos, os desafios e os riscos da interpretação straussiana. Afinal, se o curso de Filosofia Política ganha identidade precisamente pela distinção entre o político e o não-político, não apenas essa diferenciação requer clareza, mas também a outra, a que encontra relevância em alguns aspectos do não-político e não em outros.

Se bem entendido o método de Strauss, devemos esperar de sua interpretação do *Banquete* como uma obra não-política de relevância ao político, uma determinação – do que introdutoriamente se revela na indeterminação do “algum modo” – do papel da religião e da economia como componentes de uma noção de natureza que se define por contraste (e relevância) com o político. Mais uma vez o “algum modo” é relevante, pois, segundo Strauss, no *Banquete*, “de algum modo Platão sustenta que a natureza do homem e, de certo modo, a natureza do todo, é eros”⁴. Eros é o tema de todos os discursos do *Banquete* – quanto a isso parece não haver dúvida –, o que transformaria o texto em uma sequência de discursos sobre certos aspectos da natureza do homem e do todo.

No entanto, o que Strauss parece constatar ao longo do curso é que o tema central do *Banquete* não é propriamente eros, e sim a *hýbris* de Sócrates⁵, ou, melhor exposto, a *hýbris* de Sócrates enquanto, ele mesmo, a figura de eros, o errante *daímon* descalço⁶. O não-político propriamente dito é Sócrates. Para Strauss, a cena do *Banquete* reproduz *As Rãs* de Aristófanes como o julgamento por Alcibiades⁷, à imagem de Dioniso, não mais entre Ésquilo e Eurípides, mas na escolha do melhor entre Sócrates e os poetas. O juiz, “praticamente o governante de Atenas”⁸ na data dramática de 407⁹, consiste no homem político por excelência, e o notável é que, ao contrário

³ STRAUSS, 2001, p. 10.

⁴ STRAUSS, loc. cit.

⁵ STRAUSS, 2001, p. 28, 40, 252.

⁶ Ibid., p. 276 e 285.

⁷ Ibid., p. 273.

⁸ Ibid., p. 275. Cf. também: “O homem político por excelência toma o lado de Sócrates contra o fisicista Hípias e contra o fisicista Aristófanes. Por quê? Porque os deuses cósmicos, tal como entendidos por esses fisicistas, são incompatíveis com a pólis”. (Ibid., p. 255).

⁹ Ibid., p. 20, 40.

da comédia aristofanesca, ele não assiste aos discursos que competem entre si. Sua sentença final virá de sua relação direta com eros, ou melhor, com Sócrates, ao ser, ao mesmo tempo, o seu acusador e defensor¹⁰.

Em sua sentença, Alcibiades, o político, diz quem é Sócrates: um não-amante. Eros propriamente dito não ama ninguém. Seus discursos de Sileno provocam o efeito trágico do encantamento, mas no seu interior se revela a moderação, ou, mais especificamente, a sua resistência a eros, sua misantropia, a sua ironia¹¹, a importância do não-belo ensinado por Diotima¹², e não sua sabedoria. Sócrates é ignorante, seu conhecimento incognoscível, o que apenas se pode determinar de seu interior é a sua liberdade frente a eros¹³. Seu desejo foi purificado e é precisamente isso o que ele faz com Alcibiades: a catarse de eros. De escravizado por Sócrates, Alcibiades se liberta, mas a sua natureza não é moderada como a de Sócrates. O efeito de libertação de eros leva Alcibiades à sua própria natureza, à expedição à Sicília. É assim que o *Banquete* se torna a divulgação dos mistérios, não os eleusinos, mas os da Mantínea, e não por Alcibiades propriamente, mas por Sócrates. Segundo Strauss, o maior escândalo de impiedade já ocorrido em Atenas, mostra Platão, foi causado por Sócrates e não, como dizia o vulgo, com a mutilação das estátuas, mas com a iniciação filosófica da aristocracia reunida em casa de Agatão.

Claro está que a tese de Strauss não resolve a evidência das Hérmas decepadas, nem, à primeira vista, justifica a inocência de Alcibiades, chegado apenas ao final, uma vez que ele, como iniciado socrático, parece ter motivos sim para atentado contra os deuses da pólis. O que Strauss quer ver no *Banquete*, portanto, não é bem a solução do, digamos, problema Alcibiades, mas, antes, a atribuição das devidas responsabilidades: é Sócrates o profanador, mas não por atentado público e, sim, pelo ritual de iniciação de uns poucos ilustres membros da sociedade ateniense.

Como pudemos ver nessa primeira panorâmica da estratégia interpretativa de Strauss, o “algum modo” que estipulava a relevância do não-político se delimita de modo complexo. O que nos propomos a fazer

¹⁰ STRAUSS, 2001, p. 273.

¹¹ Ibid., p. 34, 267.

¹² Ibid., p. 280.

¹³ Ibid., p. 269.

no que se segue é uma análise dessa complexidade segundo uma sugestão indicada pelo próprio Strauss que, ao fim do curso, declara: “Eu não posso, agora, nesse estágio avançado do curso, reunir todos os fios; vocês terão que chegar a algumas conclusões por si próprios”¹⁴. Uma dessas conclusões que Strauss aponta mas a que não chega é a da categoria do não-político, exatamente aquela que justificava a escolha do tema do curso. Isso nos leva a pensar no porquê da sua hesitação quanto à publicação da primeira versão transcrita, ou ainda, no porquê de sua posterior concordância na publicação do texto nessa forma própria de curso, nunca tendo o *Banquete* merecido a publicação de um texto propriamente dito. Assim chegamos à nossa hipótese: a publicação de um curso permite algo muito semelhante ao que Strauss entende como sendo a grande virtude dos diálogos platônicos: a conjugação da constatação de princípios com a possibilidade de rever as conclusões, como indicado na citação. Se assim é, o problema do não-político, tal como ele surge no início do curso sobre o *Banquete*, é uma conclusão que Strauss deixa a ser inferida e que, supostamente, ao sê-lo, revela uma trama na qual o texto precisa ser interpretado. No que se segue, tentaremos juntar alguns desses fios.

Recapitulemos pois o que vem a ser o não-político, segundo Strauss, no *Banquete* de Platão. Trata-se do elemento humano que, por sua tensão com o elemento político, precisa ser compreendido para que o político seja compreendido; ou seja, a economia, a religião, a natureza. Esse elemento, no *Banquete*, é eros. Eros, então, é a natureza humana que se opõe à política, estabelecendo um princípio individual contrário ao coletivo. Esse princípio individual também diz que a economia e a religião não são redutíveis à política, ou seja, são elementos eróticos, inexplicáveis sem recurso a um princípio não-coletivo. Sócrates é a figura desse princípio não-político e o que a sucessão de discursos mostra é que o princípio erótico não é amante, nem amado, não é relacional.

No entanto, Sócrates é amado pela figura política, Alcibíades. Isso nos leva à identificação de dois elementos distintos em eros: a personificação, na figura do *dáimon*, que, por definição, não é amante, nem amado; e o fenômeno, a ação estipulada entre agente e paciente, que torna essa uma

¹⁴ STRAUSS, 2001, p. 280.

divindade experimentada por todos, “um poder vivo maior do que nós”¹⁵, ou ainda, na formulação de Strauss, “o coração do vir-a-ser e perecer, a natureza da natureza”. Eros não é uma ideia, mas o elo entre ideias e não-ideias¹⁶. Ou seja, pelo seu segundo caráter, o não-político não é a negação do político, mas a relação entre o político e o irrelevantemente não-político. Não se trata de uma oposição por contraste, mas do estabelecimento de uma relação e da alteridade de seus termos. Surge então o problema: sua definição natural como personificação impossibilita o seu fenômeno. O *daímon* é um intermediário impossível entre mortais e imortais¹⁷, já que não há indiferença quanto à possibilidade da morte.

A impossibilidade do intermediário nos leva a concluir que o discurso filosófico sobre eros busca as suas causas e se torna incompatível com um discurso mítico, religioso¹⁸. Aqui temos um primeiro viés do não-político: o que é relevantemente não-político não é simplesmente a religião, mas os requisitos racionais que purificam a religião das imagens que não permitem a grande questão da causalidade¹⁹. Enfim, o não-político do *Banquete* não é o fato de ele tratar de um deus, mas o fato de ele colocar em questão a existência desse deus, o fato de olhar para o suprapolítico a partir do elemento que o reúne e separa do político; ou seja, eros, no *Banquete*, é um fenômeno de distinção do político e, portanto, de configuração também do plano religioso em sua separação do político²⁰. É a partir do *Banquete*, e da profanação de Sócrates, que a religião se distingue, sem com isso se separar, da política.

A dissociação entre religião e política é um ataque aos poetas, mais especificamente à tragédia tipificada por Agatão, ou seja, uma tragédia que já sabe de si como a produtora dos deuses, que entende que os poetas mais antigos não poderiam ter feito justiça ao mais novo dos deuses²¹. Pelo que

¹⁵ Ibid., p. 45, 189, 190.

¹⁶ Ibid., p. 200.

¹⁷ Ibid., p. 189.

¹⁸ Ibid., p. 217.

¹⁹ “[...] as ideias tomam o lugar dos deuses, e isso é, em última análise, também verdadeiro” (ibid., p. 235).

²⁰ “[...] os deuses não mais reaparecerão, ao passo que o amor de si mesmo e o amor do belo reaparecem” (STRAUSS, 2001, p. 240).

²¹ Ibid., p. 159.

apresenta Agatão em seu discurso, todos os homens se tornam poetas por eros; eros é princípio de geração e geração do belo. Ao vincular geração do belo, ou dos belos deuses olímpicos, como quer Strauss, à função produtora da poesia, Agatão coloca a tragédia na base da civilização. É o poeta a criar os grandes modelos da beleza, de modo que nenhum deus, nem mesmo eros, subsiste fora da poesia. Daí advém a plasticidade de Eros, o deus maleável, sem forma, jovem, delicado, colorido. A tragédia molda o desejo. Porém, ao fazê-lo, ela o mostra não apenas como belo, mas como bom, moderado e temperante. A tragédia, assim, realiza um absurdo: confunde o belo com o desejo do belo, diz ser moderado o desejo incontrolado. É essa impossível harmonia entre eros e a civilização que Sócrates denuncia na sua refutação a Agatão: eros não é belo.

No confronto entre Sócrates e Agatão, a religião deixa de ser bela, deixa de ser uma imagem pública na denúncia da sua artificialidade. Para fazer jus à natureza do divino, é preciso evidenciar a natureza própria de eros, ou ainda, a natureza do homem e a natureza do todo. Sócrates opera o desvio que retira a poesia trágica, e a própria civilização, do centro da questão ao dizer que eros não é desejo do belo, mas desejo de felicidade, de suficiência. E não apenas isso; eros se liga à preservação da espécie, à vida como a posse sempiterna do bem. Assim, se a beleza é entendida como o parto do que há de imortal no mortal, ela é um estágio transitório, uma condição do bem, que ainda requer a manutenção desse belo. Essa imortalidade, no entanto, como aponta Sócrates, se define em um tênue limite, ela não pode ser do indivíduo, ela precisa ser da espécie²². O critério, portanto, que distingue o eros natural do belo eros é uma certa noção do amor de si, embora não toda e qualquer noção do amor de si.

“Diotima não se pronuncia sobre a autopreservação. Por quê? Porque ela pode ser dita suberótica”²³. O mero impulso de sobrevivência talvez ainda não seja eros, talvez se configure como o irrelevante não-político que não opera de fato a distinção entre o político e o não-político. Mas o próprio Strauss modaliza essa classificação. Talvez a autopreservação possa ser dita suberótica à medida que ela se entenda como subpolítica, ou, melhor

²² STRAUSS, 2001, p. 225.

²³ Ibid., p. 242.

dizendo, à medida que ela estabelece a economia, entendida portanto como o conflito dos indivíduos em sua autopreservação, como o fator relevante do subpolítico para o político. Para que, no entanto, a autopreservação ganhe relevância política, ela precisa dar um passo à frente, ela precisa se tornar erótica, tornar-se amor de si. Esse passo, no *Banquete*, é dado pelo discurso de Aristófanes.

O mito dos andróginos, segundo Leo Strauss, é uma sublevação humana contra os deuses olímpicos, entendidos como signos da lei e da civilização, instituição que legisla em interesse próprio, sem, no entanto, poder prescindir de seus súditos. Eros se torna assim um deus não olímpico, ímpio, filantrópico, um movimento humano de retorno à natureza humana, identificado com a rebelião em busca do sempre inatingível estado anterior de cura, em busca de si próprio. O amor de si é o eros de Aristófanes, e isso já não é mais simplesmente autopreservação. Ao introduzir um estágio primeiro e configurar a sua recuperação como o objeto do desejo, Aristófanes desloca a noção de “si”, tornando eros busca e não mais preservação. Para tanto, a pólis é introduzida como o elemento de tensão; em Aristófanes, ela não só é a gênese, ao cortar a natureza, mas também o fim de eros. A poesia cômica, portanto, é marcada pela iconoclastia em sua evidente contradição: a de que não há iconoclastas sem ícones. É essa contradição que responderá pelo caráter ridículo, inofensivo do discurso de Aristófanes, tornando-o o personagem da comédia platônica.

A resposta socrática a Aristófanes é a denúncia de que todo impulso não-político requer o político. Se o amor do bem é uma variação purificada do amor de si, essa purificação diz respeito à imortalidade, ou ainda, à recuperação de uma noção de preservação ao fim do movimento de rebelião. Essa preservação não é mais a autopreservação, mas estritamente o amor de si intermediado pelo amor do belo também purificado de seu sentido artificial, plástico. O discurso de Diotima é uma purificação dos discursos de Aristófanes e Agatão pela conjugação do “amor de si” ao “amor do belo”. Por isso, eros, o não-político, se define como a interseção entre a religião e a economia naquilo que as opõe, ambas, ao político. O subpolítico, identificado nas urgências da sobrevivência que pautam não apenas a economia, mas a ação do gênero cômico, e o suprapolítico, identificado na solenidade da produção trágica de modelos religiosos, definem

por seu contraste não apenas o político – a artificialidade da plástica e a inevitabilidade do *nómos* – mas também o não-político, o desejo pela sempiterna posse do bem.

Com isso voltamos à relação de Alcibiades e Sócrates e ao crucial: o julgamento de Alcibiades. Não se trata em Sócrates de um intermediário impossível entre o não-político e o político, mas de uma contradição interior/exterior na figura do Sileno que traz à cena a ironia como o não-político. Exteriormente, os discursos de Sócrates enfeitam, eles trazem o amor do belo que, em última instância, se confunde com a ação entorpecente do poeta trágico, que produz novos deuses, que pare no belo, que deseja imortalidade. Mas, interiormente, Sócrates é indiferente à ação, ao movimento, é pura resistência, é a virtude natural, uma imagem da virtude que, por definição, diria respeito à polis. No interior de Sócrates, o impossível *nómos* em relação a eros²⁴. Tal como é impossível dizer que o desejo seja a moderação, é impossível a revelação do interior de Sócrates. Ao ser revelado, o seu interior se denuncia como um ato de injustiça.

“A ironia tem algo estranhamente em comum com a injustiça. Seu efeito está em depender inteiramente em não ser notada; ser ou não notada é um elemento essencial de sua função. Portanto, a referência à insolência é um ponto na direção certa”²⁵. A *hybris* de Sócrates, tema central do *Banquete* segundo Strauss, está na injustiça da revelação da sua moderação. Assim, o atentado de Alcibiades se explica como revelação de ironia. O que se põe em questão, portanto, é a inocência desse ato, sugerida por Strauss. Ao que mostra sua interpretação, Alcibiades até poderia ser inocentado de atentar contra os deuses da pólis, mas não da acusação de delator, de divulgador, a não ser, é claro, que essa revelação não fosse um crime.

Assim, voltamos à introdução do *Banquete* e à divulgação do acontecido na casa de Agatão por Aristodemo, ou ainda, ao próprio ato platônico de escrever, uma atitude tipicamente antifilosófica. Como diz Strauss, “a filosofia propriamente dita, enquanto preocupada em desvelar a verdade, não revela todos os mistérios a todos, não tem o zelo missionário”²⁶, só a filosofia, por não se ocupar como o poeta com se imortalizar na escrita,

²⁴ STRAUSS, 2001, p. 283.

²⁵ Ibid., p. 34.

²⁶ Ibid., p. 24.

signo do amor de si próprio, ama o bem²⁷. Porém, se a filosofia é uma preocupação com o não-político e a consciência de que a pólis requer a dissimulação do não-político, como caracterizar a antifilosofia platônica ao escrever? A posição de Strauss sobre Platão é o que justifica a sua posição sobre a inocência de Alcibiades: “Platão tinha um dom que faltava a Sócrates”, algo indefinidamente remetido ao *thymós*, e que se identifica na sua ocupação com a política²⁸.

A obra política sobre o não-político, esse é o *Banquete*, ou ainda, na definição de Strauss, a apresentação poética da filosofia. A filosofia só se distingue da poesia, os discursos inebriantes do Sileno, pelo julgamento da política, de Alcibiades. O não-político, necessário interior que distingue as duas formas do discurso, não é discurso, é apenas natureza. Não obstante, a presença desse elemento possibilita que o *Banquete* seja simultaneamente uma obra econômico-religiosa e essa simultaneidade o discurso dos poetas trágicos ou cômicos não pode ter, daí a necessidade de um só e mesmo poeta de dois gêneros. Nas entrelinhas do curso de Strauss, Platão apresenta-se.

RESUMO

Este artigo trata especificamente do que Leo Strauss entende por “não-político”, um conceito chave em seu seminário sobre o *Banquete* de Platão. Começando pela sua afirmação de que este é o tema do diálogo, passamos a mostrar como Strauss gradualmente desloca o sentido da expressão, de economia, para religião, para natureza, para Eros e finalmente para o próprio Sócrates. Tratamos da sua hipótese de que a busca do diálogo é pela diferenciação entre política e “não-político”, mostrando que a consistência da leitura de Strauss depende da inserção desse último conceito na moldura dos diferentes gêneros de discurso representados pelos diferentes personagens. A conclusão critica a concepção straussiana de filosofia como uma prática não-escrita e sugere que o seu exercício é o contraste com outras formas de discurso, do que Platão seria um modelo mais adequado do que Sócrates. Palavras-chave: Platão. *Banquete*. Leo Strauss. Política.

ABSTRACT

This paper focuses specifically on Leo Strauss' understanding of “non-

²⁷ STRAUSS, 2001, p. 252, 253.

²⁸ Ibid., p. 247.

-political”, a key-concept in his seminar on Plato’s *Symposium*. Starting with his claim that this is the theme of the dialogue, we proceed to show how Strauss gradually shifts the meaning of the expression, from economy, to religion, to nature, to Eros, to eventually Socrates himself. We address his hypothesis that the quest of the dialogue is to distinguish politics from the “non-political”, showing that the consistency of Strauss reading depends on inserting this latter concept in the frame of the different genres of speech represented by the different characters. The conclusion critiques the Straussian conception of philosophy as an unwritten practice and suggests that its exercise is the contrast with other kinds of speech, whose model is more suitable to Plato than to Socrates.

Key-words: Plato. *Symposium*. Leo Strauss. Politics.