http://doi.org/10.14393/REVEDFIL.v39a2025-79611

Alétheia, *Eudaimonia* e a Filosofia como modo de vida: uma análise de *Conversação com Diotima*, de Agostinho da Silva[1]

Romana Isabel B. V. Pinho[*]

Márcio Danelon[**]

Resumo: Pretende-se, com este artigo, elaborar uma delimitação da interpretação de Agostinho da Silva acerca dos conceitos de *Alétheia* e *Eudaimonia*, no diálogo *Conversação com Diotima*. Sendo esse diálogo de inspiração platônica não somente na forma, mas também no conteúdo, uma vez que trata de temas como o amor, a beleza, a verdade e a natureza humana, busca-se demonstrar o contraponto desse filósofo português à metafísica platônica, com base na formulação do entendimento da filosofia como modo de vida operada não por filósofos, mas por poetas e artistas.

Palavras-chave: Agostinho da Silva; *Alétheia*; *Eudaimonia*; Filosofia; Metafísica; Modo de Vida.

[1] Este artigo contou com financiamento da Fapemig (APQ-00989-18) como resultado do projeto de pesquisa *Filosofia e Educação em Agostinho da Silva: demarcando um campo conceitual*.

[*] Doutora em Filosofia pela Universidade de Lisboa (ULisboa). Lattes: http://lattes.cnpq.br/4267259509565065. ORCID: http://orcid.org/0000-0003-3433-4095.

[**] Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor em Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marcio.danelon@ufu.br. Lattes: http://lattes.cnpq.br/6301932501639244. ORCID: http://orcid.org/0000-0003-0416-7273.

Alétheia, _Eudaimonia_ and the Philosophy as a way of life: an analysis of Agostinho da Silva's _Conversatin with Diotima_

Abstract: The aim of this article is to delimit Agostinho da Silva's interpretation of the concepts of *Aletheia* and *Eudaimonia*, on the *Conversation with Diotima* dialogue. Being this dialogue inspired by Plato, not only in form but also in content, since it deals with themes such as love, beauty, truth and human nature, the aim is to demonstrate the Portuguese philosopher's counterpoint to Platonic Metaphysics by formulating an understanding of philosophy as a way of life operated, not by philosophers, but by poets and artists.

Keywords: Agostinho da Silva; *Aletheia*; *Eudaimonia*; Philosophy; Metaphysics; Way of Life.

Aletheia, _Eudaimonia_ y la filosofía como estilo de vida: Un análisis de la _Conversación con Diotima_ de Agostinho da Silva

Resumen: El objetivo de esto artículo es elaborar una delimitación de la interpretación que hace Agostinho da Silva de los conceptos de *Alétheia* y *Eudaimonía* en el diálogo Conversación con Diotima. Este diálogo es de inspiración platónica, no sólo en la forma, sino también en el contenido, ya que trata temas como el amor, la belleza, la verdad y la naturaleza humana, busca demostrar el contrapunto de este filósofo portugués a la metafísica platónica basada en la formulación de la comprensión de la filosofía como una forma de vida operada, no por filósofos, sino por poetas y artistas.

Palabras clave: Agostinho da Silva; *Aletheia*; *Eudamonía*; Filosofía; Metafísica; Forma de Vida.

> *Sócrates — "Oh Divino Pã, e vós, deuses todos da corte celestial, deuses deste lugar, ajudai-me a buscar a beleza interior e fazei com que as coisas exteriores se harmonizem com a beleza espiritual! Fazei com que o sábio me pareça sempre rico e que eu tenha tanta riqueza quanta um homem sensato for capaz de suportar e bem governar!"*
> (Platão, Fedro).

Reflexões iniciais: o simpósio agostiniano

Publicado em 1944, no ano em que o filósofo e educador Agostinho da Silva deixou Portugal e se fixou na América do Sul, *Conversação com Diotima* é um diálogo inspirado na célebre obra de Platão: *O Banquete*. Obra essa que, através dos interlocutores Apolodoro, Aristodemo, Ágaton, Fedro, Pausânias, Eríximaco, Aristófanes, Alcibíades, um dos companheiros, Sócrates e Diotima, versa sobre o tema do amor. Diotima, uma estrangeira de Mantineia, apesar de não se fazer presente no diálogo, é recordada por Sócrates como uma "Mulher versada não só nesta matéria como em muitas outras" (Pl., *Symp.*, p. 68), tendo sido ela, justamente, quem o instruíra "Sobre os fenômenos do amor" (Pl., *Symp.*, p. 68), não podendo a sua doutrina, portanto, ficar de fora da interlocução.

O texto de Agostinho da Silva – *Conversação com Diotima* –, por sua vez, constitui-se uma recriação e uma recreação do *Symposiun* (*O Banquete*) platônico, e é desenvolvido apenas por dois dialogantes: Estrangeiro e Diotima. O primeiro apresenta-se como discípulo de Menêxeno de Atenas (interlocutor de Sócrates no diálogo *Lísis*, de Platão, em que se debruça sobre a natureza da *philia* – amizade) quanto à segunda, trata-se de Diotima ela mesma, sacerdotisa com quem Sócrates esteve e conversou em Mantineia. No diálogo de Agostinho da Silva, o Estrangeiro é um poeta (Silva, 2019, p. 127), enquanto Diotima é a sacerdotisa inspiradora de Sócrates no desvelamento do amor. Ao passo que o poeta é figurado, na obra platônica, como o portador das habilidades para ludibriar e enganar os cidadãos, Diotima, como sacerdotisa, é portadora da arte do desvelamento

(*Alétheia*) e da ideia (*eidês*) de beleza e de amor. O primeiro, paradigma da vida existencial ou mundana; a segunda, paradigma da vida racional.

Ao contrário de *O Banquete*, *Conversação com Diotima* não se desenvolve num registro "simpótico", isto é, num gênero literário surgido na Grécia do século V a.C., que se sustenta a partir da narração do banquete, mais propriamente da sua segunda parte, depois de já se ter passado pelo jantar (*deipnos*), e no qual é permitido o convívio entre os participantes (*symposion*). *O Banquete* é um diálogo diverso de todos os outros que Platão escreveu, já que se inscreve nesse tal gênero "simpótico", acentua características de dramaticidade (revelando não só uma plêiade de interlocutores como uma vastidão de pormenores cênicos) e apresenta uma multiplicidade temática. *Conversação com Diotima* se não se aproxima do texto platônico pelas duas primeiras características, aproxima-se, pelo menos, pela última. Também o diálogo agostiniano evidencia um conjunto de problemas como o amor; a obra-de-arte; a liberdade e libertação; a relação entre ator e espectador; a conduta dos deuses; a felicidade; a educação; a potencialidade dos contrários; e a crítica à cultura grega.

A despeito dessa multiplicidade temática presente em *Conversação com Diotima*, são a beleza e o amor os temas centrais, tanto no diálogo agostiniano, quanto no platônico. Contudo, a dramaticidade, característica dos textos platônicos, ganha contornos superlativos em *Conversação com Diotima*, uma vez que o diálogo de Agostinho da Silva promove uma subversão na essência e na finalidade do platônico. Em Platão, o diálogo é prática dialética numa exegese conceitual, que depura o espírito necessário à ascensão ao "inteligível", assim, tem por finalidade o *eidês* de beleza (o belo em si) e de amor (amor em si). Em *Conversação com Diotima*, a prática da dialética direciona o leitor para a contemplação, não da *eidês* de belo (o belo em si), mas da beleza real e concreta que se apresenta no meio do mundo e diante dos sentidos; direciona o leitor no resgate, não da ideia de amor (o *eidês* do amor), mas do amor existencial, do amor pela vida, do amor aos homens, do amor pela filosofia como modo de vida, conforme veremos adiante.

A rigor, é a disputa dramática entre os personagens Estrangeiro e Diotima em torno da temática da beleza que abre o diálogo *Conversação*

com Diotima: seria a beleza uma ideia que contemplamos num exercício de autorreflexão, que busca o paradigma do belo em si, ou seria o belo um exercício de contemplação de um mundo real e cotidiano? Em outras palavras, a beleza está em nós, na alma ou no mundo? Há um desvelamento do belo em si, numa acesse autorreflexiva ou uma experiência real e sensitiva da beleza do mundo? Aqui, nessa temática, Diotima, como personagem de sacerdotisa e inspiradora de Sócrates, representa a tradição platônica da beleza enquanto ideia. Estrangeiro, por seu turno e como poeta, representa o belo como elemento do mundo.

Alétheia e *Eudaimonia* em *Conversação com Diotima*

O diálogo de Agostinho da Silva, diferentemente de *O Banquete*, passa-se numa das arribas gregas onde é possível contemplar as "Ilhas de ouro" (Silva, 2019, p. 95), o céu e o mar, sendo precisamente a beleza dessa paisagem que os leva a colocar a primeira questão: "Mas não te parece que seria bom sabermos até que ponto intervém na paisagem a qualidade da alma que a contempla?" (Silva, 2019, p. 95). Por mais que o personagem Estrangeiro, de Agostinho da Silva, teça juízos desfavoráveis sobre a Grécia, chegando inclusive a afirmar que "A Grécia a que volto no fim de cada viagem lembra-me sempre uma vida que gelasse, muito bela, parecendo viva, mas realmente já morta" (Silva, 2019, p. 130), e que "A Grécia, que me encanta, tem todas as qualidades, Diotima, mas falta-lhe talvez a do Amor" (Silva, 2019, p. 130), para não falarmos da crítica incisiva que aponta ao "problema dos escravos"[2], a verdade é que, não somente o tema da

[2] "O Estrangeiro – Sempre me pareceu que nenhum grego pensava suficientemente no problema dos escravos; consideram-nos quase como um dos fundamentos do mundo, em nada os perturba, na elaboração da sua filosofia, ou no erguer dos seus templos, que haja escravos entre os homens, que só a poucos seja dado lançar-se ao único trabalho que na vida pode ter significado. Eu não acuso os gregos, Diotima, sei bem que são humanos: a sua ideia de humanidade é porém, penso eu, bastante estreita. Ora, o povo donde venho, pouco dado à filosofia, menos ainda à arte ou à ciência, pensa duma forma diferente: é preciso, antes de mais, que todos possam empreender a jornada" (Silva, 2019, p. 129-130).

beleza, que inicia o diálogo, mas, a rigor, todos os temas abordados pelos dois interlocutores são caracteristicamente helênicos, tanto em termos de espírito ou de conteúdo, quanto em termos de letra ou de forma. Afinal, Diotima considerava-se uma mulher grega, questionando até o que haveria no mundo de valor para além dos gregos, e o Estrangeiro, ainda que não o fosse totalmente, não poderia negar essa sua ascendência:

> Menêxeno foi mestre de uma parte de mim e eu sou grego, Diotima, apenas também numa parte de mim... Nem sequer sei donde sou; talvez tenha vindo do vale do Nilo e traga em mim o culto da morte; talvez tenha vindo da distante Judeia e traga em mim a ressurreição dos homens; talvez seja ainda de mais longe, das terras que ficam para lá dos desertos e dos grandes rios e das montanhas coroadas de neve... Talvez, Diotima, busque acima de tudo o aniquilamento da vida (Silva, 2019, p. 106).

A propósito da beleza que invade os sentidos de Diotima e do Estrangeiro, quando ambos contemplam o céu e o mar de Hélades, o debate em torno da qualidade da alma na contemplação do mundo é uma questão típica do pensamento antigo clássico, basta relembrarmos o epílogo do diálogo *Fedro*, de Platão[3], ao perguntarem se o valor das coisas é interno ou externo. A resposta, dada inicialmente pelo Estrangeiro, à pergunta "Até que ponto intervém na paisagem a qualidade da alma que a contempla?" abre caminhos para uma discussão ampla, na medida em que se coloca em forma de pergunta e aponta para vários aspectos: "Queres dizer, Diotima, que o mundo em si não tem beleza e que ela surge apenas no momento em que a alma, ou preparada ou já de boa qualidade, o fixa, o liga em seus elementos, o integra numa unidade superior?" (Silva, 2019, p. 96). Perante isso, torna-se necessário, então, averiguar se a beleza é interior ou exterior à alma humana, chegando, o Estrangeiro e a sacerdotisa de Mantineia, logo à conclusão de

[3] "Sócrates — 'Oh Divino Pã, e vós, deuses todos da corte celestial, deuses deste lugar, ajudai-me a buscar a beleza interior e fazei com que as coisas exteriores se harmonizem com a beleza espiritual! Fazei com que o sábio me pareça sempre rico e que eu tenha tanta riqueza quanta um homem sensato for capaz de suportar e bem governar!'" (Pl., *Phdr*., p. 131).

que “Ninguém poderá entender um templo ou a Afrodite de Praxíteles ou os sátiros de Dífilo se não tiver dentro em si o mesmo sentido de beleza que animou o arquiteto, ou o escultor ou o oleiro” (Silva, 2019, p. 96-97). O drama dialógico entre Diotima e Estrangeiro remonta as celebres distinções platônicas do mundo sensível e inteligível, *doxa* e *episteme*, corrupção e perfeição, *psevidís* e *alethéia*; remonta a tese platônica, claramente exposta no *Fédon* e no *Timeu*, de que a alma carrega em sua essência o Belo em Si, o Justo em Si, numa contemplação – imanente a toda alma, pois, no princípio, estão unidas – das formas no mundo inteligível. É essa a tese apresentada por Diotima, de que a beleza das paragens gregas observadas por ela e pelo Estrangeiro no diálogo depende desse Belo em Si, que a alma contemplou no inteligível e, por isso, carrega em sua essência. É na apropriação da alegoria da caverna e do mito de Er – exposto por Platão, em *A República* – que o filósofo grego fincou sua argumentação de que a alma, uma vez contemplada as formas perfeitas do Belo em Si no inteligível, passa, ao habitar o corpo, pelo rio Léthe (o rio do esquecimento), esquecendo-se das formas perfeitas contempladas. Uma vez habitada no corpo, resta, então, à filosofia, através da dialética – o meio pelo qual a alma ascende ao inteligível – exercitar a alma para relembrar da contemplação do Belo em Si. Disso, depreende-se que a beleza vista aos olhos depende da rememoração da forma do Belo que a alma carrega em sua essência, e não da observação sensível do objeto. Ora, uma vez determinada a beleza como um elemento íntimo da alma, resta apurar, por conseguinte, se todas as almas comportam, dentro de si, “Toda a beleza que o mundo pode encerrar” (Silva, 2019, p. 97), a saber, a felicidade e a harmonia.

Os dois interlocutores de *Conversação com Diotima* não apresentam muitas dúvidas quanto à modalidade das almas: 1º) há almas que são felizes; e 2º) há almas que, por vício de origem, e sem terem culpa nenhuma da sua parte, são infelizes, como assevera Diotima:

> Já se nasce com uma alma de escravo, meu amigo [...] As más sementes existem Estrangeiro, e nenhum lavrador, por melhor que seja a sua terra e mais hábil o

> seu trabalho, pode jamais tirar delas a planta fecunda e vigorosa que sai da semente boa (Silva, 2019, p. 129).

Contudo, é essa dualidade da alma, presente nesse pensamento, que aflige verdadeiramente o Estrangeiro, ao se interrogar qual "A razão por que tantos homens surgem no mundo com o estreito espírito que os não deixa chegar às essências superiores" (Silva, 2019, p. 98). Afinal, eles não são infelizes porque querem, já que "Todo o homem procura ser feliz" (Silva, 2019, p. 97), mas porque não podem, porque vieram à terra malfadados pelos deuses. Essa aflição do Estrangeiro anseia por uma explicação que permita compreender por que existem escravos, cuja alma é retorcida e estéril para as formas perfeitas do Belo, e há senhores, cujas almas são agraciadas pelos deuses na arte da contemplação das essências eternas do Belo? Por que a ordem desse mundo não permite a todas as pessoas contemplarem o Belo e desfrutarem das belezas do mundo? A verdade que busca o Estrangeiro é saber por que os deuses ordenaram o mundo de uma forma injusta e desigual com alguns, e boa e promissora com outros? Em síntese, por que há os excluídos, os explorados, os desvalidos na capacidade de contemplação do Belo, do Justo e do Bem? Essa tese dualística acerca da natureza da alma remete-nos, por um lado, ao diálogo *Mênon*, de Platão e, por outro, à obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Ou seja, são as ideias de virtude, de educação e de felicidade que estão igualmente em causa na sua relação com a conduta e a gratuidade dos deuses. Nesse ponto, o diálogo agostiniano apresenta uma perspectiva profícua no enquadramento do ordenamento do mundo entre homens livres e escravos, ao trazer para o debate a potencialidade da educação e da aprendizagem na superação das condições imanentes da alma na apreensão do Belo, do Justo e do Bem.

Se, segundo Platão, a virtude (*areté*), enquanto prática educativa do bem, não pode ser ensinada e nem aprendida, podendo, tão somente, ser recebida dos deuses; e se, no entendimento de Aristóteles, a felicidade (*eudaimonia*), enquanto ética do bem, constitui-se numa prática contínua, embora possa, da mesma forma, ser ofertada gratuitamente aos homens num instante, como justificaremos tamanha injustiça cometida pelos deuses e que o Estrangeiro tão bem denuncia? "Diotima, Diotima, por que há homens que

são escravos na alma? Por que os tratam tão de leve os que na alma são nobres?" (Silva, 2019, p. 98-99). Por quê, tal como escreveu Fernando Pessoa (1934), vendem os deuses quando dão, sendo preciso comprar-se a glória com a desgraça?[4] Da mesma maneira que Pessoa, Agostinho da Silva viria a afirmar posteriormente:

> Àqueles a quem, não querendo mal, também especialmente não amam concedem os deuses uma vida fácil e benigna, que os faz, a eles e aos restantes, acreditar em proteção celeste; aos outros, porém, àqueles cuja carreira se vê essencial aos destinos do mundo, vendem os deuses, e bem caro, todos os dons de que os cumularam; e, porventura, o preço mais alto que reclamam de sua mercadoria é o de, a cada momento realmente importante da vida, nada disporem como que de maneira fatal, deixando que o seu amado possa, em plena liberdade, escolher o que mais é de seu agrado; e aqui a maior parte se perde: porque à chama que os tornaria celestes preferem a temperada medianidade que para sempre os prende à Terra (Silva, 1996, p. 11).

Apesar de os homens não terem grandes alternativas a não ser se conformarem com os desígnios dos deuses, tanto Platão como Aristóteles estão convictos de que a educação dos sujeitos pode aprimorar o desenvolvimento das almas. No *Mênon*, considera-se que um indíviduo pode se tornar mais virtuoso (*aristós*) se aprender mais e se procurar o Bem. Na *Ética a Nicômaco*, por seu lado, tem-se em conta que ele será mais feliz e instruído se praticar sucessivamente o Bem. Em outras palavras, é pela prática das virtudes éticas, aprimoradas pela instrução e pela filosofia, que o ser humano alcançará a *eudaimonia*. Do mesmo modo, ainda que menos convencido do que o ateniense e o estagirita acerca da interferência divina na vida dos homens, também o Estrangeiro, de *Conversação com Diotima*,

[4] "Os Deuses vendem quando dão. / Compra-se a glória com desgraça. / Ai dos felizes, porque são / Só o que passa! / Baste a quem baste o que lhe basta / O bastante de lhe bastar! / A vida é breve, a alma é vasta: / Ter é tardar. / Foi com desgraça e com vileza / Que Deus ao Cristo definiu: / Assim o opôs à Natureza / E Filho o ungiu" (Pessoa, 1934).

julga a educação como elemento fundamental para o crescimento da alma, lamentando-se, inclusive, de

> [...] quantos homens terão passado na vida, com as almas preparadas para as mais belas aventuras, e não tiveram quem os despertasse, quem fizesse ressoar, nos peitos vagamente ansiosos, as primeiras notas dos cantos celestes e divinos (Silva, 2019, p. 98).

A emergência da potencialidade da educação apresenta uma nova perspectiva para a vida e para a condição humana. A metafísica platônica, ao hierarquizar, conforme vimos, o ser humano entre aqueles que podem ascender ao inteligível e conhecer o Belo em Si, e aqueles cuja alma defeituosa os impossibilita de contemplar as formas perfeitas, o problema da vida ganha novos contornos, com a indagação levantada pelo Estrangeiro sobre o valor dela. Se, para Diotima, "O mundo é bom, é possível a felicidade, todo o tormento tem seu fim" (Silva, 2019, p. 99), para o Estrangeiro, ao contrário, "A vida é má, a vida é dolorosa" (Silva, 2019, p. 100), e a felicidade não passa de pura ilusão, de uma fantasia em que os homens sonham "Por misericórdia dos deuses" (Silva, 2019, p. 99). Essa dicotomia conflitante entre as personagens de *Conversação com Diotima* revela a dualidade de preferências. Afeto aos escravos, cuja alma retorcida os impede de desfrutar da ideia do Belo em Si, a vida, para o Estrangeiro, é um deserto, estéril de qualquer perspetiva. Diotima, sacerdotisa inspiradora de Sócrates, cuja compreensão da ordem do mundo advoga pelos homens, cuja sublimidade da alma os permite a ascenção ao Belo em Si, a vida, por isso, é bela e feliz para aqueles que se dedicam à Filosofia e à Dialética na rememoração do inteligível. Sendo, pois, por esse motivo, que o Estrangeiro prefere a verdade em vez da felicidade aristotélica (*eudaimonia*):

> Um de nós disse há pouco, e fui eu, se bem me lembro, que todos os homens procuram a felicidade; eu procuro a verdade, Diotima, ainda que ela me faça o mais infeliz de todos os homens, ainda que a posse da verdade me impossibilite a vida (Silva, 2019, p. 99).

Sócrates e a esterilidade da existência

Ao fazer a apologia da verdade, da dura, nua e crua verdade[5], em detrimento da ilusória e caridosa felicidade, o Estrangeiro não perde o ensejo para denunciar os males do narcisismo e da egolatria que a felicidade proporciona aos homens, apontando o dedo muito especificamente a Fedro de Mirrinunte, interlocutor em vários diálogos platônicos, e a Sócrates. Não nos parece ser por acaso, portanto, que o Estrangeiro os escolheu. Afinal, Fedro, e sobretudo no diálogo que leva o seu nome, discute sobre o Amor e a relação que, com ele, a retórica pode estabelecer. Ora, contrários a essa perspectiva estão tanto o personagem-heterônimo de Agostinho da Silva, José Kertchy Navarro, que afirma na obra *Sete Cartas a um Jovem Filósofo* que "Ao verdadeiro Amor corresponde o silêncio" (Silva, 2019, p. 40), como o Estrangeiro da *Conversação com Diotima*, ao dizer que "A Grécia que me encanta, tem todas as qualidades, Diotima, mas falta-lhe talvez a do Amor" (Silva, 2019, p. 130). Da mesma forma, quando se refere a Sócrates, o Estrangeiro considera-o um pensador lúcido, inteligente, desperto, irônico e sábio, contudo, não lhe dispensa críticas contundentes:

> Vejo em Sócrates uma certa dureza perante o adversário, menos dotado; há nele, sob o manto da calma, uma real impaciência; as conversas parecem descobertas e são na verdade imposição dum todo já bem pensado, bem assente e, sobretudo, Diotima, inamovível [...] (Silva, 2019, p. 102).

No fundo, Sócrates foi um grande filósofo e um grande matemático mas viveu à margem da vida e não pode ser visto "Como um homem humano" (Silva, 2019, p. 103).

Na interlocução que estabelece com Diotima, o Estrangeiro caracteriza Fedro de Mirrinunte e Sócrates de Alopece como indivíduos

[5] "Mas não: os homens escolheram o mundo da verdade, e viram-se nus sobre os caminhos pedregosos, rasgadas as carnes pelos espinhos das plantas, nada mais tendo a ampará-los do que a esperança de voltarem algum dia ao paraíso perdido" (Silva, 2019, p. 99).

narcísicos, como seres solitários que criaram, em jeito de metáfora, um estranho palácio e que se fecharam em uma das suas salas esplendorosas, "Cheia de luzes e de estátuas, de músicas e danças" (Silva, 2019, p. 100). "Salas esplendorosas" essas que, porventura, e contraditoriamente, talvez não passassem, como nos lembra a escritora belga Marguerite Yourcenar, do quarto dos horrores em que se constituía o próprio do Labirinto do Minotauro no inteiror do Palácio de Cnossos (Yourcenar, 2963, p. 158). Embora a sacerdotisa defenda Fedro e Sócrates, sobretudo este último, ao qual reconhece "A atitude fraterna, calma, sincera e pura, a coragem perante o tribunal e a morte" (Silva, 2019, p. 98), o Estrangeiro não os exime do egoísmo e do ensimesmamento. Fedro porque se deteve apenas na sua "Felicidade contra a verdade" (Silva, 2019, p. 100), não tendo coragem de abrir a porta da sala para ter contato com tudo o que o separava do resto do palácio e de todo o exterior, protegendo-se a si mesmo, pois adivinhava tristezas "Que para sempre lhe poderiam obscurecer a alma, que para sempre lhe poderiam tirar o gosto de viver" (Silva, 2019, p. 100). Sócrates porque se dirigiu, no fundo, a poucos homens, a "Dois ou três dos [seus] melhores discípulos" (Silva, 2019, p. 101) que comprendiam as teorias que solitariamente expunha e justificava. Afinal, porque razão, como acontece tantas vezes, se serve "de habilidades dialéticas para fazer calar o seu adversário? Por que não recua, não põe de novo a questão, não aprecia como deve as objeções do interlocutor?" (Silva, 2019, 103), ou ainda, porque se usa ele de adversários que sente valerem menos do que si próprio? O Estrangeiro não tem dúvidas, pois, de que a força de Sócrates é essencialmente teórica e aparente; de que o seu compromisso não é real e efetivo quanto à vida; de que "Não teve coragem de suportar a existência do mal" (Silva, 2019, p. 104); de que, no fim de contas, "Não saiu do seu jardim encantado" (Silva, 2019, p. 104). "Jardim" esse a que o filósofo francês Michel Serres, na década de 1990, viria a chamar, curiosamente, de "gaiola de marfim" e de "fortaleza falastrona":

> Até o instante da morte, ele [Sócrates] não parou de falar. Mesmo num momento tão solene e privado, não conseguiu parar de falar. Sócrates decidiu não abandonar

> a prisão de ferro e de pedra, não pode escapar, nem um pouco, da fortaleza falastrona, não deixou a gaiola de marfim constituída das Leis e de seu grupo de pressão, não pôde deixar o verbo, nem conseguiu esquecer seu diálogo e sua língua, mosca que bate no vidro da resposta e rebate no muro da pergunta; a prisão vibra de ruído até à agonia, tudo acaba com o sacrifício do galo, palavras, gritos outra vez, quando o corpo está meio gelado. De que doença a morte de Sócrates, aparentemente sacrificado às Leis, curou seus amigos, de que doença polêmica? (Serrs, 2001, p. 88-89).

É consagrado, na obra platônica, o desprezo de Sócrates pela vida. A filosofia, para ele, era aprender a morrer, brilhantemente defendida em *Fédon*. O desprezo socrático pela vida, pelo corpo, pelo amor ao mundo, é pedra de toque do alicerce da metafísica platônica: tudo o que se passa nessa vida terrena, física, carnal, sensitiva e emotiva é digno de desprezo para a devida ascensão da alma ao Inteligível, ao Uno e ao Perfeito. O mundo do aqui e do agora, da facticidade da existência, dos prazeres e das dores, do movimento da vida – crescimento e corrupção – é cópia, por isso, é imperfeito, corruptível e falso, e a filosofia, ensina-nos Sócrates, é negação desse mundo imperfeito, é exercitar a transcendência da alma rumo ao Belo, é a mortificação do corpo e ascese ao eterno inteligível. Contudo, é esse o mundo do poeta e do artista, ou melhor, é esse o mundo em que é possível fazer poesia e arte. São os poetas e os artistas, aqueles capazes de fazer da criação artística uma tecnologia de sublimação das facticidades da existência, e de denúncia de um mundo desigual e injusto. Assim, se a filosofia socrática é a mortificação da existência, a arte e a poesia constituem-se amor ao mundo e sublimação da vida. Poeta e artista, é o que é o Estrangeiro: poeta – aquele que distorce a *Alétheia* –, artista – aquele que faz cópia da cópia e distorce o real – foram, ambos, expulsos da cidade ideal platônica.

A filosofia agostiniana como modo de vida: à guisa de conclusão

A proposta que Agostinho da Silva faz em *Conversação com Diotima*, por meio das vozes do Estrangeiro e da sacerdotisa de Mantineia, é a de uma filosofia como modo de vida, isto é, de uma filosofia poiética que se baseia no viver, e não na discussão menor e estreita que externamente lhe é imposta. Não nos esqueçamos, inclusive, de que aquilo que importa para o Estrangeiro é a poesia, até mesmo mais do que a verdade, conforme lemos "Em ti, Diotima, não vim procurar a verdade, vim procurar a poesia" (Silva, 2019, p. 100). Nota-se, nesse aspecto, uma crítica à Platão, pelo fato de ter expulsado, em *A República*, os poetas da cidade ideal. Ora, todas as questões tratadas no diálogo são entendidas e elaboradas sob essa luz. O amor, a verdade, a felicidade, a poesia, a arte e o sofrimento são compreendidos enquanto vivências, e não enquanto *theorias*, e devem refletir o "Terrível mistério, [a] inquietação de todos os momentos, [a] luta desesperada e sem-fim entre as limitações do agir e o desejo de aperceber o universo em toda a sua inteireza [...]" (Silva, 2019, p. 108). Trata-se de uma perspectiva radical, que se deixa absorver intelectualmente pelo budismo (muito mais tarde, Agostinho da Silva virá até a defender o budismo *zen*, num sentido de que a verdadeira vida e a verdadeira ação partem da inação), pelo estoicismo, pelo cristianismo primitivo, pelo misticismo de Santa Teresa de Ávila e, não menos importante, pelo vitalismo de Nietzsche. Perspectiva essa que sempre, consentaneamente, tentou viver, praticar e poetar:

> Já te disse, creio eu, que para mim vale mais a verdade do que a felicidade, que prefiro viver mal a amputar a vida, que prefiro as noites de terror, percorrendo todo o palácio, às noites luminosas dos que pretendem renunciar ao sofrimento. Não quero ascender à presença dos deuses bons, serenos, ideais, que só existem em estátua: quero viver no meio das grandes divindades em que há o amor e o ódio, o heroísmo e a fraqueza e, sobretudo, Diotima, para além deste nosso pobre ponto de luz, o silêncio infinito, o infinito mistério [...] (Silva, 2019, p. 105-106).

É pela boca e pelas palavras do personagem Estrangeiro que Agostinho da Silva expõe sua defesa da filosofia enquanto modo de vida, num contraponto à mortificação socrática da existência: "Sócrates, Diotima, não teve a coragem de suportar a existência do mal; sentiu a existência do mal e não saiu de seu jardim encantado; sabia das salas dos palácios e não ousou, Diotima, abrir as portas" (Silva, 2019, p. 104), concluindo que "Sócrates não foi covarde ante a morte, mas foi covarde ante a vida; não foi covarde ante a prisão, mas foi covarde ante a liberdade" (Silva, 2019, p. 105).

A dor da existência, a tragicidade da vida e o sofrimento do mundo não são realidades humanas dignas da filosofia de Sócrates, mas tema privilegiado do artista e do poeta. Se o mundo físico é cópia, e a vida real e carnal é passageira, então vivências tipicamente mundanas e humanas como a alegria, o sofrimento, o amor, a angústia e a esperança são circunstâncias que não devem abalar e desviar o filósofo da ascese ao mundo verdadeiro e à purificação da alma. Assim, existência e mundanidade são temas afetos de uma filosofia enquanto modo de vida, cuja tarefa não é um exercício filosófico, mas para poetas e artistas, tão somente:

> [...] segundo creio, afirma o Estrangeiro, a obra de arte, de qualquer espécie que ela seja, dá-nos, pela sua fuga ao tempo e ao que é individual, uma possibilidade de limitarmos a existência da dor [...] o momento em que contemplamos uma obra de arte e nos sentimos inteiramente tomados por ela é o momento em que o deus apercebe o conjunto e se liberta, por um instante do tormento de viver (Silva, 2019, p. 122).

É numa filosofia enquanto modo de vida, e numa arte como redentora da tragicidade da existência e do mundo, que Agostinho da Silva acerta suas contas com o vitalismo nietzschiano em torno da defesa da tese da cura da existência pela arte, brilhantemente exposta pelo filósofo da Basiléia, em *O Nascimento da Tragédia* (1922)[6]. É como poesia e obra de

[6] Particularmente, a tese da arte trágica como redentora de uma vida que degenera. Para o filósofo da Basiléia, a intelectualização da arte, perpetrada pela metafísica socrático-platônica, em um movimento de negação da arte trágica, e que culminou no ascetismo da

arte que o Estrangeiro argumenta a premissa de situar o mundo diante de nós, e de experienciar a dolorosa existência de estar no meio do mundo. Assim, é a tragédia grega e os seus cantos do coro, que falam ao homem comum, declamando a dor e o sofrimento de existir, que Agostinho da Silva, pela voz do Estrangeiro, deseja contrapor à metafísica socrático-platônica. O *logos* socrático não pertence ao homem comum, aos poetas e aos artistas, mas, ao contrário, ao ideal de homem, em que o amor e a beleza são abstrações metafísicas. Se Sócrates sabe muito sobre a ideia, pouco sabe sobre a vida:

> Nós estamos apenas a imaginar uma possível explicação do mundo e, por mim, toma-la-ei apenas como um poema, belo em si; verdadeiro, quem sabe? Parece por vezes, Diotima, que tomaste de Sócrates [...] um gosto da verdade que só te pode ser fatal. Aí de ti Diotima [...] (Silva, 2019, p. 116).

A construção de uma filosofia enquanto modo de vida, em *Conversação com Diotima*, encontra seu ápice na exposição em torno do amor. Trata-se, na perspectiva de Agostinho da Silva, do amor pela vida e suas facticidades, do amor pelo mundo e suas nuances, do amor pelos homens e suas desmedidas, suas falhas, seus equívocos e suas paixões. Na filosofia enquanto modo de vida, em hipótese nenhuma o amor se revela na ideia, mas, necessariamente, nas vivências no mundo. Trata-se do amor não como substantivo, revelado por Diotima à Sócrates, um conceito típico de filósofos, mas o amor como verbo: a capacidade humana de amar os homens e o mundo tais como lhes aparecem nas vivências. Ação essa, sim, típica dos poetas e dos artistas, mas, estranha aos filósofos. A esse respeito, indaga

ciência moderna, foi o modelo pelo qual a civilização moderna adoeceu, sob o prisma de um alto desenvolvimento científico e tecnológico, avizinhado de uma vida ressentida e doente. A transmutação do modo de vida doentio, típico da modernidade, ocorreria, para Nietzsche, pela recuperação da arte e pelo renascimento do artista trágico, que operariam a cura dessa vida doente pelo cultivo da ilusão artística. Em um fragmento póstumo, afirma Nietzsche: "A partir de agora o *domínio da ciência* só se produz através da *arte*. Trata-se de *juízos de valor* sobre o saber e o saber muito. Tarefa imensa e dignidade da arte nesta tarefa! Ela deve recriar tudo e *recolocar sozinha a vida no mundo*" (Nietzche, 1984, p. 29, grifos do autor).

Diotima: "Por que razão, meu amigo, vês tu, o amor como mais elevado do que a ciência ou do que a Filosofia?" (Silva, 2019, p. 126). Diante dessa pergunta, responde o Estrangeiro:

> [...] o amor que verdadeiramente se afirma em toda a sua força nada pode resistir, nenhuma aparência é obstáculo; tudo se funde ao calor da chama que abrasou o universo, tudo ajuda a levantá-la mais alto e mais brilhante para os céus [...] Sobretudo me sinto amando[7], Diotima, e creio que a minha poesia não é mais, nas suas várias formas, do que a expressão de meu amor. Todos os meus defeitos e todas as minhas qualidades, tudo o que faço de bom e mau, no amor assenta como sua base e origem; nunca serei um grande artista, nem um grande filósofo, nem um profundo homem religioso, mas tenho certeza de que ninguém ama como eu (Silva, 2019, p. 126-130).

A guardiã do substantivo amor tensiona: "Parece-me Estrangeiro, que sobre o amor as tuas ideias ainda não estão bem definidas, não estão bem claras" (Silva, 2019, p. 127). A estratégia de tensionalidade de Diotima é trazer o amor para o campo da disputa teórica, em torno da ideia de amor, este, sim, um campo de disputa confortável aos filósofos. É a ideia de amor, paradigma de toda ação amorosa, que Diotima defende, a filosofia metafísica em oposição à mundanidade da poesia e das artes, a qual é respondida pelo Estrangeiro:

> Não falei Diotima, de pensamento sobre o amor, nem do amor das ideias, nem do amor da beleza que a ela se dirige pondo de lado a fealdade. Falo do outro amor, capaz de sacrificar todas as possibilidades de quem o sente, para que o inferior não fique na sua inferioridade (Silva, 2019, p. 130).

[7] Vale um pequeno destaque no uso da forma nominal do verbo amar, que Agostinho da Silva faz. Trata-se do uso do gerúndio, cuja função gramatical é a de eternizar uma ação no presente, exatamente porque expressa uma ação contínua e duradoura. Se o conceito também tem por função eternizar, de forma que o conceito de amor eterniza o ato de amar, Agostinho da Silva prefere eternizar o amor numa ação, numa prática contínua e duradoura.

Aqui, o Estrangeiro é o poeta que procura, em suas escritas, não a negação dessa existência fatídica, mas o amor ao mundo, num sentido arendtiano e típico dos estoicos. Agostinho da Silva não poderia ser mais sarcástico do que ao buscar, no poeta, o contraponto à Sócrates. O amor, revelado por Diotima ao grande Sócrates, é o ponto dramático em que Agostinho da Silva demarca uma filosofia não metafísica e negadora da existência, mas afirmativa da vida em um vitalismo existencial e em um diagnóstico do mundo real, empírico com suas bonanças e mazelas. Na filosofia teorética, Sócrates sabe o que é o amor, mas é estéril para amar o mundo. O Estrangeiro, que não é filósofo teórico, mas poeta e coxo, por isso, do *logos* e do *eidês* sobre o amor, mas, pela poesia, o único capaz de amar o mundo, de amar a vida.

Finalizamos esta reflexão com uma das mais belas passagens da literatura agostiniana, o clímax, na nossa impressão, desse diálogo de Agostinho da Silva, a saber, uma verdadeira ode ao amor, ao mundo tal qual ele é – trágico. Trata-se da síntese de uma concepção de Filosofia não como *θεωρία* (*theoría*), pois não busca uma definição intelectual de amor, mas como *πρακτική της ζωής* (*praktikí tis zoís*), como prática de vida:

> Mas outro amor poderia talvez existir no mundo; não sei de quem o tenha já sentido, mas imagino que não é impossível: e se um dia surge na terra o amor em que penso – o amor que morrerá pelos escravos, pelos humildes, pelos vagabundos que nem sequer têm onde recostar a cabeça, o amor que se sacrifica por aqueles que parecem não ter mérito algum, então, quase tenho a certeza, a vida seguirá rumos que hoje nos parecem totalmente fechados (Silva, 2019, p. 131).

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. *O livro do filósofo*. Porto: Rés Editora, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.

PESSOA, Fernando. O das Quinas. *In*: PESSOA, Fernando. *Mensagem*. 1934.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 1991.

SERRES, Michel. *Os cinco sentidos – Filosofia dos corpos misturados 1*. Trad. Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SILVA, Agostinho da. Conversação com Diotima. *In*: SILVA, Agostinho da. *Filosofia enquanto Poesia*. Organização, seleção e fixação de textos, posfácio e notas de Amon Pinho. São Paulo: É-realizações, 2019.

SILVA, Agostinho da. Sete cartas a um jovem filósofo. *In*: SILVA, Agostinho da. *Filosofia enquanto Poesia*. Organização, seleção e fixação de textos, posfácio e notas de Amon Pinho. São Paulo: É-realizações, 2019.

SILVA, Agostinho da. *Um Fernando Pessoa*. 3. ed. Lisboa: Gumarães Editores, 1996.

YOURCENAR, Marguerite. Qui n'a pas son minotaure? *In*: YOURCENAR, Marguerite. *Le mystère d'Alceste suivi de Qui n'a pas son minotaure?* Paris: Librairie Plon, 1963.

Data de registro: 03/09/2025

Data de aceite: 03/12/2025