

ANAIS DE FILOSOFIA CLÁSSICA

O vinho de Platão¹

Giovanni Casertano
Università di Napoli Federico II
tradução de
Maria da Graça Gomes de Pina

RESUMO: Mas afinal quem era Dioniso? Que conjunto de mitos herdara Platão para que, ao agir sobre eles, revirando-os, reinventando-os, pudesse construir as suas narrações e reflexões, particularmente aquelas relativas ao vinho? Os Gregos bebiam vinho essencialmente nos banquetes, isto é, naqueles convívios que reuniam amigos vindos para comer, beber e conversar. Portanto, beber era uma modalidade e um sinónimo do estar juntos (συνεῖναι); nunca se bebia sozinho. Nos diálogos de Platão descrevem-se pelo menos três tipologias de simpósio: de homens medíocres, de homens bem educados e até de entes divinos. Em medidas muitas vezes opostas, na obra de Platão, o vinho é usado, quer para descrever a alma tirânica, quer para apresentar o enlevo da filosofia e do mais nobre prazer da amizade.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Dioniso; *Leis*; *Banquete*, vinho.

RIASSUNTO: Ma chi era, insomma, Dioniso? Quale complesso di miti si ritrovava alle spalle Platone, agendo sui quali, ribaltandoli, reinventandoli, costruì le sue narrazioni e riflessioni, in particolare quelle in rapporto al vino? I Greci bevevano il vino essenzialmente nei simposi, cioè in quelle riunioni che raggruppavano amici convenuti per mangiare, bere e conversare: bere era quindi una modalità ed un sinonimo dello stare insieme (συνεῖναι); non si beveva mai da soli. Nei dialoghi di Platone sono descritte almeno tre tipologie di simposio: di uomini mediocri, di uomini ben educati, e spesso di esseri divini. In sensi tante volte oposti nell'opera di Platone, il vino serve ora a esporre l'anima tirannica ora a presentare la passione della filosofia e del più nobile piacere dell'amicizia.

PAROLE-CHIAVE: Platone; Dioniso; *Leggi*; *Simposio*, vino.

Falar dos deuses, sobretudo, dissertar sobre os seus nomes, pode ser feito σπουδαίως ou παιδικῶς, séria ou jocosamente. Assim afirma Sócrates no *Crátilo*². E

¹ Artigo publicado originalmente em italiano, in L. Rossetti (Ed.), *Greek Philosophy in the New Millennium*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2004, pp. 321-337. Agradecemos a gentil autorização para a publicação desta tradução.

² 406b-c.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

continua: «peçam a outros que o façam de maneira séria; a jocosa, por outro lado, nada nos impede de a expor, pois também os deuses são amantes do divertimento». E então Διώνυσος (Dioniso) seria ὁ διδοὺς τὸν οἶνον (aquele que doa o vinho), por isso, podemos chamá-lo, brincando, de Didóiniso, Διδοίνυσος; e seria mais justo chamar οἶνος (vinho) com o nome de οἰόνους (que faz acreditar que se tem intelecto), porque o vinho faz οἶεσθαι (acreditar) que têm νοῦς (intelecto) à maior parte dos que o bebem, embora não o tenham. Portanto, um Platão que, contrariamente a quanto um nosso provérbio nos impede de fazer, “brinca com os santos”, sobretudo com aquele deus semigrego que não poucos problemas deve ter suscitado nos mitógrafos antigos, se o avaliarmos pela quantidade de versões contrastantes, ou até mesmo contraditórias, sobre o seu nascimento, vida e façanhas³. Mas os deuses, e mesmo um deus difícil como Dioniso, são amantes do divertimento e certamente Dioniso deve ter perdoado Platão, como certamente perdoará a nós que agora nos preparamos a brincar com ele e com a sua “invenção” mais conhecida: precisamente o vinho.

O vinho é, pois, antiquíssimo, além de ser sinal da nossa civilização. A descoberta da transformação do sumo de uva em bebida dotada de prerrogativas gustativas e energéticas especiais remonta a alguns milénios a. C. É impossível dizer onde e quando se iniciou a vinificação, mas é certo que esta já existia em tempos pré-homéricos. No Egeu, era conhecida já desde o II milénio a. C., como documentam os restos arqueológicos de Creta; em várias ilhas era notória já no III milénio, mas no Egito existem práticas de vinificação testemunhadas por pinturas do IV milénio. E são antiquíssimos os cantos que os poetas gregos dedicaram ao seu “inventor”.

Dioniso⁴, deus do vinho e da exaltação orgiástica, está também relacionado com a vegetação e com o reino dos mortos e aparece com uma certa conotação de alheação em relação ao mundo grego, uma conotação própria daquele ambiente e daquela cultura mediterrânicos em que os Gregos irromperam como conquistadores. Alheia à religiosidade grega era, por exemplo, a ideia de um deus-criança, como frequentemente era representado. De facto, nos mitos gregos, os deuses são já adultos poucos instantes

³ Cf., por exemplo, K. KERÉNYI, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, vol. 2, Milano 1963.

⁴ Um outro nome grego atribuído a Dioniso é Βάκχος: originariamente, o termo indicava os sarmentos que os iniciados traziam durante os rituais em honra do deus; em seguida passou a indicar os próprios iniciados, os “bacantes”; e depois foi usado como epíteto do deus, também quando ele participava no ritual que o honrava. Dioniso era frequentemente identificado também com Zagreu (de ζάγρα = fosso usado como armadilha para os animais), uma divindade venerada só em Creta, cujo nome significa “o senhor dos animais”, ou “o grande caçador”: forma eufemística para indicar provavelmente um deus da morte.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

após o seu nascimento. Alheia era também a ideia de um deus que morre e que renasce, como acontece nos mitos dionisíacos. Tal como alheio, ou pelo menos em contraste com o outro aspeto da religiosidade grega (quer dizer, o apolíneo), era também o carácter orgiástico dos seus rituais, aceite com uma certa dificuldade⁵. E assim se explicam as histórias trágicas que acompanhavam as narrações da epifania do deus, os numerosos mitos que são um sinal da oposição à orgia, como se verá.

Mas afinal quem era Dioniso? Que conjunto de mitos herdara Platão para que, ao agir sobre eles, revirando-os, reinventando-os, pudesse construir as suas narrações e reflexões à maneira de “dribles”?

Já dissemos que os mitos que concernem a Dioniso são até muito diferentes entre si, quer em linhas gerais quer nos pormenores. Todavia é possível reconstruir pelo menos um “mapa” dos mitos mais difundidos, que nos poderá narrar a sua história. Era filho de Zeus e de Sémele, filha por sua vez de Cadmo e de Harmonia. Sémele era uma deusa frígia da Terra, Ζεμέλω = Terra (em russo Zemlja), e foi amada por Zeus: quando, entre finais do III milénio a. C. e inícios do II, a religião dos invasores proto-gregos se esbarrou contra as religiões mediterrânicas, as grandes deusas da Terra foram todas consideradas esposas de Zeus⁶. E desde o início, no encontro entre a tradição indo-europeia e as tradições mediterrânicas, um jovem “filho de Zeus” teve de fazer parte do pantheon grego. Sémele pediu a Zeus (e foi-lhe concedido) que se lhe mostrasse em toda a sua potência, mas incapaz de suportar com o olhar a visão dos relâmpagos que o envolviam, tombou fulminada. Zeus arrancou do seu ventre a criança e coseu-o à sua coxa, e quando terminou o período de gestação, fê-lo vir à luz.

Quando se tornou adulto, Dioniso descobriu a videira e a sua utilização. Mas Hera, como sempre ciumenta, fê-lo endoidecer. Tomado de loucura – que no mito sempre esteve associada ao vinho –, o deus atravessou o Egito e a Síria e por fim chegou à Frígia, onde foi acolhido pela deusa Cibele, que o purificou e o iniciou nos rituais do seu culto. Libertado da loucura, Dioniso alcançou a Trácia, onde se viu hostilizado pelo rei Licurgo, que procurou aprisioná-lo, sem o conseguir. Conseguiu, todavia, fazer prisioneiras as Bacantes que o acompanhavam, mas estas foram libertadas e Licurgo enlouqueceu, ou cegaram-no (como narrou Homero), ou foi esquartejado. Da Trácia, Dioniso chegou à Índia e de lá foi para a Beócia, terra da mãe. Em Tebas, onde

⁵ Embora a orgia já fosse conhecida na Creta minoica e os Gregos se tivessem apropriado de muitos aspetos daquela cultura, mesmo antes do século XV, época em que conquistaram a ilha.

⁶ Embora uma delas, Rea, se tenha tornado sua mãe.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

reinava Penteu, sucessor de Cadmo, introduziu festas em que todos, até as mulheres, eram possuídos por um delírio místico. Penteu opôs-se ao culto e foi terrivelmente punido, como sua mãe Agave, irmã de Sémele, que delirante, dilacerou o filho com as próprias mãos.

Em seguida, o deus quis ir para Naxo numa nau de piratas tirrenos. E por fim, o poder de Dioniso foi reconhecido por todos e ele pôde regressar ao céu, após ter estabelecido o seu culto na terra. O episódio da nau, entre outros, é-nos narrado num hino. Como se sabe, Homero não é só o nome, ou a pessoa, que compôs a *Iliada* e a *Odisseia*, mas é também o nome, ou a pessoa, que compôs aquela série de hinos que são precisamente denominados *Hinos homéricos*⁷. Destes, três são dedicados a Dioniso⁸ e oferecem algumas versões dos muitíssimos mitos que desde o início cantaram as façanhas do deus. De entre eles, o VII é precisamente o que narra o episódio da nau: vale a pena relê-lo, não só porque oferece algumas caracterizações significativas do deus, mas também porque é muito agradável, literariamente, ao fazer-nos ver imagens e sequências em ritmo crescente, quase cinematográfico.

Dioniso, filho de Sémele gloriosa / eu recordarei: como ele apareceu num promontório saliente, semelhante a um mancebo; / ... ondeavam-lhe à volta os belos cabelos / escuros; nos ombros vigorosos tinha um manto / púrpura. E logo, na sólida nau, / apareceram velozes, no negro mar, piratas / tirrenos... Estes, ao verem-no, / trocavam sinais entre si: rapidamente saltaram da nau e logo, / agarrando-o, o colocaram na sua nau, cheios de alegria no coração. / De facto, pensavam que ele era filho de rei... / e queriam amarrá-lo com laços indissolúveis: / mas os laços não conseguiam segurá-lo e os nós caíam longe / das suas mãos e dos seus pés; e ele permanecia sentado e sorria / com os olhos escuros. O timoneiro, compreendendo, / imediatamente exortou os companheiros e disse: / “Amigos, quem é este deus poderoso que capturastes e que tentais ligar? / Nem sequer a nau bem construída consegue levá-lo... vamos! / deixemo-lo desembarcar na terra negra, / imediatamente, e não ponhais as mãos nele”... / Mas o capitão invetivou-o com palavras de escárnio... e içava o mastro e a vela da nau... / E bem cedo lhes apareceram factos prodigiosos. / Primeiro, na veloz nau negra, gorgolhava / vinho doce ao paladar, perfumado, do qual emanava um aroma / sobrenatural... / Logo depois se alastraram ao longo da ponta superior da vela / sarmentos de videira, de um lado ao outro, e pendiam abundantes / cachos; ao redor do mastro enrolava-se uma negra hera, / rica de flores, sobre a qual cresciam amáveis frutos; / e todos os escalmos estavam engrinaldados. Eles vendo estas

⁷ Cf., *Inni omerici*, a cura di F. Càssola, Vicenza 1988.

⁸ O I, o VII e o XXVI.

coisas, / mandavam o timoneiro conduzir a nau a terra. / Mas o deus, perante os seus olhos, ..., transformou-se em leão / de olhar terrífico e ameaçador: eles fugiram para a popa / e junto ao timoneiro de ânimo sábio / pararam atónitos: o deus, pulando repentinamente, / arrebatou o capitão; e os outros, para evitar a funesta sorte, /... lançaram-se todos juntos no mar divino / e tornaram-se golfinhos. Mas o deus teve piedade do timoneiro: / reteve-o e concedeu-lhe próspera sorte; e assim lhe disse: / “Coragem, nobre velho, caro ao meu coração; / eu sou Dioniso dos grandes clamores, gerado pela mãe / Sémele, filha de Cadmo, unindo-se em amor com Zeus”.

No mito cantado neste hino homérico, Dioniso aparece com a figura de um mancebo, mas também em metamorfose animal: aqui em leão, mas sabemos que ele se manifestava também sob a forma de touro ou de bode. Aparece também como um deus muito poderoso, causa de desgraça para quem não reconhece o seu poder, mas ao mesmo tempo também calmo, completamente senhor de si mesmo e confiante na sua força. Esta capacidade de suscitar perturbações e ao mesmo de ser plenamente capaz de as controlar, aparecerá, como veremos, também na fantástica reelaboração platónica da palinódia do vinho. Mas aparece já na iconografia, escrita e não escrita, que representa o jovem deus.

De facto, Dioniso era celebrado com procissões tumultuosas (no Hino: “Dioniso dos grandes clamores”), que reproduziam ritualmente o mítico cortejo dionisíaco de Silenos, Sátiros e Ninfas, evocados por máscaras, mas também de grandes animais ferozes amansados pelo vinho, como leões, leopardos e panteras. E é interessante notar como o efeito do vinho é duplo e contrário: as feras, isto é, a natureza feroz, amansam-se com o vinho, enquanto que os homens, isto é, a natureza dos seres vivos dotados de educação, tornam-se ferinos.

Um outro elemento típico do seu culto era a participação feminina nas cerimónias orgíacas: estas eram constituídas por um sacrifício em que a vítima (touro ou bode, isto é, as outras formas em que Dioniso se manifestava), em vez de ser assada e dividida segundo uma certa ordem, era retalhada e comida crua pelas Bacantes; um ritual que todavia está ligado à fecundidade da natureza, familiar quer a ambientes de caçadores quer a uma sociedade agrícola. Era, portanto, uma forma de “comunhão” com o deus, que por sua vez se religava ao mito do esquartejamento do próprio Dioniso, operado pelos Titãs, instigados por Hera. Os Titãs, porém, não o devoraram; o seu corpo foi recomposto por Apolo e assim o deus ressuscitou. Um outro apelativo de

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

Dioniso era, com efeito, “o deus que nasceu pela Terceira vez”; “tu nasceste três vezes”, recita o I Hino, referindo-se precisamente ao nascimento de Sémele, ao parto da coxa de Zeus e à recomposição do seu corpo dilacerado.

Desde os mitos mais antigos, contrastes, resistências e abandonos entusiasmantes, duplicidade de efeitos, parecem dar uma conotação à vida do deus e aos efeitos da sua “invenção”. O vinho aparece como um sinal de civilização em contraste com a natureza rude, selvagem e animalesca⁹ e ao mesmo tempo como um catalisador das tendências mais escondidas e ferozes do ânimo humano. O efeito mais devastador do vinho, a embriaguez, era considerado causa de grandes males, para o homem e para a “cidade”, ou seja, para a sociedade. Estes dois aspetos contrários, civilização-prazer-alegria e animalidade-dor-mal, acompanham sempre as narrações dos poetas e dos escritores gregos e, por conseguinte, também as de Platão.

Mas nós, que ainda hoje nos deixamos influenciar pelos rastos daquela imagem de Sócrates e de Platão construída (para os seus objetivos específicos) por um Xenofonte e por um Aristóteles, seríamos levados a realçar, em Platão, mesmo acerca deste assunto, o aspeto censor, de crítica moralista e ascética, com que o filósofo teria criado uma oposição entre o corpo e a alma e, portanto, entre os prazeres, que deviam ser afastados, e a pura razão, que devia ser cultivada. Não é o que acontece, naturalmente; e uma leitura mesmo só um pouco mais atenta dos seus diálogos, e dos contextos em que se enquadram e se desenvolvem as suas argumentações, reserva-nos uma abertura de horizontes inesperados e um estímulo para reflexões que ainda hoje nos podem empenhar proficuamente.

É natural que a embriaguez seja condenada por Platão: no III livro da *República* ela é declarada um inconveniente, quer para os homens comuns quer para os “guardiões” da cidade, ou melhor, é até mesmo chamada, sem meio termo, de doença, uma desgraça¹⁰. O φιλοῖνος, o amante do vinho, aceita qualquer qualidade de vinho e com qualquer pretexto¹¹; embebeda-se continuamente, vivendo num estado de perene excitação dos sentidos e de embotamento da inteligência. Que é o estado, se pensarmos bem, da criança. De facto, o prazer e a dor, a ira e o amor, ou seja, as paixões, tornam-se mais intensas, mais violentas, por ação do vinho; enquanto que as sensações, as memórias, as opiniões e os pensamentos se perdem. O estado de alma do bêbedo torna-

⁹ Cf. K. Kerényi, *op. cit.*, vol. I, p. 241.

¹⁰ III, 396d; 398e; 403e.

¹¹ *Resp.* V, 475a6.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

se, pois, semelhante ao de uma criança: não só o velho, portanto, mas também o bêbedo se torna de novo criança à mercê dos seus impulsos¹². É o que se diz numa passagem do livro I das *Leis*. O mesmo também, quase como uma exemplificação, acontece noutra passagem do livro III, onde se recordam as vicissitudes que aconteceram aquando da morte do Grande Rei, isto é, Ciro: os seus filhos subiram ao poder, mas circundados pelo luxo, sem conhecerem limites, primeiro um (Cambises) matou o outro (Esmérdis), «não suportando que lhe fosse igual», e depois ele próprio, «enlouquecido pelo vinho e pela ignorância», perdeu o trono por mão dos Medas¹³.

Mas onde Platão descreve – com aquelas pinceladas sombrias e trágicas que certamente inspiraram poetas e cientistas, de Shakespeare a Freud – as consequências devastadoras que a embriaguez provoca, juntamente com as outras paixões, é no livro IX da *República*, quando inventa o arquétipo do “homem tirânico”. O homem tirânico é aquele em que a alma racional dorme, e não só durante o sono. Nele, o elemento feroz e selvagem, «cheio de comida e de embriaguez», desenfrenou-se, atreve-se a tudo, «desligado e libertado de qualquer pudor e prudência». Não sente o mínimo escrúpulo, na imaginação, em tentar unir-se sexualmente com a mãe ou qualquer outra criatura humana, divina ou animal; em manchar-se com qualquer delito; em não se abster de nenhum alimento ou bebida. Numa palavra, «não há loucura ou impudência que lhe falte»¹⁴. Porque em cada indivíduo existe uma certa espécie de apetites, tremenda, selvagem e contrária à lei, mesmo em alguns de nós que passam por pessoas muito moderadas, nas quais, porém, tudo isto se pode manifestar somente no sono¹⁵. O homem embriagado tem precisamente uma mentalidade de tirano. Um homem torna-se completamente tirânico quando a natureza, ou os hábitos, ou aquela e estes juntos, o tornam «bêbedo, erótico e irascível» e ele desafoga todos aqueles apetites¹⁶.

E, todavia, o vinho também é um fármaco, no sentido positivo do termo¹⁷. No livro II da *República*, depois de ter esboçado as linhas gerais do nascimento da civilização e, por conseguinte, a organização simples, embora primitiva, das primeiras “cidades”, Platão coloca aí o uso do vinho¹⁸. E ao contrapor a cidade simples à cidade

¹² *Leg. I*, 645d-646e.

¹³ *Leg. III*, 695b.

¹⁴ *IX*, 571c-d.

¹⁵ *IX*, 572b.

¹⁶ *IX*, 573c.

¹⁷ Φάρμακος, como de resto muitas palavras gregas, tem dois significados contrários entre si: medicamento, que cura, e veneno, que mata.

¹⁸ *II*, 372a-b.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

corrupta e ensoberbecida pelo luxo como a cidade do seu tempo, Platão exalta os primeiros medicamentos eficazes que se baseavam exatamente no uso do vinho: «De facto, em Troia ninguém criticou aquela mulher que a Eurípilo ferido deu a beber vinho de Pramno, que contém muita farinha e queijo ralado; nem criticou Pátroclo pela cura»¹⁹. A citação é da *Iliada* homérica, naturalmente, mas no seu ímpeto polémico, Platão mistura dois episódios diferentes e confunde as personagens. Com efeito, Eurípilo foi ferido numa coxa por uma flecha lançada por Alexandre «semelhante a um deus»²⁰. Na verdade, Pátroclo cura Eurípilo, não com o vinho, mas sim, com uma verdadeira operação cirúrgica: estendendo-o sobre uma pele, «com o punhal incidiu a coxa, extraiu / o dardo agudo, angustiante; o sangue negro / lavou com água tépida, aplicou uma amarga raiz / boa para acalmar as dores, triturando-a com as próprias mãos, / esta aliviou-o de todas as penas; o sangue cessou e cicatrizou a ferida»²¹. Pelo contrário, “aquela” que deu vinho a beber ao ferido foi a concubina de Nestor, Hecamede «caracóis belos»: só que o ferido não era Eurípilo. O episódio é narrado também no canto XI da *Iliada*. Nestor tinha transportado Macáon, ferido, um dos filhos de Asclépio, para fora da peleja. Chegados à tenda de Nestor, libertados os cavalos, eles «refrescaram o suor das túnicas, apanhando vento de pé junto ao mar». Evidentemente, a ferida de Macáon não devia ser tão grave, como se vê também pela caracterização que Homero faz da bebida: mais do que medicinal, uma bebida energética e refrescante. Assim os dois heróis, ao entrarem na tenda, sentaram-se nos bancos.

E Hecamede caracóis belos preparou-lhes uma bebida ... primeiro para a frente deles empurrou uma mesa / bela, pés de esmalte, lúcida: depois em cima desta colocou / uma canastra de bronze, com dentro cebolas, companheiras da bebida / e mel amarelo, e a farinha da sagrada cevada ao pé. / Em seguida uma taça belíssima, ... / Nela a mulher semelhante às deusas preparou a mistura / com vinho de Pramno; ralou ali dentro o queijo caprino / com um ralador de bronze, deitou-lhe a branca farinha / e convidou-os a beber, quando terminou a mistura. / Os dois, após terem bebido, expulsaram a sede ardente, / recrearam-se com discursos, falando um com o outro²².

Para Platão não era certamente uma novidade esta “remistura” de mitos e contos tradicionais²³ que, no entanto, encontram, nos contextos em que são inseridos, uma sua

¹⁹ III, 405d-406a.

²⁰ II, 11, 575-592.

²¹ II, 11, 806-848.

²² II, 11, 624-643.

²³ Mas o episódio de Macáon é referido corretamente noutra lugar, a saber, no *Íon*, 538c.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

razão dialética. No contexto da *República*, ao qual pertence a citação que mencionámos, Platão está completamente absorvido pela contraposição entre a vida simples que era (ou que deverá ser) e a vida corrupta que é (do seu tempo, e não só). E neste horizonte explica-se uma das suas tantas afirmações, aparentemente paradoxais, mas que na realidade reenviam a uma verdade mais profunda do que a aparência. Tribunais e hospitais²⁴, diz-nos o filósofo, não são de modo algum sintomas de civilização, mas, exatamente o contrário, são sintomas de doença e do mal-estar da cidade. Os tribunais, com efeito, são precisamente o sinal da falta de justiça: quando a justiça não é “própria”, não é uma atitude espontânea e interiorizada do homem, então só pode ser lugar e norma de imposição de senhores e juizes. E da mesma maneira também os hospitais: a medicina da cidade corrupta, tão complicada e multi-especializada, por causa da preguiça e dos regimes corruptos de vida, é “educadora de doenças (406a5-6: παιδαγωγική τῶν νοσημάτων)”, é νοσοτροφία (407b1: outro belíssimo termo inventado por Platão), mais do que ser saneadora, pois ao pretender alongar a vida, o que faz é “tornar mais longa a morte (406b4: μακρὸν τὸν θάνατον ποιήσας)”.

Mas voltemos ao vinho. Os Gregos bebiam vinho essencialmente nos banquetes, isto é, naqueles convívios que reuniam amigos vindos para comer, beber e conversar. Portanto, beber era uma modalidade e um sinónimo do estar juntos (συνεῖναι); nunca se bebia sozinho. Nos diálogos de Platão descrevem-se pelo menos três tipologias de simpósio.

Poderíamos chamar a primeira de “banquete dos medíocres” e é descrita no *Protágoras*²⁵: é aquele simpósio em que se reúnem pessoas medíocres (φαύλοι) e triviais; por falta de educação (ἀπαιδευσία), elas não são capazes, enquanto bebem, de se entreterem umas às outras com a própria voz e com os próprios discursos e por esse motivo fazem encarecer o preço das tocadoras de flauta, pagando lautamente uma “voz estranha”. É a reunião um pouco torpe, na qual se bebe e se escutam as vozes dos outros, ou se assiste a espetáculos mais ou menos triviais. É inútil dar exemplos: basta citar Trimalcião chegando até aos dias de hoje. A segunda espécie de simpósio é o que podemos chamar “banquete dos bem-educados”, e é descrita quer no *Protágoras*²⁶, quer no *Banquete*²⁷. Quando se reúne gente bem-educada e distinta, καλοὶ κἀγαθοί, homens

²⁴ III, 405e-406b.

²⁵ *Prot.* 347c-e.

²⁶ *Prot.* 347e.

²⁷ *Symp.* 176a-e.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

de ânimo belo e bom, se não verá nem tocadoras de flauta, nem bailarinas, nem tocadoras de cítara: eles sozinhos bastam para se entreterem uns aos outros com a conversação (συνεῖναι), e falam e escutam um de cada vez com ordem, mesmo bebendo muito vinho, exatamente como Nestor e Macáon no conto homérico, em que, beber vinho, ter uma disposição amigável e compor belos discursos eram uma só coisa. Bebem muito vinho, mas não chegam a embriagar-se, porque, como disse Erixímaco, o médico presente no *Banquete*, é claro para todos que não só a embriaguez é coisa funesta, como anula também o próprio prazer de beber: o oposto da embriaguez, com efeito, não é a abstermia, mas precisamente beber πρὸς ἡδονήν: expressão que é geralmente traduzida por “para o próprio prazer”, mas que na realidade significa “em vista do prazer”.

Mas existe uma terceira espécie de simpósio, que poderíamos chamar “banquete dos deuses”, e aparece descrito no *Banquete*²⁸. Aqui, podem realmente acontecer as coisas mais incríveis e impensadas. Quando nasceu Afrodite, os deuses festejaram o evento com um belíssimo banquete. Estava presente também Poro, cujo nome significa expediente, astúcia, que era filho de Métiς, cujo nome significa perspicácia, inteligência. Havia também uma semi-intrusa, Péniα, cujo nome significa pobreza, aporia, isto é, ausência total de recursos. Péniα, de facto, tinha ido à festa para mendigar, como diz o seu nome, e permanecia encolhida junto à porta. Poro, a um certo momento, adormeceu, porque embriagado de néctar – de facto, o vinho ainda não existia, e de toda forma não era coisa de deuses: eles bebiam néctar, mas os efeitos eram os mesmos. Péniα, querendo conceber um filho de Poro, deitou-se junto dele; ficou grávida de Eros e assim nasceu o deus do Amor.

Neste mito, que foi naturalmente inventado por Platão, deve-se admirar, de entre outros aspetos, o belíssimo e subtil “jogo dos contrários” que lhe subjaz, realçado também pela escolha dos nomes, mesmo em relação ao tema que estamos a tratar. Graças à embriaguez, que subverte todas as caracterizações, um deus da astúcia, que pela genealogia é a própria inteligência, é escarnecido por uma deusa inferior, cuja prerrogativa é exatamente a falta de qualquer recursos. A “subversão”, uma das categorias estilísticas e literárias mais usadas por Platão, embora menos reconhecida, desempenha aqui um papel extremamente significativo, tal como significativa é a conotação do fruto deste conúbio aparentemente estranho, o novo deus Eros, cujo

²⁸ *Symp.* 203b seg.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

carácter reflete o dos pais em todos os aspectos. Da mãe herdou a perene pobreza, o estar sempre sujo, descalço e sem abrigo, habituado a deitar-se no chão, dormindo ao ar livre na soleira das portas e na rua, sempre aflito pela necessidade de qualquer coisa. Da parte do pai, pelo contrário, procura sempre a beleza e a bondade, é corajoso, audaz, caçador terrível, sempre a engenhar estratagemas, mago, feiticeiro e sofista. E nunca é pobre nem é rico, nem imortal nem mortal, mas ora floresce e vive no mesmo dia, quando as coisas lhe correm bem, ora, pelo contrário, morre e depois renasce novamente²⁹.

O facto de este deus nascido de um conúbio favorecido pela embriaguez se assemelhar, por declaração explícita, ao filósofo, torna mais subtil o jogo platónico das alusões. De certa forma, o embriagado torna-se filósofo, como diz Alcibiades no diálogo *Banquete*. «In vino veritas», diziam os latinos, e os Gregos, com metonímia mais elegante, tinham dito οίνος ἀληθείς, isto é, o vinho diz a verdade. É esta a razão pela qual Alcibiades, precisamente porque bebeu, é capaz de falar do seu amor por Sócrates; mas ao falar do seu amor por Sócrates, acaba por fazer o elogio não de um homem, mas da filosofia que, tal como o vinho, produz aquela doença, aquela loucura especial que é apanágio dos homens livres. Vale a pena reler a belíssima passagem³⁰:

Também eu me sinto tocado pela doença (πάθος) de quem é mordido pela víbora. De facto, dizem que quem a sofreu não quer dizer qual era, a não ser aos que já foram mordidos, como se fossem os únicos capazes de o compreender e de o comiserar... Com efeito, no coração ou na alma, ou como quiserem chamar-lhe, foi atingido e mordido pelos discursos filosóficos que atormentam mais ferozmente do que uma víbora, quando encontram uma alma jovem com dotes naturais e a fazem dizer e fazer qualquer coisa... [Por outro lado, falo convosco que] tendes todos em comum a loucura e o furor do filósofo (τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας)... Mas os servos, e quem quer que seja profano e rude, ponham portas muito grandes nas próprias orelhas.

Nos banquetes platónicos dos deuses, portanto, assim como nos contos criados por antigos poetas como Museu e como seu filho Eumolpo (citados por Platão somente porque os seus nomes aludem às artes e ao canto harmonioso), diz-se justamente que os bons são conduzidos ao Hades, onde se lhes prepara um banquete, de onde nunca se levantam, vivendo adornados de grinaldas e ébrios, porque uma embriaguez eterna

²⁹ *Symp.* 203c-e.

³⁰ *Symp.* 217e-218b.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

(μήθη αἰώνιος) é o mais belo prémio por uma vida virtuosa³¹. Portanto, uma certa embriaguez, causada ou não pelo vinho, parece ser a companhia daquele que ama, que filosofa e que vive bem.

Porque o vinho, como se diz no *Timeu*, é uma bebida que não produz efeitos só no corpo. As várias espécies de água, isto é, de líquidos, misturadas e filtradas por meio das plantas que nascem da terra, têm o nome de sucos. Por causa das muitas misturas, os sucos distinguem-se em várias espécies que não têm nome. Porém quatro, de natureza ígnea e muito límpidas, têm um nome: o vinho, o azeite, o mel e o fermento³². «E vinho chamou-se àquela mistura que, aquecendo o corpo, aquece também a alma»³³. E portanto, como se diz nas *Leis*, não se deve criticar

assim tão simplesmente este dom de Dioniso, como se fosse coisa má e indigna de ser aceite numa cidade (672a). De facto, os homens julgam mal e entendem mal os discursos que concernem a este bem. Há uma lenda que conta que Hera, a madrasta, tirou a razão a este deus e ele, por vingança, gerou as orgias e a dança louca do coro; ora o vinho também nos teria sido doado com esta finalidade. Mas eu

– conclui Platão com subtil ironia, precisamente quando se prepara para subverter os discursos comuns, os da mitologia –

deixo proferir estas coisas a quem crê ser possível falar com certeza dos deuses. O discurso dos outros, então, diz-nos que o vinho foi dado aos homens para vingar-se deles, para os fazer enlouquecer. Nós, pelo contrário, segundo o nosso discurso, reconhecemo-lo como um fármaco que nos foi concedido com a finalidade oposta, para que a alma adquira pudor e o corpo saúde e força³⁴.

É justamente nas *Leis*, neste último diálogo em doze livros escrito por Platão quando tinha cerca de oitenta anos, este diálogo que ainda hoje é lido como a mais entediante, sombria e tétrica das obras do grande Atenense, que encontramos um “encómio do vinho” surpreendente, subtil, irónico, jocoso e sério. As personagens deste diálogo são três: um Atenense não identificado, Clínias o Cretense, e Megilo o Espartano. São três velhos que, precisamente pela sua idade, se divertem com o jogo

³¹ *Resp.* 363c-d.

³² O termo é ὀπός. É difícil estabelecer o que era; talvez fosse a resina que escorre de um corte feito em qualquer espécie de árvores, ou numa espécie em particular – a figueira, isto é, a resina que servia para coalhar o leite.

³³ *Tim.* 59e-60b.

³⁴ *Leg.* II, 672a-b.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

que lhes é mais idóneo: contar histórias uns aos outros. Mas a sua diversão e as suas histórias têm um assunto de primária importância: a boa constituição da cidade. Nesta, o vinho tem inesperadamente um lugar significativo. E, desde o primeiro livro, torna-se evidente o jogo platónico do ‘revirar as opiniões comuns, as tradições, para dar lugar a perspectivas mais amplas que convidem a reflexões mais profundas.

A ocasião do encómio é proporcionada por uma observação do Espartano³⁵: a embriaguez causa dano e é indigna e quando um de nós encontra um transeunte bêbedo, ministra-lhe o castigo mais duro, sem sequer aceitar o pretexto das festas dionisíacas. A esse propósito, o Ateniense observa que se deveria dizer qualquer coisa não só sobre o beber em geral, sobre beber vinho, mas também precisamente sobre a embriaguez (μήθη): se se deve usar o vinho, como fazem os Xiitas e os Persas, os Cartagineses e os Celtas, os Ibéricos e os Trácios, todos povos guerreiros, ou se se deve abster-se dele, como fazem vocês Espartanos. Megilo tem um impulso de “orgulho patriótico”: Caríssimo, mas nós pomos em fuga todas aquelas gentes, assim que pegamos nas armas! E nesse momento, o Ateniense torna-se portavoz de uma das tantas “lições de método” platónicas, a propósito das discussões, cujo valor não está certamente limitado ao tempo de Platão, mas chega até hoje. Houve e continuará a haver muitas fugas e perseguições, muitas vitórias e derrotas em batalha, refuta o Ateniense, mas ao falar como tu falas, nunca daremos um limite preciso para decidir sobre a bondade ou não de um costume, se propusermos este tipo de juízos. É outro o método com o qual é preciso procurar aquilo que é bom.

Eis então a lição: todos os que adquirem prática no discurso (638c2-3: οἱ λόγῳ τι λαβόντες ἐπιτήδευμα), isto é, aqueles que começam a “estudar”, e assim que se enuncia algo, decidem criticá-lo ou aprová-lo, parecem-me completamente desorientados... E é isto que me parece que estamos a fazer com os nossos discursos: basta ouvir falar da embriaguez desta forma, e logo houve quem se precipitasse a elogiá-la, quem a condená-la e todos com argumentos completamente inadequados (638d3: μάλα τόπως). Nós, uns e outros, elogiamos com os testemunhos de outros elogiadores que não somos nós. Mais ainda, uns, de entre nós, pensam ter razão, os outros pensam o mesmo de si mesmos, simplesmente por verem vencer em batalha os que se abstêm de beber. Mas para nós isto não é uma prova indiscutível (638d6-7: ἀμφισβητεῖται δ’ αὖ καὶ τοῦτο ἡμῖν). Portanto, se procedermos assim também em relação a cada um dos outros aspetos

³⁵ A passagem que nos interessa aqui encontra-se em *Leg. I*, 637b-638e.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

da legislação, não me parece que faremos algo de aceitável. Por isso quero falar deste assunto, da embriaguez, com outro método, que me parece o mais justo (638e4: ὀρθὴν μέθοδον), tentando fazer ver, se o conseguir, qual é a via justa que neste tipo de investigações se deve percorrer.

Esta é a ὀρθὴ μέθοδος, a metodologia correta. O seu valor consiste precisamente em recusar-se a discutir sobre qualquer coisa, sobre uma coisa qualquer, precipitando-se a exprimir pareceres fundados apenas nas próprias reações emotivas pessoais, ou nos preconceitos que não só cada um de nós traz dentro de si, mas que são também repropostos pela opinião dominante do “senso comum”. Ou seja, em recusar-se a alcançar a imediatez de um juízo completamente descontextualizado, tal como aquele que só pode nascer de uma lição democrática à maneira americana, liceal ou universitária, qualquer que ela seja. Por exemplo: jovens, o que pensais da embriaguez, ou da fecundação artificial, ou da eutanásia, ou da doação dos órgãos, ou da adoção de uma criança não pertencente à comunidade europeia? Como é natural, cada um se sente gratificado pelo facto de poder exprimir “livremente” as próprias opiniões e pensa que este é o método para discutir sobre qualquer assunto. O método platónico, o método da filosofia, é diferente: discutir quer dizer estudar, submeter-se ao método – obviamente mais cansativo, mas o único verdadeiramente profícuo – de estabelecer, de definir e redefinir os referentes do próprio discurso, isto é, o sistema de relações e referências conceptuais no interior dos quais um discurso pode adquirir um sentido e um valor, pois só no interior deste um juízo conquista a sua verdade.

E assim começa a lição do Ateniense sobre o vinho. Num simpósio bem ordenado é justo que exista sempre um chefe, um «benévolo chefe de amigos que em paz une amigos», e uma reunião do género pode realizar-se sem confusão, mesmo se se beber muito vinho. Clínia não acredita nisso. E então o Ateniense enuncia o seu primeiro paradoxo: sim, isto pode suceder porque um tal chefe deve ser um homem alheio às intemperanças; de facto, deverá ser o guardião da amizade que une aqueles homens e, portanto, um homem sóbrio e sábio; de facto, um bêbedo ou um jovem sem sabedoria não poderá ser um chefe de bebedores³⁶. Noto, muito à margem, que aqui ser sóbrio entre ébrios, isto é, beber alcançando o inebriamento mas não a embriaguez, é a transfiguração platónica do deus que consegue dominar as perturbações que suscita, como vimos nas lendas sobre Dioniso.

³⁶ I, 639d-640a.

Beber vinho é, portanto, uma questão de παιδεία, de educação³⁷. E a educação consiste essencialmente em alcançar «no espaço, no tempo e na medida justa» aquelas duas fontes que escorrem livremente por natureza e que são o prazer e a dor³⁸. Cada um de nós, seres vivos, é um θαῦμα, uma máquina maravilhosa, e todas as paixões estão dentro de nós como se fossem nervos ou uma espécie de fios que nos arrastam; visto serem contrárias entre si, induzem-nos a cometer ações contrárias. É aqui que reside a diferença entre virtude e vício. O discurso sugere a cada um de nós que siga um só género destes estímulos e que resista aos outros. E visto que o raciocínio (λογισμός) é coisa bela, é dócil e não violento, o seu ensino tem necessidade de ser ajudado por colaboradores, para que dentro de nós os estímulos de ouro vençam os outros. Assim sucede connosco, máquinas maravilhosas³⁹.

Perguntemo-nos então o que faremos desta máquina que é o homem se lhe injetarmos a ebbriez do vinho. Esta prática, de facto, deve ser experimentada⁴⁰: o vinho é também uma prova. Tal como quando queremos tornar um homem intrépido o conduzimos à experiência dos medos, a medir-se com a sua vileza e a vencê-la, tornando-o num homem corajoso (porque «quem não conheceu e tentou exercitar-se nestas batalhas não é virtuoso», visto que a virtude é uma vitória e não a ausência de uma batalha, e não será sábio quem não tiver combatido e vencido com o pensamento e com a sua obra, brincando e trabalhando, os muitos prazeres e desejos que o impelem à impudência e à injustiça⁴¹), assim também o vinho é uma “pedra-de-toque” para a virtude do homem. Se um deus tivesse dado aos homens um “filtro do medo” (φόβου φάρμακον), quem o bebesse tornar-se-ia sempre mais medroso; até mesmo o corajoso se tornaria medroso, exceto se depois voltasse a ser como antes após ter dormido e se ter libertado do seu efeito. Poder-se-ia usar esta bebida para induzi-los a sentir aqueles medos para em seguida poder refutá-los enquanto os sentem. Mas este filtro não existe. Existe, pelo contrário, um “filtro da temeridade”, de uma coragem excessiva e inconveniente, e este é o vinho. De facto, «ao princípio torna o homem que bebe mais alegre do que antes e, quanto mais bebe, mais se enche de esperanças, de uma sensação de poder. E finalmente este alarga-se numa total liberdade de expressão e de vontade, como se fosse um sábio, livre de qualquer medo, dizendo sem temor tudo o que tem a

³⁷ I, 643a-e.

³⁸ I, 636d-e.

³⁹ I, 644d-645b.

⁴⁰ I, 645d-646e.

⁴¹ I, 646e-647d.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

dizer, fazendo tudo o que tem a fazer». O vinho é um instrumento para “sondar a alma” (ψυχῆς βάσανον). Porque não há melhor coisa do que analisar as pessoas quando se divertem, para conhecer a natureza e a condição das suas almas⁴². Este é, pois, o efeito dos simpósios bem ordenados: ter experiência da natureza de cada um de nós⁴³, ter experiência de prazeres e dores para saber usá-los corretamente em vista de uma vida feliz.

E tal como, por exemplo, é necessário julgar a música pelo prazer (ἡδονή) que esta proporciona – mas não pelo prazer que proporciona a qualquer um, pois nos concertos, no teatro ou na praça, o prazer e a aprendizagem são medidos pelos tumultos, pelas mãos no ar, pelos aplausos oceânicos, naquelas ocasiões em que o prazer é corrompido em vez de ser afinado⁴⁴ –, também é necessário julgar o vinho como o instrumento agradável que nos faz habituar a gozar e a sofrer⁴⁵, porque nada de bom pode advir para um justo, se estiver separado do prazer⁴⁶.

Então, naquela “cidade nova” que Platão descreve, sonha, almeja, da *República* às *Leis*, aparece como figura estranha e inesperada: junto dos coros de crianças e dos de homens manifesta-se um «coro de velhos dedicado a Dioniso»⁴⁷.

Estabeleceremos, antes de mais, que os jovens até aos dezoito anos nunca toquem vinho, ensinando que nunca se deve juntar novo fogo ao fogo dos seus corpos e das suas almas, antes de terem sido iniciados nos trabalhos, defendendo-se eles mesmos da exuberância da índole jovem. E depois, até aos trinta anos, conceder um uso moderado do vinho, mas prescreveremos ainda a estes jovens a abstenção total de embriaguez e do excessivo beber. Poder-se-ia estabelecer em seguida que aqueles que tiverem chegado aos quarenta anos, dirigidos por uma boa guia ao banquete para as “refeições em comum”, chamem todos os deuses, os convidem e invoquem Dioniso para que esteja presente na cerimónia e na festa deles que são os mais velhos: a festa para a qual ele ofereceu o medicamento do vinho aos homens, remédio contra a dura velhice, nós rejuvenesceremos e o nosso coração não mais será duro, mas far-se-á mais suave ao esquecer a angústia, tal como acontece ao ferro quando é posto no fogo, o qual se torna mais dócil à ação de quem o plasma. Quando cada um for previamente preparado desta maneira, não quererá então cantar com mais fervor e com menor reticência, não entre muitas pessoas, mas entre um número limitado delas, não entre estranhos,

⁴² I, 647e-650b.

⁴³ II, 652a-653b.

⁴⁴ II, 658e-659c.

⁴⁵ II, 659d-660a.

⁴⁶ II, 663a.

⁴⁷ II, 664c.

Casertano, Giovanni
O vinho de Platão

mas entre amigos, e entoar aquele canto que tantas vezes dissemos ser um encantamento?⁴⁸

Estas «guias de Dioniso»⁴⁹, cidadãos de mais de sessenta anos, têm o dever de “educar” para o vinho, para o canto, para o prazer: eles, sóbrios, têm o dever de guiar os não sóbrios, sem lhes negar a ebbriez, mas educando-os a governá-la⁵⁰, porque mesmo beber vinho pode ser um exercício de sabedoria e de temperança⁵¹. E por esse motivo o Atenense pode concluir que, mais do que aprovar o uso que desta bebida se faz em Creta ou em Esparta, onde se abusa dela ou se proíbe o seu uso, ele aprovaria o uso que dele se faz em Cartago, onde se proíbe que se beba vinho só em tempo de guerra: porque o vinho é bebida não de guerra, mas de amizade e de paz.

[Recebido em setembro de 2019; aceito em setembro de 2019.]

⁴⁸ II, 666a-c.

⁴⁹ II, 671d.

⁵⁰ II, 671d-672a.

⁵¹ II, 637d-674c.