

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

Heroneudo Mendes Araujo

*A paideia no diálogo O Banquete, de Platão: a construção de um elo entre eros,  
o procedimento paidêutico e a busca pela virtude*

Mestrado em Filosofia

São Paulo  
2020

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
PUC-SP

Heroneudo Mendes Araujo

*A paideia* no diálogo *O Banquete*, de Platão: a construção de um elo entre eros,  
o procedimento *paidêutico* e a busca pela virtude

Mestrado em Filosofia

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Perine.

São Paulo  
2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho para fins de estudo e pesquisa, por qualquer meio convencional ou eletrônico, desde que citada a fonte.

Araujo, Heroneudo Mendes

A *paideia* no diálogo *O Banquete*, de Platão: a construção de um elo entre eros, o procedimento *paidêutico* e a busca pela virtude/ Heroneudo Mendes Araujo. - São Paulo: [s.n.], 2020.  
210p.; 30 cm.

Orientador: Marcelo Perine.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, 2020.

1. Platão. 2. *O Banquete*. 3. Filosofia. 4. Educação.

I. Perine, Marcelo. II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia. III. Título.

CDD Araujo, Heroneudo Mendes

Banca Examinadora

---

---

---

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 88887.301757/2018-00.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 88887.301757/2018-00

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço

Ao Professor Dr. Marcelo Perine, pelos ricos aconselhamentos, paciência e ensinamentos.

Aos Professores Dr. Giovanni Vella, Dr. Antonio José Romera Valverde, Dr. Bruno Conte e Dr. Mauricio Marsola, por aceitarem compor a banca de defesa.

A todos os Professores da PUC-SP, em especial ao Dr. Mario Porta, à Dra. Maria Constança e à Dra. Jeanne Marie Gagnebin.

Aos colegas e à Comunidade da PUC-SP, pelas aulas e pelos diálogos que tanto me alertaram do quanto eu não sei, mas que posso procurar sabê-lo.

“Alcançando a calma das paixões e guiando-se pela razão,  
sem nunca a abandonar, contempla e se nutre do que é  
verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões.”

Platão  
(*Féd.*, 84 A)

## RESUMO

ARAUJO, Heroneudo Mendes. *A paideia no diálogo O Banquete, de Platão: a construção de um elo entre eros, o procedimento paidêutico e a busca pela virtude*. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

Em *O Banquete*, encontra-se uma linha de raciocínio que desmistifica eros e o revela após longo esforço racional e exigente trabalho filosófico. Partindo de atributos míticos, Platão opera toda uma gama de imagens e concepções que estavam em voga em sua época. É necessário que o diálogo se dê entre vários participantes para que diferentes ideias sejam conhecidas; e sobrepondo-se umas sobre as outras, surge a contradição no *lógos*. E dessa contradição de noções, Platão cria o ambiente adequado para separar opinião de conhecimento – apresentando, então, o resultado com o qual ele havia assumido compromisso no início do trajeto, que era apresentar a verdade sobre eros. E Platão conduz o leitor nessa escalada, a qual está fundada no uso da razão, cujo fim é a definição e o conhecimento da essência de um objeto. Nesse ambiente de *lógos*, de fundamentação de argumentos e de construção de uma escalada que resulta na contemplação da essência de eros, perguntamo-nos: é possível haver uma proposta pedagógica – *paidêutica*, portanto – ao longo de toda essa transformação que se opera no diálogo *O Banquete*? É possível, com a teoria erótica de Platão, aprender a aprender? Tal são as questões centrais que constituem o móvel desta pesquisa.

Palavras-chave: Platão; Eros; Educação; *Paideia*.

## ABSTRACT

ARAÚJO, Heroneudo Mendes. *The paideia in the dialogue The Symposium of Plato: a framing of a link among eros, the paideutic procedure and the pursuit of the virtue*. Master's thesis – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2020.

There is a train of thought in *The Symposium* that demystifies and reveals eros, after long rational effort and exigent philosophical labor. Starting from mythical attributes, Plato operates with a whole range of images and conceptions that were in vogue at his time. It is necessary for the dialogue to occur among several participants for the different ideas to surface. Overlapping one another, contradiction arises in the *logos*. From this contradiction of notions, Plato creates the suitable environment to separate opinion from knowledge, thus presenting the result to which he had committed at the beginning of the path: the truth about eros. Plato leads the reader on this journey based on the use of reason while aiming for definition and knowledge of an object's essence. In this environment of *logos*, of grounding arguments and of a journey that results in the contemplation of eros' essence, we ask ourselves: is it possible for there to be a pedagogic proposal – *paideutic* – alongside all this transformation operating in the dialogue *The Symposium*? Is it possible, with Plato's erotic theory, to learn how to learn? These are the main questions behind this research.

Keywords: Plato; Eros; Education; *Paideia*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
-------------------------	-----------

### CAPÍTULO 1

<b>EROS: PLATÃO ACOLHE O MITO</b> .....	<b>16</b>
---	-----------

1.1. Os mitos .....	18
1.2. Algumas acepções mitológicas em torno de eros: Hesíodo, Homero e os amantes Eros e Psiqué.....	20
1.3 Quando Platão se serve do mito: a mitologia como repositório e como reinício.....	37
1.4. Quando Eros se desprende do mito e alça voo.....	43

### CAPÍTULO 2

<b>REVELANDO EROS: SYMPÓSION</b> .....	<b>47</b>
--	-----------

2.1 Mudança cultural da transmissão oral para o escrito .....	48
2.2 O diálogo.....	52
2.3 Algumas características do diálogo platônico.....	59
2.4. Para além dos escritos: algumas considerações acerca das doutrinas não escritas .....	64
2.5 <i>O Banquete</i> .....	71
2.5.1 Prólogo (174 A3 – 178 A5).....	77
2.5.2 Fedro (178 A6 – 180 B8): Eros: o mais velho dos deuses, que inspira no ser humano o que há de melhor.....	85
2.5.3 Pausânias (180 C1 – 185 C3): O Eros celeste e pandêmio e a pedagogia pederástica.....	89
2.5.4 Pequeno interlúdio (185 C – E).....	94
2.5.5 Erixímaco (185 E –188 E): Eros como harmonia cosmológica .....	95
2.5.6 Aristófanes (189 C2-193 E2): Eros como a cura e restabelecimento da natureza primitiva.....	101
2.5.7 Agatão (194 E-197 E): Eros, um inventário de qualidades .....	105
2.6 De Fedro a Agatão: um convite para um percurso de conversações.....	110

### CAPÍTULO 3

<b><i>Ἔρως τε καὶ παιδεία</i> – um concurso para a <i>ἀρετή</i></b> .....	<b>113</b>
---	------------

3.1 Os discursos de Agatão, Sócrates e Diotima: um jogo de máscaras .....	113
3.1.1 O receio de Sócrates e seu proêmio com Agatão (198 A–199 C).....	114
3.1.2 Sócrates interroga Agatão (199 C-201 C).....	115
3.1.3 A Verdade sobre Eros: a desqualificação de um μέγας θεός: de δαίμων a φιλοσοφός.....	120
I) Eros intermediário.....	124
II) A gênese de Eros: o mito de Poros e Penia .....	127
III) A utilidade de Eros para os Homens: possuir o Belo e o Bem para sempre.....	132
IV) A imortalidade, a geração e o esforço da vida filosófica.....	136
3.1.4 A escada de Diotima: do amor aos corpos à contemplação da beleza em si.....	146

## **CAPÍTULO 4**

### **EROS, O PROCESSO PAIDÊUTICO E A VIRTUDE..... 151**

4.1 Eros filósofo e o despertar para a ciência.....	151
4.1.1 Eros, alma e lógos.....	153
4.1.2 Eros e a dialética.....	154
4.1.3 Ascensão dialética e a paideia, em <i>República</i> .....	157
4.1.4 O processo paidêutico de Alcibíades: o bom exemplo de eros malconduzido e o coroamento do filósofo.....	166
4.2 Eros, o percurso paidêutico e o filósofo: um encadeamento erótico-pedagógico para a ἀρετή.....	180
4.2.1 Eros.....	181
4.2.2 Filósofo e guia .....	185
4.2.3 O aprendizado pela virtude.....	189

### **CONCLUSÃO ..... 200**

<i>O Banquete</i> : uma proposta educacional de Platão .....	200
--	-----

### **REFERÊNCIAS ..... 204**

## INTRODUÇÃO

As obras platônicas guardam uma força filosófica poucas vezes encontrada na História da humanidade. Elas são o amálgama ideal entre a arte da escrita e a profundidade e irradiação próprias de um vivo ensinamento filosófico. E Platão transporta essa vivacidade para seus diálogos, ou, em grego, para o *διάλογος*, que significa literalmente uma conversa a dois. Esse escritor-filósofo da Antiguidade reconhece a capacidade influenciadora da conversação e a importância de se utilizar dessa técnica não para persuadir ou para se sair vitorioso de disputas argumentativas, mas sim para buscar a Verdade; e esta, como tal, deve naturalmente ser reconhecida por todos como o ponto final de toda busca filosófica. E *O Banquete* é um desses diálogos que intenta concluir em uma Verdade, dessa vez uma verdade sobre Eros, o Amor.

O diálogo *O Banquete* filosoficamente ocorre ao longo de uma reunião em que estão presentes vários pensadores de Atenas. O motivo da reunião é uma celebração. Após o jantar, todos concordam em passar aquelas horas em pensamentos edificantes e decidem, cada um, tecer seu elogio ao deus Eros. O objetivo é conhecer a verdadeira natureza dessa divindade e escolher, ao final, o elogio mais belo e verdadeiro. Platão encontra nesse ambiente o húmus perfeito para o seu ofício – por ser o último a elaborar sua palestra, ele lança mão de noções e opiniões de todos os discursos anteriores, demonstra as inconsistências nesses argumentos e faz uma revelação filosófica que transpõe Eros, antes um deus, belo e bom, mas que residia fora do homem, para eros, agora uma potência desiderativa humana que busca não apenas amar alguém, mas acima de tudo amar a si mesmo e buscar o fim de todo Amor, que é tornar-se excelente e virtuoso.

E dentro dessa narrativa, nossa proposta é trabalhar dois problemas centrais e desenvolvê-los: a) após apreendido o procedimento platônico que parte de alusões míticas e culmina num desdobramento racional, que tem como finalidade o conhecimento acerca da essência de um objeto, examinar uma proposta educacional – *paidêutica*, portanto – que possa haver ao longo desse trajeto; b) o segundo problema decorre do primeiro: até onde é possível conhecer o fio condutor que passa por todas as fases do procedimento *paidêutico* e dele extrair uma fundamentação pedagógica pretendida por Platão em *O Banquete*? Ou, colocado de outra forma: tomado esse diálogo platônico como um trajeto que ensina a como conhecer ou se aproximar da definição da essência de um objeto, o que é possível aprender não sobre o objeto, mas sobre todo esse esforço pedagógico-filosófico?

E no desenrolar desta pesquisa, o primeiro capítulo apresenta uma aproximação com as bases de *O Banquete*. Esse diálogo está permeado pelo mito, até mesmo Platão trabalha com a mitologia: ele tanto cria um novo mito, ao discorrer sobre as condições de nascimento de eros, quanto inventa uma personagem que se torna uma singularidade filosófica: Diotima, uma assim dita sacerdotisa de Mantinea, que ensinara as coisas do Amor a um Sócrates ainda jovem, muitos anos atrás. E com toda essa técnica inventiva, Platão transpõe os mitos e deles salva alguns pilares que lhe servirão para edificar outra narrativa: a de elaboração sustentável e racional de argumentos irrefutáveis, que se aproximam daquela Verdade que, por ser verdadeira, torna-se ela mesma irrefutável.

No segundo capítulo, já somos convidados a participar desse rico banquete, filosoficamente ocorrido entre os meses de janeiro e fevereiro de 416 a.C., e adentrar a atmosfera simposiasta. Introdutoriamente, serão repassadas algumas características dos diálogos platônicos e uma breve apresentação sobre o cenário e a importância dos escritos no século V a.C., inclusive com um breve exame das assim chamadas doutrinas não escritas e a importância e o valor que essa leitura pode ter para se expandir o entendimento filosófico de alguns trechos dos escritos. O propósito desse segmento é aprender a ler os diálogos e preparar-se para o que está por vir – fazer crescer uma consciência para se aprofundar, quando necessário, nos ensinamentos platônicos; interpretá-los, mas jamais excedê-los.

Uma segunda parte desse capítulo se volta para a análise e os comentários da primeira metade do discurso, que apresenta colóquios que pertencem, de uma forma ou de outra, a um mesmo nível filosófico, e são considerados, por muitos comentadores, como discursos horizontais e que funcionam como a abertura que Platão necessita para, deles se apropriando, transpô-los.

Abordando um discurso de nível filosófico mais elevado, o terceiro capítulo se liga ao elogio que Sócrates profere para eros. Ao fim dessa palestra, a qual se revela muito mais que um elogio, decorre a assunção de uma imbricada, complexa, mas elegante rede filosófica que irradia interpretações e possibilidades exegéticas. Além de comentários e análises desse discurso dentro do programa desta pesquisa, empreende-se uma leitura da teoria erótica platônica com uma concepção pedagógica. Ao final desse capítulo, eros, além da revelação feita por Diotima, começa a ser relacionado a seus significados e possibilidades de ser agente transformador por meio da educação que, etapa após etapa, tal qual a superação de degraus, prossegue numa ascensão que parte das coisas sensíveis e perfaz o conhecimento dessas mesmas coisas, mas a um nível suprassensível.

Reunindo a teoria erótica de Platão, o quarto e último capítulo analisa as atuações e as potencialidades de eros para que seja possível uma guinada filosófico-pedagógica. Coligando eros, a alma, o *lógos* e a dialética, nosso intuito é dar a conhecer essa relação tão bem vinculada que se torna difícil a delimitação de início e fim de um ou outro agente. Sabendo dessa íntima harmonia, a continuidade na busca de uma definição e de um conhecimento dessas potências dentro de uma teoria erótico-pedagógica se dá pelo conhecimento de cada um deles – da alma, do *lógos* e da dialética – com eros, que une todos os demais – como já era conhecido na Antiguidade, eros era a *liga do mundo*.

Em seguida, abordaremos dois quadros que demonstram a inquirição que pretende conhecer o procedimento *paidêutico* no interior da filosofia erótica de Platão. O primeiro é no mito da caverna, em *República*, e o segundo se trata do exemplo – ou mau exemplo – de Alcibiades. Em *O Banquete*, deparamo-nos com a pulsão erótica que impulsiona o conhecimento das coisas aparentemente belas para o Belo em si; e no mito da caverna, tentaremos demonstrar que essa disposição erótica, que age de forma a transpor um estado de insipiência para outro mais elevado de reconhecimento das coisas verdadeiras, é a mesma que encontramos em *O Banquete*. E assim tentaremos demonstrar a existência do Fio de Ariadne que percorre esse procedimento *paidêutico*. E em Alcibiades, trabalharemos, por meio da manifestação erótica do personagem, e num nível mais profundo, o que esse desregramento pode revelar e, principalmente, examinar a postura do filósofo ante uma demonstração de eros tão incompatível, mas que no fundo mostrará Sócrates e Alcibiades intimamente interligados.

E na conclusão desta pesquisa, daremos a conhecer, nesse trajeto pedagógico, eros, sua manifestação como filósofo e guia e, por fim, esclarecer a transformação que sofre aquele que pretende contemplar a virtude, com alusão, ao final, de que a virtude talvez tenha uma presença mais importante e profunda em todo esse trajeto. Aqui, forma sucinta, tentaremos responder à questão: como todos os elementos analisados em *O Banquete* se congregam nessa busca por conhecer o procedimento *paidêutico* de Platão?

*O Banquete* é um diálogo cuja causa e objetivo são apenas um: conhecer eros. E durante essa passagem, vários discursos contendo mitos e noções orbitais são elegantemente construídos. Sócrates, preocupado apenas com a Verdade, irá sim mostrar-nos a essência de sua teoria filosófica. E mais do que isto: o que pretendemos extrair desse trabalho, a despeito da importância dessa teoria, é também aprender como aprender. De certa forma, Platão transpôs para esse diálogo erótico alguns procedimentos dos quais se pode lançar mão para saber, para conhecer – não somente eros, mas conhecer também a essência e o cerne de alguma questão, objeto, ou algum outro assunto que, num diálogo, propomo-nos a elogiar.

## CAPÍTULO 1

### EROS: PLATÃO ACOLHE O MITO

No diálogo platônico *O Banquete* nos é apresentada, pela primeira vez na história da Filosofia, a representação de eros que viria a transformar o modo como o Ocidente pensa o erotismo, o amor. Não mais apenas como um juguete de desejos, tal como defende Lísias em *Fedro* (232 E, 233 B) quando ele trata da ἡδονή e da φιλία, a atração erótica pelo bom ou belo assume sentido transcendental em dois pontos essenciais: o magnetismo em si não ocorre apenas entre o desejo e o encontro com o belo, mas em uma reunificação do homem à sua origem divina<sup>1</sup>; e o belo também se despe do vislumbre meramente estético e corporifica sua própria essência em sentido grego, como bom, virtuoso e contendo um valor preciso<sup>2</sup>. Após Platão, eros é intermediário. Este trabalho lida essencialmente com tal questão: de que forma a leitura de eros inaugurada com Platão, que exige essencialmente raciocinar e construir assertivas sobre argumentos válidos, sobreleva o juízo tradicional em que eros era tido como uma figura ornada com artefatos míticos? Essa mudança de paradigma recai essencialmente em uma transformação também pedagógica do homem, que deve ser reeducado e reaprender a como ver as coisas que o cercam.

Ao unir o Homem ao que lhe é superior, eros também revela a verdade ao raciocinar o Belo: esta é a Verdade excelente, pois é aproximada do inteligível e não, em essência, das sensações e emoções. Assim, o Belo é o Bem e o Princípio de todas as coisas<sup>3</sup>. Essa definição é mais profunda do que pretende este trabalho, mas nela vemos a participação do que almeja ser eros: afinal, é por meio deste que se reconhece primeiramente os corpos belos, depois, todos os corpos imbuídos de beleza; em seguida essa concepção se expande para a arte e os belos discursos. Para além do âmbito da beleza, eros também intermedia a afinidade que se busca com os belos discursos e com as ciências, conforme irá expor Diotima.

---

<sup>1</sup> O problema de Eros não reside apenas no anacronismo de ele ser um apetite da psicologia de Platão, mas exige pensar Eros conforme a disposição platônica no bojo de sua Filosofia. Eros é uma manifestação com amplas possibilidades, ele é de fato intermediário ou um caminho para que o desejo do homem possa conhecer e participar da essência do Belo: “Eros é mais frequentemente traduzido como ‘amor’, mas isso não capta verdadeiramente o que Platão tem em mente e pode ser enganoso em alguns casos, especialmente porque eros não é uma emoção, mas o amor é, ou pelo menos é comumente entendido assim pela maioria dos falantes do idioma. Eros também não é um dos apetites na psicologia de Platão, portanto deve ser tratado como distinto de *epithymia*” (GORDON, 2015, p. 17 ss.); e essa reunificação a uma condição originária também ficará muito clara ao se ler o elogio que Platão, por meio do personagem Aristófanes, tece sobre Eros.

<sup>2</sup> REALE, 2004a, p. 274.

<sup>3</sup> REALE, 2004b, p. 307 ss.

Esse eros – como guia do mundo sensível à compreensão do inteligível – é a identificação da manifestação erótica da excelência ou virtude, ἀρετή, e da educação, παιδεία<sup>4</sup>, que podem ter significação no âmbito pessoal, quando o indivíduo se vê transformado e atraído pelo Belo<sup>5</sup>, ou em uma mais ampla rede que acolha o Homem pertencente a uma comunidade específica, no caso a πόλις<sup>6</sup> ateniense. Contudo, esse elo ainda exige o esclarecimento do que vem a ser eros para então construir os laços entre eros, a virtude ou excelência e a educação. E, para tanto, voltaremos para o início, para o tempo em que eros é visto com os olhos do mito – quando, por vezes, é um deus ou uma força que influencia a vida e o destino.

Até mesmo um detalhe singular merece nossa atenção: afinal, é indiferente escrever eros em letra maiúscula ou minúscula – eros ou Eros? Durante nossa pesquisa, esse ponto não passou tão ao largo e pode também ser um facilitador para se apreender o sentido em que se quis empregar ao termo. A despeito de autores usarem a primeira letra capitular para se referir a eros e terem, por isso, seus motivos particulares, preferimos respeitar uma tradição e um nexo de perspectiva; ou seja: em primeiro lugar, a tradição que fez os escritos platônicos chegarem até o presente constituiu sucessivos trabalhos de copistas ao longo do tempo<sup>7</sup>, tendo, inclusive, transformado convenções antigas e vigentes no século V a.C., como escrever em letras maiúsculas, não usar espaços entre as letras, redigir sem acentuação, sem espíritos brandos e praticamente sem pontuação<sup>8</sup>, diferente do que ocorre em versões modernas com adoção de acentuação e grafias em letra maiúscula ou minúscula. Em segundo lugar, tendemos a servir-nos de eros, em letra minúscula, para referir-nos a todas as suas acepções (adjetiva, de força ou potência, por exemplo) que não se restrinjam ao sentido de Eros, agora em letra maiúscula,

---

<sup>4</sup> Παιδεία não apenas no sentido estrito de educação. Uma síntese hermenêutica do termo e de sua multifacetada possibilidade de tradução nos são trazidas por Jaeger: “Ao empregar um termo grego para exprimir uma coisa grega, quero dar a entender que essa coisa se contempla, não com os olhos do homem moderno, mas sim com os do homem grego. Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como *civilização*, *cultura*, *tradição*, *literatura* ou *educação*; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os gregos entendiam por *paideia*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregar-los todos de uma só vez” (JAEGER, 2013, p. 1). No esforço de se aproximar de uma definição de *paideia*, acompanhamos Lima Vaz (VAZ, 2011, p. 28) no que tange a se buscar um arranjo para o termo que não repouse apenas no âmbito técnico de erudição: o componente que realmente vale ser explorado da *paideia* não é encontrar um denominador comum do que venha a ser seu entendimento para a Grécia clássica, mas compreender e pensar o discurso original que lhe exprime o filósofo, Platão.

<sup>5</sup> Exemplo clássico dessa transformação é notório em *Banq.*, 210 A.

<sup>6</sup> “*polis* é tradicionalmente traduzido como ‘cidade-estado’; e essa tradução, apesar de toda insuficiência quanto aos detalhes, acolhe em si, todavia, dois elementos definidores da forma da *polis* histórica: em primeiro lugar – o elemento ‘cidade’, e a estrita grandeza da estrutura política aqui denotada, que, num sentido mais palpável, significa uma área municipal e sua organização habitada sob um burgo (Acrópole) e, num sentido mais amplo, também inclui os arredores da *polis* propriamente dita, que são dependentes dessa estrutura. (...) é capaz de dar a si mesmo uma estrutura e uma determinação mediante leis e uma ordem básica, assim como, em geral, mediante uma comunidade de religião pública” (SCHÄFER, 2012, p. 260).

<sup>7</sup> REYNOLDS; WILSON, 1991, passim.

<sup>8</sup> JOINT ASSOCIATION FOR THE CLASSICAL TEACHERS, THE, 2014, p. 641.

quando relativo ao deus Eros e, nesse caso, fazer o uso da palavra *Eros* no sentido de nome próprio<sup>9</sup>.

Para sintetizar a forma como será realizada a pesquisa nesta primeira unidade, na qual será discutida a concepção de eros ao longo da história da Filosofia, tomaremos o objeto em duas acepções, cada uma exposta em um capítulo. A primeira abordará registros e a cultura helênica até o momento anterior a eros ser desvelado de seu caráter majoritariamente mítico-metafórico; ou seja, os mitos<sup>10</sup>. A segunda tratará de toda a Filosofia erótica socrática decorrente de uma constituição racional, do *lógos*, em especial a partir do diálogo de Sócrates, em *O Banquete*.

Ressalta-se a exigência, para uma mais apurada apreensão dos diálogos, de compreender o mito no interior e em paralelo aos escritos. A Filosofia não implica um momento de ruptura com o mito. Assim, diversos contos mitológicos foram criados antes de Sócrates, muitos outros coexistiram com esse primeiro momento de iluminação e alguns outros foram reelaborados bastante depois da morte de Platão. Decerto, Platão inaugurou novo momento na Filosofia ocidental, mas ele se serviu muito das imagens e conformidades helênicas já em voga.

### *1.1. Os mitos*

O exame socrático-platônico em torno do amor encontra sua zona nuclear em *O Banquete*, mas não encerra nesta sua investigação, visto que em diálogos até mesmo não tidos como essencialmente eróticos comportam essa carga em seu *corpus*<sup>11</sup>. Essa obra é um início seguro, mas não único, de um caminho a trilhar e, ao seu fim, construir um encadeamento de conceitos cuja função precípua seja funcionar como elo desde o mito erótico até a πόλις, passando pela ἀρετή e a παιδεία.

Portanto, é em *O Banquete* que remanesce a razão de ser de eros: de onde se pretende extrair, a partir de uma ainda difusa mistura entre ancestralidade e mito, o seu sentido filosófico que parte de uma deificação mitológica encontrada e simbolizada essencialmente no período pré-socrático em Hesíodo, em sua obra *Teogonia*, e nos poemas homéricos. Nessa disjunção

---

<sup>9</sup> No caso de citações diretas, respeitaremos o uso etimológico que o autor empregou à palavra eros, ou seja, transcreveremos a palavra com letra maiúscula ou minúscula, conforme disposição autoral.

<sup>10</sup> Sobre a temática do primeiro capítulo, que trata essencialmente da recepção que teve o “naturalismo”, o mito e a religião em torno de eros por Platão, cf. IRWIN. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT (Org.) 2015. p. 71-112.

<sup>11</sup> GORDON, 2015, passim. Nessa monografia, Jill Gordon elabora uma construção lógica que pensa, para além dos diálogos platônicos tipicamente eróticos (*O Banquete*, *Fedro*, *Cármides*, *Lisis*, *Alcibíades I* e, talvez, *República*), o eros como guia essencial em *Timeu* ao tratar do cosmo; em *Crátilo*, *Protágoras*, *Mênon* e *Fédon* ao abordar o questionamento; e em *Parmênides* em se tratando da coragem (ἀνδρεία).

ainda é válido encontrar pontos de ligação que evitam uma completa separação entre o mito e o pensamento racional. Afinal, a tentativa dos antigos de explicar um fenômeno repousava sobre um objeto atávico a emoções e pulsões humanas que, no primeiro momento, questionavam *o que é* com referência à Natureza, a φύσις, para, em seguida, pensar esse mesmo *o que é*, mas, já apropriados de uma experiência da φύσις, ampliar seu significado à ética e à essência do ἄνθρωπος<sup>12</sup>. Essa tentativa de construir uma imagem de eros, antes de alcançar propriamente o diálogo, adentrará por alguns temas que precedem o momento do exame do conhecimento erótico por Platão; trata-se de pensar numa associação de quando eros é envolto no mito e de quando o véu da narrativa fundada em uma simbologia começou a se abjugar. Trata-se, pois, de um convite para estudar os antigos.

É válido considerar que na Antiguidade havia algum progresso, ou ao menos uma mudança paradigmática entre os pensadores pré-socráticos, os quais arguíam soluções para as coisas no âmbito da φύσις, e os filósofos pós-socráticos, momento metafísico-ontológico de pensar o ὄν<sup>13</sup>. Não se trata de uma ruptura, mas de um passo a mais no esforço racional que alterou o olhar investigativo.

Platão, em diversos diálogos, utiliza-se do mito para compor uma narrativa que evolui, mas esse progresso não é simples, linear, nem tampouco precursor de um único trajeto. O μῦθος, inserido no *corpus* platônico, avoca uma “denotação e (...) conotação do vocabulário de *mythos* (...) [que] se sujeitam a audaciosas oscilações<sup>14</sup>”. Algumas acepções assumidas pelo mito no *lógos* platônico serão reveladas oportunamente ao longo desta pesquisa, em especial no momento de compreender e apreender o mito de eros em *O Banquete*. A proposta é entender de onde veio o eros conforme revelado pelo *lógos* de Diotima – já que no florescer de sua filosofia, eros se revela como um intermediário, nem mortal nem imortal, mas que possui suas raízes em tempos antigos, quando os discursos ainda se misturavam<sup>15</sup>. Em outras palavras, a proposta, em especial no primeiro e segundo capítulos, é resgatar a compreensão do mito de eros, quando envolvido em discussões ao nível da φύσις, ou a um nível inferior ao *lógos*, com

---

<sup>12</sup> PORTA, 2014, *passim*. Essa obra auxiliará ao longo deste trabalho a compreender com clareza os momentos da Filosofia, que não necessariamente acompanham a divisão clássica da história.

<sup>13</sup> SCHÄFER, 2012, p. 292 ss.

<sup>14</sup> SCHÄFER, 2012, p. 219.

<sup>15</sup> Em *O Banquete*, a própria escolha do cenário onde se desenvolve o diálogo já tem o intuito de ressaltar essa mistura de ditos, de λόγοι: Platão, ao escolher um simpósio para se fazer correr os discursos, já evidencia a disputa agonística desse modo grego de se palestrar. Cada discurso recebe seu foco, cada simposiasta tem sua participação, seu valor e sua contribuição para o todo; e todos os discursos anteriores a Sócrates serão expostos ao ridículo com o intuito de sobrelevar o discurso filosófico, baseado na razão. Portanto, essa mistura de discursos sobre eros que corria na sociedade da Grécia são transpostos para o discurso *O Banquete*. Platão escolheu um banquete como palco, os atores são representantes variados de retores, comediógrafos, tragediógrafos e poetas, e tudo com o intuito de se fazer notar os discursos plurais, a fim de tonificar suas discrepâncias, discriminações e inconsistências.

ênfase mais na consequência (ou efeitos sensíveis) do que na causa da coisa investigada, e que inclusive geralmente incorria no erro de tomar uma consequência como a causa.

Na balança desta pesquisa, colocaremos, de um lado, a nossa proposição de leitura e de interpretação desses mitos e narrativas, mas é importante ter consciência do distanciamento que esse entendimento moderno está a) de uma aproximação das crenças dos homens e mulheres da Grécia antiga, b) de entender e antever como eles viam o mundo e c) o lugar que eles entendiam ocupar nesse mundo antigo. Por isso iremos apor, por outro lado, um contrapeso de tentar examinar as ideias introduzidas incidentalmente ou de forma subjacente nos contos.

A passagem a seguir, de Geoffrey Lloyd, reforça essa característica do exame:

Por mais que Homero tenha sido o mestre dos gregos, é somente em um sentido muito vago que se pode falar de uma “visão de mundo” própria dos poemas homéricos. Não se pode razoavelmente esperar encontrar um conjunto de ideias exaustivas, coerentes e homogêneas. O que nós devemos examinar são ideias introduzidas incidentalmente na *Iliada* e na *Odisseia*, em momentos particulares da narrativa. Não podemos acertadamente supor que as ideias expressas em diferentes passagens e por diferentes personagens correspondem às crenças do poeta (ou dos poetas), ou do público de então. A introdução de certas ideias gerais responde a uma função dramática que ganha sobretudo preocupação teórica ou especulativa<sup>16</sup>.

Apesar de o autor se referir especificamente aos trabalhos de Homero, é válido seguir essa ponderação ao longo da pesquisa nos pontos em que a investigação de um conteúdo se distancia temporal e filosoficamente da atualidade. Não se trata de evitar tomar uma posição analítica, mas de estudar as ideias com atenção suficiente a fim de se evitar construções teóricas de conteúdo conjectural ou sustentadas em valores alegóricos.

## *1.2. Algumas acepções mitológicas em torno de eros: Hesíodo, Homero e os amantes Eros e Psiqué*

Para uma compreensão e um resgate da valência que o mito ocupava na Antiguidade e que viria a influenciar ou inspirar o trabalho escrito de Platão, primeiro será feita uma leitura de como Eros era tratado nos poemas hesiódico e homérico. Em segundo, serão apresentados brevemente alguns comentários sobre o conto de Eros na mitologia grega descrita em *Metamorfoses*, de Lúcio Apuleio. Apreendidas essas modestas passagens e personagens que compunham o mito, tenciona-se conduzir e abordar, de modo gradativo e diluído ao longo desta

---

<sup>16</sup> LLOYD. Images et modèles du monde. In: BUNGSCHWIG, LLOYD, PELLEGRIN (org.), 2011, p. 48, tradução nossa.

pesquisa, como serão assumidos o uso, a validade e o acolhimento das anedotas mitológicas por Platão e a relevância que estas assumiram para que, por vezes partindo delas, ele se ocupasse em desenvolvê-las, em refutá-las no que fosse preciso e, por fim, desmitificá-las. E essa desmitificação, diz Giovanni Casertano<sup>17</sup>, evoca uma postura propriamente platônica e filosófica ante um mito: primeiro Platão trata de forma diferente a narrativa ou o conto (διήγησις, μῦθος) da filosofia ou da argumentação dialética (ἀπόδειξις, ἐπίδειξις, λόγος, λογισμός)<sup>18</sup>. Após, o mito é visto como um repositório de símbolos, imagens ou ícones. E então Platão, reconhecendo o mito como um instrumento de persuasão, parte para uma leitura anticonvencional, pois ele está convencido de que a verdade contida num mito, ou num discurso, não reside no simples dito, mas no que essa narrativa significa. Essa é a postura filosófica vista, por exemplo, em *Fedro*, numa passagem curta, porém profunda, quando Sócrates é indagado sobre o local exato em que mitologicamente se dera o rapto de Orítia por Bóreas:

*Sócrates: Até agora não fui capaz de conhecer-me a mim mesmo, conforme aquilo do oráculo de Delfos, donde parecer-me ridículo estudar coisas estranhas antes de saber o que sou. Por isso, digo adeus a essas histórias e me contento com a opinião comum. Como disse há pouco, em lugar de investigar essas coisas, cuido apenas de examinar-me (Fedr., 230 A).*

A operação hermenêutica de entender certos mitos e sua abordagem erótica tem a função de dar a conhecer certos aspectos, causas e efeitos depositados nos mitos e que representam ao menos uma parcela das dispersas crenças vigentes na Grécia. Ao apresentar o mito, estes serão seguidos de comentários e de avaliações que extraem da narrativa mitológica não o que está evidente no escrito, mas principalmente o que está em seus pressupostos e em seu valor subjacente. E essa leitura será feita com uma lente erótica que intenta se apropriar de algumas definições ou de algumas análises ao contrapor o mito e o diálogo *O Banquete*.

O início desse exame se dará com a *Teogonia*, de Hesíodo, que nos apresenta a cosmogonia olímpica ou a “árvore genealógica” dos deuses (mesmo que assumindo uma posição poética especulativa<sup>19</sup>, pois algumas vezes não explica a origem de deuses – estes

---

<sup>17</sup> CASERTANO, 2010, p. 93.

<sup>18</sup> Nessa mesma esteira trabalha Brisson, para o qual, e conforme sua leitura de Platão, o mito é um discurso; o *lógos*, um argumento (BRISSON, 2014, p. 43).

<sup>19</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 209: “Os deuses são imortais, mas surgem de algum modo; e como teriam surgido os primeiros deuses? A maneira como Hesíodo responde a essa questão pertinente revela a incomum qualidade de seu gênero especulativo. Pois as gerações de deuses que descendem umas das outras por meio daquilo que – com a devida licença poética – pode ser chamado de relações maritais são precedidas por deuses que surgem do nada. Essas entidades primordiais são Caos, Gaia e Eros. Com o surgimento de Eros, Caos e Gaia tornam-se fecundos.”

surgem do nada), tentou-se buscar uma causa para a origem dos deuses e do cosmo; e essa explicação para o princípio original que movimenta os seres também já foi objeto de interesse compartilhado por outros filósofos, como por Parmênides. É o que nos diz Aristóteles:

“Todavia, poder-se-ia pensar que foi Hesíodo o primeiro a buscar uma causa desse tipo [que busca uma causa como princípio do qual se origina o movimento dos seres] ou qualquer outro que pôs como princípio dos seres o amor e o desejo (ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν), como o fez, por exemplo, Parmênides. Este, com efeito, ao reconstruir a origem do universo diz: “Primeiro entre todos os deuses a Deusa produziu o Amor”; enquanto Hesíodo diz: “Antes de tudo existiu o Caos, depois foi a terra do amplo ventre e o Amor (ἔπος) que resplandece entre todos os imortais”, como se ambos reconhecessem que deve existir nos seres uma causa que move e reúne as coisas (*Met.* A, 4, 984B 25ss).

A *Teogonia* apresenta seus problemas de composição: em sua narrativa, não possui histórias muito bem concatenadas, mas sim uma sobreposição de mitos e fábulas, ao fim colhidos e encaixados. Hesíodo pode ter tentado superar e até abolir os mitos ligados a determinadas localidades e a ritos específicos; ele tentou substituí-los por um sistema de deuses típicos – por vezes, as variantes locais ainda são identificadas no aedo hesiódico, tal como ocorre com a diferença ao relatar o nascimento de Afrodite e a explicação de seus nomes Citereia e Ciprogeneia, como gerada na atual ilha de Chipre<sup>20</sup>. Mas esses problemas persistem enquanto narrativa. Já como uma teoria da religião, a *Teogonia* é a origem da ordem; é possível recompor alguma teoria de fundo que perpassa todo o conto: a despeito de possíveis criações próprias do autor mitopoético, mas que ainda assim pode ser visto como uma tentativa de preenchimento de lacunas, a *Teogonia* recompõe relatos dispersos que tentam estabelecer uma verossimilhança, ao nível mitológico-narrativo, de um reconhecimento antropológico com questões divinas, distantes e que fundamentavam a crença da Grécia na Antiguidade.

Essa poesia é uma ἀριστεία<sup>21</sup>, ou seja, conto de heroísmo e de transmissão de grandes feitos de um herói – no caso, os deuses. Nela, Zeus assume sua onipotência sobre antigas divindades; nessa *Titanomaquia*<sup>22</sup>, ele se consagra vencedor e pai da Ordem (εὐνομία), da Justiça (δίκη) e da Paz (εἰρήνη)<sup>23</sup>. E é nesse ambiente de gênese e de tentativas que se busca uma estrutura genealógica, hierárquica, mas acima de tudo constitutiva para o mundo.

Eros possui participação pontual, mas acentuada em *Teogonia*, pois é ele que promove a fecundidade dos numes por meio da união amorosa e a continuidade do processo de criação

---

<sup>20</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 201-202.

<sup>21</sup> ‘ΑΡΙΣΤΕΙΑ, ‘heroísmo, sequência de grandes feitos por um herói’. In: CLASSICAL GREEK DICTIONARY, 2002, p. 50.

<sup>22</sup> Palavra que possui origem em Τιτάν, descendentes de Χρόνος; e μάχη, combate, luta, batalha. Ou seja: batalha de Titãs.

<sup>23</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 207.

do divino e do humano. Ademais, essa entidade também participa do primeiro grupo de potestades originárias:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também  
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,  
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,  
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,  
e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,  
solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos  
ele doma no peito o espírito e a prudente vontade

(*Teog.*, 115 – 121. Trad. J. Torrano)

Portanto, Eros, já em *Teogonia*, possui um atributo que também será retomado em *O Banquete*: o de que ele é um deus, e um dos mais antigos. Eros é, paralelamente a Caos, Gaia e Tártaro, algumas das primeiras potências. Aqui a leitura de Maria Helena da Rocha Pereira diverge da que faz Vernant: na análise de Maria Helena, já em *Teogonia* recai uma diferença não tão sutil entre o deus do amor e as demais divindades: na sequência do texto, Hesíodo enumera a geração de Caos e Terra não mais se referindo a Eros, o que pode sugerir uma leitura de que este seja unicamente uma força geradora<sup>24</sup>. Jean-Pierre Vernant, por seu turno, ratifica a γένεσις latente no deus mais belo: ἔρωσ ἐστίν, em Hesíodo, a força que reaproxima opostos, é uma ligação unificadora. Enquanto não ocorre, a gênese processa-se por divisão (διαίρεσις) de elementos previamente unificados e confundidos, um processo de cissiparidade<sup>25</sup>. É necessário Eros para que macho e fêmea se unam, para que então a gênese desencadeie-se.

Na descrição legada por Hesíodo, encontramos correspondência com o que diz Homero, como nos mostra Juliano Caram: em *Iliada* de Homero, Canto III, v. 441-442, Eros é apresentado como uma força capaz de “enublar os sentidos”, e em *Teogonia*, v. 120, ele é descrito como o mais belo entre os deuses. Na conclusão de Caram, se por um lado há notória divergência quanto à sua origem entre essas duas narrativas, por outro, encontra-se estreita concordância na afirmação de que, tanto em Homero quanto em Hesíodo, independentemente de sua origem, o deus Eros é capaz de exercer domínio sobre a razão<sup>26</sup> e, assim, interferir nas percepções humanas.

Há um equalizador nessas interpretações de Maria Helena, Jean-Pierre Vernant e Juliano Caram. Apesar de Maria Helena realçar a presença de Eros apenas nos primeiros momentos genésicos da narrativa teogônica, o que não é de todo falso em se tratando da quantidade de

---

<sup>24</sup> PEREIRA, 1993, p. 4.

<sup>25</sup> VERNANT, 1990, p. 446.

<sup>26</sup> CARAM, 2018, p. 27.

vezes e da posição, na poesia, em que Eros é referenciado diretamente, os efeitos do enlace erótico se desdobram ao longo de toda a poesia: Eros aproximou os opostos, agiu em harmonia; ele foi necessário para que a gênese começasse, tal qual um catalisador – esta é a leitura de Vernant. Ou seja: Eros age por si mesmo durante um curto período de tempo, na gênese, mas sem ele não se pode afirmar que a geração teria continuado, daí sua importância. E é esse valor que é confirmado por Juliano Caram: independente da força e da validade do elo no *corpus* da narrativa, Eros é importante, seja em *Teogonia* ou em *Iliada*, não pelo que Eros é em *Teogonia* ou em *Iliada*, mas pelo que ele potencialmente simboliza nesses poemas. E mais: a importância de Eros teogônico é reafirmada no âmbito da Filosofia quando essa ciência recolheu do conto hesiódico Eros, este podendo ser um deus ou um apetite exterior ao homem, e reconheceu nesse recurso erótico valores latentes que, por meio da gênese ou da evolução inteligível (tal como a tábua de categorias de Diotima), orienta o homem a fim de que este tenha o domínio sobre si mesmo.

Tendo como suporte essa análise de Caram, também podemos estender essa dualidade original – se eros é uma força ou um deus - à seguinte questão: como se dá o tratamento que Platão dispensa à origem de Eros em *O Banquete*? Eis que a resposta surge interessante: Platão, como que para corroborar o acolhimento que este faz da tradição, refutando-a apenas nos momentos em que não encontra fundamento ou argumentação racional, coloca duas possibilidades, tanto a origem divina quanto a de apetite – inclusive numa narrativa de nascimento por meio do intercurso sexual -, nos discursos de personagens que participam de *O Banquete*, ou seja, ele não as condena nem tampouco as suprime, mas ao longo do diálogo demonstra que, apesar de serem as duas origens possíveis, não sobrevivem ao ἔλεγχος, isto é, às sucessivas etapas de perguntar, investigar e testar criadas por Sócrates<sup>27</sup>. Quase imperceptivelmente, há um rearranjo no direcionamento da discussão: da tentativa de encontrar uma homologia acerca da origem ou sobre os efeitos de Eros, Sócrates mostra que isso não é tão importante: o que mais vale a pena saber é acerca de sua verdadeira natureza – conhecimento alcançado inteligivelmente, superando meros artefatos -, e notadamente o elo entre essa natureza e a vida do homem.

O convite a buscar eros em *Iliada* provém do próprio *O Banquete*. Quando, no discurso do médico Erixímaco, este diz que “[o] que Homero conta da coragem (μένος) que a divindade insufla nalguns heróis é mais ou menos o que Eros faz com os amantes, quando a eles se

---

<sup>27</sup> A palavra ἔλεγχος nunca fora usada por Platão; para discorrer sobre o seu método, Platão utiliza as terminologias das fases que compõem o ἔλεγχος, quais sejam: perguntar (ἔρωταν), investigar (ζητέω) e testar (ἐξετάζω) (SCHÄFER, 2012, p. 110).

associa” (*Banq.*, 179 B). E essa associação entre eros e μένος, pretendida por Homero não apenas com o propósito de ordenar as relações entre amantes, tem, conforme nos diz Eric Voegelin, cunho ordenador constitucional, que revela de modo prolixo a formação do reino aqueu<sup>28</sup>. Em *Iliada*, eros não é ainda uma divindade, mas uma pulsão capaz de dominar por completo o espírito<sup>29</sup>. Portanto, *Iliada* reserva, em sua leitura, importante linha de conduta e de referência dos impérios e seus heróis, hinos que cantam a bravura e enaltecem um comportamento viril<sup>30</sup>, e depõem revelações quanto a sintomas da desordem constitucional. *Iliada* trata da ordem e da desordem. Não à toa que o chamado a essa epopeia provém do discurso do médico Erixímaco que, de acordo com Caram, e como será visto mais adiante neste estudo, é o único que “deixa entrever a natureza de Eros como uma relação que responde pelo equilíbrio e pelo engendramento de tudo que existe no cosmos”<sup>31</sup>. Até mesmo algumas técnicas literárias são paralelas tanto em Homero como em Platão; no primeiro, o realismo da narrativa e o instrumental de convencimento, a exemplo de *Odisseia* 14, 389 s<sup>32</sup>, também fazem parte da estratégia de convencimento de Platão, que transporta seus diálogos para textos ficcionais e traz pessoas históricas como participantes da obra<sup>33</sup>.

Maria Helena da Rocha Pereira reconhece que a conceituação dos afetos e os fatores que regem o comportamento humano são imprecisos e flutuantes em Homero, mas que é possível tanto auferir sua existência quanto compreender ao menos parte da atuação de suas figuras<sup>34</sup>. Atendo-nos à extensão de *Iliada* para extrair ações de eros, apoiaremos-nos em estudos dessa autora<sup>35</sup> e de Eric Voegelin<sup>36</sup>, que abordam, respectivamente, o amor em primeiro plano

---

<sup>28</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 152 ss.

<sup>29</sup> PEREIRA, 1993, p. 5.

<sup>30</sup> PEREIRA, 1993, p. 5 ss. A autora aborda três distintos momentos quem que eros atua: a primeira é nas relações entre Aquiles-Pátroclo e Aquiles-Briseida; a segunda, na de Andrômaca-Héctor; e a terceira no caso de Helena. Na primeira abordagem, seus fundamentos reforçam o papel que *Iliada* tinha para os antigos ao proclamar a “cultura da vergonha” e ao revelar ideais de honra.

<sup>31</sup> CARAM, 2018, p. 109.

<sup>32</sup> Nesse trecho, Odisseu tenta convencer Eumeu, o porqueiro, de que seu rei estava vivo e que voltaria. O porqueiro, contudo, não acredita nas palavras de Odisseu, o que demonstra lealdade para com Telêmaco, filho de Odisseu.

<sup>33</sup> ERLER, 2013, p. 74.

<sup>34</sup> PEREIRA, 1993, p. 5.

<sup>35</sup> PEREIRA, 1993, p. 11 ss.

<sup>36</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 168-173. A despeito da seleção dessas duas passagens para delas extrair seu conteúdo no seio de *Iliada*, Maria Helena da Rocha Pereira (1993, p. 13) também expõe outras “pinceladas” do tema amor que ajuda a compor o hino homérico. Dentre elas, destacam-se, no canto II, 689-701, o caso de Protesilau, e no XI, 153-242, no caso de Ifidamante. Transcreveremos apenas o caso de Protesilau para um pequeno vislumbre dessas pinceladas e de como Homero retrata, nesse caso específico, o vínculo e a herdade que remanesce mesmo após a morte e de o personagem ser condenado ao esquecimento do Hades; tal vínculo é o de amor: “Os que vinham de Fílax e da flórea Písaro, cara a Deméter, os de Itone, mãe-de-ovelhas, de Ptéleo, verdes várzeas, de Antrona-ao-mar, guiava-os Protesilau, enquanto vivo; sob a terra escura agora jaz. Em Fílax, a mulher no solar meio-erguido, deixou, toda em prantos. Um Dardânio o matou, quando da nau saltava, primeiro dos Aqueus. As tropas o lamentam, sem que acéfalas restem” (*Il.*, II, 697-702).

de Héctor e Andrômaca e o eros de Páris e Helena de Troia. A proposta é apreender os símbolos de Eros na obra de Homero, dos quais falam ambos os autores modernos e de cujo conhecimento Platão certamente dispunha.

No Canto VI de *Ilíada*, intitulado por Haroldo de Campos “Héctor e Andrômaca: o adeus” (*Il.*, VI), são cantados 529 versos que marcam uma das passagens mais célebres do poema homérico. O encontro de Héctor com sua esposa Andrômaca e seu filho Astíanax ocorre após o herói ser alertado por seu irmão Heleno, ainda no campo de batalha, da necessidade de Héctor, por ser líder dos troianos, reanimar seu exército. Em meio à turba e dentre uma intensa e sucessiva narrativa de atos morticínios, Heleno também instiga seu irmão a retornar à *pólis* e aconselhar sua mãe, Hécuba, a dirigir-se ao templo de Palas Atena com as mulheres da cidadela troiana a fim de aprazer a deusa com dons. Assim, Héctor procede: retorna ao “solar belíssimo de Príamo” (*Il.*, VI, 243), pede a Hécuba que ofereça dons à deusa para que seu exército tenha folga no prélio. Hécuba reúne as matronas e seguem para o templo de Atenas – de nada adianta, é decretada tristeza aos troianos; a deusa acena com um *não*. Após ter com sua mãe, o líder troiano “vai atrás de Páris, tratar de espicaçá-lo, (...) que a Geia-Terra se abra e o engula. Foi gerado por Zeus para flagelo de Troia, Príamo e Priâmides” (*Il.*, XI, 280-285). Após discutir com Páris e colateralmente estender sua fúria a Helena, o herói vai embora. E é, então, que Andrômaca o encontra no palácio do seu pai, Príamo:

(...) Não te compadeces  
do filho pequenino e de mim, sem ventura,  
que logo ficarei viúva, pois os Aqueus,  
caindo sobre ti, vão trucidar-te. Mais fora  
para mim preferível, perdendo-te, à terra  
baixar, e sem consolo nenhum, se é essa a sina  
que te cabe; amargura tão-só. Pai já não  
tenho, nem mãe (*Il.*, VI, 407-414).

As lamentações de Andrômaca continuam. Ela relembra seu marido de que Aquiles, ao invadir sua cidade – Tebas –, matara seu pai e seus sete irmãos. E implora:

Héctor, és pai e mãe,  
irmão e meu marido na idade florida.  
Tem compaixão! Aqui na torre permanece,  
não deixes que teu filho fique órfão e eu viúva (*Il.*, VI, 429-432).

Héctor responde a ela no tocante aos mesmos valores.

No entanto, é nas últimas palavras de consolação ditas a Andrômaca em que recai o sentido erótico cultuado em *Iliada*:

Anjo  
sem ventura, por mim não faças sofrer teu  
coração; contra os fados, ninguém me fará  
baixar ao Hades; homem nenhum, porém, foge  
à Moira, mau ou bom, desde o dia em que nasce.  
Agora volta à casa, cuida de tuas coisas,  
da roca e do tear<sup>37</sup>; vê que as flâmulas também  
às tarefas se apliquem. Aos troianos  
– e sobretudo a mim – incumbem-nos a guerra (*Il.*, VI, 485-493).

As últimas palavras de despedida do casal reafirmam, em concordância com Maria Helena, o dever de Héctor como defensor de Troia. E esta é a representação de eros transmitida por Héctor nessa história trágica de amor e dedicação: o cumprimento da fortuna que foi traçada pela Moira (ou Destino), do qual não se pode escapar, e a obediência ao dever de proteger a *pólis*. Esse é o valor de uma virtude máxima que um herói pode incorporar e que é cantado e enaltecido em *Iliada*.

Já a relação entre Helena e Páris Alexandro é mais complexa. Na conclusão de Maria Pereira, é o desejo, a atração física, que comanda as relações entre eles; esse desejo é visto como a causa da perdição de aqueus e troianos<sup>38</sup>. A autora deixa esse fio argumentativo que pode ser ligado ao texto de Eric Voegelin<sup>39</sup>: é justamente na análise dessa corrupção erótica realizada por este autor – ao investigar a corrupção de eros entre Páris e Helena – que se buscará apoio a fim de revelar o porquê da complexidade na figura dessa divindade e entender a ligação entre a forte afirmação de que “o peixe começa a apodrecer pela cabeça” e as relações entre reis gregos ou troianos e divindades olímpicas na guerra entre os mortais. É no Canto III que grande parte dos aspectos da problemática se desenvolve.

---

<sup>37</sup> Sobre a atividade feminina do tecer e do tear – bastante comum tanto em *Iliada* quanto em *Odisseia*, nesta assumindo inclusive função precípua na figura de Penélope –, remetemos o leitor ao trabalho de Lilian Amadei Sais, *Vestes que falam: a tecelagem e as personagens femininas dos poemas homéricos* (2015). O gesto e o momento do trabalho manual de coser atribuído às mulheres não são, embora possam parecer à primeira vista, a significação de uma responsabilidade secundária, apenas de entretenimento, mas enaltecem a imagem da mulher e atribuem-lhe destaque e fama; ademais, é uma importante forma de comunicação feminina. Outra passagem em *Iliada* que revela um sentido comunicativo é no Canto III: Íris, enviada a mostrar a Helena que Páris, ao desafiar Menelau a um combate corpo a corpo, cujo vencedor levaria consigo Helena, prêmios, e colocaria fim à guerra, “encontra-a [Helena], absorta, no palácio. Tecia uma urdidura, cor de pórfiro, ampla, dupla trama. Bordava nela muitos prêlios que os doma-corcéis Tróicos e os Aqueus de veste brônzea, à discrição de Ares por ela pugnavam” (*Il.*, III, 124-128).

<sup>38</sup> PEREIRA, 1993, p. 15.

<sup>39</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 168-173.

Em meio à turba, durante um embate entre Páris e Menelau, o príncipe troiano, fugindo da Moira, recua junto às fileiras troianas. Ato contínuo a essa ação pusilânime, ele se depara com uma serpente e retorna aos companheiros troianos pávido de terror. Héctor, ao vê-lo, dispara palavras de maldição, mas que revelam o que a população troiana, refém de seus próprios muros, pensa sobre o casal de má sorte, mas evita dizê-lo por respeito a seu rei Príamo:

Como pudeste então, transnavegando o mar  
com singradouras naus, reunir fiéis seguidores,  
e a estranhos misturado, de uma terra estranha  
arrebatar a esposa de um guerreiro altivo,  
esplêndida mulher, que porta um mal imenso  
a teu pai, a teu povo, à pátria, e a ti vergonha  
(aos inimigos, a glória) (*Il.*, III, 45-52).

Em sua defesa, Alexandro diz não estar de acordo que seja acusado por dons amáveis lhe atribuídos por Afrodite. Aqui, portanto, o ato de amor – ou de loucura – que traz Helena a Troia<sup>40</sup> é justificado pelo arbítrio deífico e é tido como um dom (δῶρον), do ponto de vista de Páris, e como um grande sofrimento (μέγα πῆμα), por parte de seu irmão. Mas o desenvolvimento das ações se tornará mais inextrincável e se desenrolará por fases. A primeira delas parte da proposta de Páris ao sugerir, ainda em resposta a seu irmão, que a guerra seja decidida por meio de um embate direto entre ele próprio e Menelau, uma μονομαχία<sup>41</sup>. Como recompensa, quem se consagra vencedor na liça leva consigo os tesouros e a mulher como troféus, o que colocaria termo à guerra. Já no palácio troiano, Íris, deusa-núncia, vai encontrar Helena, que cosia linda trama. A nune convida a rainha aqueia a se dirigir ao pórtico para ver o embate que se iniciará em breve. Helena, acompanhada de duas criadas, segue em direção às portas Ceias. É pelo uso de doces palavras que Íris instila em Helena o desejo (ἔμερον) de rever seu antigo marido e seus parentes; e, então, a epopeia dá início à famosa cena da τεichoσκοπία<sup>42</sup>.

Ali, junto ao pórtico, encontravam-se os velhos anciãos ao redor do basileu Príamo. Ao verem Helena, anuíram ser compreensível tamanho sofrimento, e por tão longo tempo, por ser uma divina mulher de terrível beleza; desejavam, porém, que voltasse de onde viera poupando Troia da ruína. Príamo, por sua vez, convida sua querida filha (φίλον τέκνος) a sentar-se ao seu lado. O basileu, em atitude de consolo, lhe diz que não a acusa pela tragédia que assola aqueus

---

<sup>40</sup> As razões que levaram Helena a cruzar o mar, chegar a Troia e desencadear a guerra que seria lembrada por milênios não são claras – se sua partida foi voluntária ou forçada (PEREIRA, 1993, p. 14).

<sup>41</sup> Haroldo de Campos intitula o terceiro canto como *Mákhe*: o duelo Páris-Menelau (*Il.*, III).

<sup>42</sup> PEREIRA, 1993, p. 14. Τεichoσκοπία, “ver através do muro”, é a passagem em *Il.*, III, em que Helena e os líderes troianos assistem a *monomaquia* sob as portas Ceias. Ademais, antes de iniciado o embate, Helena descreve ao rei Príamo, pois lhe instiga curiosidade, quem são os líderes aqueus que se destacam em estatura.

e troianos, pois reconhece ser a culpa dos deuses. Mas essa fala do rei Príamo reforça a característica de Eros, suscitada no Canto III, de que o casal Páris e Helena fora abençoado por dons divinos, sendo Eros, portanto, reafirmado como uma força também de origem divina – concorde com Erixímaco que, em *O Banquete*, diz que ele é uma força insuflada aos homens pelos deuses. Voltando aos acontecimentos narrados no Canto III, Helena passa a descrever a Príamo quem são os homens que se destacam em estatura. Enquanto isso, lá embaixo no campo de batalha, Menelau aceita o desafio (seguro, pois, de ser mais forte que Alexandro), mas somente se a jura for feita pelo basileu de Troia – não confia o atreide nos jovens priâmides. Anui Príamo; este desce à liça. A jura é feita ante a invocação como testemunha do próprio Zeus; o bronze cruel do atreide imola cordeiros. Príamo retorna à bem-murada Troia por não suportar ver seu querido filho enfrentar Menelau. E, então, começa a *monomaquia* e a narrativa passa à segunda fase (*Il.* III, v. 58-339).

Prossegue o relato com o conflito direto dos heróis, bem como com as consequências que irão caracterizar a condenação que significou a união de Helena e Páris em toda *Iliada*: na peleja, primeiro Páris joga a lança, acertando o escudo do atreide, que, por sua vez, mira e arremessa a lança na direção do príncipe troiano. O dardo perfura seu escudo, mas este foge à morte. Em seguida, Menelau desembainha o gládio e golpeia o elmo de Páris; a espada cai de suas mãos, estilhaçada. Consumido pela fúria e na ânsia por justiça, Menelau segura o elmo de Páris e o puxa em direção aos gregos; a tira que prende o elmo na altura da garganta arrocha e, por pouco, morreria Páris sufocado se não fosse pela intervenção direta dos deuses, mais especificamente de Afrodite. A deusa arrebatou Páris do embate e o transporta, salvo, ao tálamo nupcial; ali faz encontrar o príncipe troiano com Helena.

Até esse ponto de *Iliada*, encontra-se a fundamentação para o que Eric Voegelin declara serem responsáveis pela deflagração da derrota de Troia: em primeiro lugar, vem o próprio basileu que exime a princesa espartana de qualquer responsabilidade pelos fatos que decorreram desde sua chegada a Ílion, afinal, no Canto III, 164-166, Príamo declara abertamente pensar serem os deuses culpados pela guerra. Em segundo, vêm os anciões que apreciam a beleza divina em Helena, mesmo declarando que nela reside uma maldição. E, por fim, para a derrocada de Troia, vem o povo que, à beira de uma crise e de uma revolta popular, acata a decisão de seu basileu – evidente que no poema não se esperaria elementos do antimonarquismo<sup>43</sup>. Esse é, portanto, o escalonamento e a gradação - do rei, aos anciões, e ao povo - que envolve a responsabilidade pela futura e declarada dissolução de Ílion e que valida

---

<sup>43</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 171.

a forte asseveração de Voegelin de que, sim, “o peixe começa a apodrecer a partir da cabeça”<sup>44</sup>. Essa escala, inclusive, percorre um caminho do mais singular para o mais plural: o rei, em seguida o séquito de sábios anciãos e, por fim, o povo.

Mas Voegelin vai além em sua análise: o relato passa a uma terceira fase que, em resumo, se desdobra no quarto sponsal de Helena e Páris: a princesa espartana é chamada por Afrodite até seu quarto, onde se encontra com o príncipe troiano. Ela acusa Páris de ser pusilânime, o insulta e também ofende a deusa pela desgraça que começa a assolar a todos<sup>45</sup>. Alexandro, contudo, se defende ao dizer:

Vamos gozar, agora, do amor, dos prazeres  
da cama, que Eros, nunca, tanto e enublou  
de paixão os sentidos; mesmo na ocasião  
em que te arborei e da Lacedemônia  
em transmareante nau comigo te levei,  
e da alma e cama unimo-nos nas ilhas Crânae! (*Il.*, III, v. 441-446)

É neste ponto que se pode estender a já excelente digressão colocada por Voegelin com nossa análise a fim de melhor correlacionar e traçar uma perspectiva da função que Eros exerce nesse imbrincado caso de amor entre Helena e Páris-Alexandro: em primeiro lugar, Voegelin dá uma importante e delicada pista para investigar a causa de tamanha desordem instaurada por esse caso de amor: trata-se de denominar o momento em que Páris é resgatado por Afrodite da quase morte que dele se aproxima na batalha com Menelau de “isolamento erótico”. Em segundo lugar, o autor declara serem Helena e Páris a brecha para a desordem troiana. Por fim, na continuidade de seu diagnóstico, a cabeça do peixe não começa de fato com Príamo, mas vai além: na sequência da narrativa, da cena que se passa no quarto do casal, o relato transmigra para a assembleia dos deuses em que estes discutem, brigam e argumentam sobre o destino de Ílion. Ora, a linha de comando inicia no Olimpo, e a abertura que os deuses encontram para instaurar a desordem em Troia é amor entre Helena e Páris<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 171.

<sup>45</sup> A narrativa, nesse ponto de *Iliada*, sintetiza de modo mítico uma identificação filosófica de associar o Eros homérico, ou o Eros situado nos primeiros níveis da *scala amoris* de Diotima, com o impulso, com o apetite, com a *ἐπιθυμία*, enfim, que o homem possui ao se deixar conduzir pelas pulsões, sem a atenção de fazer uso de sua inteligência para melhor ponderar suas ações e inclinações. No trecho específico, por exemplo, Afrodite, uma das representantes do Amor, salva seu protegido da morte, mas, como consequência, desencadeia uma série de fatos que pioram um cenário já trágico; tomado sem ponderação, o Amor instila a confusão (tal como nas últimas páginas de *O Banquete*). Da leitura que se faz de autores modernos, como Monique Dixsaut bem sumariza (DIXSAUT, 2016, p. 202-210), não se pode inferir que toda *ἐπιθυμία* possa, direta e corretamente, ser associada a um Eros em seus degraus mais baixos de desenvolvimento, mas sim que este Eros, ainda psicológico-antropologicamente infantilizado, possui, em maior ou menor grau, uma *ἐπιθυμία* que é revelada, por Platão, como rudimentar e insuficiente, ou como filosoficamente despreparada.

<sup>46</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 171-173.

Homero outorga à esfera divina a responsabilidade pelo conflito. Essa afirmação parte tanto do rei de Ílion, ao dizer que a culpa não é de Helena, mas dos deuses; de Alexandro, ao declarar que está tomado por eros; e, também por palavras deste, Homero entrevê a causa primeira de todo o conflito: o motivo da vinda de Helena a Troia foi, por fim, de Eros. Ao final no Canto III, a mesma relação dramática que se passa a partir do alto das portas Ceias, em que a elite troiana assiste aos guerreiros lá embaixo, em meio ao combate, passa ao nível olímpico: os deuses, reunidos no Monte Olimpo, olham para a guerra que se trava em níveis inferiores. No píncaro olímpico eles barganham, defendem, acusam e, por fim, decidem o futuro dos mortais.

Em consonância com a análise que, em *Iliada*, é atribuída grande responsabilidade pelo conflito ao relacionamento entre Páris e Helena e sua coroação por Eros, também conclui Maria Pereira ao dizer: “É portanto ἔρως, a atração física (...) que comanda as relações entre Páris e Helena, sempre vistas como a causa primeira da perdição de milhares ‘de Aqueus de brônzeas túnicas e de Troianos domadores de cavalos’”<sup>47</sup>.

Recapitulando o aedo de Hesíodo e os poemas homéricos, já com sua devida relevância no período naturalista<sup>48</sup>, estes não são de todo desconexos com a Filosofia. Em um tempo anterior à fase antropológica, os poemas tinham grande utilidade educacional, e aqui concordamos com Reale quando ele afirma que essas obras – hesiódicas e, especialmente, as homéricas – foram:

Como se disse com justiça, quase a Bíblia dos gregos, no sentido de que a primitiva greccidade buscou alimento espiritual essencial e prioritariamente nos poemas homéricos, dos quais extraiu modelos de vida, matéria de reflexão, estímulo à fantasia e, portanto, todos os elementos essenciais à própria educação e formação espiritual.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> PEREIRA, 1993, p. 15.

<sup>48</sup> REALE, 2012, p. 35. O autor divide, para fins didáticos, os períodos da filosofia antiga em: naturalista; humanista; momento das grandes sínteses de Platão e Aristóteles; escolas helenísticas e período religioso.

<sup>49</sup> REALE, 2012, p. 19. Também reforça a adoção das obras homéricas como fonte da qual se obter o sentido de como se deve viver, as palavras de T. H. Irwin: “O perfil moral dos poemas homéricos influenciou permanentemente o pensamento grego. Homero expressa a mais elevada admiração por um herói como Aquiles – bem-nascido, rico, poderoso, extremamente cioso de sua própria honra, preocupado em mostrar seu poder e sua posição e, para compensar essas qualidades, indiferente aos interesses de outros membros de sua comunidade. Ele aparece nos diálogos de Platão nas figuras de Cálicles e Alcibiades.” (T. H Irwin. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT (Org.) 2015. p.81). Aqui apomos uma ressalva de que, apesar da abordagem ou da assunção, seja de *Iliada*, de *Odisseia* ou de *Teogonia*, de um modelo de comportamento para enlevar um perfil humano que mais se aproximasse da *virtude conforme entendida pelos gregos da Antiguidade*, esse *modelo registrado* (leia-se: as obras) da vida grega não é uma via de mão única ou um “manual” de como bem viver. Pelo contrário, tais obras resgatam apenas uma humilde parte do que pode chegar até nós após transcorridas tantas eras e a distância implacável da linguística, da cultura e da hermenêutica. Ou seja: a *virtude conforme apreendida pelos gregos* (ἀρετή) não está toda ela contida nessas epopeias (JAEGER, 2018, p. 21-35).

Hesíodo revela uma continuidade de tradição e de uma comunicação em que importava o aedo e as rapsódias – com fortes bases na oralidade e no canto do poeta<sup>50</sup>. Homero trouxe os ideais de conduta ao relatar, por meio da tragédia, eventos que marcaram gregos e troianos. E ambos esses discursos apresentam uma verdade subjacente, mesmo que sua simbologia esteja ainda distante ou revista-se de caráter poético-imitativo, mas o que é dito não é totalmente incoerente com a memória e com a alma<sup>51</sup>: existe uma tradição.

Sob a ótica de Luc Brisson<sup>52</sup>, Homero e Hesíodo terão uma função específica quando Platão redirecionar sua lente filosófica para examinar com maior acuidade o que possa estar sob a superfície das narrativas – elas serão fundamentalmente grandes alicerces. Para o filósofo, não é Homero, Hesíodo ou seus aedos que evocam os acontecimentos antigos, necessariamente deve-se evocar as Musas para que estas cantem as memórias: “O homem multiversátil, Musa, canta” (*Od.*, I, 1-2); “A ira, Deusa, celebra do Peleio Aquiles” (*Il.*, I, 1-2); “Pelas Musas helioconíades comecemos a cantar” (*Teog.*, I, 1). A invocação das Musas transfere para a memória a responsabilidade de a narrativa revelar a verdade e, num segundo plano, não evoca memórias esparsas, mas ela reagrupa em seus contos a glória de grandes feitos de membros da comunidade, ou seja, é uma composição poética na qual a sociedade dá a conhecer – ao menos parcialmente - a si mesmo.

Mesmo contendo no mito esse valor sociológico e usando da narrativa mitológica em muitos de seus diálogos, Platão ainda critica duramente o mito – mas essa crítica, ainda conforme análise de Brisson, tem uma razão de ser. Primeiro que Platão eleva a autoridade dos poetas no que tange aos valores e a sabedoria (*Rep.*, X, 606 E-607 A). Essa supervalorização tem a intenção de ressaltar pontos que serão melhor denunciados – tais censuras abrangem desde a influência das narrativas sobre a educação dos jovens até a crença compartilhada de serem os poetas uma autoridade em excelência e sabedoria. Essa crítica de Platão, no fundo, tem o fito de lançar luz sobre o erro de se tentar salvar o mito em seu sentido literal, pretendendo encontrar nessa literalidade pressupostos ou asserções que estariam em conformidade com a moral, com a psicologia e até mesmo com a física. E conclui Brisson:

A razão é um maravilhoso instrumento que permite deduzir um grande número de proposições de uma quantidade limitada de axiomas. Mas como esses axiomas são arbitrários e não podem estar fundados na razão, a razão permanece sempre dependente de premissas e de valores estrangeiros<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> TORRANO. Introdução. In: *Teog.*, 1995, p. 11.

<sup>51</sup> FERRARI, 2006, p. 22.

<sup>52</sup> BRISSON. Mythe et savoir. In: BRUNSCHWIG; LLOYD; PELLEGRIN (org.), 2011, p. 69-82.

<sup>53</sup> BRISSON. Mythe et savoir. In: BRUNSCHWIG; LLOYD; PELLEGRIN (org.), 2011, p. 82, tradução nossa.

É nesses míticos axiomas estrangeiros que se baseiam os alicerces da Filosofia: essa ciência não é gerada, mas elaborada ou composta a partir de pressupostos inicialmente (e aparentemente) arbitrários. A Filosofia irá tratar de separar essa arbitrariedade do que realmente se revestirá de valor argumentativo quando houver dialética e até mesmo quando estiver presente um certo embate competitivo. Foi na inovação de uma linguagem que pudesse expressar um novo modo de pensar que se desenvolveu o cenário para um melhor exame da natureza, e desse debate ao plano intelectual nasceram outros tipos de saberes – como a ciência médica, astrológica e física – que favoreceram o questionamento do discurso poético. Os aedos e seus poetas não mais eram suficientes para responder a determinados tipos de questionamentos. A maioria dos sábios e suas técnicas se desenvolveram sem a necessidade de retornar ao mito, mas os filósofos são marcados por uma ambivalência: eles criavam novos mitos ou interpretavam os antigos para poder deles se apropriar.

Passando para o último passo na análise dos mitos, voltaremos para a leitura de Eros e Psiqué em *Metamorfoses*, de Lúcio Apuleio, século II d.C. Nessa obra, é possível se deparar com a tradição, na medida em que o mito é lido em uma tentativa de esclarecer a participação que a consciência possui sobre o amor, e também como uma busca pela racionalização, pois, analisado em um nível mais profundo, o amor não é possível nas sombras, visto que exige um encontro autêntico com o outro. Essa análise do mito de Eros e de sua companheira Psiqué será feita tomando por guia os estudos de Junito de Souza Brandão<sup>54</sup>, o qual, por seu turno, enriquece sua tradução com os comentários interpretativos do psicólogo Erich Neumann.

O mito, aqui relatado de forma breve, é dividido em cinco partes principais: a introdução, as núpcias da morte, a tentação de Psiqué e sua paixão, as quatro provas e o desfecho feliz.

O relato inicia-se com um pai e suas três filhas. Uma delas, Psiqué, tão bela quanto Afrodite, por sentir-se tão só, teria recebido de seu pai a mensagem do Oráculo de que deveria ser exposta às núpcias da morte no alto de um rochedo, visto que havia a predição de que estaria destinada a se unir a um monstro cruel. Assim realizado o augúrio e deixada sozinha, fora salva e arrastada pelo vento Zéfiro a um vale macio e perfumado, onde habitaria em um palácio de amores, de prazer e de pilares de ouro. A partir desse dia, unir-se-ia todas as noites com Eros, sem nunca, porém, saber quem a amava: no leito escuro, deleitava-se de prazer. Antes de

---

<sup>54</sup> BRANDÃO, 2015, p. 219-264.

apontar a Aurora, Eros levantava voo e ia embora. E assim eram seus dias e noites, entorpecida entre prazer sombrio e a iluminada solidão.

Mas, contrariando os conselhos de Eros, Psiqué recebe a visita de suas duas irmãs. Estas, carregadas de inveja, amarradas a casamentos desastrosos, planejavam destruir a felicidade de sua irmã. Aconselham-na a planejar um ardil para que Psiqué veja quem é o seu consorte. É deflagrada a catástrofe, Psiqué cai em tentação. É o início da quebra do tabu e do desvendar do mistério. E, aqui, o mito de Psiqué passa de um estágio inteiramente sombrio a um mais elevado. Até esse momento, Psiqué era vítima de Eros, que é tudo aquilo que dizia o Oráculo. Mas certa noite, enquanto Eros estava sob efeito do sono, sua amante armara-se com um punhal (seu intento era matar o monstro cruel) e empunhava um candeeiro. Na luz, aproximando-se de seu amante, reconheceu, sob a cálida luz, Eros. Psiqué, enublada de amor, tenta matar-se, mas fracassa. Enquanto se extasiava com a beleza de seu consorte, fere-se em uma das flechas do deus do amor. Inflamada pelo desejo, inclina-se para beijá-lo; então, debruçada, deixa uma gota do óleo fumegante do candeeiro cair sobre o ombro de Eros ferindo-o. Sobressaltado, ele é acordado e, constatando a desobediência da esposa, abandona-a imediatamente.

Então, inicia-se a tentativa de regeneração de Psiqué, que busca reconstituir seu amor com Eros. O deus do amor encontrava-se refugiado no palácio de sua mãe, Afrodite, ainda ferido pela queimadura do óleo. Sua amante, louca de saudade e de desespero por encontrá-lo, recorre a Afrodite. Ambas, em um encontro de puro ódio, agridem-se.

Nesse momento, a deusa submete Psiqué à realização de quatro tarefas consideradas impossíveis, na vã tentativa de tolher a união de seu filho com Psiqué. Esses desafios, no fundo, instilarão em Psiqué o discernimento, a aprendizagem a partir das más experiências da vida, a elevação da consciência e percepção de suas falhas e, por fim, o (re)descobrimento do que ela mais possuía de belo. Tendo realizadas todas as tarefas, Psiqué recebe a anuência de Zeus para consolidarem sua união.

E o casal se reúne, agora não mais nas sombras.

Como afirma Junito Brandão, várias são as possibilidades de leitura e interpretação desse mito. No entanto, começando por partes, serão observados três momentos principais que esclarecem o elo entre Eros e a Filosofia, como desenvolvida e encontrada em Platão: o papel de Eros nas sombras, após sua “iluminação”, e a busca ou o despertar de Psiqué após sua perda.

Eros, durante suas noites de encontros com Psiqué, confirma a predição do Oráculo de que esta estaria destinada a um matrimônio com um monstro terrível e devorador. De fato, Psiqué, embora realizada no regozijo dos prazeres, sentia-se aprisionada e raptada; em sua solidão havia a abertura para a catástrofe: a visita das irmãs. Eros, enquanto residia no âmbito

do invisível, é tudo aquilo que o Oráculo havia previsto: Psiqué era sua vítima. A desmitificação se evidencia após o momento de conflito entre o Eros invisível, que não deseja Psiqué após ela ter sido despertada pelos caminhos da consciência, e o Eros visível e superior. Para Eros, o deus masculino, a amante era desejável somente enquanto se uniam nas sombras, e ele a possuía com exclusividade. A iniciativa “criminosa” de Psiqué é o início de uma progressão que envolve não somente a si mesma, mas também o seu amante. Este deseja permanecer oculto, invisível nas sombras, aprisionando-a e consumindo-a; Psiqué, contudo, ama porque o vê. É nessa atmosfera dual e de representações contrastantes entre a sombra e a luz que se busca o papel de Eros e um sincretismo nesses simbolismos do oculto e da revelação.

É significativo o detalhe presente no mito de Eros ter sido ferido pela gota do óleo do candeeiro que trazia Psiqué: essa mesma substância que alimentava a chama é o princípio da luz e da sabedoria. O oculto e egoístico paraíso do bem-aventurado filho de Afrodite fora iluminado, portanto perturbado por Psiqué, que rompe com a participação mística que mantinha junto a seu companheiro e lança ambos no caminho da separação, que é a consciência. O amor não é possível na inconsciência, pois exige o encontro autêntico com o outro. Enquanto Psiqué toma consciência do amor e de Eros, que apenas está ferido, mas não conscientizado, é o início de uma transformação que, até esse momento, ele experimenta de forma passiva.

Mas, neste ponto, a análise deve se aprofundar um nível a mais: Junito Brandão une o que poderia parecer um comportamento inativo de Eros com uma potência latente, e essa união é encontrada em *O Banquete* (189 - 191), na narrativa do mito trazido por Aristófanes. É na cisão operada por Zeus no andrógino, no Um, e na carência daí resultante, isto é, o anseio de “re-unir” o que antes estava unido, em que é descrita a causa da criação mítica de Eros: o amor, a falta, a *ἐπιθυμία* e o conseqüente desejo por se reunir. E é também na cisão desencadeada pela conscientização de Psiqué que reside a latência erótica de tentar, após a separação, a reunificação.

Na continuidade da narrativa, o princípio do amor autêntico entre Eros e Psiqué suplanta o amor material da deusa Afrodite, que faz a consorte de seu filho submeter-se às quatro tarefas para se reunir com Eros. E é nesse princípio do amor de Psiqué (nessa associação à qual também estão aguçados o conhecimento, o crescimento da consciência e o desenvolvimento psíquico) que reside o motivo ulterior de Eros: ele terá de ser resgatado por Psiqué. Mas, nesse movimento de busca e salvação, o desaparecimento do deus guarda uma razão subjacente: ele desaparece porque ela, com seu candeeiro, não pode reconhecer nele o que ele é realmente. Eros apresentará o seu desenvolvimento gradualmente, e sua revelação ocorrerá por e através de Psiqué, na medida em que esta tocou seu estado de consciência. Psiqué, personagem feminina que traz em

si a consequência grandiosa da personalidade humana quando deseja, enfraquece o que antes era algo todo-poderoso. Eros, através do sofrimento, prepara o caminho para a União com a Psiqué humana. Fortalecida, cumpre as quatro tarefas a ela designadas. Foi necessária dor para que houvesse uma reunião legítima.

Eros, acompanhando o mito, pode agir de modo soturno, situação em que sua vítima se encontra preenchida pelos prazeres, mas, por outra parte, sente uma incompletude: o vazio e a identificação de que as coisas nem sempre estão claras, pois é necessária uma luz para iluminar o que está nas sombras. Por outro lado, Eros pode se manifestar como um despertar e construir uma passagem da sombra para a luz, mas somente se esse movimento for legítimo e o despertar for acompanhado de esforço e de desejo original<sup>55</sup>. O reencontro e a reunificação, pelo amor, de um indivíduo com o outro, conforme representado no mito de Aristófanes, exige uma incansável busca e o desejo de reatar o que estava unido em suas origens.

De todas as leituras e papéis de eros apresentados módico e brevemente – Hesíodo, Homero e o mito de Eros e Psiqué - de fato, alguns relatos são até mesmo contrapostos. Essas narrativas transportam para a consciência os costumes, os sentidos e os hábitos de uma comunidade que poderiam ser invisíveis se não fossem trazidos para o *corpus* do mito – foram esses registros que permitiram sua releitura.

Mas, destacando-se do mito, até onde é possível saber o que era, afinal, Eros para os gregos?

Os gregos acreditavam ser o Amor a concórdia, a unificação e a harmonia – na política ou na amizade, tal será o resgate teórico que ficará a cargo de Erixímaco, em *O Banquete*. Hesíodo e Parmênides foram os primeiros a dizer que o Amor é a força que move coisas, que as transforma e que as mantém juntas. Empédocles, por sua vez, reconheceu que o Amor é a força que estreita laços entre os quatro elementos, mas que, na discórdia, ela os separa. Para Empédocles, o reino do Amor esférico, a fase culminante no ciclo cósmico, representava a completa harmonia, ainda que solitária – “Nessa [na esfera] não diferem lépidos membros do Sol, nem a desgrenhada forte Terra, nem o mar; mas estabelecidos no forte repouso da Harmonia, Esfera redonda, alegre em sua envolvente solidão”<sup>56</sup>. Foi então que Platão ofereceu o primeiro tratado sobre o Amor, e essas definições e aparições “múltiplas, díspares e

---

<sup>55</sup> Esse *esforço* presente no mito de Eros e Psiqué encontra afinidade com o modo de vida de Sócrates de Xenofonte: é dando ênfase no exercício e no esforço que a vida feliz aparece como resultado afirmativo que surge ao longo do processo negativo. O exercício e o esforço superam as fraquezas dos homens e desenvolvem as suas qualidades naturais, aproximando-os da liberdade dos deuses (BENOIT, Hector: Sócrates. In: CORNELLI (org.), 2018, p. 142),

<sup>56</sup> DK 21 B 27.

contrastantes”<sup>57</sup> tiveram que ser contornadas, ato de circundar que Alberto Bernabé bem denomina de transposição<sup>58</sup>. Em outras palavras, Sócrates irá, durante o banquete, colocar a Verdade de Eros sobre a mesa; e para tanto ele irá expor todos os seus amigos (juntamente com seus *lógoi*) ao ridículo, porque estava cansado de investigar as coisas no âmbito da natureza<sup>59</sup>.

### *1.3 Quando Platão se serve do mito: a mitologia como repositório e como reinício*

Nessa abordagem mitológica de eros e do cenário a partir do qual os *lógoi* eróticos floresceram, um viés investigativo, próprio do verbo *ιστορέω*, cujo sentido do emprego terminológico encontra-se tanto em Heródoto quanto em Tucídides, fez de Eric Voegelin, em especial, um condutor confiável para os fins de se aproximar de um exame acerca das coisas eróticas. Esse olhar trouxe à tona alguns acontecimentos da Antiguidade que influenciaram o desenvolvimento, o olhar e a assimilação que os gregos tinham acerca do erotismo. E esse é o balanço que se faz dessa passagem por Voegelin num tratamento de resgate histórico do mito: antes de se iniciar uma análise do discurso, cabe investigar o panorama histórico no qual se deu o registro do texto ou dos pensamentos sobre um objeto em estudo.

Essa investigação se bifurca nos seguintes direcionamentos, e ambos partem de um mesmo ponto, do mito: no primeiro traçado, é válido investigar Eros e alguns mitos retratados a partir de uma tendência histórica, afinal essa ciência compartilha com a Filosofia uma mesma fonte e foi a partir de uma crítica aos primeiros textos que se pode identificar as diferenças havidas entre um ingênuo conto mitológico, uma narrativa histórica testemunhal carregada de verossimilhança e, por fim, uma proposição filosófica. Da semente do mito, portanto, a Filosofia e a História possuem uma raiz em comum<sup>60</sup>.

Eros, sob a ótica da História ou de seu sentido narrativo-mitológico, permite entrever o conto sob os enfoques sociológico e temporal, na medida em que é possível restaurar, a partir de uma leitura da tradição e ao menos parcialmente, o que Eros era, afinal, para os gregos – conforme as informações e as ferramentas que a modernidade possui à disposição para compor essa restauração -, e não apenas o que Eros era para os gregos conforme os textos de Platão. E aqui termina esse resgate histórico, pois com Sócrates aprende-se que o mito pode ser mais que

---

<sup>57</sup> ABBAGNANO, 2007, p. 38.

<sup>58</sup> BERNABÉ, 2011, p. 367-387. Apesar de o autor tratar da transposição que Platão opera sobre os mitos órficos, decerto que esse mito tratado por Bernabé, vinculado ao Orfismo, não é essencialmente distinto de outros mitos para o fim pretendido pelo filósofo: trabalhá-lo e desmitificá-lo a fim de revelar a razão subjacente a suas imagens, transpor esses enigmas, esclarecer e construir a argumentação racional que constituirá o *lógos*.

<sup>59</sup> CASERTANO, 2010, p. 52.

<sup>60</sup> BRISSON, 2014, p. 24-25.

uma narrativa, desde que deixe de ser visto apenas como tal: em vez de examinar essas coisas, Sócrates trata apenas de examinar a si mesmo (*Fedr.*, 230 A), ou, ao transmitir as composições dos poetas, importa antes de tudo que essas primeiras criações mitológicas fossem compostas com vistas à moralidade (*Rep.*, II, 378 D-E). O único compromisso de Sócrates é com a verdade, tal como está registrado nas primeiras linhas em *Apologia* (17 B). E é desse ponto que nasce o segundo percurso: examinar as potencialidades do mito; ele sim tem validade, tem caráter persuasivo e é amplamente aceito. A crítica não é direcionada ao mito, mas sim àquele que o lê e o repete convenientemente – tal é uma das bases para uma aguda crítica de Platão aos sofistas. Tal é o papel do filósofo: resgatar a narrativa ou conto mitológico e transformá-lo em argumento ou ao menos em um axioma que será, pelo esforço da inteligência, testado e desenvolvido. E esse esforço não é nada menos que o percurso filosófico que *O Banquete* inaugurarà para que se possa ao menos espreitar o que venha a ser Eros não mais para os gregos, mas para a Filosofia. E esse é o reinício do mito.

*O Banquete* destaca-se ao esclarecer, de forma racional, o papel que viria assumir eros na Filosofia platônica. Mas essa racionalidade não se inicia do nada, como será visto ao trabalhar o referido diálogo, mas é essencialmente construída a partir da sobreposição entre representações simbólicas, tradição e narrativa mitológica. Dessa forma, postas as ocorrências no poema hesiódico, em *Iliada* e no relato de amor entre Eros e Psiqué, é significativo investigar dois pontos: o primeiro é o alcance e a validade que Platão julgou haver nos velhos mitos para que se justificasse a afinidade entre o mito e o *lógos*. O segundo trata-se da relevância da participação do mito na transição que o Ocidente começara a experimentar, qual seja: a transformação histórico-filosófica das investigações no âmbito da natureza (φύσις) para a Razão (νόος) assim disposta por Sócrates.

Em um título já esclarecedor, Casertano revela que, por vezes, para que a verdade seja verossímil e para que o diálogo seja persuasivo, Sócrates inventa um mito<sup>61</sup>. E essa interconexão com Sócrates não é simplista e pode ser vista ao menos sob dois aspectos: por um lado, observa o autor, o mito pode ser percebido como uma narração ou um conto (διήγησις, μῦθος). Por outro, é possível olhar para o mito como um depósito ou repositório que data desde as origens da cultura grega, de uma verdade antiga, esquecida ou distorcida pelo Homem. É justamente a partir dessa ambiguidade, e nem sempre tão esclarecida relação, que surge a interpretação anticonvencional que Platão faz de um mito, ou até mesmo é dessa dupla atitude

---

<sup>61</sup> CASERTANO, 2010, p. 91.

que nasce um novo mito. Isso ocorre em muitíssimos diálogos, pois Platão está ciente de que a verdade contida em um mito não está no simples dito, mas no que esse dito significa<sup>62</sup>.

Essa mistura não muito bem definida entre o mito como narrativa e sua função de repositório consubstancia as funções mnemônica e educativa de que trata Jean-François Pradeau<sup>63</sup>. Para o autor, a primeira atribuição do mito é propriamente a mnemônica e aí reside sua dupla missão: informar os homens do presente sobre o que não se tem mais acesso e, a partir dessas referências, educá-los. E é sob esse enfoque educacional que pode residir uma das intenções de Platão ao lançar mão do mito. Os contemporâneos de Platão designam os textos dos poetas, especificamente referindo-se a Homero e Hesíodo, como os que fazem parte da tradição e são reunidos a título de referência, pois a sua transmissão oral adquire, na época de Platão, o estatuto de cunho cultural e pedagógico do qual compartilhavam todos os educadores e oradores<sup>64</sup>. E é desse depósito que Platão retira os recursos que compõem o *lógos*: o retorno ao mito não significa renúncia, mas uma estratégia de contornar, de tornar verossímil, pois, à medida que o homem tenta se reencontrar com sua essência noética, que mais se inclina para fins de um encontro com a Verdade, o mito encarna essa representação e a indicação direcionada ao verossímil – é uma manifestação de comunhão ou de reunificação com o Bem. Eric Voegelin esclarece que “Platão quer ridicularizar não o mito antigo, mas os homens que deixaram a verdade dele tão para trás que tratam o mito ‘literalmente’ como se ele fosse um relato empírico dos acontecimentos históricos”, pois, continua o autor, “[o] verdadeiro perigo para a alma não vem dos antigos (*archaios*) que não só fazem mau uso do mito antigo, como também, em sua presunção ilusória por causa da ciência, perderam a verdade do mito por completo”<sup>65</sup>.

Acerca dos recursos mitológicos que compõem o diálogo, Franco Ferrari esclarece que se trata de ornamentos literário-representativos e, ao integrarem o diálogo platônico, já demandam da Filosofia que esta deve libertar-se deles rapidamente em decorrência da própria essência de natureza conceitual que possui esse modo de pensar racional<sup>66</sup>. Nesse mesmo sentido de libertação, mas também de ressignificação do conteúdo do mito, Ferrari, ao referir-se aos poemas de Homero e Hesíodo, observa que o relato do mito não se reveste de caráter negativo ou contrastante com o *lógos*, com simples valor falso ou mentiroso (*favolístico*,

---

<sup>62</sup> CASERTANO, 2010, p. 91.

<sup>63</sup> PRADEAU. O bom uso do discurso falso: os mitos. In: BRISSON (org.), 2011, p. 75.

<sup>64</sup> PRADEAU. O bom uso do discurso falso: os mitos. In: BRISSON (org.), 2011, p. 76.

<sup>65</sup> VOEGELIN, 2015b, p. 248

<sup>66</sup> FERRARI, 2006, p. 13.

*menzognero*), mas o seu significado é substancialmente neutro e indica genericamente aquilo que é dito, ou seja, o objeto do discurso<sup>67</sup>.

Mas quanto a essa análise de Franco Ferrari, há crítica que recai sobre dois pontos: o primeiro é em relação à necessidade, afirmada por Ferrari, de a Filosofia separar-se rapidamente do mito em razão da própria natureza desta ciência ser operada pelo modo racional. Essa separação é verdadeira, mas ela não é operada instantaneamente, mas ao contrário: a natureza colidente do mito e da Filosofia somente é reconhecida após o processo de racionalização pelo qual passa a narrativa; e esse desprendimento se dá pelo método no qual os argumentos e os elementos trazidos pelo mito são colocados à prova seja pela ciência argumentativa, pelo diálogo ou pela fundação no *lógos*. Essa dissociação é aplicada com empenho e trabalho próprios de uma ciência filosófica, como deixa claro o *excursus* da *Carta VII*. Não se trata de um corte, mas de uma transposição, assim como esse termo é proposto por Alberto Bernabé<sup>68</sup>. Uma segunda observação em torno desse ponto é que essa ramificação entre o discurso argumentativo e a narrativa mitológica não é tão antagônico que justifique um distanciamento ou derrogação de suas relações, pois ambos compartilham ao menos de uma mesma origem: da tentativa humana de explicar e propor respostas para seus questionamentos.

A segunda crítica recai sobre Ferrari tratar o mito como de valor neutro. Contrapondo a identificação dessa neutralidade, o mito tem um valor polar, seja ele negativo ou positivo, mas não neutro: essa indiferença ou vazia imparcialidade do mito negaria todo um conteúdo latente ou uma potencialidade de leitura que pudesse fazer face ante uma análise racional. Já a polaridade do mito implica, em seu lado positivo, que ele compreende em seu conteúdo justamente uma tentativa de explicação que corresponde à experiência do Homem no mundo; é um início do despertar para os sentidos. O mito é um registro das primeiras tentativas de se explicar fenômenos - é um início, por vezes errático ou incompleto, de uma ciência. Em seu polo negativo, há o reconhecimento de que essa tentativa de justificação não é suficiente, daí a necessidade de uma ciência para trabalhar essa narrativa e contrapô-la – essa é a função própria da Filosofia ante o mito. O mito é narrativa, o *lógos*, argumentação, ambos não encerram ou determinam uma separação rápida, definitiva ou de vazia imparcialidade.

Em Luc Brisson<sup>69</sup>, vê-se uma análise que diferencia o mito do *lógos*, mas essa cisão não necessariamente trata de encontrar verdade ou falsidade no mito. De fato, encontrar um valor

---

<sup>67</sup> FERRARI, 2006, p. 14-15.

<sup>68</sup> BERNABÉ, 2011, p. 367.

<sup>69</sup> BRISSON, 2014, p. 51.

verdadeiro ou falso é questão de segunda ordem, diferente do que expõe Franco Ferrari<sup>70</sup> ao dizer que no mito há algo de verdadeiro e de falso. O significado do mito é verdadeiro ou falso conforme sua adequação ou inadequação com relação ao discurso do filósofo sobre um mesmo assunto. Portanto, é inócuo o esforço de tentar transformar a qualquer custo a verdade do mito em verdade. Antes, é preciso investigar a verdade onde ela se encontra, isto é, no discurso filosófico que é o que pode examinar e inquirir o conteúdo do mito a fim de encontrar um valor verossímil, e não apenas transformar o inadequado em adequado, conforme as conveniências. Essa prática, conclui Brisson, faz da filosofia um instrumento de interpretação dos mitos; o único meio pelo qual, segundo Platão, é possível encontrar a verdade.

O nascimento da Filosofia poderia se dar de modo mais vago, errante e impreciso se não considerasse em sua raiz o mito que é, por si, o modo que o Homem tinha de se conhecer em determinado tempo e em uma comunidade específica. Essa dimensão é imperativa ante essa singular evolução no modo de pensar e de como o Homem via a si mesmo. O ofício do filósofo demanda, afinal, o interesse pela integração do pensamento racional e do entendimento da própria vida e de seu significado.

Platão está ciente desse valor intrínseco e indissociável entre o fundo de verdade do mito e a experiência do ser humano no mundo. O mito em Platão não possui apenas uma única vertente ou função. Platão não se desfaz da realidade das experiências arcaicas, ele as acolherá, mas as relegará a uma instância mais humilde<sup>71</sup>. Foi com o nascimento da Filosofia que o Homem, pela primeira vez, trabalhou para se libertar do simulacro que o dominava. A associação entre enxergar (προσβλέπω) um novo mundo iluminado ante outro sombrio, e o ofuscamento que daí decorre aos olhos do homem que percorre esse caminho, encontra amparo em *República* (515 E-516 B), onde é descrita a difícil e dolorosa adaptação pela qual passa aquele que, ambientado às coisas sombrias ou às imagens de imagens, é forçado a permanecer em lugar de grande luminosidade pelo Sol – esse trecho traz uma carga filosófica que relata, por meio desse fragmento do “mito da caverna”, a transformação do homem que passa a ver a partir das coisas inteligíveis as sensíveis, que deixa de ver com os olhos do corpo e vê com os da alma – é o ofuscamento causado pela κάθαρσις.

Esse ofuscamento que gera uma reação subitânea (εξαίφνης) – percebido por aquele que experimentou um processo de descoberta ou ao menos de aproximação com a Ideia, com o Bem ou com o Belo – é, para Lima Vaz, condição mesma desse percurso que se diferencia de um

---

<sup>70</sup> FERRARI, 2006, p. 22.

<sup>71</sup> VOEGELIN, 2015b, p. 247.

*lógos* estático<sup>72</sup>. O reconhecimento do Bem é construído em função do processo de invenção, de criação, e não de uma percepção na qual cessa todo o conhecimento distinto, que poderia ser definido por um *lógos*. A subida ao Inteligível é difícil, por isso essa recompensa ao aproximar-se da Ideia ou do Bem tem caráter de grata surpresa que coroa um longo esforço.

A Filosofia não se separa do mito ou dos tempos antigos, ela os transpõe. A Filosofia se desenvolve a partir do mito, o filósofo é derivado do mago e a própria cidade constitui-se a partir de uma antiga organização social<sup>73</sup>. Esse movimento, segundo Vernant, institui a própria natureza da Filosofia. Esta se alarga e impele esse movimento de transposição até o extremo, mas subsiste, todavia, com os grupos fechados e secretos e com os ritos místicos dos quais ela derivou. A mensagem da Filosofia não seria mais transmitida ao quadro de uma confraria ou seita, mas seria dita em praça pública, em plena ágora: “converte [o que é dito] em um objeto de debate público e contraditório, no qual a argumentação dialética acaba por superar a iluminação sobrenatural”<sup>74</sup>.

O redirecionamento para o objeto subjacente ao discurso teve reflexo, segundo Vernant, inclusive sobre a linguagem. Para os jônios, o objeto real ainda se exprimia pelo plural, *τά ὄντα*. Em Parmênides, pela primeira vez, o ser expressava-se pelo singular, *τὸ ὄν*, “essa mudança de vocabulário”, prossegue Vernant, “traduz o aparecimento de uma nova noção do Ser: não designa mais as coisas diversas que a experiência humana apreende, mas o objeto inteligível do *λόγος*, quer dizer, da razão, exprimindo-se pela linguagem”<sup>75</sup>.

Não poderia ser mais natural a coexistência desse procedimento de abertura com um novo nível estrutural da consciência humana, ou seja, a “idade da razão” com a “idade do mito”, conforme observa Marcelo Perine:

Esta breve aproximação filosófica ao mito pretendia mostrar que a consciência mítica, surgida com o aparecimento do ser humano no mundo, não é uma consciência arcaica ou primitiva, no sentido pejorativo dos termos, que devia ser descartada com o advento e a soberania da razão raciocinante. Ao contrário, a consciência mítica é um dos níveis estruturais da consciência humana, que corresponde à primeira experiência do ser humano no mundo, que é sempre a experiência do seu enraizamento e da sua abertura para o sentido. A emergência da “idade da razão”, com os fisiólogos e filósofos gregos, não aboliu definitivamente a “idade dos mitos”.<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> VAZ, 2011, p. 60-62. O termo *ἐξαίφνης*, geralmente traduzido em Platão como “de repente”, “faísca” ou “num piscar de olhos”, encontra seu sentido de descoberta, após um longo esforço, também em *Carta VII*, 341 C.

<sup>73</sup> VERNANT, 1990, p. 464.

<sup>74</sup> VERNANT, 1990, p. 461.

<sup>75</sup> VERNANT, 1990, p. 470-471.

<sup>76</sup> PERINE, 2002, p. 49.

É por meio do entendimento de como se deu o percurso que passou de um momento em que as coisas eram vistas conforme apresentadas no discurso, para outro momento, em que se pensava o que era dito e suas verdades subjacentes, que se pode restaurar e rastrear a origem do mito de Eros, ou a origem de Eros e seus mitos. Seja como um germen ainda a ser desenvolvido, como uma força abrupta, raptora, e de potencialidade geradora (ou destruidora), ou como um relato sobre os opostos que aponta para um caminho de iluminação, Eros, quando tratado em *O Banquete*, poderá ser redirecionado ou transposto a partir de suas origens fincadas na natureza. Platão, como bom artífice, irá trabalhá-lo e propor um redirecionamento. Eros, enquanto objeto de trabalho do discurso e do dialogar filosófico, manterá suas raízes no mito, mas neste não mais se sustentará, pois, afinal, existe uma verdade subjacente à narrativa.

#### *1.4. Quando Eros se desprende do mito e alça voo*

Retrocedendo um pouco antes do tempo de Hesíodo e Homero, e considerando os períodos da História para fins de assimilação das fases que contribuíram para a formação da Filosofia, havia uma Grécia arcaica, agrícola-pastoril, com comércio e artesanato. Naquele tempo, os gregos começaram a se agrupar e a construir cidadelas e fortalezas, como Atenas e Megara, no continente; Esparta e Corinto, no Peloponeso; Mileto e Éfeso, na Ásia Menor e Mitilene e Samos, nas ilhas do mar Egeu. Vestígios dessa época arcaica nos são diretamente contados por Hesíodo, visto que “sua especulação incipiente é uma resposta à experiência da instabilidade social”<sup>77</sup>. Hesíodo cultiva a μνημοσύνη ao invocar as Musas; ele rememora épocas passadas. Está ciente de uma era anterior à sua e deseja recordá-la para trazer à tona a esperança para o presente, como ele mesmo diz: “e inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado (...) dizendo o presente, o futuro e o passado” (*Teog.*, v. 31-32). É nesse panorama econômico-social, ainda que num tempo da ἀρχή, que começam a ser delineados elementos que serão trabalhados pela Filosofia. Esta, com notória evolução e mudança de paradigma para o “Ser” a partir do período Clássico, demonstra estreita relação com as fases de pensamento e cronológica anteriores.

O *Milagre Grego* é construído por sobreposição de pensamentos<sup>78</sup>, nova identificação de problemas e busca por elucidacões da História e da vida no presente. Mas esse “milagre

---

<sup>77</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 204.

<sup>78</sup> Uma narrativa que transporta esse modo de construção da sabedoria grega é encontrada nas primeiras páginas de *Savoir Grec*, de Jacques Brunschwig: “Socrate, déçu dans les espoir qu’il avait mis dans la physique de ses devanciers, prend ses distances par rapport aux choses, et se tourne vers les discours. Platon transpose les mythes anciens; il interprète Socrate, il construit les conditions qui rendent Socrate possible et qui auraient rendu sa

grego” deve ser entendido em sua nuance, já que não existia uma imaculada concepção de Razão. O que houve foi uma nublada passagem de uma era em que existia a explicação dos fenômenos no âmbito do sobrenatural e do maravilhoso para o tempo de uma busca, no discurso, de uma coerência interna e de uma nítida iluminação definitiva dos planos do real<sup>79</sup>. Essa expedição é, pois, orgânica e tão viva quanto os primeiros grupos ou agrupamentos de pessoas, e suas ligações podem ser traçadas desde sua religião, perpassando suas primeiras cidadelas e seu florescimento, bem como as obras que influenciaram os helênicos a buscar uma conduta de vida. As crenças, o culto e a religiosidade exerceram influência durante o caminhar do pensamento filosófico. Mas com o discurso filosófico não se pode confundir, como diz Eriker: “Fica claro, sempre de novo, que o discurso religioso se distingue do discurso filosófico menos por seus aspectos de conteúdo do que pelo fato de carecer de fundamentação acerca do que se reconhece como justo, o que a Filosofia, diferentemente, é capaz de fornecer<sup>80</sup>”, ou seja, a elementar diferença entre a crença e o argumento é que este fornece uma fundamentação não mais sustentada na δόξα. As obras homéricas e hesiódicas, bem como as passagens analisadas que tratam de eros, são apenas um humilde recorte em uma trama muito mais elaborada que continha o material de que dispunham Sócrates e Platão para erigir sua Filosofia que envolvia eros. O que é consenso é que já havia uma tradição vigente antes de Sócrates, que a tomou, refutou o que era preciso, mas em essência a acolheu e continuou sob outra vertente. Enfim, o mito deixa o tempo arcaico e caminha para a era Clássica a fim de ser relido; é o primeiro momento de Iluminação. O mito deixa de ser apenas mito. Nas palavras de Eric Voegelin, “depois de Sócrates, nenhum mito é possível”<sup>81</sup> – no sentido de ser o mito autônomo e irrevogável -, e nas de Aristóteles, “também aquele que ama o mito é, de certo modo, filósofo” (*Met.*, A2, 982B 18-19).

Luc Brisson traz à tona uma digressão analítica que bem aproxima a Filosofia do efeito eficaz do mito:

Platão não renuncia aos mitos tradicionais, aos quais ele faz alusão abundantemente em suas obras. E mais: ele adapta os mitos tradicionais e chega mesmo a criar novos mitos, em função das circunstâncias. Por quê? Por duas razões, essencialmente. Por um lado, porque Platão pode falar apenas em termos míticos acerca de certo tipo de referentes, isto é, de tudo aquilo que tange à alma e ao passado longínquo, e que desse modo permanece inacessível tanto aos sentidos quanto à inteligência. Por outro lado, porque ele reconhece a eficácia do mito, no domínio da ética e da política, para aquele grande

---

condamnation impossible. Aristote critique Platon, comme il critique la plupart de ses prédécesseurs, tout en cherchant à sauver ce qui, selon lui, le mérite” (BRUNSCHWIG, LLOYD, PELLEGRIN (org.), 2011, p. 16).

<sup>79</sup> VERNANT, 1990, p. 472.

<sup>80</sup> ERLER, 2013, p. 112.

<sup>81</sup> VOEGELIN, 2015b, p. 193.

número de pessoas que não são filósofos e em cujas almas predomina a parte desiderativa (*epithymía*)<sup>82</sup>.

Entre os pré-socráticos e socráticos, ou entre o momento naturalista e antropológico, moral e ético do modo de pensar ocidental, não há uma ruptura. Essa transformação fora retratada mesmo por Aristóteles, ao registrar que Sócrates desviou a Filosofia do estudo da natureza como um todo para questões morais e políticas<sup>83</sup>. Segundo Marcelo Perine, “o que separa radicalmente os pré-socráticos é a consciência de que a ciência de realidades intelectuais como a beleza ou a justiça não pode ser comunicada como as outras”<sup>84</sup>. Elerer retrata de forma sintética esse momento transformacional:

A teoria de Heráclito da constante mudança das coisas; a tese de Anaxágoras sobre a direção do cosmos através do *nous*; o pensamento de Pitágoras através dos números e sua concepção de filosofia como uma forma de vida; a teoria do ser de Parmênides e a dialética desenvolvida no eleatismo; a busca apolínea pelo autoconhecimento e a crença órfica na imortalidade da alma; a pergunta dos sofistas por uma última validade das normas e naturalmente a tentativa de Sócrates de fundamentar de maneira nova os conceitos de valor, não são simplesmente acolhidas por Platão, mas tornam-se objeto das conversas sobre o narrado nos diálogos. Os diálogos não apenas expõem esse processo de elaboração, mas refletem, em geral, o modo característico como Platão trata as tradições passadas de um modo que na Antiguidade foi considerado característico de Platão e que acabou se tornando paradigmático. Nos diálogos, as posições prévias não só são discutidas criticamente, mas muitas vezes são submetidas, inclusive, a um processo de transformação, que faz surgir algo novo, integrado então por Platão no decurso das conversas.<sup>85</sup>

Após esse trajeto pelo mito, do qual se tentou extrair alguns dos primeiros entendimentos em torno de Eros, propõe-se um levantamento quanto ao lugar e o valor que o mito ocupa quando se tenta ver criticamente sua narrativa pelas lentes da Filosofia. Ao explorar a passagem de Marcelo Perine, a qual esclarece que a consciência mítica corresponde a um dos primeiros níveis estruturais da consciência humana<sup>86</sup>, conclui-se que essa consciência no mito permite ao homem se reconhecer e antever; ele se ocupa de uma função e de um lugar no mundo; ele procura encontrar-se em termos cosmogônico e cosmológico; ele é um agente ativo ou passivo de experiências – vivências próprias de sua origem e de abertura para o sentido. Em

---

<sup>82</sup> BRISSON, 2014, p. 54-55.

<sup>83</sup> Aristóteles, *De Anima*, 642 A: “No tempo de Sócrates fizeram-se progressos nesse aspecto [definição de essência e substância], mas a pesquisa sobre a natureza abandonou; foi a altura em que os filósofos canalizaram a sua atenção para uma visão prática da excelência (*ἀριητή*) e para a política”. Nesse mesmo sentido, ver *Met.*, 987 B: “Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições”.

<sup>84</sup> PERINE, 2009, p. 19.

<sup>85</sup> ERLER, 2013, p. 92, com adaptações.

<sup>86</sup> PERINE, 2002, p. 49.

Lima Vaz, esse despertar para os sentidos é o esforço que eros exerce filosoficamente ao instigar, a partir de uma primeira emoção sensível – que ainda é menos que o *lógos* – o reconhecimento de que um belo corpo não é um termo estático condescendente, mas eros age para que se reconheça, primeiramente, que o corpo é a individualização da alma, a qual, por seu turno, participa da Beleza em si<sup>87</sup>. E Platão expressamente educa para demonstrar que a origem do mau (*κακῶν*) é aquele que leva os homens a pensar que a causa das emoções, portanto as experiências sensíveis, são a verdadeira causa e a mais indistinta (*Féd.*, 83 C). Ou seja: tomando-se a consciência mítica, da qual trata Perine; a experiência de reconhecer que um corpo belo participa da Beleza, conforme Vaz; ou tomando o efeito pela causa, como é dito em *Fédon* - colocar todas essas asserções em discussão é um primeiro momento para o despertar intelectual que ainda não corresponde à verdade, mas que já conta com uma inclinação quanto a pensar e querer resolver algumas questões.

E eros promove um despertar: agora a um nível maior que o *lógos*, ele educa para o reconhecimento da beleza da alma, que é mais preciosa e cujo esforço marca definitivamente o sentido do empenho de Platão: “se no primeiro momento o corpo belo foi ponto de partida, agora o valor universalizante da alma é que confere beleza ao corpo”<sup>88</sup>. Esse é o segundo nível do despertar para um estado de consciência que teve origem na narrativa mitológica; esse é o esforço do eros como filósofo que liberta o Homem de um estado de sofrimento causado por estar atado a emoções sensíveis. Os Homens, iludidos pelo mal, as tomam como causa verdadeira.

O eros filósofo dispõe do novo no lugar do velho (*Banq.*, 206 E) ao reconhecer, a um nível erótico, o Belo, e, ao nível do *lógos*, a Verdade<sup>89</sup>. Essa é a geração promovida por eros platônico, e esse é o objetivo da *paideia* o qual pretendemos demonstrar: o objetivo que transforma um impulso primordial – e por que não primitivo? – em uma pulsão rumo à Virtude e ao Bem, pois reconhece que há, tanto nas narrativas quanto nas coisas que residem ao nível do sensível, um Bem que compartilha de uma Verdade. Para esse reconhecimento, é necessário percorrer algum percurso e fazer algum esforço, essa é a dedicação intelectual que transforma a vida do Homem. E esse percurso teve início no mito.

---

<sup>87</sup> VAZ, 2011, p. 14.

<sup>88</sup> VAZ, 2011, p. 14-15.

<sup>89</sup> VAZ, 2011, p. 15.

## CAPÍTULO 2

### REVELANDO EROS: SYMPÓSION

Peculiaridades da História preservaram todo o trabalho escrito de Platão, o que é uma exceção ao ver o panorama dos textos da Antiguidade dos quais muito pouco restou - apenas fragmentos ou testemunhos indiretos a ponto de tornar difícil a tarefa recompor uma consociação do modo de pensar dos antigos. Agradecemos àqueles inominados e desconhecidos que passaram pela História e que cumpriram a missão de preservar esses rolos de papiro – material que compunha a maior parte dos livros no período do V século a.C.<sup>1</sup> - e o registro escrito de Platão acerca da filosofia de Sócrates. Podemos, e aí concordamos com Richard Kraut, considerar-nos

Felizes por ter tanto de Platão à mão: na verdade, detemos todas as obras filosóficas escritas por ele em forma de cópias feitas durante o período medieval, e estas se originam, em última instância, das próprias folhas de papiro originais em que Platão escreveu (a título de comparação, a maior parte das tragédias e comédias gregas e boa quantidade da primeira filosofia grega e helenística estão perdidas para nós).<sup>2</sup>

Esse mesmo texto escrito que possibilita um amplo acesso aos trabalhos platônicos em um dos primeiros momentos de esclarecimento da Filosofia fora colocado em questão pelo próprio Platão. Este revela, em especial em *Carta VII* e em *Fedro*, o risco ao se dispor das coisas de maior valor nos escritos<sup>3</sup>. O motivo dessa postura de cautela nos é esclarecido pelo próprio Platão nessas mesmas obras (*Carta VII*, 340 C-D; *Fedr.*, 276 E) em que constam que o trabalho filosófico não se resume a uma fórmula de asserções gravadas em textos. Para Platão, as questões suscitadas pelos diálogos filosóficos devem estar vivas, elas podem até mesmo serem extraídas dos registros textuais, mas necessariamente devem ser trazidas à vida, pois a Filosofia é algo mais sério e profundo, conforme traz Trabattoni: “Em suma, Platão estava

---

<sup>1</sup> REYNOLDS; WILSON, 1991, p. 1-5.

<sup>2</sup> KRAUT. Introdução ao estudo de Platão. In: \_\_\_\_ (org.), 2015, p. 54-55. Sobre se possuir as obras completas de Platão, ressaltamos que há uma discussão acadêmica em torno do diálogo *Crítias*, que se encerra em meio a uma palestra que anunciaria uma fala de Zeus. Não se sabe, pois, se esse era o fim do diálogo previsto por Platão, ou se a outra parte nos é desconhecida, portanto perdida.

<sup>3</sup> Giovanni Reale nos diz que tanto os autotestemunhos em *Fedro* quanto os em *Carta VII* são os mesmos, mas nesta os assuntos sobre os quais Platão se recusava a escrever são mais explícitos. Ademais, o autor também nos aponta quais são os direcionamentos dos assuntos que foram tratados nas “doutrinas não escritas” e portanto não confiados à grafia: a) o inteiro, ou seja, o Todo (*to holon*, 341 A2); b) as coisas maiores (*ta magista*, 341 B1); c) a natureza, ou seja, a realidade em seu fundamento (*physis*, 341 D7); d) o Bem (*agathon*, 343 D4); e) a verdade na medida do possível da virtude e do vício (*aletheia arete eis to dynaton kai kakia*, 344 A8-9); f) o falso e o verdadeiro de todo o ser (*pseudos kai alethes tes holes ousia*, 344 B2); g) as coisas mais sérias (*ta spoudaioteta*, 344 C6); h) os Princípios primeiros e supremos da realidade (*ta peri physeos akra kai prota*, 344 D4-5) (REALE. A grande importância da *Carta VII* para o pensamento de Platão. In: PERINE (org.), 2009, p. 223).

persuadido de que a filosofia é uma coisa demasiadamente séria e importante em nossas vidas para podemos reduzi-la a uma sequência de concatenadas asserções”<sup>4</sup>.

Como, pois, ponderar a forma de estudo feita unicamente sobre os textos platônicos e a censura à γραφή explicitada pelo próprio autor? Para tentar esclarecer essa inicial polaridade e aparente contradição, exporemos três recursos ou pressupostos com o objetivo de harmonizar as idiossincrasias entre o escrito e o não escrito: primeiro o contexto histórico, em segundo a forma do diálogo e, em terceiro, os testemunhos indiretos e as doutrinas não escritas.

Conhecer não apenas o diálogo, mas também o seu contexto – tais como as características extrínsecas e intrínsecas conforme as quais fora produzido, esclarece o modo de como proceder com a leitura dos textos platônicos e antever a extensão bem como as limitações dos diálogos. O caminho do meio entre o excesso e a falta é uma ponderação válida: utilizando-se de economia. Nesse sentido, expõe Jowett: “se é verdade que há mais coisas no *Symposium* do que qualquer comentador jamais sonhou, também é verdade que muitas coisas foram pensadas, mas que não são encontradas lá”<sup>5</sup>.

### 2.1 Mudança cultural da transmissão oral para o escrito

A primeira consideração para se entender a tensão entre a crítica e a relativização do uso da escrita é compreender o momento histórico pelo qual passava a sociedade helênica no V século a.C., no qual a transição entre a oralidade e a escrita não estava ainda consumada<sup>6</sup>. A filosofia de Platão, seja a transmitida por meio dos seus escritos, seja a veiculada pelas tradições testemunhais indiretas, deve ser compreendida ante dois paradigmas: o primeiro é quanto à universalização da escrita que foi introduzida progressivamente entre os gregos a partir do século VIII a.C., e que já integrava, na época de Platão, o currículo para formação dos jovens atenienses. O segundo refere-se à reflexão exclusivamente oral de Platão ante a intensa atividade literária dos sofistas<sup>7</sup>.

Esse era o período em que começavam a circular os livros – os autores já viam necessidade de registrar seus pensamentos mesmo que para simples referências. Indícios apontam que esses costumes provêm já do séc. VII a.C. É dito que Heráclito depositou seu famoso tratado em um templo, e esse registro escrito fez com que sua obra sobrevivesse e fosse

---

<sup>4</sup> TRABATTONI, 2012, p. 26.

<sup>5</sup> JOWETT, 1892, p. 524.

<sup>6</sup> HÖSLE, 2008, p. 19.

<sup>7</sup> PERINE. Introdução. In: \_\_\_\_\_, 2009, p. 9-10.

lida por Aristóteles em meados do IV século. Também deve ter havido certa demanda de cópias de textos poéticos que formavam a base do currículo acadêmico dos jovens atenienses: o mercado de livros deve ter existido na Grécia após meados do século V a.C. E há referências a uma seção de um mercado de livros colocados à venda<sup>8</sup>. Assim também é possível pressupor, pelas palavras do próprio Platão, que Anaxágoras já depositara suas obras no teatro: “por um dracma, quando muito, [os moços] têm a possibilidade de adquiri-las [os escritos de Anaxágoras; τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία] no teatro” (*Apol.*, 26 D-E). E concluindo a passagem por esse resgate *bíblico* do panorama histórico, é certo que os mistérios órficos tinham a forte tradição de fazer circular suas tradições em suporte escrito – é bem possível que Aristóteles e Platão tenham tido acesso a documentos produzidos pelos divulgadores do Orfismo, com apenas algumas variações em suas versões ao longo da passagem pelas mãos de copistas<sup>9</sup>. Mas com isso tudo ainda não se pode afirmar a concretização de um comércio de livros. Esse ainda era um período de difusão lenta dos escritos e que progredia ainda com bastante dificuldade<sup>10</sup>.

Reale<sup>11</sup> elenca cinco ponderações que importam serem notadas nessa análise da fase de transição histórica e que nos auxilia a compreender a razão de ser dos autotestemunhos postos em *Fedro* e em *Carta VII*: no século V, estava se difundindo, progressiva e paulatinamente, a ideia de que o escrito serviria como um “fármaco para a memória”, ou seja, um suporte para a constituição do pensamento e até mesmo um substitutivo para a lembrança, que poderia ter falhas e sofrer alterações ao passar das gerações. Ésquilo, em *Prometeu Acorrentado*, vv. 460 ss., diz que a mãe das Musas, Μνημοσύνη, inventara a combinação das letras para que guardasse tudo na memória. Esse mesmo tratamento farmacológico atribuído à escrita também é formulado por Platão (*Fedr.*, 275 AB) ao narrar o modo como a divindade egípcia Ámon recebera essa criação – esse paradoxo entre escrita e a dialética apresenta de modo discreto a dinâmica interna da Academia fundada por Platão<sup>12</sup>.

Uma segunda ideia de fundo que permeia o diálogo *Fedro* é a de que o conhecimento não é capaz de nascer somente a partir da escrita. Segundo Platão, sem conhecimento (e isso implica um engajamento) não pode nascer a verdadeira sabedoria. A escrita não cria memória, portanto não cria sabedoria; o que das coisas escritas nasce é apenas aparência de sabedoria, o que se enquadraria no âmbito da opinião ou da hipótese. Em terceiro, começava a se difundir à

---

<sup>8</sup> JOWETT, 1892, p. 1-2.

<sup>9</sup> BERNABÉ, 2011, p. 333 ss.

<sup>10</sup> REALE. A grande importância da *Carta VII* para o pensamento de Platão. In: PERINE (org.), 2009, p. 217-219.

<sup>11</sup> REALE. A grande importância da *Carta VII* para o pensamento de Platão. In: PERINE (org.), 2009, p. 217-219.

<sup>12</sup> VAZ, 2011, p. 37.

época uma separação entre o autor e seus escritos; adicionado a isso, o florescimento do comércio de livros permitiria que o aprendiz os lesse sozinho e fizesse suas próprias assimilações. A exemplo do incipiente e já mencionado depósito de livro feito por Anaxágoras, também Heráclito, nos diz Diógenes Laércio, depositara sua obra no templo de Artêmis. A codificação e constituição da separação entre autor e obra são claramente notadas já em Tucídides, que escreve:

“A ausência de romantismo na minha história irá, temo eu, prejudicar um pouco seu interesse; mas se ela for julgada útil pelos inquiridores (βουλήσονται) que desejam um conhecimento exato do passado como um fim para a interpretação do futuro (...) eu ficarei contente. Bem, escrevi minha história não como uma peça para receber aplausos do instante, mas como propriedade por toda a eternidade” (*Historiae*, 1.22.4).

Por fim, a quarta e quinta correspondências notadas por Reale e ocorridas nesse momento transicional de cultura entre o oral e o escrito são afins: a primeira é com base no autotestemunho em *Fedro*, segundo o qual não é o livro que oferece ajuda ao discurso oral, mas é este, e somente ele, que pode oferecer auxílio ao escrito; ou seja, o livro depende de ensinamento oral, e não o contrário. A última correspondência diz respeito às passagens em *Fedro* (276 A, 276 E, 277 B) segundo as quais o filósofo deveria escrever não em rolos de papel, mas sim na alma dos homens – e esse pensamento encontra precedentes: informa-nos D. Laércio que Tucídides teria recriminado um amigo que perdera algumas notas de papel. Tucídides disse-lhe que se o escrito fosse feito na alma, e não no papel, tal problema não teria ocorrido<sup>13</sup>.

Luc Brisson<sup>14</sup> também analisa o movimento de evolução da escrita. De fato, os pontos elencados por Brisson e suas considerações operam no sentido de pelo menos não advogar contra ou condenar o ensinamento grafado – por parte de Platão, já foram suscitadas muitas ressalvas, hesitações e desconfianças, por isso pensamos ser válido apor, por outro lado, a análise progressiva, e até certo ponto positiva, que faz Luc Brisson.

O autor enumera seis fases que compõem essa progressão: num primeiro passo, a sociedade ateniense passava por um período histórico em que o armazenamento e a dependência da informação apoiavam-se cada vez menos na memória individual, cuja eficácia se valia do ritmo e da métrica. Ao passar para a escrita, a prosa tornava-se cada vez mais utilizada. A narrativa, em seguida, naturalmente é retransmitida ou substituída pela descrição e pela

---

<sup>13</sup> REALE. A grande importância da *Carta VII* para o pensamento de Platão. In: PERINE (org.), 2009, p. 217-219.

<sup>14</sup> BRISSON, 2014, p. 24-25.

argumentação, na qual as partes do discurso podem ser tomadas como substratos relativamente autônomos, sendo vistas mais como partes vinculadas do que necessariamente dependentes ou subordinadas do todo textual. Como consequência dessa mudança, em terceiro lugar, a referência de onde se buscaria a verdade do discurso mudou: ela não se encontra mais na tradição oral fundada na autoridade das Musas. Para o inquiridor – e, nesse contexto, esse investigador se identifica com os βουλήσονται descritos por Tucídides (*Historiae*, 1.22.4) – houve a necessidade, especialmente entre os historiadores, de apoiar os discursos numa narrativa testemunhal, ou seja, transmissões fundadas na memória e nas técnicas rapsódicas de uma pessoa passam a ser retransmitidas para uma descrição fidedigna - ou o mais confiável possível - advinda do testemunho, seja ele direto ou indireto. No quarto movimento, continua o autor, começou-se a firmar um pensamento conceitual em que uma entidade abstrata – a justiça, por exemplo - não mais era tomada como uma qualidade dos deuses, mas como uma realidade autônoma, suscetível de ser objeto de definição. Por conseguinte, com a propagação dos escritos, criação e guarda de documentos, começou a surgir um pensamento crítico sobre os textos – aquela previsão registrada por Tucídides, do caráter autônomo que poderia assumir os escritos ante o exame de gerações futuras, começava a se cumprir. Essa mudança de paradigma difundiu um redirecionamento quanto ao valor e ao ângulo em que as premissas argumentativas escritas eram submetidas para, a partir delas, construir um discurso – em outros termos, o texto arroga relativa autonomia, e essa independência também possibilitava ao inquiridor certa liberdade de leitura e interpretação - é justamente nesse ponto que recai uma das mais ferrenhas críticas de Platão aos escritos. E conclui Luc Brisson: com a liberdade da memorização, a abertura crítica para com o texto fez manifestar um duplo movimento: uma postura de emancipação e de reavaliação diante da autoridade e da validade dos tradicionais predecessores formou adeptos de dois novos tipos de discurso: a História e, em especial, a Filosofia.

O que decorre desse cenário histórico é o marcante período de transição. Não há muito a escrita fora criada, e era incipiente e pouco divulgado o costume de se escrever livros e mais ainda o de divulgá-los. A tradição oral, já constituída, experimentava um novo meio de se fazer difundida. Essa passagem cultural consolidada no maniqueísmo entre escrito e não escrito teria reflexo ao longo da constituição da filosofia de Sócrates-Platão; Sócrates não deixou nada escrito, seu discípulo, no entanto, escreveu os diálogos. Mas estes não apresentam num primeiro momento – e nem em outro qualquer – os conhecimentos últimos de seu mestre, pois é latente, como se verá a seguir, que o conhecimento escrito depende intimamente de uma preparação

advinda de uma prática dialogal e de um pouco de troca de experiências ou, mais diretamente, conforme Platão, de uma “fricção”:

De modo que, esfregando cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta, brilham a sabedoria e a compreensão de cada um, tanto quanto é possível a força humana suportar (*Carta VII*, 344 B).

## 2.2 O diálogo

Antes de adentrar em *O Banquete*, que é um dentre os diálogos expressamente tidos por Richard Kraut que outorgam a Platão sua grandeza<sup>15</sup>, cabe examinar, nesse próprio ambiente filosófico, o que vem a ser a forma diálogo. *O Banquete* está amalgamado à sua forma diálogo, portanto depreender e investigar o que venha a ser o diálogo e suas características conforme trabalhadas por Platão contribui para o momento seguinte desta pesquisa: ler, interpretar e dar a conhecer a filosofia simposiasta.

O gênero literário diálogo usado por Platão possui alguns antecedentes, mas é notório que os diálogos platônicos se diferenciam dos demais em diversos aspectos<sup>16</sup>. Richard Kraut observa que “as próprias obras de Platão nos proporcionam suficiente evidência de que Sócrates concentrou o foco de suas habilidades investigativas em uma questão somente – como devemos viver a vida”<sup>17</sup>. Esse procedimento de Platão é ingrediente da sua rede dialógica em que o diálogo é como um organismo vivo, nunca apresentando um pensamento dogmático, um argumento permanente ou uma tese preempatória, mas no diálogo a verdade é tratada como *as*

---

<sup>15</sup> KRAUT. Introdução ao estudo de Platão. In: \_\_\_\_ (org.), 2015, p. 36. Acerca dessa “grandeza” de Platão, somos da opinião que esse reconhecimento não se deve unicamente à filosofia por ele transmitida, mas também pela sua qualidade como escritor. Um curto relato de Diógenes Laércio, trazidos por Daniel N. R. Lopes, ressalta essa afinidade que Platão já possuía com a escrita antes mesmo de se aproximar da filosofia: “[Platão] praticava filosofia a princípio na Academia, e posteriormente no jardim próximo a Colono, como diz Alexandre em *As Sucessões dos Filósofos*, sob a influência de Heráclito. Depois, porém, quando estava prestes a ingressar na competição de tragédias, diante do teatro de Dionísio, deu ouvidos a Sócrates e ateou fogo a seus poemas dizendo: Hefesto, avança-te! Platão agora precisa de ti” (LOPES. Introdução: Platão e o teatro. In: PLATÃO. *Górgias*. 2014, p.28).

<sup>16</sup> Reale afirma que não houve diálogos antes de Platão e que este pensador inaugurou esse formato de escrita (REALE. A grande importância da *Carta VII* para o pensamento de Platão. In: PERINE (org.), 2009, p. 214). Porém, pensamos que é mais seguro afirmar que os diálogos de Platão são outorgados a um nível superior aos demais pela qualidade e forma de articulação entre seus elementos aparentemente imagéticos e profundamente carregados de conceitos e fundamentações filosóficos – isso transforma os diálogos platônicos em únicos (pelo menos nos diálogos da Antiguidade que sobreviveram ao crivo do tempo) mas não autoriza a dizer que não houve diálogos antes de Platão. Tal é a ponderação de Erler: “É bem verdade que houve outras pessoas do grupo de Sócrates que escreveram ‘diálogos socráticos’, e autores posteriores, tais como Aristóteles, Cícero ou Agostinho, que trataram de problemas filosóficos em forma de diálogo. Todavia, todo aquele que lê Platão sente que aqui se apresenta algo especial em relação a conteúdo e forma. Como acontece com a epopeia de Homero, os diálogos de Platão representam a excelência de seu gênero” (ERLER, 2013, p. 65-66).

<sup>17</sup> KRAUT. Introdução ao estudo de Platão. In: \_\_\_\_ (Org.), 2015. p.20.

*verdades*: é o que nos diz Giovanni Casertano<sup>18</sup>. Ao longo de sua análise sobre a questão da verdade nos diálogos platônicos, o autor não encontrou uma definição para o que seria a verdade no ensinamento de Sócrates, que pretendia buscar “o que é” para cada coisa. Mas essa ausência de definição, prossegue Casertano, não é tão estranha quanto possa parecer, pois nunca somos colocados diante de uma verdade, mas sim apresentados a diversas verdades que se mantêm vivas e inseridas num dinamismo orgânico que também comanda os diálogos. A verdade se apresenta sob diversos ângulos flutuantes que dependem da perspectiva. O que seja essa verdade em si mesma Platão não define, mas ele nos deixa esse método ou mapa investigativo: o diálogo.

Platão teve que decidir não somente o que dizer, mas como dizê-lo. Acostumados que estamos à forma de apresentação dos trabalhos filosóficos e científicos contemporâneos, torna-se normal perguntar-se o porquê de Platão ter escolhido essa forma para apresentar-se e fazer apresentar seu mestre. Não havia, à época, um formato literário estabelecido para a temática sobre a qual ele estava procurando escrever. Portanto ante o fato de não haver uma configuração de escrita pré-determinada, não haveria motivos para Platão rejeitar a forma literária que estava presente inclusive entre os naturalistas<sup>19</sup>.

Havia importantes precedentes, expõe Terence Irwin, nos quais Platão poderia reconhecer um nobre valor no uso do diálogo para difundir assuntos importantes – além do mais, “o público de Platão estava habituado ao diálogo como meio para explorar questões morais”<sup>20</sup>. Irwin observa que a escolha de Platão de fazer o uso de debates e conversas fictícias como o melhor meio de transmitir questões morais e políticas ainda não explica por que os diálogos platônicos possuem caráter distintivo de outras obras<sup>21</sup>.

E Vittorio Hösle<sup>22</sup> apresenta as qualidades do diálogo platônico que enlevam a singularidade de tais escritos: em primeiro lugar, trata-se de considerar os primeiros diálogos, os assim chamados aporéticos. Estes, justamente por não oferecerem uma resposta a uma questão principal, exigem do leitor especial esforço e maior atenção – o ensinamento basilar encontra-se no caminho percorrido, na busca e na inquirição, e não nas soluções preparadas.

---

<sup>18</sup> CASERTANO, 2010, p. 11-12.

<sup>19</sup> IRWIN. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT (org.). *Platão*. 2015, p. 104-105.

<sup>20</sup> IRWIN. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT, 2015, p. 105.

<sup>21</sup> IRWIN. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT, 2015, p. 108.

<sup>22</sup> HÖSLE, 2008, p. 91 ss.

A aporia ao final tem o intuito de confundir o leitor despreparado – moral e intelectualmente inapto a alcançar a verdade. Mas quem seja hábil em compreender o resultado a partir da inquirição socrática não encontrará dificuldades em trilhar o caminho por si mesmo.

Especialmente presente nos primeiros diálogos, a aporia ocorre até mesmo em diálogos posteriores que estão repletos de alusões a problemas nunca articulados ou desenvolvidos<sup>23</sup>. Platão não nega a autonomia do leitor, mas também age com cautela ao revelar a verdade a quem não seja iniciado:

Aquele que ouviu, caso realmente seja filósofo, tendo familiaridade e sendo digno da tarefa, por ser divino, considera que é caminho admirável ter ouvido e que se deve esforçar, e considera ainda que a quem faz assim não é possível viver de outro modo. Depois disso, tendo-o o seu guia iniciado nesse caminho, não desiste antes de chegar a um fim em tudo, ou de ganhar força para por si próprio ser capaz de guiar, sem aquele que indica o caminho.

(...)

Os que não são realmente filósofos, cobertos de opiniões, como os de corpos queimados pelo sol, ao verem quantas lições há de aprender, e com tão grande fadiga, consideram essa vida assim bem ordenada e disposta para o trabalho, difícil e impossível para eles, e não são capazes de a levar a sério. Alguns deles se convencem de que ouviram tudo suficientemente, e de que nada mais precisam fazer. (*Carta VII*, 340 B)

O segundo ponto que eleva o diálogo de Platão a um nível acima dos demais refere-se à proposta de comportamento do verdadeiro filósofo em ação e sua assimilação pelo leitor. Em *Fédon*, Sócrates vivencia sua crença na imortalidade da alma – apresenta serenidade ante sua execução a ponto de ainda se engajar em assuntos e discussões filosóficas horas ou minutos antes de sabidamente estar morto. Em *O Banquete*, Sócrates é apresentado com o filósofo que já possui as virtudes do verdadeiro eros que investiga, analisa e ensina. Mas o espelhamento do filósofo experienciando sua própria virtude não ocorre somente dentro do diálogo ou em situações extremas, como na véspera de sua execução ou em situações que impliquem impulsos amorosos<sup>24</sup>, daí decorre, em terceiro lugar, uma profusão de normas morais para a busca comum da verdade – e o diálogo visa expressar essas condutas e investigações de como se deve viver a vida, afinal “uma vida sem exame não vale a pena ser vivida” (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπων - *Apol.*, 37 E-38 A). Os diálogos não contêm somente dialogações proficuas sobre a busca ou descoberta da verdade afeta à filosofia, nem tudo o que está contido nos diálogos tenciona o proveitoso para o interlocutor ou sugere que este aceite a abordagem

---

<sup>23</sup> HÖSLE, 2008, p. 95-96.

<sup>24</sup> HÖSLE, 2008, p. 96-97.

filosófica e o encaminhamento virtuoso e ascendente conforme apresentado. Mas as obras platônicas estão repletas de referências a interlocutores que se perdem no orgulho, na tradição, nas vicissitudes e que descartam o melhor argumento<sup>25</sup>; proferem “retórica sem substância, a falação sem sentido, o não levar a sério os argumentos do interlocutor”<sup>26</sup>.

Sobre esse último tópico elencado por Hösle – o de haver, nos diálogos, interlocutores desorientados e argumentos desperdiçados –, nossa leitura é de que Platão os transpõe para os escritos para que se alcance um objetivo mais nobre: não apenas essas falhas são apresentadas para criticar determinado dogmatismo ou um aspecto da sociedade ateniense, mas sua presença nas obras escritas ressalta uma das características que difere a ciência filosófica das conjecturas argumentativas sem fundamentação – a de que o diálogo e o progresso racional são construídos sobre o confronto de asserções e o que é especialmente mais difícil: as partes da conversa visam um bem último maior, a verdade, e para tanto devem abrir mão de argumentos tidos por eles como verdades máximas. Quando o interlocutor não é capaz de construir algo novo, mas apenas de enunciar sobre fundamentos sub-reptícios, ele não está preparado para percorrer o trajeto do filósofo, nem mesmo de acompanhá-lo, por isso o condutor do diálogo o refuta e o transpõe, deixando-o para trás. Mas mesmo assim esse companheiro que apresentou uma debilidade intelectual tem o seu valor: o embate e a tentativa de convidá-lo a participar do diálogo constituem o próprio trabalho e o esforço do filósofo e é sobre essa falha que o guia se apoia para continuar a elevação do nível do discurso. Essa exigência do diálogo para com seu interlocutor interno também se aplica ao leitor – e essa será a quarta característica suscitada por Hösle.

Essa aparente irresponsabilidade de personagens presente nos diálogos de fato faz com que a filosofia platônica – registrada por meio das suas obras – ressalte a característica de o diálogo platônico ser transcendental. Apenas pressupostos que possam ser comunicados a outras pessoas são tidos por verdadeiros. Os diálogos estão repletos de ideias e concepções apenas tangenciais ao mote central. Alguns pensamentos não são transmissíveis por inteiro, como os do âmbito da metafísica, da teoria do conhecimento, da filosofia da linguagem e da

---

<sup>25</sup> Notável exemplo dessa fuga do interlocutor encontra-se em *Filebo*: este, no diálogo que ironicamente leva o seu nome, quase não diz nada durante toda a discussão e ainda é rechaçado por Sócrates por estar dormindo quando o diálogo ainda está em curso – nesse caso Platão parece sugerir que a declinação a participar de um esforço argumentativo seria a resposta dada à filosofia pelo radical hedonismo (HÖSLE, 2008, p. 97).

<sup>26</sup> HÖSLE, 2008, p. 97.

ética. Portanto Platão exige mais do leitor, e as passagens de retenção e a leitura transcendental que se deve ter dos diálogos orientam a alma preparada para trilhar o próprio caminho<sup>27</sup>.

Por fim, o quinto ponto: os personagens escolhidos e apresentados são os que incorporam condição convincentemente perfeita de caracteres vivos. Nos diálogos homônimos, Górgias e Protágoras talvez não se amoldem pelos seus personagens históricos, mas não por isso são menos dignos de nota; de sua filosofia os leitores se sentem mais próximos do que se ela fosse relatada por um terceiro. Os intérpretes assumem uma posição; nem sempre essa disposição argumentativa é defensável, por vezes as opiniões alternativas são apresentadas apenas com o fim de serem contrastadas ante a verdadeira posição; em outros casos, porém, diz Höhle, “de modo mais notável no *Banquete*, [os intérpretes] são vistos como estágios provisórios que apreendem aspectos sempre mais profundos do tema discutido”<sup>28</sup>. Apesar de os argumentos apresentados pelos representantes caírem em contradição e se encontrarem no âmbito da *δόξα*, essa falha é inevitável pelo motivo principal de que somente assim se tornaria mais evidente a exposição de percepções verdadeiras feitas por provas filosóficas indiretas<sup>29</sup>.

Faz parte da estratégia de convencimento de Platão empregar o realismo da narrativa – transformar os seus diálogos em textos ficcionais e as pessoas históricas em personagens dentro de um texto<sup>30</sup> - esse recurso transporta o leitor para um diálogo e para situações que facilmente

---

<sup>27</sup> HÖSLE, 2008, p. 97-98. Entendemos que essa leitura transcendental possa ser um dos caminhos encontrados para o leitor que, estando engajado numa investigação, promova o percurso com suas próprias forças e resolva ir além: o que se alinha, portanto, ao trabalho filosófico decorrente de uma “segunda navegação” (REALE, 2004, p. 101 ss.).

<sup>28</sup> REALE, 2004, p. 99.

<sup>29</sup> REALE, 2004, p. 98-99. Na verdade, Höhle também elenca um segundo motivo de haver argumentos insuficientes ou personagens lânguidos intelectualmente. O autor, em sua análise, diz que se tais falhas não fossem realmente necessárias, elas não estariam nos diálogos – mas essa afirmação não acrescenta conteúdo filosoficamente relevante para a análise do discurso.

<sup>30</sup> ERLER, 2010, p. 72-74. Reproduzimos passagem de Erler que dialoga com o trecho de Höhle ao reafirmar a relevância dos personagens históricos nos diálogos: “Chama a atenção o esforço de Platão em ancorar as conversas de um modo bastante impressionante no mundo da vida, dando aos diálogos a aparência de autenticidade: ‘quem era portanto aquele, Sócrates, com quem conversavas ontem em Likeion? Na verdade, ao redor de vocês se reuniu uma multidão tão grande que ao me aproximar de vocês não pude compreender nada com clareza. Então me estiquei todo para pelo menos poder ver. Então tive a impressão que conversavas com um estranho’ (*Eutid.* 27 A; tr. Schleiermacher). Descrições tão vivas e detalhadas como essa citação, que inicia o *Euditemo*, transportam o leitor para uma situação cotidiana dentro do mundo da vida, a partir de onde os diálogos parecem se desenvolver por si mesmos e de maneira natural. Seja quando, na *República*, acompanhamos Sócrates a caminho do Pireu para Atenas, seja quando com ele nos sentimos como convidados indesejados em um simpósio (*Banquete*), ou quando nos tornamos testemunhos de suas inúmeras conversações nos ginásios de Atenas (*Eutidemo*, *Lisis*). Sempre se louvou a capacidade de Platão de expor vivamente lugares, pessoas e situações das quais então se desenvolvem naturalmente e aparentemente de forma espontânea os diálogos. Com poucas exceções – contesta-se apenas a historicidade de Cálicles no *Górgias* e de Diotima no *Banquete* – Platão faz figurar em seus diálogos contemporâneos históricos como Alcibiades, políticos conhecidos, generais ou também membros de sua família (Cármides, Crítias, Glauco, Adimanto), em um cenário histórico cuidadosamente desenhado, aos quais ele sabe conceder o devido ambiente por meio de uma configuração literária e artística. Basta recordarmos do famoso Platão junto ao Ilissos no *Fedro* (229 A ss.), sob o qual Sócrates e Fedro se detiveram conversando sobre questões de retórica e que inspirou a Cícero a composição literária de *De legibus*. Pessoas conhecidas pela história como

poderiam ter sido reais. Por meio dos personagens, Platão tanto ridiculariza os discursos fracos quanto expõe a própria crítica à pessoa de Sócrates<sup>31</sup>. Entre falhas e acertos, consensos e contrassensos, mitos e verdades, a função do diálogo de integrar em si personagens histórico-ficcionais ainda expõe a responsabilidade de se fazer representar a harmonia entre uma confraria e a disputa interna entre seus membros. De fato, as figuras dos comensais presentes nos diálogos representavam ao menos, cada uma, um relevante estrato social da Ática.

E de fato, consoante o exame de Vittorio Hösle<sup>32</sup>, Platão consegue transitar por vários esquetes helênicos com uma propriedade ímpar: ao final de *O Banquete*, ele encena com os personagens um final dramático que o revela o herdeiro da tragédia e da comédia. No início de *República*, o alto grau de refinamento de conversação transposto para esse diálogo era um fator importante para uma adequação ao modo de vida da realidade social clássica. Platão também emprega a natureza agonística dos intérpretes – que possui forte atração e verídica correspondência com os debates que culminavam numa possibilidade de triunfo intelectual onde haveria necessariamente um vencedor ante um vencido; era a satisfação da ambição grega e do exercício intelectual desse desafio esportivo. E, finalmente, a qualidade erótica empregada em seus diálogos ao estabelecer uma comunicação indireta de suas próprias ideias, tecendo um jogo de esconde-esconde onde o fato de não estar figurativamente apresentado nos momentos filosóficos mais altos de seu mestre revela algo de misterioso por trás da máscara do feio sileno, mas também revela a existência de algo fascinante que está à espreita das atenções e que vale a pena ser buscado.

Em resumo, o mundo grego erótico, agonístico, urbano, com sua paixão pelo teatro, era o húmus ideal para o crescimento do diálogo. Isso explica por que nenhuma outra

---

generais Laques e Níquias, como Alcibiades, Cármides ou Critias, trazem para dentro dos diálogos com Sócrates suas concepções morais, suas ideias políticas, mas também seus próprios preconceitos”.

<sup>31</sup> Daniel N. R. Lopes, dentre uma gama de representações e funções dos personagens platônicos, nos informa de dois casos emblemáticos em que há uma crítica ao comportamento de Sócrates: o primeiro é em *Górgias*, em que Polo tem tímida participação e possui comportamento impaciente, por vezes até hostil e inferior ao do seu mestre, Górgias. Enquanto o comportamento de Sócrates para com Górgias assume um tom adulator (*κολακεία*), visando a um determinado fim, e utilizando desse procedimento cordial como mecanismo persuasivo de seu *elenchos*. Com Polo ocorre o inverso: a adulação de Sócrates se refaz em mordaz ironia, com modos de refutação mais francos e agressivos. Polo, em *Górgias*, configura um personagem φαῦλος, débil e desprezível, então Sócrates o trata como tal, e o fraco argumento e a deficiência intelectual serão reveladas paulatinamente à medida em que Sócrates o arrasta com seu *elenchos*, e a esse teste Polo não sobrevive. O segundo caso é quanto ao personagem do próprio Sócrates e a crítica a ele direcionada pelo público e pelos seus acusadores: Platão coloca na boca de seu mestre uma estratégia argumentativa baseada na comédia (*διακομωδεῖν*, 462 E7). Então Platão tem consciência da ridicularização do interlocutor no processo de *elenchos*, tal como ele salienta em *Apologia* – conhece-se a causa da difamação de Sócrates e a caracterização cômica de sua figura histórica tomada pelo público de *As Nuvens*, de Aristófanes (LOPES. A comédia no diálogo: o caso Polo. In: PLATÃO. *Górgias*, 2014, p. 44-47).

<sup>32</sup> HÖSLE, 2008, p. 99-100.

cultura alcançou jamais diálogos filosóficos tão perfeitos quanto aqueles que Platão escreveu.<sup>33</sup>

Um dos marcos de *O Banquete* é a agremiação dos personagens que representavam a nobreza de Atenas no círculo intelectual que siderava Sócrates. Quanto à relevância e transmissão de uma tradição por meio dos personagens do simpósio, nos esclarece Juliano Caram:

Esse contexto dramático instaurado pela interrogação de Fedro conduzirá Platão a construir uma narrativa distinta da presente nos seus demais diálogos. No *Banquete*, ele não introduz a aporia socrática como fio condutor de toda a narrativa dialógica, mas faz dialogar entre si posições que constituíam o cenário do pensamento grego sobre eros. De modo diferente, pois, do apresentado nos diálogos aporéticos de sua fase de juventude, Platão utiliza no *Banquete* uma forma narrativa imprescindível para a discussão do tema posto em questão. Ele traz à cena diversas visões tradicionais sobre a natureza e a função do amor; entretanto, não será Sócrates quem conduzirá, através de perguntas adequadas, a compreensão do que seja verdadeiramente eros. Ao contrário, Platão colocará na boca de seus personagens as posições mais influentes e mais consideradas acerca do tema em questão, sem a necessidade de que Sócrates interrompa constantemente os demais oradores. Cada um falará por sua vez, seguindo uma ordem específica, dada pelos locais de seus assentos no banquete, que culminará no discurso propriamente socrático.<sup>34</sup>

Nesse compêndio que alguns autores traçaram sobre uma prévia compreensão do diálogo *O Banquete*, Terence Irwin propôs questões sobre o pano de fundo intelectual dos diálogos e ressalta nuances histórico-sociais sobre o que seria o diálogo à época<sup>35</sup>. Vittorio Hösle, por sua vez, já desenvolvendo essas demandas de fundo, elucidou quais seriam os elementos que compõem, ao menos em parte, os temas que fazem aproximar-nos da essência do diálogo platônico: o predicado filosófico-literário de Platão reside não num ou noutro tópico, mas numa complexa rede em que há constante comunicação entre seus fios, há sobreposição de camadas e o mais importante: pode-se partir para um estudo da filosofia de Platão com certa segurança, pois a condução do trabalho de análise dos diálogos platônicos não exige cautela por haver, no enunciado argumentativo, fios soltos, diálogos desnecessários ou tessituras irrelevantes.

Acrescentando um último ponto de análise nessa etapa: para haver Filosofia, é necessário sair do diálogo, e no fundo essa era a grande defesa que pensamos haver no interior da crítica socrática à escrita. Pode-se até buscar apoio nos registros grafados, mas é preciso

---

<sup>33</sup> HÖSLE, 2008, p. 99-100.

<sup>34</sup> CARAM, 2018, p. 24.

<sup>35</sup> IRWIN. Platão: o pano de fundo intelectual. In: KRAUT (org.), 2015, p. 69-112.

deles partir para encontrar a contradição; se não houver contradição, não há a faísca da consciência que demanda raciocínio que por sua vez excita a inteligência. No mito da caverna, só há a superação dos grilhões e das sombras porque houve a contradição – os prisioneiros assimilaram a incoerência entre as sombras e o que estava lá fora. E o filósofo só completa a sua educação ao encontrar as contradições onde ele vive; não dentro do diálogo, mas dentro da sua própria vida e da sua experiência com o outro, experiência essa que Platão incorpora por meio dos diálogos e de suas *personas*.

### 2.3 Algumas características do diálogo platônico

As obras filosóficas de Platão são apresentadas por meio de conversações, sem exceção. Todavia, no quadro dessas conversações também é possível encontrar longos discursos monológicos<sup>36</sup>. Szlezák chama atenção para se ter cautela e não pensar que houve aí uma contradição; diversamente, o que é apresentado trata-se de uma alteração de conteúdo: justamente no diálogo em que Sócrates critica a forma de os sofistas proferirem longos discursos (μακρόσλόγος) e defende a forma de perguntas e respostas, em *Protágoras*, Platão faz Sócrates proferir um dos mais longos discursos numa conversa contínua (342 A-347 A). Também é lançada mão do monólogo na fala de Diotima, em *O Banquete* (208 C-212 A). Essa é uma unidade contenedora do diálogo em que o enunciado não depende do interlocutor. Corrobora esse argumento o fato de Platão por vezes descrever Sócrates como um pensador solitário ou como apresentando conhecimentos previamente recebidos por terceiros<sup>37</sup>. Com isso Platão não nega a importância da dialogicidade do pensamento, mas a relevância se encontra na dialogicidade *do pensamento*; o que é descoberto por meio do discernimento lógico ou da reflexão solitária deve ser testado e verificado por meio do dialogar com o outro. O importante é a verificabilidade por princípio, ou seja, provar um pressuposto. E o teste posto à prova por meio do diálogo é legítimo tanto pelo método de inquirição e respostas quanto pelo monólogo. Para Szlezák, “tudo isso é expressão tão genuína da filosofia de Platão quanto o procedimento que consiste em perguntas e breves respostas ainda mais breves”<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 37.

<sup>37</sup> Szlezák informa as seguintes passagens em que Sócrates é retratado como um pensador solitário ou apenas como um transmissor de uma sabedoria a ele repassada por outrem, ou por seu δαίμων: *Banq.*, 175 B, 220 C-D; *Crít.*, 49 A; *Mên.*, 81 A; *Górg.*, 493 A; *Híp. Mai.*, 304 D; *Rep.*, 505 A3, 611 B9-10; *Féd.*, 100 B5 (SZLEZÁK, 2012, p.42).

<sup>38</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 43.

No *lógos*, tanto personagens quanto *topos* determinados aludem, na maioria dos casos, a pessoas e lugares históricos. Esse é um forte indício de que a transmissão do pensamento filosófico exige o engajamento pessoal<sup>39</sup>. E nessa elaboração dialógica, claramente um interlocutor assume a posição de líder e direciona a conversação. Nos ditos diálogos da juventude, claramente aporéticos<sup>40</sup>, Sócrates assume uma posição até mesmo idealizadora, sublime. Szlezák adverte para uma questão que poderia ser apenas tangencial, mas que tem sua razão de ser: por que Platão não constrói diálogos em que os interlocutores principais estejam num mesmo nível ou, ao menos, que não colocasse seu mestre em tanto destaque ante os demais dialéticos?<sup>41</sup> Essa pergunta recai diretamente na forma de transmissão da Filosofia que Sócrates-Platão mais julgava adequada: se houvesse interlocutores em nível aplanado e horizontal, correr-se-ia o risco de construir um discurso raso, visto que não haveria necessidade de o condutor do diálogo incorrer em explicações e adentrar os pormenores de questões mais fundamentais. Seria um diálogo sem o nível exigido de ἔλεγχος ou de ἀγών. Assim, estaria prejudicado um dos elementos estruturais das obras platônicas: o socorro ao *lógos* (βοητεῖν τῷ λόγῳ), pois é nesse tipo de ἔλεγχος em que se mede filósofos e não filósofos. E Szlezák observa que não reconhecer o socorro que o ensinamento oral pode trazer aos escritos significa negar um princípio estrutural que o próprio Platão introduziu na sua obra escrita<sup>42</sup>. Se não houvesse o desnível entre o mestre e o discípulo, estaria deturpado o sentido do porque Sócrates, em praticamente todos os diálogos, “descer” ao nível do interlocutor ao falar por meio de contos ou mitos, ou também seria inócuo o convite, também bastante presente nos diálogos, de seguirem em marcha, o que implica em existir dois filósofos que constroem um *lógos*.

O líder da conversação responde a todas as objeções. Num colóquio de natureza agonística, ele refuta a todos, mas nunca é refutado. O caminho pelo qual o diálogo avança é por ele introduzido. Ademais, o líder só se dirige a um interlocutor por vez. A prática da conversa, no caso de ocorrer entre mais de dois interlocutores, nunca ocorre simultaneamente,

---

<sup>39</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 44.

<sup>40</sup> Assim nos diz Marcelo Perine sobre os diálogos socráticos: “os escritos da juventude, também conhecidos como ‘diálogos socráticos’ ou aporéticos, porque procuram reproduzir de modo muito aproximado o estilo socrático de conversar, muitos deles tendo em vista dar uma definição de caráter moral, dos quais alguns terminam sem uma conclusão e remetem a uma próxima discussão”. Em nota, o autor indica que esse grupo contém os diálogos escritos entre 399 e 385 a.C.: *Apologia*, *Crítion* (sobre o dever), *Cármides* (sobre a moderação), *Crátilo* (sobre a correção dos nomes), *Eutidemo* (sobre os discursos erísticos), *Eutífron* (sobre a piedade), *Hípias menor* (sobre a falsidade), *Laques* (sobre a coragem), *Íon* (sobre a Iliada), *Lísis* (sobre a amizade), *Menexeno* (sátira da retórica), *Protágoras* (sobre os sofistas), *Mênon* (sobre a virtude) e *Górgias* (sobre a retórica)” (PERINE, 2014, p. 49).

<sup>41</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 44-45.

<sup>42</sup> Quanto ao socorro ao *logos*, remetemos ao leitor a duas bibliografias que versam sobre o tema: SZLEZÁK, 2012, p. 99-101; SZLEZÁK, 2009, p. 79-83.

mas se desmembra em sessões de conversação<sup>43</sup>, o que representa uma prática diametralmente oposta à multidão (ὄχλος) que, em uma cultura barulhenta, fomentava a *teatrocracia* (θεατροκρατία)<sup>44</sup> e simbolizava empreendimentos educacionais contra os quais Platão era um ferrenho crítico<sup>45</sup>. Assim, o orientador do diálogo se direcionada a um personagem por vez, alternadamente. A conversa em escala de três não existe. Esse atributo evidencia o que está em foco: o guia (ou líder) e seu interlocutor, ou seja: o condutor e o conduzido. Caso o sujeito conduzido não desenvolva satisfatoriamente o caminho dialógico, o líder pode transpor soberanamente os limites da conversação e continuá-la com um interlocutor imaginário. Szlezák traz o caso de Diotima, em *O Banquete*, em que “Platão pode ampliar a seu bel-prazer o caráter ‘histórico’ do líder da conversa”<sup>46</sup>. E esse recurso, conforme Szlezák, contribui para elevar o nível do discurso:

Até hoje essa técnica literária [o diálogo com interlocutores imaginários] de Platão não foi descrita em nenhum lugar, embora Platão recorra a ela com certa frequência e não seja pequena sua importância para a compreensão da forma dialógica. Diotima é a figura mais famosa entre os interlocutores-substitutos imaginários. Naturalmente, pode ter havido em Mantinea uma visionária com tal nome (muitos arqueólogos até identificam uma cabeça de mármore do século IV como retrato de Diotima), mas, com toda clareza, as conversas de Sócrates com Diotima são concebidas como continuação da conversa que ele manteve com o interlocutor real Agatão (cf. *Banquete*, 201 E). Assumindo o papel que até então era de Agatão, Sócrates pode elevar a conversação a alturas que seriam inacreditáveis com Agatão como interlocutor. Decerto, no que tange à forma, Sócrates dá a sua contribuição ao louvor de Eros dialogicamente (contudo apenas até 208 B; a partir daí, ‘Diotima’ fala em monólogo), mas, quanto ao objeto da discussão, ele monologa tal como fizeram os outros participantes do grupo<sup>47</sup>.

Como uma reavaliação dessa característica de líder da conversação trazida por Szlezák, apomos que essa característica de “liderança” não corresponde ao destaque ou enaltecimento *do* condutor, mas essa liderança representa, por meio do filósofo, uma linha condutora da razão dos dialogantes. Portanto, quem efetivamente conduz o diálogo não é o *personagem-líder*

---

<sup>43</sup> SZLEZÁK, 2009, p. 38, 45.

<sup>44</sup> RODRIGUES, 2016, p. 93.

<sup>45</sup> VEGETTI, 2014, p. 70. Nesse sentido, Mario Vegetti cita a crítica platônica ao impulso educacional operado pela multidão em *Rep.*, 492 B-C, que aqui trazemos: “*Sócrates*: Quando muitos se concentram – respondi – em multidões compactas nas assembleias, nos tribunais ou em qualquer outro ajuntamento público, e com grande algazarra ora criticam, ora elogiam o que foi dito ou realizado, em ambos os casos com vaias ou aplausos além da conta, redobrando os ecos das rochas e dos recintos das assembleias a barulheira dos elogios e das críticas. Em semelhantes circunstâncias, achas mesmo, como se diz, que o coração dos moços aguente até o fim? E que educação particular fora capaz de resistir a semelhante impacto, sem se deixar levar pela corrente dos elogios e censuras para onde quer que ele o arraste? Não acabarão os moços por achar belo ou feio tudo o que os outros acharem, empenhando-se em pós do que todos se empenham, para terminarem como todos?”.

<sup>46</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 45.

<sup>47</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 162.

Sócrates, mas Sócrates, o filósofo disposto e apto a incorporar o raciocínio do grupo que participa do diálogo e que traz em si todos os movimentos próprios de uma conduta dialética – perguntas, respostas, afirmações, refutações, negações, contradições, conclusões, invenção de mitos ou “dar passos para trás”, por exemplo.

Numa enumeração das características dos diálogos apresentadas por Thomas Szlezák, o autor trata, em primeiro lugar, da fluidez do diálogo: este não necessariamente possui uma progressão ascendente, escalonada ou bem definida. Mas é notório um redirecionamento ao longo da palestra e momentos em que Sócrates ou o líder da conversação reorienta para outro rumo o sentido buscado durante as perguntas e respostas, ou simplesmente apresenta a recusa de falar por não ser o momento adequado ou pela incapacidade do interlocutor de compreendê-lo. Então o diálogo é impregnado de solavancos a um degrau qualitativamente superior, e essa progressão geralmente ocorre no curso da defesa de um ataque<sup>48</sup>. E em segundo, e este nos levará a um desenvolvimento importante para apreensão o mais completa possível dos diálogos, o líder da conversação não aponta a um fim orgânico, mas sim a temas futuros – tópicos prospectados que irão requerer maior prova, um trabalho em campo ulterior para se desenvolver a questão discutida no presente – mas que agora é inalcançável. Cada diálogo possui uma chave, indicada por uma ou mais passagens de retenção<sup>49</sup>. Em sua conclusão, Szlezák abre precedente para o que trata das doutrinas não escritas: “as ‘passagens de retenção’, como se mencionou, não foram nem corretamente descritas nem reconhecidas em sua função, que em última análise consiste em remeter, para além do escrito, à filosofia oral de Platão”<sup>50</sup>.

Decerto que a proposta de Szlezák não foi a de criar uma lista taxativa de todos os atributos que poderiam incorrer num diálogo, mas apenas remeter o leitor a detalhes, carências ou afecções que representam em si ou que potencialmente remetem a funções ulteriores de serem a *chave* para cada *diálogo*. A partir da identificação de cada chave, portas podem se abrir, outras se fechar, e outras ainda nem serem abertas – nem todas as pistas foram deixadas nos registros escritos. Buscar compreender como se dá a construção da interlocução no interior do diálogo é essencial para que se apreenda os elementos que compõem a comunicação dialógica que, por seu turno, desencadeia um processo de descoberta de uma teoria filosófica.

Em cada conto filosófico de Platão, minimamente são reconhecidos o lugar, o tempo, o espaço e o sujeito. Aceitas essas peças elementares, há mais: há uma rede interconexa. *O Banquete* não está desligado dos outros diálogos, não outorga uma revelação exclusiva ou

---

<sup>48</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 38.

<sup>49</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 38-39.

<sup>50</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 46.

dissemelhante. Certamente ele pode ser identificado dentro das caracterizações espaço-temporais que apontam para a *sua* chave. Essa, contudo, deve seguir o método filosófico-científico reto o suficiente para que não se extraiam ideias ausentes ou que se descaracterize teses substanciais. Fundamentalmente, com essas características educamo-nos a proceder com a leitura dos diálogos platônicos, em especial com o que é tema deste trabalho, *O Banquete*, dentro da proposta de seu próprio autor para seus diálogos:

Porém uma coisa, quero crer, terás de admitir: que todo discurso precisa ser construído como um organismo vivo, com um corpo que lhe seja próprio, de forma que não se apresente sem cabeça nem pés, porém com uma parte mediana e extremidades bem relacionadas entre si e com o todo (*Fedr.*, 264 B).

Nesse caminho escolhido de humildemente ensaiar uma melhor compreensão das características que singularizam os diálogos de Platão, Vittorio Hösle<sup>51</sup> sublinha o razoável cânon hermenêutico proveniente do próprio Platão – o autor refere-se especificamente ao trecho acima - sobre a interpretação de suas obras quando dele nos aproximamos. Ninguém melhor que o autor para falar de si e de suas obras. Hösle também traz à tona uma importante teoria de parte da hermenêutica de Proclo para se valorizar o conjunto textual: “os prelúdios aos diálogos platônicos anunciam temas fundamentais dos próprios diálogos”<sup>52</sup>. Em outras palavras: no início dos diálogos, é relevante identificar o seu “mostrar a que veio”, e com isso concordamos. Proclo segue esse corolário unitário dos diálogos ao considerar a máxima geral de que os diálogos devem ser vistos como organismos, unitários. Ele também faz ressalva de que tal linha hermenêutica não é absoluta ou válida para todos os diálogos ou todos os autores.

Victor Goldschmidt, já na primeira página de sua monografia *Diálogos de Platão*<sup>53</sup>, inicia com a crítica que parte do próprio Platão ao escrever sem possuir um plano: “O que faremos então? Encerramos a discussão no meio? (...) Mas, como dizem, nem os mitos é lícito abandoná-los no meio, porém se deve acrescentar-lhes antes a cabeça, a fim de que não perambularem por aí decapitados” (*Górg.*, 505 C-D).

Michel Erler e Juliano Caram, por seu turno, racionalizam e ponderam essa leitura integralista dos diálogos: Caram<sup>54</sup> nota que ao indicar ou utilizar reflexões alinhadas entre si e contidas em diferentes diálogos para completar e desenvolver uma tese, isso não implica necessariamente que haja uma unidade intrínseca e perfeita entre os escritos, mas que

---

<sup>51</sup> HÖSLE, 2008, p. 51-52.

<sup>52</sup> HÖSLE, 2008, p. 52.

<sup>53</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 1.

<sup>54</sup> CARAM, 2018, p. 18.

simplesmente as obras possuem um conteúdo intelectual interligado. Erler<sup>55</sup> expande e aprofunda a discussão suscitada: a tradução de Schleiermacher (1804), que balizou as interpretações platônicas nos últimos duzentos anos, propagou o pensamento registrado em *Fedro* de que todo discurso (πάντα λόγον) deve ser visto como um organismo, como um todo. Desse entendimento globalizante acarretaram alguns efeitos (decorrência de uma leitura extremista), como o de tentar harmonizar passagens aparentemente contraditórias e construir, para superar essa questão paradoxal, uma evolução do pensamento e da filosofia propagados pelo autor e registrada biograficamente nos diálogos. Para tanto, várias foram as propostas de se tentar agrupar os diálogos, seja pela cronologia, seja pelo conteúdo.

Ao se tratar mais adiante do diálogo *O Banquete* e propor um *topos* hermenêutico dentro das obras platônicas, será tratada a questão da tentativa de se agrupar os diálogos, de que modo e até onde essa tentativa pode ser benéfica ou, por outro lado, pode-se incorrer no efeito oposto: de amarrar ou “decapitar” os escritos.

#### 2.4. Para além dos escritos: algumas considerações acerca das doutrinas não escritas

Neste último tratamento e preparação das extensões do diálogo platônico para adentrarmos especificamente em *O Banquete*, partimos exatamente de onde Thomas A. Szlezák nos deixou ao dizer que todos os diálogos de Platão apresentam pelo menos uma passagem de retenção<sup>56</sup>. Para a retomada desse tema, será utilizado de grande arcabouço de Giovanni Reale, Marcelo Perine e autores correlatos à nova leitura trazida pela Escola de Tübingen-Milão.

Como indicado pelo próprio nome, as *passagens de retenção* são saltos ou interrupções deixadas intencionalmente por Platão em seus diálogos e cujas soluções não poderiam ser extraídas de modo simples e direto de seus demais conteúdos escritos. Tudo aponta para uma tradição de transmissão oral de seus ensinamentos, para uma prática de ensino esotérico que naturalmente se desenvolvia no ambiente da Academia. Esse entendimento complementar e enriquecedor dos ensinamentos platônicos, que ultrapassa a fixa moldura dos escritos, será essencial para antever as pinceladas pretendidas pela Filosofia platônica para consolidação, neste trabalho, das relações entre o amor platônico e a educação.

Indícios de uma leitura das obras platônicas que levassem em consideração também os ensinamentos orais já remontam desde o tempo da Antiguidade, nos testemunhos indiretos.

---

<sup>55</sup> ERLER, 2013, p. 55 ss.

<sup>56</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 39.

Essa tradição indireta, nos diz Marcelo Perine, é o conjunto dos testemunhos sobre o ensinamento oral de Platão, redigidos por seus discípulos e transmitidos independentemente de suas obras literárias publicadas<sup>57</sup>. Em *Física*, de Aristóteles, a fórmula *as assim chamadas doutrinas não escritas* ocorre uma vez em 209 B15<sup>58</sup>. Ademais, Perine, já em outra obra, atenta para o que ele chama de *árvore de testemunhos da tradição e transmissão oral em Platão*:

As notícias e os testemunhos sobre a existência e sobre o conteúdo de um ensinamento oral de Platão, não consignado em sua obra escrita, estendem-se por nove séculos e encontram-se, abundantemente, na obra de Aristóteles, mas também em Teofrasto, em Filipe de Opunte, em Hermodoro, em Espeusipo e em Xenócrates, e estendem-se até Simplício e Porfírio, entre outros.<sup>59</sup>

Somos do entender, e concordando com Vittorio Hösle, que uma teoria esotérica de Platão também foi reconhecida em maior ou menor grau durante o período hermenêutico pré-schleiermacheriano, nas tradições hermenêuticas do platonismo intermediário, no neoplatonismo e no platonismo renascentista<sup>60</sup> – embora tal doutrina possa não ter sido potencialmente desenvolvida, ou apenas tenha sido tomada de forma módica ou compreendida dentro de um dogma maior.

O paradigma hermenêutico das obras platônicas é naturalmente mutável ao longo do tempo<sup>61</sup>, mas foi após o final do século XIX e mais fortemente a partir de meados do século XX que essa renovada linha de compreensão começou a tomar forma e a se propagar. E para visualizar o acurado e nuançado relevo trazido com essa nova leitura em contraposição a uma leitura “tradicional” dentro do panorama hermenêutico da Filosofia, cabe entender o que vem a ser essa hermenêutica embasada nas doutrinas não escritas (*ἀγραφα δόγματα*). Propõe-se aqui um exame a partir do início e a delimitação do escopo: ou seja, faremos breve digressão até às

---

<sup>57</sup> PERINE. Princípios. In: CORNELLI; LOPES (org.), 2018, p. 281. Apenas como nota de cunho histórico-filosófico, o acolhimento de ensinamentos esotéricos, que tenham ocorrido com uma dinâmica própria no interior de uma Escola do Pensamento, não é exclusivo do caso de Platão. Registra-se que tal tradição indireta, e que também remeta a ensinamentos originalmente adquiridos por fontes agrafadas, também ocorreu no caso da filósofa com forte influência do movimento neoplatônico, Hipátia (cf. WATTS, Edward. *Hypatia, The life and legend of an ancient philosopher*. New York: Oxford University Press, 2017, passim).

<sup>58</sup> PERINE, 2014, p. 158.

<sup>59</sup> PERINE, 2009, p. 10-11. Conferir adicionalmente: PERINE. Princípios. In: CORNELLI; LOPES (org.), 2018, p. 282-283.

<sup>60</sup> HÖSLE, 2008, p. 56.

<sup>61</sup> Sobre os procedimentos hermenêuticos e suas diversas fases ao longo da História e do desenvolvimento das sociedades, cf. HÖSLE, 2008, cap. 1: O platonismo e suas interpretações; Os três paradigmas e seu lugar na história da hermenêutica. Nesse capítulo, Vittorio Hösle apresenta três momentos paradigmáticos para a hermenêutica das obras platônicas. Entendemos ser relevante trazer quais eram esses momentos-paradigma: 1) o pré-moderno, da Antiguidade até o fim do século XVIII (platonismo intermediário, neoplatonismo e platonismo renascentista); 2) a hermenêutica fundamentada por Schleiermacher no início do século XIX e; 3) a Escola de Tübingen, com a teoria da relevância das doutrinas não escritas.

causas e às pistas deixadas pelo seu próprio autor com o objetivo de compreender a causa e o desenvolvimento dessa forma de leitura e de interpretação.

As causas de Platão propender a transmitir certos ensinamentos por meio da oralidade encontra-se principalmente, mas não exclusivamente, em *Fedro*<sup>62</sup>. Por meio da decodificação trazida por Giovanni Reale, é possível traçar e evidenciar quais seriam essas causas de grande parte de os ensinamentos de Platão terem sido reservados à oralidade<sup>63</sup>:

1) *A escritura não acrescenta nem sabedoria nem memória*, pois o escrito apresenta somente aparência da verdade, portanto opinião. E em 275 C3-D3, Platão anui, juntamente com Fedro, que os discursos consignados por escrito apenas trazem à memória algo já sabido sobre as coisas das quais eles tratam. E para essa demonstração Platão lança mão de um mito: o autor, preocupado com que seu interlocutor compreenda o necessário, faz “descer” o nível da argumentação a um patamar já conhecido pelo interlocutor, daí o uso simbólico do mito de Tot e da criação da escrita. Nesse relato do personagem Sócrates, a divindade Ámon recebe Tot – este criara a arte da escrita e sugeriria que esta fosse ensinada aos egípcios. A arte é válida, diz Ámon<sup>64</sup>, mas:

Não descobriste o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultrassábios, quando, na grande maioria, não passarão de ignorantes, pseudossábios, simplesmente, não sábios de verdade (*Fedr.*, 275 A-B).

---

<sup>62</sup> Também a *Carta VII* arroga sem rodeios os motivos da desconfiança para com os escritos e a escola da oralidade para a transmissão de ensinamentos de primeira categoria (REALE, 2004a, passim).

<sup>63</sup> REALE, 2004a, p. 56-67.

<sup>64</sup> É notável a semelhança que há entre o alerta proferido pela divindade egípcia Ámon e o de Platão no *excursus* da *Carta VII*: “Eis o que tenho a explicar acerca de todos que escreveram e não de escrever, quantos dizem saber acerca daquilo de que me ocupo, tanto os que me ouviram a mim, como a outro, como ainda os que encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver. Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas, mas, depois de muitas tentativas, com a convivência gerada pela intimidade, como um relâmpago brota uma luz que nasce na alma e se alimenta a si própria” (*Carta VII*, 341 C-D). Em nota a esse mesmo trecho, José Trindade Santos e Juvino Maia Junior: “A reserva de Platão pode ser entendida de diversos modos. No máximo, implica a renúncia a produzir uma obra escrita; no mínimo, uma obra sobre o assunto específico de uma lição e com as dimensões de uma lição. Implícita, porém, acha-se a reserva sobre a possibilidade de não ler os diálogos como o lugar em que o filósofo exprime *as suas* ideias, mas aquelas que atribui às personagens” (PLATÃO. *Carta VII*, 2008, p. 89). Tomado, portanto, o autotestemunho de *Carta VII* e o discurso do personagem Ámon, é provável que esse seja um daqueles trechos do diálogo que validam a *Carta VII*, bem como uma das tantas passagens por meio das quais *Platão fala* usando, para tanto, um personagem. Por fim, é bem provável que esse mito, apresentado por Platão, tenha influência egípcia: o deus egípcio Tot tem o seu correspondente na cultura grega: o deus Hermes. E ambos, em suas respectivas culturas, partilham da tradição de serem o canal ou os guardiães da troca de mensagens e de comunicação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos; são, enfim, o veículo-mensageiro.

2) *O escrito é incapaz de defender-se sozinho e precisa constantemente da intervenção de seu autor.* A escritura se assemelha à pintura; não possui vida e permanece cerrada num silêncio sepulcral. Mas ocorre ainda o pior: os escritos alcançam tanto aqueles ouvintes dispostos e com discernimento necessário para se fazer apreender o que lhe foi ensinado, tanto aqueles outros que se mostram despreparados e sem qualificação nem capacidade para enfrentá-los<sup>65</sup> – e o escrito não é capaz de discernir de que modo e para quem deve se dirigir. Num terceiro grau ainda pior, os escritos não conseguem se defender de quem os critica e os ofende<sup>66</sup>. E de fato, um relato autobiográfico em *Carta VII*, 340 B-354 C, confirma a usurpação a que um ouvinte despreparado possa submeter o escrito: um encontro de Platão com Dionísio, tirano de Siracusa, após uma única lição dada por Platão, foi o suficiente para que Dionísio publicasse um escrito de sua autoria acerca do que ouviu, como se o conteúdo da obra fosse seu<sup>67</sup>.

3) *As razões da superioridade do oral sobre o escrito.* Enquanto o discurso escrito é imutável, inerte, o discurso oral é revestido de vida; aquele é como uma cópia, uma imagem do oral. Este, por sua vez, reveste-se da originalidade; ademais, o discurso oral é escrito na própria alma e capaz de defender-se.

Conforme *Carta VII*, 342 A-344 C., esse discurso oral registrado na alma não se trata mais de ensinamentos ou transmissões acerca de nomes, definições, imagens ou exposição de um conhecimento sobre qualidades de determinado assunto – que se distanciam do ser por orbitá-lo -, mas é um discurso que reside na esfera da inteligência (νοῦς). Isso necessariamente implica que já se tenha superado uma das principais, senão a principal falha dos tradicionais modos de compreensão e difusão do ensinamento: discursar acerca de qualidades ou do que se

---

<sup>65</sup> A respeito dessa “desconfiança” expressa por Platão e interpretada pelos tubinguenses, somos da seara que se alinha com a extensão de Marcelo Perine: segundo o autor, o “medo” não recai *propriamente* no destinatário do discurso escrito – se este está ou não preparado – mas está mais voltado para o *próprio discurso*. Platão reconhece que para o alcance dos ensinamentos por ele promulgados é necessário socorro, ajuda e um guia com função de orientação: “O motivo não é de natureza histórica e contingente, ou seja, a desconfiança de Platão para com a difusão indiscriminada das suas doutrinas, como pretendem os tubinguenses. A desconfiança relativamente ao escrito procederia da consciência que Platão tinha da dificuldade de qualquer doutrina ser verdadeiramente persuasiva.” (PERINE, 2009, p. 19).

<sup>66</sup> Quanto ao recurso platônico de recorrer à oralidade para “salvar” o discurso escrito, cabe essa notável explicação de Thomas Szlezák: “Quem consegue entender o esoterismo apenas como ‘doutrina secreta’ jamais poderá entender de verdade a caracterização dos personagens e a dramaturgia dos diálogos. Platão era determinado pela preocupação acerca da recepção adequada dos conhecimentos filosóficos; a filosofia era para ele uma ‘conversão de toda a alma’ - um processo difícil e pleno de pressupostos, que ele não quis confiar por inteiro às casualidades da difusão e da provável interpretação incorreta dos livros. Assim, em tudo que escreveu, ele deixou espaço para o ‘socorro’ oral: o escrito não pode substituir a oralidade da filosofia. Mas já na obra escrita, por meio da mimese do diálogo, ele mostra que é o ‘socorro’ filosófico. Ali o ‘socorro’ aparece em forma graduada: uma seção do diálogo pode socorrer a outra, assim como um diálogo pode socorrer o outro – por analogia com esse retrocesso graduado, podemos compreender de que maneira a filosofia oral estava determinada a ‘socorrer’ a obra escrita” (SZLEZÁK, 2009, p. 334).

<sup>67</sup> PERINE. Princípios. In: CORNELLI; LOPES (org.), 2018, p. 286.

aproxima do assunto em análise, e não do assunto em si – exemplo claro é desenvolver um *lógos* sobre os efeitos, benefícios e malefícios da justiça, mas não da justiça. Esse trabalho filosófico de discernir o ser e o parecer conduz a ensinamentos últimos que se sustentam em argumentos alicerçados na essência, e não em aparências ou qualidades. Sendo, pois, mais próximos da verdade inteligível, ou noética, esses argumentos saem fortalecidos de embates e diálogos. Dos diálogos e da filosofia platônica não é possível depreender *uma* fórmula que sirva de guia orientador geral para como proceder com uma investigação que se alinhe com o ser, e não com suas aparências. Mas nesses trabalhos, por outro lado, encontram-se argumentos e críticas que demonstram quando se está mais próximo ou mais distante de uma verdadeira investida filosófica.

4) O “jogo” da escrita ante a “seriedade” da oralidade: o escrito, pelo motivo de não poder se defender, não é capaz de comunicar a verdade da maneira mais adequada – porque essa é uma prerrogativa do ensinamento oral – e portanto não pode operar com *seriedade* escrevendo com tinta as coisas que lhe são mais caras. O escrito é um *jogo* muito belo, de dignidade mais elevada do que outros jogos que nada valem – assim como a beleza de se semear no jardim de Adônis com a finalidade de divertimento para um festival qualquer (*Fedr.*, 276 A-D). Conforme interpretação de Giovanni Reale, nota-se, Platão não salva nem mesmo seus próprios escritos, como deveria realmente ser: em duas passagens em *República* (376 D9-E4; 501 E 2-5), Platão refere-se ao próprio discurso como *μυτολογεῖν*, ou “mitologizar”, no sentido de narrar ou contar, e não atávico ao procedimento estritamente dialético. Isso demonstra uma qualificação que Platão possa dar a sua obra com o sentido geral de *narrar* ou *contar*, isto é, uma narrativa ou conto filosófico. Mas atenção - pondera Reale -, isso não significa que Platão, incorrendo nessa qualificação, desqualifique suas obras; ele valora esse jogo como muito belo, mas redimensiona o valor do alcance de seu escrito frente à oralidade dialética, a qual se impõe com seriedade e é muito mais bela que o escrito. Platão está ciente que seus ensinamentos orais poderão ter alcance e efeito um tanto desvirtuados, em maior ou menor grau do que ele originalmente propôs, pois seu escrito não contará com seu autor para trabalhá-lo.

Em *O Banquete*, inclusive, essa construção entre o jocoso e a seriedade também é encontrada. Nas últimas linhas antes de Agatão passar a vez do elogio a Eros para Sócrates, ele afirma que seu discurso é um misto de brincos e seriedade (*τὰ μὲν παιδιᾶς, τὰ δὲ σπουδῆς μετρίας*, *Banq.*, 197 E). Essa referência não por acaso foi colocada imediatamente antes do discurso de Sócrates e no fechamento de todos os elogios feitos anteriormente (*Fedro*, Pausânias, Erixímaco e Agatão). Se, com a devida cautela, fizermos a compreensão dessa

passagem dentro da teoria de que Platão jogava com os termos *brincadeira* e *seriedade* para referir-se, respectivamente, aos *escritos* e à *oralidade*, pode-se antever que os elogios proferidos desde os personagens Fedro até Agatão não conseguiram revelar toda a verdade, portanto residem num grau inferior no que tange a uma efetiva transmissão de ensinamentos mais próxima à Filosofia. Mas o discurso também é sério, o que demonstra que para aquele que está preparado e é capaz de apreender o *lógos* incorporado no sentido do escrito, consegue prosseguir na caminhada reta, apesar de o diálogo grafado e sua construção textual não serem, por si só, suficientes. É necessário, pois, um esforço próprio do interlocutor. Nas palavras de Lima Vaz: “A ascensão procede por meio de uma reflexão propriamente intelectual (*katanoesai*, 210 A). O movimento da alma não é um impulso alógico, é um progresso da inteligência”<sup>68</sup>. Afinal, se o escrito fosse desconstituído de qualquer valor que pudesse orientar o iniciado na trilha da inquirição intelectual, Platão não teria escrito diálogos durante a maior parte de sua vida.

5) *A clareza e a complexidade pertencem à oralidade e não ao escrito*: os escritos requerem o cumprimento de ao menos três condições: quem escreve deve conhecer a verdade, as almas daqueles a quem se dirige e, por fim, deve estruturar o escrito de modo a realizar uma adequada correspondência entre os conteúdos dos discursos e as almas às quais ele se direciona. Incorreria em erro quem comunicasse saberes acerca do justo e injusto *em si* e sobre o bem e o mal *em si*, isso porque não seria possível encontrar *verdade* conforme os escritos apresentados em leis ou em obras políticas. Por fim, os escritos, conforme já visto, pertencem à esfera do “jogo” por não ser possível estarem preparados para apresentar recursos com “seriedade”. Os melhores discursos escritos são *intermediários* para recuperar a memória de quem já sabe; apenas os discursos consignados à oralidade escrevem as verdades sobre as coisas justas, belas e boas, na alma daquele que apreende. E esses ensinamentos, pela sua profundidade e sensibilidade, não estão reservados à escrita – assim como também não são elegidos à escrita as qualidades de *clareza*, *completude* e *seriedade*<sup>69</sup>, o que dificulta essa transmissão.

---

<sup>68</sup> VAZ, 2011, p. 58.

<sup>69</sup> Platão, em *Fedro*, 277 E5-278 B6, esclarece ainda mais a superioridade da oralidade ante à escrita – considerando esta apenas um resgate mnemônico e valorando os escritos na alma como os verdadeiramente desejáveis: “*Sócrates*: Porém, quem pensa que todo discurso escrito, não importando o assunto, terá, por força, de conter boa dose de brincadeira, e que não há peça oratória em verso ou prosa digna de ser escrita ou pronunciada, tal como acontece com as composições dos rapsodos, que não permitem exame e nada ensinam, pois só têm a finalidade de persuadir, não passando os mais bem logrados discursos de recurso mnemotécnico para os que sabem; e o inverso: os discursos escritos para serem estudados ou pronunciados com fins didáticos, e que são verdadeiramente escritos na alma, tendo como tema o justo, o belo e o bom, são os únicos eficientes, perfeitos e dignos de consideração e merecedores de serem denominados filhos legítimos de seu autor, em primeiro lugar, os que nele vivem como invenção de seu próprio espírito; ao depois, os filhos ou irmãos daqueles, nascidos noutras almas, em condições idênticas... Um homem assim, que não dá a mínima atenção às outras modalidades de

As doutrinas não escritas, reapresentadas pela escola de Tübingen-Milão a partir do século XX, e tendo como um dos autores mais expoentes Giovanni Reale, difundem que de modo algum Platão via seus escritos como a forma de comunicação mais significativa ou conclusiva. Mesmo que se possuísse todos os diálogos platônicos, destes não seria possível extrair a completude de seus ensinamentos, os quais só deverão emergir se considerados sob uma nova ótica<sup>70</sup>. Com essa leitura, não há uma desqualificação dos escritos, mas um entendimento dos diálogos platônicos ante dois pontos: o primeiro é reforçar que os diálogos foram escritos enquanto os ensinamentos esotéricos da Academia de Platão eram apresentados a seus frequentadores; e que, de alguma forma, Platão transpôs esses profundos ensinamentos para seus escritos, com a complexidade e profundidade próprias de um escritor-filósofo. E o segundo ponto é que Platão, num nível ou outro, seguiu a desconfiança de Sócrates quanto à escrita ser o meio completo ou ao menos o mais adequado para transmitir qualquer tipo de ensinamento – mas ainda assim considerava os escritos importantes.

Nenhum desses cenários aviltavam o escrito; o que essa leitura promulga é não tomar o escrito, e somente o escrito, como autônomo e autárquico<sup>71</sup>. E nesse ponto concordamos com essa nova proposta de leitura dos diálogos platônicos por uma razão: não se poderia afirmar *conhecer* Platão mesmo tendo na memória todas as suas obras; pois a função dos escritos, em Platão, é suscitar ou excitar a razão e a consciência para gerar *lógos*, e isso implica em um aprofundamento e engajamento filosóficos que estariam além da leitura de um ou outro, ou de todos os diálogos.

O conhecimento filosófico tem legitimidade quando toma suas bases nos escritos – e neste caso específico, nos diálogos platônicos. Mas essa passagem pelas doutrinas não escritas também abre o escopo para uma possível leitura e interpretação dos escritos e, como será revelado ao longo deste trabalho, as descobertas, a novidade, e o entendimento que visam

---

discursos, é que poderia muito bem tornar-se, meu caro Fedro, o que eu e tu desejaríamos ser. *Fedro*: É o que almejo de todo coração e faço votos para que tudo seja assim mesmo como disseste”.

<sup>70</sup> REALE, 2004b, p. 4.

<sup>71</sup> Giovanni Reale, numa outra obra, refere-se especificamente à importância dos escritos ante os autotestemunhos: “O paradigma que sustentou a maior parte dos estudos tradicionais sobre Platão e a sua tese de fundo sobre a autonomia dos escritos platônicos, assim como as pretensões de monopólio avançadas em favor deles, desfazem-se completamente quando se parte de uma atenta e correta análise dos ‘autotestemunhos’ que o próprio Platão nos deixou no *Fedro* e na *Carta VII*. Nesses ‘autotestemunhos’ Platão nos diz, com clareza e por escrito, o que ele pensa em geral dos escritos e, precisamente, o que eles não são capazes de comunicar ao leitor, tanto do ponto de vista do método como do ponto de vista do conteúdo. Por conseguinte, os ‘autotestemunhos’ se revelam um dado factual basilar e incontestável no qual se funda o novo paradigma alternativo. Eles se impõem como ponto de referência verdadeiramente essencial e irrenunciável para entender seja os diálogos seja dos testemunhos sobre as ‘doutrinas não escritas’ e, destarte, o pensamento filosófico de Platão em particular e em geral” (REALE. A grande importância da *Carta VII* para o pensamento de Platão. In: PERINE, 2009, p. 215-216).

encontrar a *paideia* na teoria erótica platônica, exigirá a capacidade de se criar conhecimento, e para essa criação será necessário embasar-se em *O Banquete*. E um segundo movimento, já conhecendo a proposta de Platão, é elaborar a ponte educacional em torno de eros e dar a conhecer esse procedimento *paidêutico*, mas sempre vigilante em dois requisitos: o primeiro é não extrapolar os escritos ou a filosofia platônica, ou seja: não ler nos escritos o que esteja fora da filosofia platônica. Em segundo, não subestimar os escritos e assim deixar de extrair de seu conteúdo subjacente um poder filosófico de excitação da razão que potencialize o diálogo escrito e os ensinamentos filosóficos.

### 2.5 *O Banquete*

Entre os meses de janeiro ou fevereiro do ano 416 a.C., em Atenas<sup>72</sup>: um *sympósium* que poderia durar, provavelmente, até trinta e seis horas e se daria em um cômodo à meia-luz de lâmpadas a óleo<sup>73</sup>. As paredes poderiam estar revestidas de palmas, o chão juncado de ramas de oliveira. Sobre o chão, divãs estofados organizados em semicírculos. À medida que fossem chegando ao banquete, os convidados seriam recebidos por jovens escravos que lhes descalçavam os pés e os lavavam com água aromatizada, purificavam-lhes as mãos e revestiam-nos com confortáveis ornamentos, coroando-os com guirlandas de folhagens.

Horas antes, durante todo aquele dia, os escravos cozinhariam pratos relativamente saudáveis – no banquete, não haveria os excessos dos jantares romanos; apesar de os atenienses terem um fraco por doces, era muito mais provável suas refeições incluírem peixe frito, sopa de lentilhas, salsichas e uvas passas do que pavão flambado, como era comum nos jantares de seus vizinhos romanos. Nos preparativos para o início do banquete, um hino seria cantado, geralmente para *Zeus Soter*, Zeus o Salvador, e o *symposiarca* – o participante eleito por seus companheiros do banquete a ficar encarregado da ocasião – poderia decidir quantas unidades de vinho misturado (geralmente três partes de água para uma de vinho) deveriam ser bebidas durante a noite. O sentido das palestras deveria se dar da esquerda para a direita, ἐπι δεξιᾶ, a partir da porta; naquele dia, Fedro ocupava o primeiro lugar dessa posição, e então os discursos transpostos para *O Banquete* deram início.

---

<sup>72</sup> Acerca da data dramática e de composição de *O Banquete*, cf. DOVER, 1980, p. 99; 112, p. 232; STRAUSS, 2001, p. 18; BURY, 1909, p. lxvi-lxvii e PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *Banquete*, p. 31-32.

<sup>73</sup> HUGHES, 2010, p. 230. Tradução nossa. Apenas como nota de caráter histórico: na continuidade de um resgate histórico de um banquete, Bettany Hughes, nas páginas seguintes de sua monografia, descreve um ambiente resgatado pela arqueologia, na antiga cidade de Olynthos, em que um espaço específico da casa – *andron* – era destinado às ocasiões de um banquete. Para visualização de um cenário de como se daria um *sympóson*, na Antiguidade, cf. DOVER, 1980, p. 11.

Historicamente, *O Banquete* fora escrito num momento de mudança e efervescência nos seios político e social de Atenas. E Platão não deixou fora de sua composição elementos que potencialmente representassem essa inquietude e declínio atenienses. Daí decorre a relevância de compreender alguns desses pontos histórico-temporais a fim de situar personagens e passagens em *O Banquete* que tivessem essa função remissiva e de ligação com as condições da *pólis* ateniense na época em que Platão fazia o roteiro e escrevia o diálogo. Para tanto, será lançada mão da síntese histórica apresentada por Victor Sales Pinheiro<sup>74</sup>.

O συμπόσιον, ou banquete-para-beber<sup>75</sup>, teria ocorrido ao cabo das últimas décadas do século V a.C., no momento em que se expiravam as últimas forças da cultura ateniense promovida pela confluência dos sofistas, dos naturalistas e do próprio Sócrates. O declínio por motivos especialmente bélicos era iminente, e a *pólis* ateniense seria em breve lentamente absorvida pelo império macedônio.

Atenas lança uma expedição de conquista rumo à Sicília. Essa empresa seria comandada por Alcibíades. Este, por sua vez, carecia de boa reputação e de retidão não apenas em sua vida privada – por causa de Alcibíades, é conhecido o primeiro caso em que uma mulher (sua esposa Hiparete) dera início a um processo de divórcio<sup>76</sup> –, mas também na esfera pública: a falta de confiança do povo ateniense em Alcibíades teria sido o fracasso da expedição, o que funcionaria como um dos combustíveis para a decadência da cidade-estado ateniense. Mas antes mesmo de zarpar para Sicília, outra fissura de caráter público fora fendida: Alcibíades fora acusado do crime de profanação dos Mistérios Elêusios, o mais sagrado e secreto dentre os ritos religiosos de Atenas, ao mutilar e vandalizar as estátuas de Hermes distribuídas na cidade. A blasfêmia custou-lhe a liderança conquistada. Já era tarde demais. A histeria religiosa se espalhou de modo que várias torturas e execuções sumárias foram erroneamente aplicadas.

Como se não fosse o suficiente, depois de retornar da Sicília para Atenas, finda a empreitada sem qualquer resultado favorável, Alcibíades comete traição e se retira para Esparta, tendo inclusive aconselhado estrategistas espartanos contra Atenas e confraternizado com os persas contra sua própria cidade-estado natal: literalmente Alcibíades estava confraternizando com o inimigo. “O caráter instável e volúvel de Alcibíades”, diz Victor Pinheiro, “será refletido

---

<sup>74</sup> PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *Banquete*, 2018, p. 32-36.

<sup>75</sup> ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. In: CLASSICAL GREEK DICTIONARY, 2002, p. 304.

<sup>76</sup> “Alcibíades é um daqueles encantadores personagens históricos atraentes que sempre parecem levar as coisas um pouco longe demais. Ele claramente leva homens e mulheres à distração. A única evidência existente que temos de uma mulher dando início ao seu próprio divórcio nesse período provém da esposa de Alcibíades, Hiparete. Ela deixa Alcibíades como protesto pelo número de prostitutas que ele traz para casa (...)” (HUGUES, 2010, p. 259. Tradução nossa).

no seu discurso d’*O Banquete*, único cujo tema não é o amor, mas aquele por quem era ardorosamente apaixonado, Sócrates”<sup>77</sup>.

Na época em que a narrativa fora escrita, por volta de 400 a.C., a guerra do Peloponeso notoriamente estava perdida. Agatão encontrava-se exilado e Alcibíades, morto. A impopularidade de Sócrates era crescente e sua iminente acusação por impiedade (ἀσέβεια) e declaração da pena de morte eram cada vez mais antecipadas. A *pólis* estava internamente dilacerada. Platão inclusive usaria a representação da divisão do homem numa analogia à divisão da *pólis* – tema central da investigação psicopolítica em *República*. O radicalismo dos “trinta tiranos” se espalhava por Atenas e ameaçava afogar todos os traços das instituições democráticas. As esperanças de fato haviam naufragado. Se houvesse algum comandante (κυβερνήτης) capaz de salvar Atenas, este estava morto, calado ou correria o risco de, ao revelar-se, ser perseguido e morto. Atenas estava ilhada e condenada.

Mas Platão, ao escrever o *Symposium*, virtualmente salva Atenas: o diálogo é uma restituição das instituições democráticas atenienses, em contraste com a *ἐταιρεία*<sup>78</sup> ou a *συννομωσία*<sup>79</sup>. Como diz Leo Strauss, “O *Symposium* é uma assembleia da nata da intelectualidade ateniense”<sup>80</sup>.

*O Banquete* de Platão pode ser pura fantasia, mas é um brilhante drama psicológico e um retrato fiel de um dos eventos que puderam ter ocorrido, e que de fato ocorreram em outros contextos, em muitas noites do quinto século ateniense<sup>81</sup>. Ressalta-se que o significado *histórico* do diálogo platônico assume posição secundária, mas não descartável, quando se entende o pano de fundo dos diálogos, qual seja: a transmissão da sua filosofia, conforme aduz Giovanni Reale:

Os diálogos platônicos nunca têm por objetivo espelhar *colóquios verdadeiramente acontecidos*, mas representam *modelos de colóquios ideais*, ou seja, *modelos de comunicação filosófica coroada de sucesso ou concluída sem sucesso (...)*. Particularmente, os diálogos apresentam *discussões dialéticas magistralmente orquestradas*, nas quais o método do *elenchos*, ou seja, *o método da busca da verdade pela refutação do adversário*, às vezes alcança até mesmo a perfeição<sup>82</sup>.

<sup>77</sup> PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *Banquete*, 2018, p. 33.

<sup>78</sup> “Associação, companhia, clube político”. ‘ΕΤΑΙΡΕΙΑ. In: CLASSICAL GREEK DICTIONARY, 2002, p. 140.

<sup>79</sup> “Agregar-se por confederação; conspiração”. ΣΥΝΟΜΝΥΜΙ. In.: CLASSICAL GREEK DICTIONARY, 2002, p. 310.

<sup>80</sup> STRAUSS, 2001, p. 25. Tradução nossa.

<sup>81</sup> HUGHES, 2010, p. 232.

<sup>82</sup> REALE, 2010, p. 83.

A busca da verdade por meio da refutação do adversário, ou ἔλεγκος, possui, na análise de Michael Erler<sup>83</sup>, ao menos duas funções que são evidentes ao longo da narrativa: a ilustração de como Sócrates, com o auxílio do procedimento elênctico e ao dirigir-se a um grupo indeterminado ou contingencial de interlocutores, leva seus parceiros ao reconhecimento da ignorância, e na melhor das circunstâncias instiga em seus companheiros a refletir sobre o problema. A segunda função é, ao tomar um como referência um círculo de pessoas que saiba avaliar corretamente a relevância da abertura proporcionada pelo diálogo, tal público pode formar a base para novas discussões. A partir das novas formulações de um mesmo problema, esses interlocutores apelam para uma competência especial na solução das questões e forçam seus argumentos até o limite de suas capacidades racionais. Oferecem, portanto, um saber filosófico, mas também atuam como referencial aos leitores que se colocariam num papel de também examinadores de um pretense saber.

Essa percepção das peculiaridades notadas por quem adentra os discursos de Sócrates, e reproduzidos nos diálogos por Platão, também foi expressada no discurso atribuído a Alcibíades:

Com efeito, se alguém se dispuser um discurso de Sócrates, de início o achará simplesmente ridículo; as palavras e expressões com que ele reveste o pensamento fazem lembrar a pele de um sátiro despujado. Refere-se a burros de carga, a ferreiros, sapateiros e curtidores, parecendo que sempre fala das mesmas coisas com as mesmas palavras, de forma que qualquer indivíduo inexperiente e sem instrução zombará do que ele diz. Mas, se alguém os apanhar entreabertos e penetrar no seu interior, descobrirá de imediato que são esses os únicos discursos de conteúdo sério, os mais divinos e ricos em imagens de virtude e os que visam a fim de maior alcance, ou melhor: a tudo o que precisa ter em mira quem deseja tornar-se bom e nobre (*Banq.*, 221 D – 222 A)

Acerca da historicidade dos cinco primeiros personagens que irão expor seus respectivos elogios – Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão –, R. G. Bury observa que eles são de fato históricos. No entanto, deve-se considerar seriamente que Platão possa não ter sido literal nessa representatividade histórica em todos os seus níveis de detalhe. O que é mais provável é que Platão possa ter escolhido seu personagem com um viés mais cênico, ao adaptar os encomiastas aos requerimentos e finalidades das propostas literárias<sup>84</sup>. Deve-se ver

---

<sup>83</sup> ERLER, 2013, p. 173.

<sup>84</sup> De fato, ao atribuir a cada um dos personagens o seu discurso, há, no pano de fundo, uma adequada correspondência ou motivo de um determinado elogio ter sido proferido por um ator específico. Por exemplo: sendo comediógrafo, Aristófanes apresenta um elogio afeto à comédia; Agatão, por sua vez, sendo um excelso tragediógrafo, imbuí em seu discurso de elementos próprios da tragédia – é um discurso esteticamente bem elaborado, ao menos em sua primeira parte, mas nem por isso mais completo substancialmente. Ademais, como

não as pessoas, mas o modelo; não o discurso personalíssimo, mas expressões demarcadas das tendências na opinião corrente<sup>85</sup>.

*O Banquete* encontra-se entre os grandes diálogos da maturidade, escrito por Platão entre 385 e 370 a.C.<sup>86</sup>. Mais especificamente, como é da opinião de R. G. Bury, pode ter sua data de composição estimada entre os anos de 383 e 385 a.C.<sup>87</sup>. Também compartilham dessa identidade cronológica grandes platonistas como Leo Strauss, Giovanni Reale e Kenneth Dover<sup>88</sup>, embora haja consenso em ser Platão um escritor sábio e cheio de recursos, o que desabilita a classificar cronologicamente suas obras a partir de critérios estilísticos simples<sup>89</sup>. Isso significa que Platão já considerava, nos seus escritos, proceder de modo a superar o ἔλεγχος socrático: num primeiro momento ele submete o ἔλεγχος ao método das hipóteses para, em seguida, proceder com as divisões e unificações, que são aspectos da escrita platônica nos diálogos da maturidade e da velhice<sup>90</sup>.

Estruturar *O Banquete* não é tarefa das mais simples. Mas a extensão dos discursos dos simposiastas quanto ao número de páginas dedicado a cada um deles já é um indício da validade que cada personagem assumirá na obra: Fedro: 3 páginas; Pausânias: 6 <sup>1</sup>/<sub>2</sub>; Erixímaco: 3 <sup>3</sup>/<sub>4</sub>; Aristófanes: 6; Agatão: 4; Sócrates: 3; Sócrates (Diotima): 12 <sup>1</sup>/<sub>2</sub>; Alcibíades: 9 páginas. Portanto, há uma equivalência entre todos os discursos anteriores a Sócrates, 23 páginas ao todo, e os discursos seguintes a partir de Sócrates: os de Diotima e Alcibíades, que somam 24 páginas<sup>91</sup>.

Uma tradição para leitura e agrupamento dos discursos e para entendimento do diálogo como um todo é variada: há quem prefira reunir os discursos por pares ou por outros métodos não tão bem aceitos – que fragmentariam os discursos, à preterição de uma ótica unitária e associativa<sup>92</sup>. Mas compartilhamos do entendimento sumarizado por Juliano Caram de que a

---

será visto na conclusão deste capítulo, a cada um desses personagens cênicos será atribuída, conforme análise de Giovanni Reale, uma máscara particular.

<sup>85</sup> BURY, 1909, p. lvii.

<sup>86</sup> PERINE, 2014, p. 19.

<sup>87</sup> BURY, 1909, p. lxvi-lxviii.

<sup>88</sup> DOVER, 1980, p. 10; REALE, 2004, p. 90 e STRAUSS, 2001, passim. Em harmonia com essa caracterização de *O Banquete* estar inserido dentre os diálogos da maturidade, diz Victor Sales Pinheiro, na introdução à tradução feita por Carlos Alberto Nunes: “Segundo a tradicional classificação da obra de Platão, *O Banquete* é considerado obra da maturidade do autor, compondo, ao lado d’*A República*, do *Fedro* e do *Fédon*, parte significativa do núcleo das hipóteses filosóficas que a tradição estruturou como o legado de Platão à filosofia, o platonismo clássico” (PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *Banquete*, 2018, p. 25).

<sup>89</sup> ANNAS. Platon. In: BRUNSCHWIG, LLOYD, PELLEGRIN (org.) 2011, p. 803.

<sup>90</sup> PERINE, 2014, p. 210.

<sup>91</sup> BURY, 1909, p. lvi.

<sup>92</sup> Para várias propostas de divisão e agrupamento dos discursos que compõem o diálogo *O Banquete*, cf. BURY, 1909, p. liii ss. Para contato com outras propostas de divisão dos discursos, cf. CARAM, 2019, p. 43-46: *Uma tentativa de visão dos discursos*. Cf. também FERRARI. Amor Platônico. In: KRAUT (org.), 2015, p. 297.

fundamental diferença de conteúdo que justificaria uma “divisão” interna do diálogo seria os cinco primeiros discursos (Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão) e os discursos de Sócrates-Diotima e Alcibíades<sup>93</sup> – até mesmo em extensão textual esses dois blocos são equivalentes. Juliano Caram ainda endossa o fato de que, tomados os cinco primeiros diálogos, sua sequência denota uma sobreposição, um após o outro, de questões que revelam a questão quanto à natureza do amor<sup>94</sup>. Trata-se, no grupo que envolve desde Fedro a Agatão, de reavivar uma tradição que será retomada em seguida – no apogeu do discurso de Diotima<sup>95</sup>.

Platão, observa Caram<sup>96</sup>, parece elencar os cinco primeiros discursos num movimento simultâneo. Esses cinco colóquios inauguradores são sutilmente postos e desenvolvem a questão de buscar e conhecer a natureza de Eros, o Amor. Apresentadas essas acepções de eros, Platão as elenca num movimento simultâneo que o “desdiviniza”: ao mesmo tempo que o Amor é expatriado de sua condição divina, ele progressivamente assume seu lugar como potência desiderativa da natureza humana.

---

<sup>93</sup> Pela clareza expositiva de Juliano Caram, reproduzimos aqui a análise do autor quanto às qualidades da leitura de *O Banquete* ao compreendê-lo dentro dessa homologia entre a primeira e segunda partes, ou seja, respectivamente os discursos de a) Fedro a Agatão e b) de Sócrates a Alcibíades: “Assim, podemos afirmar que uma característica que perpassa todos os cinco primeiros discursos do *Banquete* é justamente esta que diz respeito a um Eros capaz de criar, gerando desde atos realmente nobres - como fora o exemplo dado por Fedro, sobre o exército de amantes -, seja uma educação louvável - o aprimoramento das almas proposto no discurso de Pausânias -, seja a ordenação cósmica - explicitada por Erixímaco -, ou a busca e a geração no todo - explicitada no discurso de Aristófanes. (...). À guisa de conclusão, podemos afirmar que os cinco primeiros discursos que compõem o Simpósio sintetizam algumas dentre as principais visões do amor e do desejo presentes na cultura grega contemporânea a Platão. Entretanto, não se trata de uma mera reunião de dados sobre o tema, muito menos de resumos imparciais da tradição literária. Como observamos, se as poesias homéricas e hesiódicas assinalam concepções distintas do amor e do desejo, bem como os pré-socráticos e os sofistas mais tarde, também o Simpósio será construído sobre uma base argumentativa extraída da tradição. Desde a concepção divina do amor, presente no discurso de Fedro, até a conjectura de Agatão, que atribui a Eros o estatuto de uma potência criativa da alma humana, vemos Platão traçar um exame crítico da tradição, a fim de atingir, discurso após discurso, o auge da aporia do *Banquete*, que se resume na seguinte pergunta: pode o amor ser verdadeiramente um deus?” (CARAM, 2019, p. 61-62).

<sup>94</sup> CARAM, 2019, p. 61-62. Juliano Caram, mais adiante (p. 109), faz notar que a coligação de Eros com sua natureza precedente, que traça sua origem desde o *μῦθος* e à *φύσις*, também está refletida no apetite (*ἐπιθυμία*) que possui Eros, no primeiro bloco de discursos, para a busca por objetos ligados aos desejos puramente humanos, à exceção do discurso de Erixímaco: “Assim, podemos concluir previamente que, destas cinco narrativas iniciais, quatro delas restringem o apetite ao âmbito humano, sendo que somente o discurso cosmológico de Erixímaco, cujo teor ressoa àquele do pensamento de Empédocles, estende o círculo de ação do apetite ao cosmos como um todo. Logo, podemos inferir que a discussão do Simpósio concentra-se quase exclusivamente na ação de Eros e na *epithymia* no registro humano, ou seja, como um fenômeno do homem enquanto tal, que sempre está em busca de algo, revelando-se como um ser fundamentalmente constituído de apetite. Em outras palavras, o aparato metodológico para construir o discurso socrático já fora, de certo modo, introduzido por Platão nesses discursos que o antecedem. Em suma, uma filosofia do apetite implica compreender a natureza, sua origem e seu objeto específico, a fim de relacioná-lo na dinâmica do amor” (CARAM, 2019, p. 109).

<sup>95</sup> Pierre Hadot avalia que os cinco primeiros discursos preparam, por meio de uma progressão dialética, o que será revelado por Diotima. Ademais, as figuras de Eros e de Sócrates tendem a confundir-se, afinal o sentido mais profundo do diálogo é representar Sócrates como o filósofo histórico e Eros como a personificação do filósofo místico (HADOT, 2017, p. 72).

<sup>96</sup> CARAM, 2019, p. 62.

E esse movimento culmina num duplo direcionamento: à medida que Eros vai se “desdivinizando”, seu caráter de potência da natureza humana e como tendência de afinidade<sup>97</sup> com o noético se eleva com a aproximação do discurso de Sócrates:

Destacamos dois movimentos próprios da narrativa dialógica do Simpósio. O primeiro diz respeito ao movimento descensional da natureza de eros, que, sendo inicialmente considerado um deus, acaba por ser definido como uma afecção da natureza humana, que age tanto no corpo quanto na alma. O segundo movimento do texto, simultâneo ao primeiro, refere-se à dinâmica ascensional da alma, que, impulsionada por eros, deseja cada vez mais aproximar-se do conhecimento do bem e do belo<sup>98</sup>.

O que podemos antever que nos dirá, afinal, essa festa filosoficamente ocorrida nos primeiros meses do ano 416 a.C.?

Eros como o mais velho dos deuses, que produz no ser humano o que há de melhor (Fedro); o contraste entre o Eros divino e o Eros comum (Pausânias); Eros como princípio universal da natureza (Erixímaco); Eros como o anelo humano por sua outra metade perdida e a recuperação da unidade (Aristófanes); Eros como o mais novo deus a surgir na alma, de cuja beleza surge todo o bem junto aos homens e aos deuses (Agatão). Por fim, Sócrates não profere nenhum discurso, mas apenas expõe o que teria aprendido da vidente Diotima de Mantinea sobre Eros. Encerra o diálogo uma louvação de Alcibíades ao sileno Sócrates; Alcibíades, embriagado, choca a comunidade presente na festa<sup>99</sup>.

Esse conteúdo e muitos outros são a nossa proposta de investigação a partir de agora.

### 2.5.1 *Prólogo (174 A3 – 178 A5)*

Por volta do ano 400 a.C.,<sup>100</sup> Apolodoro, enquanto ia de sua casa, em Falero, e subia para a cidade, fora interpelado por um conhecido, um companheiro (ἑταῖρος), que no diálogo não tem sua identidade revelada, que desejava obter informações precisas acerca de uma conversa que havia ocorrido algum tempo atrás entre Agatão, Sócrates e Alcibíades, além de demais convivas. O ἑταῖρος de Apolodoro havia escutado muitas coisas sobre essa conversação,

---

<sup>97</sup> Essa afinidade é própria da Filosofia, inclusive terminologicamente – φιλοσοφία. Em mais de uma passagem, (*Banq.*, 204 A, *Fedr.*, 278 D) Platão evidencia que o verdadeiro conhecimento é muito superior à capacidade humana, mas não inatingível, afinal a Verdade é intensamente buscada nos diálogos, mesmo que com o uso de muitos desvios (BRISSON, 2014, p. 32).

<sup>98</sup> CARAM, 2019, p. 128.

<sup>99</sup> ERLER, 2013, p. 186-187. Com adaptações.

<sup>100</sup> Estima-se que a data dramática em que a narrativa do prólogo se desenvolve seja o ano de 400 a.C – essa data não está explícita no diálogo, mas é presumida ante alguns fatos históricos escritos em *O Banquete* (BURY, 1909, p. lxvi).

mas sem muitas garantias ou assertividade sobre o que lhe fora narrado. De fato, os seus informantes, que teriam ouvido a narração pelas palavras de Fênix, filho de Filipe, estavam enganados até mesmo quanto ao tempo em que ocorrera o encontro: pensando ter sido recente, Apolodoro corrige a informação, dizendo que a reunião “se deu no nosso tempo de criança” (*Banq.*, 173 A5) quando Agatão saiu vitorioso das Leneias<sup>101</sup>, no dia seguinte em que houve celebração com o sacrifício da vitória, ou seja, dois dias após o concurso de tragédia. Apolodoro seria capaz de rememorar o que lhe fora relatado pois recentemente também os havia narrado a Glauco.

Apolodoro teria escutado a narrativa pela mesma fonte de Fênix, um certo “Aristodemo, de Cidateneu, sujeito baixinho que sempre andava descalço e que estava presente à reunião” (*Banq.*, 173 B1-3). Apolodoro, em uma oportunidade, teve a chance de confirmar as informações com o próprio Sócrates.

Assim, Apolodoro e seu amigo fizeram o caminho juntos. Estando o narrador preparado, ambos desenvolveram o assunto: “é preferível expor tudo do começo, na mesma ordem em que Aristodemo me contou” (*Banq.*, 173 E 7-8):

Aristodemo encontrara Sócrates recém-saído do banho e usando sandálias, o que raramente acontecia<sup>102</sup>. Perguntou-lhe para onde iria e Sócrates respondeu-lhe que iria a um banquete em homenagem à vitória de Agatão, um belo rapaz, que recentemente fora vitorioso no concurso de tragédia. Sócrates então chama Aristodemo a irem juntos à celebração. Aristodemo assente e diz que fará o que Sócrates mandar (οὕτως ὅπως ἂν σὺ κελεύῃς) mas tem receio de parecer alguém carecente de préstimo ao apresentar-se no banquete sem convite, de parecer um “penetra”, então demanda a Sócrates que, ao longo do caminho, pense em uma desculpa para não aparecer como um intruso, mas como um convidado de Sócrates.

“Partamos, pois!” (ἀλλ’ ἴωμεν), diz-lhe Sócrates.

Isso é o que conversaram Aristodemo e Sócrates antes de se colocarem em marcha. No caminho, Sócrates ficara para trás e seu companheiro ficou a esperar-lhe. Mas Sócrates disse-lhe que podia ir adiante. Chegado, então, à casa de Agatão, e tendo encontrado a porta aberta, aconteceu a Aristodemo algo ridículo: um menino (παῖδά τινα) saiu à porta, o recebeu e o levou para junto dos outros convivas. Estavam prestes a iniciar o banquete. Sócrates ficara para trás.

---

<sup>101</sup> RODRIGUES, 2016, p. 94.

<sup>102</sup> K. Dover observa que Platão faz uso de óleos unguentos e de limpeza vaidosa (λούεσθαι), prática ligada à preparação de festas, cerimônias e celebrações, diferente de apenas limpar-se (ἀπονίξεσθαι) (DOVER, 1980, p. 81). Apenas como nota de interesse histórico, a fama de Sócrates andar nas ruas de Atenas usando apenas um manto, descalço e maltrapilho também confere com a descrição do Sócrates de Xenofonte (BENOIT. Sócrates. In: CORNELLI; LOPES (org.), 2018, p. 137-152).

“Percebendo-o, Agatão lhe gritou: – Aristodemo – lhe disse –, chegaste na hora de comer conosco. Se vieste para outra coisa, deixa para depois. Desde ontem te procurava para fazer-te esse convite, porém não houve jeito de encontrar-te. E por que não trouxeste Sócrates?” (*Banq.*, 174 E 5-8; portanto, a “desculpa” sobre a qual deveria pensar Sócrates para fazer apresentar Aristodemo ao banquete já não seria mais necessária, e também seu receio de parecer intruso não se concretizara). Aristodemo vira-se e percebe que Sócrates não o acompanhara. Então explica ao anfitrião que Sócrates “agora mesmo vinha atrás de mim; não posso saber o que foi feito dele” (*Banq.*, 175 A1-2). Agatão manda o menino buscar Sócrates e Aristodemo a reclinar-se ao lado de Erixímaco. A criança volta, então, dizendo que Sócrates encontrava-se imóvel no pórtico da casa ao lado; Aristodemo manda que o deixem em paz, afinal é costume dele parar em qualquer ponto e passar algum tempo sem se mexer. Logo ele virá. De fato, Sócrates chega quando o banquete estava no meio – surpreendentemente não tão atrasado como era de costume<sup>103</sup>.

Agatão convida Sócrates a sentar-se a seu lado para que, com essa proximidade, também possa fruir de grande pensamento, talvez iluminação, que lhe ocorrera enquanto estava parado ante o pórtico ao lado. Sócrates replica dizendo-lhe quem dera “se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos” (*Banq.*, 175 D-E). Se assim fosse, Sócrates desejaria possuir a excelsa sabedoria de Agatão, que antontem mesmo luziu ante trinta mil helenos.

Partindo para a última esquete do prólogo, Pausânias sugere que se evitasse o excesso do vinho – os presentes, exceto Sócrates, que não estava presente nas celebrações do dia anterior, já exageraram. Todos concordam<sup>104</sup>, apesar de reconhecerem que tal problema não ocorreria com Sócrates, que é imbatível na bebida. Nessa atmosfera de preparação para os

---

<sup>103</sup> Pierre Hadot, ao referir-se à passagem em que Sócrates mantém-se recolhido, em reflexões próprias, acrescenta o valor que Platão admite à iluminação filosófica – que pode ocorrer inclusive sozinho, tal como ocorrera com Sócrates –, em contraponto à absurda tese de Agatão (175 D-E) de que a transmissão dos ensinamentos filosóficos poderia ocorrer quase de forma automática: “Para Sócrates, o saber não é um conjunto de proposições e fórmulas feitas que se pode escrever ou vender; como mostra o início do *Banquete*, Sócrates chega atrasado pois permaneceu a meditar, imóvel e em pé, ‘ocupando seu espírito consigo mesmo’. Tão logo ele faz sua entrada na sala, Agatão, que é o anfitrião, convida-o a sentar-se perto dele, ‘a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia ideia que te ocorreu em frente de casa’. ‘Seria bom, Agatão’ – responde Sócrates –, ‘se dessa natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio’. O que ele quer dizer é que o saber não é um objeto fabricado, um conteúdo acabado, transmissível diretamente pela escritura ou por não importa qual discurso” (HADOT, 2014, p. 52-53).

<sup>104</sup> Essa concordância reflete, ressalvadas as devidas proporções, o processo democrático ateniense (DOVER, 1980, p. 85). Também ratifica essa interpretação, a leitura da historiadora Bettany Hughes: “[Isso é] uma dica de que mesmo no meio dos círculos aristocráticos a democracia estava em ação” (HUGHES, 2010, p. 230. Tradução nossa).

discursos, Erixímaco sugere que a tocadora de flauta se retirasse para que não houvesse distração, e todos anuem<sup>105</sup>.

Por fim, Erixímaco traz à tona constante queixa que ouve de Fedro quando eles se encontram: este reclama que para tantos deuses já foram cantados hinos e peãs, até mesmo para o sal foram dirigidos elogios, e para Eros, o deus do amor, ninguém nunca se atreveu a cantar um único canto de valor. A fala de Erixímaco, pois, é satisfazer a sugestão de Fedro e erigir, naquele dia, o mais belo elogio erótico. Feita a proposta de que a ordem dos encômios seria da esquerda para a direita (ἐπι δεξιᾶ), contando a partir de onde estava sentado o mais privilegiado dos presentes, o encomiasta Agatão, e de que o elogio se desse “da maneira mais bela possível, a principiar por Fedro, não apenas por estar no primeiro lugar da mesa, como por haver partido dele a sugestão” (*Banq.*, 177 D 2-5), os presentes prestariam sua devida homenagem a Eros. Sem mais cerimônias, Sócrates toma a palavra e abre o caminho para os discursos:

Nenhum de nós, Erixímaco – teria dito Sócrates -, votará contra a tua proposta. Do meu lado, não me recuso a falar, pois confesso não entender de nada mais, senão de amor. Agatão e Pausânias<sup>106</sup> também não se esquivarão, e muito menos Aristófanes, que só se ocupa com Dioniso e Afrodite, nem nenhum dos presentes, apesar de ficar muito difícil a tarefa para os que nos encontramos nos últimos lugares. Mas, se os primeiros colocados desenvolverem o tema com eloquência, declarar-nos-emos satisfeitos. Com feliz auspício, pois, inicie Fedro o elogio de Eros (*Banq.*, 177 D-E).

A partir de agora Apolodoro irá relatar o encontro conforme o que se lembrava Aristodemo, que estava presente no dia em que os melhores de Atenas se reuniram. Aristodemo, porém, não se lembrava das minúcias do que havia sido dito, nem de todos os discursos proferidos, portanto iria relatar o apenas o que lhe parecia digno de recordação.

E então tem início os discursos de louvor a Eros.

Compartilhando de uma máxima de Proclo, que também reflete um princípio neoplatônico, o prelúdio de um diálogo platônico já traz, de um modo mais ou menos completo, o problema, as questões ou ao menos um indício do caminho que todo o códice irá percorrer, pois tudo está em tudo (πάντα ἐν πᾶσιν)<sup>107</sup>. E em *O Banquete* isso não é diferente.

---

<sup>105</sup> A retirada das tocadoras de flautas (αὐλοί) se alinha com a sobriedade proposta para o encontro a fim de se alcançar um diálogo a nível filosófico: sendo garotas-escravas, elas são frequentemente retratadas em pinturas de vaso nas festas; essas gravuras sugerem que quando todos estavam bêbados, muitas dessas garotas poderiam se interessar sexualmente por seus convidados (DOVER, 1980, p. 85).

<sup>106</sup> O destaque dado por Sócrates a Pausânias e Agatão pode sugerir, já desde o início do diálogo, um relacionamento entre os dois personagens que ficará cada vez mais evidente (DOVER, 1980, p. 84).

<sup>107</sup> PROCLO, §103; HÖSLE, 2008, p. 52.

Já na segunda linha do diálogo é apontada uma qualidade que, em breve, será retomada por Diotima: trata-se de uma ascese, uma subida que Apolodoro teve que fazer “recentemente, quando subia de casa, em Falero, para a cidade”. Para O’Brien, essa citação na narrativa em si condiz com um engajamento que Apolodoro viria a ter para com a Filosofia. Essa “subida” evoca ulteriormente a tábua de categorias de Diotima (211 B), assim como a descida ao Pireu no início de *República* faz alusão ao retorno do filósofo para a caverna após ter apreendida a visão das Formas<sup>108</sup>. Um movimento secundário também se daria em *O Banquete*, durante a subida feita por Aristodemo para a casa de Agatão.

Num terceiro movimento, continua O’Brien, Sócrates teria sugerido a Apolodoro (por meio da narrativa) que fizesse o caminho e nesse ínterim se esforçasse por si mesmo; trata-se do momento em que este entra sozinho na casa de Agatão, do *Bem*: “Sócrates fornece o estímulo para Apolodoro chegar na casa de Agatão, na casa do Bem, mas ele deve entrar por si mesmo; Sócrates, isso será lembrado, detém-se no pórtico da casa vizinha para ouvir ao seu *daimonion*”<sup>109</sup>.

No prólogo, tanto Apolodoro quanto Aristodemo são tidos como personagens inferiores, sempre anuem com o que diz Sócrates: “Farei o que mandares” (174 B), é o que diz Apolodoro a Sócrates. E Aristodemo, por seu turno, não tem qualquer participação ativa no diálogo. A crítica de Aristodemo destinada a Apolodoro não é mais do que uma autocrítica:

“És sempre o mesmo, Apolodoro. Vives a desfazer em ti e nos outros, só parecendo que, a não ser Sócrates, consideras todo o mundo digno de piedade, a começar por ti. De onde te poderia ter vindo a alcunha de meigo, não saberei dizê-lo. O certo é que em todas as tuas falas não mudas nada, nos ataques aos outros e a ti próprio. Só poupas Sócrates” (*Banq.*, 173 D).

A despeito da posição filosófica dos seguidores de Sócrates, eles participam definitivamente do diálogo ao trazê-lo por meio de uma narrativa indireta, ou seja, sua contribuição se atém a suas máscaras de mediadores. Robert Gregg Bury observa, em seu comentário ao simpósio, que o elogio a Sócrates é uma das principais propostas do diálogo – de fato, o elogio a Eros se transporta no elogio de Alcibíades a Sócrates, que é superior a todos os outros –, para tanto, assim como em *Parmênides* e em *Fédon*, este é um diálogo cujo

---

<sup>108</sup> O’BRIEN, 2012, p. 75.

<sup>109</sup> O’BRIEN, 2012, p. 73-84. Tradução nossa.

testemunho narrativo não poderia provir de Sócrates, pois seria suspeito Sócrates gabar-se de sua própria glorificação<sup>110</sup>.

No decorrer da narrativa, há notável destaque para a “confusão” que ocorre entre diferentes relatos, narrativas cruzadas, truncadas, bem como alusões quanto à incerteza da exata correspondência entre a descrição dos discursos e os fatos. Esse movimento aparentemente desarranjado possui uma razão de ser: o chamado inicial de *O Banquete* é para irem até o banquete de Agatão (ἐπὶ δεῖπνον εἰς Ἀγάθωνος, 174 A). Platão, mais de uma vez, lança mão de um recurso que ele faz como uma espécie de jogo com as palavras: Ἀγάθων, o anfitrião, divide o mesmo radical que a palavra ἀγατόν, que pode ser traduzida por “o bom, a fortuna; bem-estar; benefício, interesse”<sup>111</sup>; e que no interior da filosofia Platônica, é reconhecidamente traduzida pelo Bem. Portanto, o início do simpósio já é um convite para a casa do bem. E esse caminho não é feito sozinho ou despreziosamente: é necessária uma *preparação*, mesmo que não seja um costume daquele que vá percorrer o trajeto. E o percurso não é feito sozinho: é necessário um acompanhante; pois um diálogo não se desenvolve individualmente.

Mas antes de tudo, o relato dos discursos e dessa transformação que viria a incorrer naquele que se interessasse pela filosofia é transmitido por vezes com certos graus de incertezas, mas as coisas que realmente importam ficaram gravadas. Acerca da leitura que se possa fazer desses relatos embaralhados e de seus significados, apresentamos algumas possibilidades:

A primeira é de que houve aí a aplicação de uma economia dos discursos, afinal o próprio narrador conta que lhe causa satisfação tratar de temas filosóficos, ao contrário de outros discursos, portanto descartáveis, de comerciantes e gente de dinheiro que são “por demais fastidiosos e me levam a apiedar-me de vós outros, seus amigos, por pensardes que fazeis alguma coisa, quando, em verdade, nada fazeis” (*Banq.*, 173 B-D). Consoante Kenneth J. Dover<sup>112</sup>, a base histórica do diálogo se inicia com Ἔφη γάρ οἱ Σωκράτη ἐνθκεῖν ([Aristodemo] disse-me que encontrara Sócrates, 174 A). O fato de o diálogo ser composto do início ao fim como um discurso reportado, enquanto as palavras usadas pelos personagens do encontro são postas na forma de uma narrativa direta, reforça o caráter condutor, estimulante e de convencimento do diálogo filosófico. E, por fim, somos lembrados por meio de intervalos frequentes que Apolodoro fala não como testemunha, mas como um narrador que teve como

---

<sup>110</sup> BURY, 1909, p. xv-xvi.

<sup>111</sup> ἈΓΑΘΟΝ. In: CLASSICAL GREEK DICIONARY, 2002, p. 1.

<sup>112</sup> DOVER, 1980, p. 8-9.

fonte de informações Aristodemo<sup>113</sup>. Platão usa essa técnica em pouquíssimos diálogos e o motivo de usá-la, observa Dover, não é totalmente sabido. É concebível que Platão queira ter dado autoridade ao narrador de Sócrates ao convidar o leitor a checar a narrativa com uma tradição independente. De outra parte, ele pode ter deixado uma sugestão para que a testemunha seja julgada – assim como os mitos e as anedotas moralizantes – mais pelos seus méritos intrínsecos e lições a serem aprendidos do que pela verdade aos fatos.

Uma segunda via possível de apreensão dessa aparente discordância e cruzamento de narrativas pode ser tomada a partir da leitura que Victor Pinheiro faz do prólogo<sup>114</sup>. De início, Apolodoro representa a memória erótica de um dos mais entusiasmados e recentes amantes de Sócrates. Apolodoro retém na memória o relato de um fiel seguidor de seu mestre: Aristodemo, que participara do encontro na casa de Agatão. Essas relações entre as narrativas que correm entre esses dois personagens demonstram, por meio da ironia, questões como as intermediações eróticas, a relação pedagógica que possa haver entre discípulos e mestre, as diversas formas de narrativa e o dinamismo amoroso e criativo de Sócrates<sup>115</sup>.

A polaridade do diálogo é trazida primeiro por Aristodemo, que permanece obediente e silencioso, nunca interfere criativamente na história que relata e a qual presenciara. E segundo por Apolodoro, que é “sempre o mesmo” (*Banq.*, 173 D), que está fora dos acontecimentos do banquete – não à toa seu nome se inicia com a partícula ἀπό – e os narra a partir de um estado de ironia, já que transmite diálogos dos quais não participara. Esses personagens demonstram dois tipos de discipulado que se contrapõem diametralmente a Sócrates, eroticamente inquieto e sempre em transformação: este é representado embelezando-se, o que não era de seu costume.

Platão apresenta duas sombras socráticas que passivamente seguem os passos de seu mestre sem acompanhá-lo nos caminhos interiores de seu pensamento. Sua filosofia memorizada é contraposta à filosofia viva do verdadeiro filósofo, Sócrates, que apresenta outra camada narrativa, a dialógica. Com isso, Platão se distingue daqueles apaixonados prosélitos, preocupados em imortalizar quem não conhecem<sup>116</sup>.

A narrativa, conclui Victor Pinheiro, é composta por uma trama de tripla camada discursivamente encadeada: (1) a que Apolodoro contou para Glauco; (2) este a conheceu por meio de alguém que a recebeu de Fênix; (3) Fênix, por sua vez, a escutou, tal como Apolodoro,

---

<sup>113</sup> R. G. Bury denomina esses trechos de “interlúdios”, e alguns desses interlúdios terão significativa importância para se compreender o diálogo, como será visto adiante (BURY, 1909, *passim*).

<sup>114</sup> PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *Banquete*, 2018, p. 28-30.

<sup>115</sup> PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *Banquete*, 2018, p. 28.

<sup>116</sup> PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *Banquete*, 2018, p. 29.

de Aristodemo – o único presente ao banquete mas, em contraponto, que não participara dos discursos. O nexos estrutural, como observado, pressupõe uma narrativa três graus distante do fato<sup>117</sup>. O nível dos diálogos em *O Banquete* é uma imitação de uma imitação, que expõe a dimensão ontológica de alcance pela arte mimética, tal como é expresso em *República*, 597 E ss. A devoção e fidelidade de Aristodemo e Apolodoro, que alcançam até mesmo a comicidade, é condição necessária para a transmissão fidedigna da narrativa. Os pontos “intermediários” contados por Fênix, por desatenção ou falta de interesse, se distanciaram do fato ocorrido. Se não fosse a deferência e a subserviência de seus seguidores, não haveria versão mais autêntica dos fatos que ocorreram muitos anos atrás, na presença de Sócrates.

Mas também é possível que haja algo mais sutil no prólogo, uma terceira alternativa de leitura para essa trama narrativa que não invalida as demais. Dion Macedo é concorde ao afirmar que a problemática mito-filosofia percorre e sustenta a trama ao longo de todo *O Banquete*. Portanto, e com ele aquiescemos, não seria errôneo perguntar se, no diálogo, as duas séries narrativas – o *lógos* sobre os *lógoi* – pretenderiam sugerir uma dimensão alternativa para o colóquio: o distanciamento no tempo que confere ao próprio acontecimento uma estatura mitológica cujas consequências se espraiam por todo o diálogo. Tal pode ter sido a intenção dessa construção labiríntica: a de anunciar, já no início: aqui trataremos do mito. Ele estará presente neste diálogo<sup>118</sup>.

E Sócrates, contestando as duas narrativas de Apolodoro e Aristodemo, revela o paradoxo: como poderia um diálogo dessa profundidade e extensão ser confiado a discípulos despreparados e inaptos a perceber a acuidade do que é narrado, apenas atentos à ordem dos discursos e a uma crua historicidade? Ocorre que os sucessivos movimentos dialogais apontam para a impossibilidade de se manter os discursos, e conseqüentemente o seu *conteúdo* filosófico, apenas no nível mimético. No diálogo, é evidente a fragilidade e risco de inconsistência ao se confiar na memória, o que aponta para uma precariedade do relato trazido por Aristodemo<sup>119</sup>. Mas essa fraqueza, por outro lado, enleva uma força residente em Sócrates que quis Platão ampliar: Sócrates é capaz de se reinventar. “Rememorá-lo é uma forma de amá-lo”<sup>120</sup>. E a permanência do conteúdo que Sócrates, por meio de Platão, quis que continuasse a ser

---

<sup>117</sup> CORRIGAN, K.; GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 30.

<sup>118</sup> MACEDO, 2001, p. 58.

<sup>119</sup> *Banq.*, 172 C: “Pelo que vejo – lhe disse -, teu informante não é de confiança, para imaginares que a reunião a que te referes foi tão recente que a ela eu pudesse ter comparecido”. *Banq.*, 178 A: “Todos os convivas aceitaram a ideia e secundaram os dizeres de Sócrates. Porém, de tudo o que então foi dito, Aristodemo não se recordava muito bem, como eu, da mesma forma, não me lembro agora com minúcias do que ele me contou. Dos discursos proferidos, vou relatar-vos apenas o que me pareceu digno de recordação”.

<sup>120</sup> PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *Banquete*, 2018, p. 31.

transmitido resiste mesmo no interior de um prólogo que tornasse confusa ou ameaçasse enfraquecer a transmissão da mensagem que, num nível superficial, pudesse levar um leitor despreparado a tomar a sua veracidade e erraticidade histórica em detrimento de um conhecimento ontológico e gnosiológico que vive no interior de um diálogo filosófico.

### 2.5.2 *Fedro (178 A6 – 180 B8): Eros: o mais velho dos deuses, que inspira no ser humano o que há de melhor*

Fedro<sup>121</sup> inicia com o argumento de que Eros é uma divindade poderosa e admirável, tanto entre homens quanto entre deuses. A supremacia da divindade pode ser traçada a partir de vários motivos, mas antes de tudo pelo próprio nascimento – conforme a narrativa de Hesíodo, Eros é o deus mais antigo, e essa sua ancestralidade é comprovada pelo fato de o mito não atribuir ao deus um pai ou uma mãe.

Além de ser um deus ancestral e primordial, Eros é fonte de inestimáveis benefícios e graças. A maior bênção para um jovem, diz Fedro, é possuir um amante (ἐραστής) virtuoso. Eros insufla nos homens coragem e comprometimento o suficiente para se ter o mais bravo exército se seus guerreiros fossem compostos de amantes e amados. Uma tropa, mesmo que em número reduzido, seria capaz de derrotar o mundo inteiro. “Sim, ser visto o homem pelo seu querido (ἐρῶν γὰρ ἀνὴρ ὑπὸ παιδιῶν) abandonar o posto ou jogar longe as armas, fora motivo muito mais sério de envergonhar-se (αἰσχρόν<sup>122</sup>) do que se tal acontecesse na presença de todo o exército” (*Banq.*, 179 A). Ou seja: o amante seria dominado por Eros de tal forma que a vergonha pela mácula de sua imagem ante seu amado e a preocupação em manter seu companheiro vivo seria responsável pelo rebento de forças sobre-humanas que faria suplantar a desvantagem numérica de um corpo de exército. E para a *pólis* seria benéfico se armar com um exército dessa qualidade.

---

<sup>121</sup> “Fedro, filho de Pítocles, pertencia ao *demo* ático Mirrino. Lísias o descreve como circunstancialmente ‘empobrecido’, embora respeitável. Em *Protágoras*, ele é representado como discípulo de Hípias; enquanto em *Fedro* - diálogo que leva seu nome - sua característica-mor é seu ardente interesse na oratória erótica (λόγοι ἐρωτικοί), uma especialidade a qual, conforme Lílias, ele aprendera quase completamente por amor. É por isso que em *O Banquete*, e de acordo com esse perfil que encontramos em *Fedro*, ele é responsável pelo tema na série de discursos, e é intitulado de πατήρ τοῦ λόγου. Também podemos presumir a partir de certas indicações contidas tanto em *Fedro* quanto em *O Banquete* que Fedro não era nem fisicamente forte nem intelectualmente vigoroso. Sua posição proeminente que ostenta um homem com esse perfil, em *O Banquete*, é mais natural se assumirmos que essa posição lhe é devida pelo desejo de fazê-lo um elo entre esse diálogo e o de *Fedro*” (BURY, 1909, p. xxiv-xxv. Tradução nossa). Para uma obra que traz um compêndio biográfico dos membros que participam de *O Banquete*, remetemos o leitor a BRISSON, 2007, p. 16-34.

<sup>122</sup> αἰσχρόν refere-se a qualquer ato ou condição que faz seu agente parecer inferior, por qualquer razão, aos olhos de outros, mas principalmente por motivo de covardia (DOVER, 1980, p. 91).

Outro benefício, conta Fedro, é coisa a que tanto os amantes (ἐρῶντες) incorre, assim como também as mulheres: morrer e sacrificar-se pelo outro. Fedro conta três casos que retratam esse ato de coragem e virtude: o primeiro narra a anedota de Alceste, filha de Pélias, que fora a única a aceitar morrer no lugar de seu marido. Os deuses, vendo tamanha demonstração de bravura e devoção, decidem por resgatá-la do Hades. O segundo caso, contrário a uma via de boa conduta, destaca o caso de Orfeu: este, tendo medo de sacrificar-se, vai ao Hades com vida encontrar-se com sua mulher<sup>123</sup>. Os deuses o trouxeram das profundezas oferecendo-lhe nada mais do que apenas um fantasma de sua consorte. No fim da vida, Orfeu fora castigado e morto pelas mãos das mulheres. No terceiro e último caso, Fedro recorre a *Iliada* ao reproduzir as circunstâncias entre Aquiles e Pátroclo e demonstrar sua derradeira teoria. Aquiles, mesmo ciente de que não retornaria vivo da guerra, decide por vingar a morte de Pátroclo, seu companheiro – mesmo sabendo, ao ser revelado seu destino, que o preço de sua bravura seria sua vida, com a recompensa, por seu heroísmo, de ter seu nome lembrado por toda a eternidade. Aquiles fora agraciado pelos deuses e enviado à Ilha dos Bem-aventurados por ter escolhido o sacrifício e restaurar a honra de Pátroclo. Fedro ainda corrige Ésquilo: para o encomiasta, Aquiles é o amado e Pátroclo, o amante. Afinal, este é mais divino que o amado, pois quem atrai o amado está possuído pela divindade (ἐνθεος γάρ ἐστι<sup>124</sup>).

E Fedro conclui: “Por tudo isso, sou de opinião que Eros é o mais antigo e o mais respeitável dos deuses, como também o mais autorizado para levar os homens à posse da virtude e da felicidade, tanto nesta vida como depois da morte” (*Banq.*, 179 E).

---

<sup>123</sup> Tal relato encontra-se na tragédia euripideana *Alceste* (Eur. *Alc.* 357-62). Cf. SERRA. Introdução. In: Hinos Órficos, 2015, p. 52. Sobre uma via de interpretação que Platão possa ter assumido para esse mito, conforme este fora disposto por Fedro, cf. BERBABÉ, 2011, p. 48-49.

<sup>124</sup> DOVER, 1980, p. 95: θεϊότερον γὰρ ἐραστής παιδικῶν· ἐνθεος γάρ ἐστι, *Banq.*, 180 B. Respeito e devoção pelo ἐραστής (possuído por eros) é, portanto, um tipo de adoração, e os deuses naturalmente reagem favoravelmente a essa devoção.

Fedro é o primeiro comensal a tecer seu elogio, ele será sucedido por Pausânias<sup>125</sup>. Segundo análise de Robert G. Bury<sup>126</sup>, em diametral contraste com indícios que sugerem sua languidez física e mental (*Banq.*, 276 C, 223 B; *Fedr.*, 227 A), Fedro possui, dentre suas principais características, um ardente interesse pela prática retórica e é revestido da incumbência de estabelecer o tema trazido ao banquete, já que ele é o pai do logos, ou πατήρ τοῦ λόγου<sup>127</sup>. Pobre em substância, em seu discurso devem ser reconhecidos os méritos da simplicidade e do estilo e arranjo. Nessa conjuntura, mesmo sendo um discurso fraco, reconhece-se o esforço que Fedro se engajou ao conseguir inverter a tradição, ao usar do caso Aquiles e Pátroclo, que associa eros ao ἐρωμένος e não ao ἐραστής (παιδικά).

O que é mais característico no discurso de Fedro, conclui Bury, é a sua riqueza em alusões da tradição; com a falha na força narrativa do intelecto, Fedro compensa na autoridade e tradição<sup>128</sup>. Essa última característica posta por Bury é essencial para identificar o diálogo de Fedro dentro de um plano maior que Platão possa ter tido a fim de desvelar eros: o deus é resgatado da mitologia, de uma nebulosa rede tecida por forças ainda impregnadas pelo misticismo e pela associação da razão erótica, mas ainda com raízes na natureza – mas essa revelação somente seria apresentada à medida que os níveis dos discursos fossem subindo na escala de categorias<sup>129</sup>.

Ao traçar uma linha imaginária que parte, de um extremo, dos atributos puramente míticos de eros até o outro extremo, que traz o eros noético e explicado dentro de uma

---

<sup>125</sup> Robert G. Bury, em comentário acerca do arranjo e posicionamento dos diálogos entre si, observa que, uma vez que Fedro fora tido como o πατήρ τοῦ λόγου, a tarefa de iniciar o ciclo de discursos seria naturalmente sua. Quanto aos três diálogos intermediários que se seguem – Pausânias, Erixímaco e Aristófanes -, as razões relativas ao seu posicionamento não são inteiramente claras. O que pode ser observado é a alternância entre diálogos curtos e longos. Afinidades quanto ao tratamento do método também podem ser observadas: a ordem Fedro-Pausânias-Erixímaco é mais natural que a ordem Fedro-Erixímaco-Pausânias, já que o discurso de Pausânias contém elementos comuns de ambos – Fedro e Erixímaco -, mas o de Erixímaco em nada se liga ao de Fedro. Continua Bury: “por motivo tanto de continuidade quanto de variância da extensão dos três discursos, é possível que a disposição nessa ordem tenha motivos artísticos, e, pelo fato de o discurso de Agatão ser o último da série, o único lugar disponível para Aristófanes seria o quarto. Apesar de o discurso deste último ser *sui generis*, não tendo relação com o de Agatão, o simples fato de aproximar seus discursos poéticos torna-se esteticamente agradável. Além disso, Aristófanes apoia seu tema com referência especial na teoria médica, a qual Erixímaco representa” (BURY, 1909, p. lvi-lvii. Tradução nossa). A ordem Aristófanes-Agatão-Sócrates também pode ser vista como uma emulação de uma competição dramática, em que Sócrates, representando o drama satírico, une as características cômicas aristofânicas e de tragédia, proferida no discurso de Agatão (RODRIGUES, 2016, p. 92-107).

<sup>126</sup> BURY, 1909, p. xiv-xxv.

<sup>127</sup> Sobre a função de Fedro de ser o amante dos discursos, cf. PERINE, 2009, p. 220.

<sup>128</sup> BURY, 1909, p. xxv.

<sup>129</sup> A conclusão apresentada por Botelho torna definitiva a proposta subjacente à oratória de Fedro de que ela é considerada como ponto de partida para uma subida. Fedro ainda está “preso à beleza e à bondade de caráter meramente físico e imediato com a coragem, a fama, a honra, e não relaciona essas atitudes ao verdadeiro bem e à felicidade” (BOTELHO, 2005, p. 54).

racionalidade inaugurada pela filosofia antropológica; ou seja: de um lado o mito, do outro, *O Banquete*, seria mais do que natural que o discurso inaugurador do diálogo tivesse maior proximidade com o momento anterior de Eros: as anedotas e valores míticos.

Nessa esteira, a análise de Juliano Caram elucida a visualização esquemática do progresso dos discursos:

Enfim, não se trata apenas de uma reconstituição platônica pura e simples da tradição religiosa ou social de sua época (...), mas de uma narrativa crítica, a fim de progressivamente ir revelando os limites da afirmação tradicional sobre a natureza divina do amor<sup>130</sup>.

Nas observações de Kenneth Dover<sup>131</sup>, há, no discurso de Fedro, uma preocupação quanto à continuidade concreta da existência e resistência das cidades-estados gregas que dependeriam da disponibilidade e preparação de seus defensores lutarem bravamente e, se necessário, que se sacrificassem pela *pólis*. Assim, a grande bem-aventurança para a comunidade era de que seus membros pudessem ser inspirados, por meio de Eros, pela coragem (*φιλοτιμία*<sup>132</sup>). Essa inspiração erótica dirigida à coragem tocava a qualquer um que ama<sup>133</sup> e seria capaz de transformar um pusilânime no mais temível guerreiro: “Quanto a abandonar o amado e não socorrê-lo nalgum lance perigoso, não há indivíduo pusilânime que o Amor não encha de entusiasmo (*Ἔρως ἔνθεον*), para levá-lo a igualar-se aos varões mais conspícuos” (*Banq.*, 179 A).

Mesmo com um discurso de natureza retórica, pré-filosófica, com o embasamento ao que se diz extraído de poetas e carente de argumentos racionais em suas asseverações<sup>134</sup>, a teoria de fundo da palestra de Fedro tem a função de iniciar uma revelação, de levar o homem a um trajeto racional e apresentar Fedro, um sujeito jovem, que dispõe das errâncias de um iniciante, mas que está presente e ouvirá os discursos que se seguirão e, por fim, será convidado para que se converta à filosofia.

As últimas palavras escritas por Platão e atribuídas a Fedro não são um registro soez: “[Eros é] também o mais autorizado para *conduzir* os homens à posse da virtude e da felicidade, tanto nesta vida como depois da morte” (*καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας*

---

<sup>130</sup> CARAM, 2019, p. 52.

<sup>131</sup> DOVER, 1980, p. 89-95.

<sup>132</sup> DOVER, 1980, p. 91: *φιλοτιμία*, “amor pela honra”, é uma crença comum entre os gregos de que o desejo pela honra e o temor de incorrer em desprezo são motivos essenciais para uma boa conduta.

<sup>133</sup> Juliano Caram identifica a pulsão erótica pela virtude e bravura dentre os aspectos desiderativos do homem, ou seja, exige um certo querer (CARAM, 2019, p. 96-97).

<sup>134</sup> REALE, 2016, p. 640.

κτῆσιν ἄνθρωποις καὶ ζῷσι καὶ τελευτήσασιν, *Banq.*, 180 B). A revelação que em breve será anunciada pela sacerdotisa de Mantineia tem o condão de fazer uso de utilidades apresentadas nos diálogos anteriores – nem tudo posto pelos elogios precedentes é recusado, mas a revelação última é uma composição que teve início de diálogo após diálogo –, e a despretensiosa ou inocente afirmação de Fedro de que Eros *leva* à felicidade ou a alguma realização, seja nesta vida ou na morte, traz em si um carga gnosiológica transcendental que é afeta ao eros filosófico (que será) desvendado em *O Banquete*.

Portanto, em Fedro, tem-se uma herança dos tempos do mito. Fedro constrói uma ponte entre o mito e a ética e seu elogio nos diz que Eros é o mais antigo, venerável e fonte de benfeitorias<sup>135</sup>. Ele cumpriu bem o seu papel e deu início a um dos mais belos diálogos de Platão.

### 2.5.3 Pausânias (180 C1 – 185 C3): O Eros celeste e pandêmio e a pedagogia pederástica

Para Pausânias<sup>136</sup>, Fedro não definiu a natureza de Eros. Portanto seu elogio pretende corrigir essa falha, procurando complementá-lo com novos artifícios<sup>137</sup>.

Existem duas Afrodites, uma Celestial e outra Popular. A primeira fora gerada por Urano, a segunda, pela conjugação de Zeus e Dione<sup>138</sup>. Como Afrodite e seu ministro Eros são

---

<sup>135</sup> Utilizando-nos de um compêndio do valor que possui Eros no elogio enunciado por Fedro, citamos Osmair S. Botelho: “Eros é o responsável por inculcar nos homens as virtudes que dirigirão suas vidas na *polis*. Eros é o instigador da ânsia por honra e engendra a areté, sem a qual não subsistiriam nem a amizade nem a vida na *polis*. Segundo Fedro, os homens vivem socialmente melhor quando amam e que Eros é o deus que mais concede virtude e felicidade aos homens, porque dirige as boas condutas dos seres humanos, levando-os a realizar atos belos e a afastar-se do agir feio. Eros torna as pessoas melhores. Sem a inspiração de Eros, nenhum homem, nenhuma cidade podem produzir algo de belo ou grande (178 D). Com isso, Fedro perpassa do campo mítico para o campo ético, apresentando um Eros responsável de infundir nos homens aquilo que pode fazê-los viver de maneira bela” (BOTELHO, 2005, p. 51).

<sup>136</sup> “Acerca de Pausânias, do *dêmo* de Κεραμῆς, pouco é sabido além do que nos é dito no diálogo (ele também é mencionado em *Prot.*, 315 D) e em *O Banquete*, de Xenofonte, onde ele também aparece como sendo notório o seu amor para com o tragediógrafo Agatão. Xenofonte representa Pausânias como um vigoroso campeão de παιδευαστία, e Platão aqui o toma com um perfil similar, embora ele pinte a boa técnica do personagem com cores menos cruas” (BURY, 1909, p. xxvi. Tradução nossa). Em nota de Daniel Lopes: “Pausânias de Cerames aparece como uma importante personagem do *Banquete* de Platão, proferindo um dos discursos sobre *eros* (180C-185C). Também figura como uma das personagens do *Banquete*, de Xenofonte, em que é referido como amante de Agatão (8.32), assim como no *Protágoras*. Nada mais sabemos sobre ele. Cerames era um distrito (*demos*) de Atenas” (cf. PLATÃO. *Prot.*, 2017, p. 397).

<sup>137</sup> Segundo Botelho, “aqui Platão oferece a tônica que perpassará e caracterizará todo o diálogo, ou seja, encontra-se em *O Banquete* uma ascensão progressiva de várias percepções de amor até chegar ao verdadeiro amor, sempre recorrendo à fala do discurso anterior para complementá-la, culminando com o discurso de Sócrates” (BOTELHO, 2005, p. 56).

<sup>138</sup> K. Dover sumariza essa dupla genealogia: de acordo com *Teogonia*, de Hesíodo, Afrodite nasceu das genitais de Urano (Céu), que foram cortadas pelo seu filho Cronos e caíra no mar. Em *Iliada*, V 370-430, por outro lado,

inseparáveis, também deverá haver dois Eros. É necessário, pois, começar por definir qual Eros será objeto do elogio.

Antes de mais nada, é necessário esclarecer que uma ação por si só não merece elogio ou censura, mas ela deve ser medida e julgada conforme a finalidade com a qual é praticada, se com intenções belas ou vergonhosas (e essa definição é necessária pois logo mais ela será retomada).

Eros enviado<sup>139</sup> por Afrodite Pandêmia (Πανδήμου Ἀφροδίτης) é inclinado à luxúria e à satisfação de desejos apenas corpóreos ou efêmeros: πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέποντες<sup>140</sup>. Investe tanto em homens quanto em mulheres<sup>141</sup>, afinal, para sua geração incorreram a participação do macho e da fêmea. Essa Afrodite é muito mais nova e propensa a desejos e pulsões arrebatadores e transitórios.

“Totalmente diferente é o Amor que acompanha a Afrodite urânia (Οὐρανίας), que não participa do sexo feminino, mas do masculino apenas, o que explica sua inclinação para os moços” (*Banq.*, 181 C). Participa apenas do sexo masculino por ser este o mais forte por natureza e o mais inteligente<sup>142</sup>. É uma deusa mais velha e não tem arroubos amorosos. O Eros celestial é mais voltado ao sexo masculino e inspirado às coisas da inteligência por natureza. O reconhecimento dessa relação pederástica socialmente aceita ocorre quando se ama o jovem

---

Afrodite é filha de Zeus e Dione. Pausânias trata das genealogias alternativas como evidência de que existiam duas Afrodites. Tanto οὐράνιος quanto πάνδημος são tidos como epítetos de Afrodite bem como de outras deidades, tanto em Atenas como em outros lugares. Em Eurípedes, *Hipólito*, 59, “Artemis οὐρανία filha de Zeus” e fr. 781. 15-17 “Afrodite οὐρανία filha de Zeus” mostram que οὐράνιος não era tido normalmente com o significado exclusivo de ‘gerado de Urano’; πάνδημος provavelmente significa “adorada por todas as pessoas da terra”, e não simplesmente por famílias ou em localidades específicas. Posteriormente, tomou o significado de “comum, ordinário” (DOVER, 1980, p. 96-97).

<sup>139</sup> *Banq.*, 181 C-D: ἔστι γὰρ καὶ ἀπὸ τῆς θεοῦ νεωτέρας τε οὔσης πολὺ ἢ τῆς ἐτέρας, ‘É que a deusa de que esse Eros provém é muito mais nova que a outra’, o termo ἀπό indica que Pausânias, diferentemente dos outros autores, não trata Eros como filho de Afrodite, em vez disso ele diz ‘precedente de, enviado por’ (BURY, 1909, p. 97).

<sup>140</sup> “Somente visa a consumação do ato” – aqui, nota Bury, é atribuído a Pausânias um polido eufemismo para designar o ato sexual (BURY, 1909, p. 32).

<sup>141</sup> *Banq.*, 181 B: ἤττον γυναικῶν ἢ παίδων, ‘gostam tanto de mulheres quanto de rapazes’, Pausânias, como será desenvolvido mais adiante (181 C), já adianta que não irá admitir o amor homem-mulher como o amor divino, ou pelo menos não como o mais divino (DOVER, 1980, p. 97).

<sup>142</sup> *Banq.*, 181 C: τὸ φύσει ἑρρωμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον, ‘o gênero masculino (...) é o mais forte por natureza e o mais inteligente’, aqui, o *sociólogo sofista* Pausânias evidencia que os homens são geralmente considerados maiores e mais forte que as mulheres. Também são mais inteligentes, mais emocionalmente estáveis e mais capazes de resistir a impulsos – essa é uma crença que serve, até certo ponto, como medida quanto ao tratamento grego dado às mulheres; um tratamento que vai até o quanto a estima pelo masculino e o papel do feminino são aceitos pelas mulheres. E essa aceitação concretiza essa crença (Cf. DOVER, 1980, p. 97). Para um aprofundamento na prática pederástica, na Antiguidade, remetemos o leitor a DOVER. *Greek Homosexuality*. Estados Unidos: Harvard University Press, 1989. Apenas como uma nota de caráter histórico, vale observar que a submissão e a total aceitação do papel feminino lhe atribuído pela sociedade ateniense não era *totalmente* verdade: é que os diálogos de Platão tiveram longo alcance, inclusive para fora de Atenas. Foi assim que Axioteia, mulher de Fliunte, tendo lido um dos livros da *República*, vai a Atenas para tornar-se aluna de Platão, e os historiadores antigos afirmam que por muito tempo ela escondeu o fato de ser mulher (GOULET, R. *Axioteia*. In: GOULET. *Dictionnaire des philosophes antiques*. Paris, 1994, p. 691).

(παῖς<sup>143</sup>) após a idade em que aponta o buço – devia haver uma lei que proibisse amar meninos antes dessa fase. São os amantes *pandêmios* que corrompem a pederastia como um todo; sem distinguir qual seja o bom ou mau amante, todos são declarados vergonhosos e também é vexatório entregar-se a um amigo.

Nas demais cidades<sup>144</sup>, é fácil distinguir as normas do amor, por serem simples; em Atenas, ao contrário, as regras são complicadas. Na Élide, na Lacedemônia e na Beócia, por não possuírem grande desenvolvimento na eloquência, torna-se aceitável ceder às investidas dos amantes, já que os homens não possuem capacidade de convencimento. Na Jônia, no entanto, e em outros lugares bárbaros<sup>145</sup>, é considerado imoral esse costume, visto que, sob o manto da tirania, é condenável o amor ao estudo e à ginástica. “Para os governantes, segundo penso, não é vantagem terem os súditos ideias avançadas nem formarem amizades e associações como somente o amor sabe inspirar” (*Banq.*, 182 C).

Em Atenas, as regras são mais difíceis de se entender. É mais belo amar às claras que às escuras, e preferível ceder ao mais nobre e virtuoso, mesmo que inferior em beleza. Ao amante, pois, é permitido se submeter a toda sorte de ações que, se feitas por outros motivos, seriam fonte de reproche e julgadas como vergonhosas. “De tudo isso é lícito concluir ser considerado em nossa comunidade extremamente belo amar e ser condescendente com a pessoa amada” (*Banq.*, 183 C). Contudo, os pais confiam seus filhos a preceptores ou pedagogos (παιδαγωγούς) para que tentem impedir a aproximação do seu tutelado com os amados. E se a relação pederástica somente fosse vista sob este último enfoque, algum alienígena poderia concluir que seria desonroso o amor dos jovens.

E neste ponto Pausânias faz uso da diferenciação feita lá no início:

Mas, a meu ver, passa-se o seguinte: conforme disse no começo, não há o que seja belo em si mesmo; será belo, se realizado com beleza; ou feio, na hipótese contrária. É desonroso entregar-se por maneira baixa a alguém indigno, como é belo ceder

---

<sup>143</sup> *Banq.*, 181 D: ‘παίδων’ – a partir desse ponto, Pausânias procederá com uma divisão terminológica: até então (181 B3, C4 e C7), παῖς significou ‘homem mais jovem’; agora lhe é dado um sentido mais restrito, de ‘garoto’ logo abaixo da idade na qual a barba começa a crescer, e daqui em diante Pausânias irá usar παῖς nesse sentido e ἐρώμηνος ou παιδικά ao referir-se ao parceiro mais jovem de uma relação pederástica (DOVER, 1980, p. 85).

<sup>144</sup> Conforme Botelho, “Segundo esse raciocínio [de apresentar as formas com que o amor é tratado em diferentes regiões], Pausânias passa a descrever a distinção das apreciações do valor moral nas relações amorosas entre jovens e adultos em algumas regiões da Grécia. Por haver uma diversidade de povos, há também diversas opiniões sobre a submissão do amado na relação com o amante. Segundo Krüger, é com essa ‘sociologia sofista’ que procura compreender o ‘ordenamento dessas diversas opiniões morais vigentes nas diversas regiões’, que Pausânias tenta interpretar a diversidade das opiniões que as regiões gregas têm sobre a pederastia” (BOTELHO, 2005, p. 60).

<sup>145</sup> *Banq.*, 182 B: τῆς δὲ Ἰωνίας καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ, ‘em muitas partes da Jônia e em muitas outras regiões’, pelos jônios serem constantemente considerado estereis (em contraposição aos cruéis e ferozes beócios), a passagem nos lembra de que os gregos não associam possuir παιδικά com afeminação, apesar de que o παιδικά poderia ser rejeitado se apresentasse trejeitos efeminados (DOVER, 1980, p. 99).

decentemente a instâncias do amigo de merecimento. Ruim é, justamente, aquele amante vulgar, ou pandêmio, que dedica mais amor ao corpo do que à alma; não é constante, por não ser constante o objeto de sua predileção: no momento em que perde o viço o corpo do amado ele bate as asas e some, traindo, assim, seus discursos e todas as promessas anteriores (*Banq.*, 183 D-E).

Ora, por ser o tempo a melhor pedra de toque, eis a razão do costume de o amado “testar” o amante pelo período necessário a comprovar suas intenções: a servidão voluntária<sup>146</sup> à qual se submete o amado é honrosa se ocorre após esse período de “teste” e quando este acredita que, com essa troca sexual, poderá vir a aperfeiçoar-se. Assim, Pausânias apresenta o núcleo de seu pensamento<sup>147</sup>: é preciso é unir os costumes de aceitar como belo o amor aos jovens e percorrer o caminho da filosofia e das demais virtudes, caso queria tornar moralmente belo ceder o amado às instâncias do amigo.

Concluindo, direi que é louvável condescender alguém por amor da virtude. Esse é o amor da Afrodite urânia, celeste como ela e da máxima importância para a cidade e os particulares, por exigir, tanto da parte do amigo como da do amado, preocupação constante com a virtude. Quanto aos outros amores, são todos da Afrodite pandemia ou vulgar. Eis, Fedro – arrematou –, o elogio de Eros que me foi possível oferecer-te de improvisado (*Banq.*, 185 B-C).

Uma pequena dica dada por Sócrates em 177 D – ‘Agatão e Pausânias’ (Ἀγάθων καὶ Πausανίας) –, irá acionar, no discurso em análise, a sua crítica: a relação de Pausânias com Agatão suscita ao menos um distanciamento das mulheres (e também das relações tradicionais entre homens e mulheres) e para com aqueles que desejam garotos antes de alcançada a fase da puberdade. Em contrapartida, o rétor<sup>148</sup> confere valor peculiar para com a relação pederástica que visa a permanência<sup>149</sup>. Com efeito, o elogio do rétor Pausânias é advogado num discurso extremamente confuso e pedante<sup>150</sup>.

---

<sup>146</sup> *Banq.*, 184 D: neste ponto, os termos ὑπηρετῶν (servir) e ὑπουργεῖν (conceder) denotam um sentido sexual (BURY, 1909, p. 42). Nessa seara complementa Kenneth Dover: o que Pausânias contrasta com o simples desejo pelo prazer em contato com um belo corpo não é um relacionamento emocional e intelectual a partir do qual todo contato físico seja excluído, mas um relacionamento completo no qual o prazer seja tanto uma recompensa pela devoção à pessoa como um todo e como um gerador de devoção futura. Isso se torna claro com o uso de ὑπουργεῖν e χαρίζεσθαι, *servir e mostrar favor* ou *recompensar*, respectivamente. O que ele glorifica difere do amor homem-mulher pois o que ele deseja é oferecer aperfeiçoamento, aperfeiçoar-se nas técnicas de coragem e, portanto, assumir utilidade para a comunidade (DOVER, 1980, p. 95 ss.).

<sup>147</sup> BOTELHO, 2005, p. 62.

<sup>148</sup> De acordo com Bury, o estilo literário do discurso de Pausânias apresenta grau mais elevado do que o de Fedro, e artifício e ornamentação próprios da escola sofística de retórica (BURY, 1909, p. xxvii).

<sup>149</sup> DOVER, 1980, p. 85.

<sup>150</sup> Segundo Bury, a maneira como Pausânias apresenta as leis sobre a pederastia nos vários Estados e suas especificidades, e em especial o complexo νόμος ateniense, é excepcional a um advogado de primeira classe. Muito do diálogo de Pausânias está sustentado no νόμος. No entanto, adverte Bury em seguida, a própria

Consoante a conclusão registrada por Pausânias (185 B-C), Juliano Caram observa que, de maneira análoga ao que ocorre no discurso de Fedro, Pausânias atribui à inspiração a busca que faz mover o amante tanto em direção a um objeto visível – a satisfação de impulsos corpóreos – quanto a um objeto invisível – que é o crescimento e aperfeiçoamento em face da moeda de troca sexual entre o amante e o jovem por ele amado. Assim, tal como ocorre na divisão procedida por Pausânias nas primeiras linhas de seu discurso, existem dois amores que direcionam os amantes em sentidos contrários. E esses dois amores refletem duas formas de desejo: o que ama as coisas sensíveis, portanto visíveis, e as invisíveis, ou que não tocam apenas os sentidos<sup>151</sup>. Mas é importante notar que mesmo essa última forma de amor (no âmbito do invisível) não significa ser inteligível ou totalmente desprendida dos sentidos, visto que, tanto em sua origem quanto em sua continuidade, a troca e o intercâmbio sexual deverá continuar a ocorrer – ou ao menos Pausânias não dá sinais de que essa tendência deva ser abandonada.

Alinhado à capacidade de Eros guiar o homem à virtude, à honra e ao progresso – a uma παιδεία mais elevada, portanto -, pode-se dizer que Pausânias “quase chegou lá”. Em 183 C, ele destaca a função do pedagogo (παιδαγωγός) de tutelar os jovens para orientá-los quanto aos bons ou maus amores. Sócrates, em 210 A, também tratará da disposição de guia reto (ὀρθῶς ἡγῶνται) para quem quiser percorrer o caminho verdadeiro. Mas Pausânias não torna sustentável a sua formulação em torno do problema educativo da pederastia, pois “se o amor mais sublime, filosófico e pedagógico é centrado na alma, por que a satisfação do desejo corporal permanece fundamental?”<sup>152</sup>.

A diferença entre o παιδαγωγός de Pausânias e o ἡγεμών de Sócrates é que este espiritualiza o amor filosófico, tornando-o superior ao Eros corpóreo. O discurso de Pausânias é uma antecipação da relação posta por Platão entre o filósofo e o discípulo<sup>153</sup>. “Enquanto Pausânias mascara a sensualidade do amor espiritualizando-o, Sócrates o dessensualiza ao espiritualizá-lo”<sup>154</sup>.

E a mensagem de *O Banquete* não pretende excluir a relevância que um guia, um amante, ou um παῖδα possa ter como mediador. De fato, em 174 E, no início do diálogo, é um

---

argumentação embasada nos νόμοι é apresentada conforme vícios sofistas de inconsistência e de autocontradição: com a observação (ou crítica) de Pausânias, não é possível saber se ele condena as leis atenienses que tratam da παιδεραστία. Ele sim faz referência a leis de outras regiões, mas ele não estabelece um padrão de moralidade (BURY, 1909, p. xxvii).

<sup>151</sup> CARAM, 2019, p. 99-100.

<sup>152</sup> PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *O Banquete*, p. 45.

<sup>153</sup> BOTELHO, 2005, p. 63.

<sup>154</sup> ROBIN. “Notice”. In: PLATO. *Le Banquet*, trad. P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. XLVIII apud PINHEIRO. Introdução in: PLATÃO, *O Banquete*, p. 45

menino (παῖδά τινα) que recebe Aristodemo na casa de Agatão, que introduz o recém-chegado aos demais convivas e é, por fim, aquele que traz a mensagem de onde se encontrava o mestre Sócrates – na casa ao lado. Mas o papel do παῖδα se encerra aí, ele apenas promove o encontro e traz a informação que for estritamente necessária. Todo o desenvolvimento, participação e engajamento filosófico dependem unicamente de cada um, seja por meio de uma inspiração e descoberta solitárias (como Sócrates fizera há pouco), seja por uma troca e uma interconexão havida no meio de um diálogo.

Pausânias peca, pois, por gravar numa camada subjacente de seu discurso a mensagem pretendida de advogar em causa própria – justificar sua relação com Agatão. Sendo ambos adultos, suas idades não mais amparavam uma relação pederástica em que o sexo pudesse ser a moeda de troca pelo ensino e virtude. Por isso Pausânias tenta a todo custo salvar o seu discurso, e a si mesmo.

#### 2.5.4 Pequeno interlúdio (185 C – E)

Παυσανίου δὲ παυσαμένου, ‘havendo Pausânias pausado’, chega a vez do discurso de Aristófanes. Porém este fora acometido por um soluço (λύγγα). Então Aristófanes propõe a Erixímaco, que se encontrava reclinado ao seu lado, a falar em seu lugar até que o soluço em Pausânias parasse (ἕως ἂν ἐγὼ παύσωμαι).

Erixímaco assente e, como médico<sup>155</sup>, indica a Aristófanes algumas técnicas para que o soluço pare: reter a respiração, gargarejar um pouco d’água, usar algo para irritar o nariz e estimular um espirro e “repetindo a manobra umas duas vezes, por mais forte que seja, logo passará” (*Banq.*, 185 E).

O recurso do soluço, para Giovanni Reale, implica em uma consequência relevante que a ordem dos discursos possui na composição do diálogo. Erixímaco, que irá preceder Aristófanes, tratará da composição harmônica dos opostos, apresentando um conceito basilar, mas de modo genérico e sem alcançar o ponto crucial. Já o comediógrafo presente ao banquete irá ao ponto chave: Platão coloca no elogio de Aristófanes elementos para resolver a questão quanto ao aceno ao Uno, inclusive com notável insistência terminológica<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Como mais um jogo de palavras, nota O’Brien, o nome de Erixímaco significa literalmente ‘hiccup-fighter’. (CARL, 2012, p. 77).

<sup>156</sup> REALE, 2004, p. 358. A importância da ordem dos elogios também é observada por Juliano Caram (CARAM, 2019, p. 45).

### 2.5.5 Erixímaco (185 E –188 E): Eros como harmonia cosmológica

Na continuidade da escalada interposta pelos discursos, Erixímaco<sup>157</sup>, já no início, coloca que “o que me afigura necessário, já que Pausânias, apesar do ótimo começo, não concluiu bem o discurso, é procurar dar-lhe o remate apropriado” (*Banq.*, 186 A). Portanto, já se propondo a superar o discurso de seu antecessor no que for necessário, Erixímaco começa seu elogio.

A medicina diz que a influência do amor não recai apenas nas almas dos homens com relação aos seus belos companheiros, mas também, e sobretudo, alcança tudo o que provém da terra e sobre todos os seres em universal. Eros é um deus (τοῦ θεοῦ) grande e admirável, se impõe sobre todos, tanto sobre as coisas divinas quanto sobre as humanas.

Começarei – diz Erixímaco – pela arte da medicina: nela habitam duas naturezas de Eros, uma é afeta à saúde, e a outra, à doença. E conforme expôs meu antecessor, Pausânias, o Eros belo e são entrega-se ao amigo honesto, enquanto o Eros feio e doente, ao intemperante. Daí decorre a própria definição da medicina: ela é a ciência dos fenômenos amorosos do corpo afeta à repleção ou saciedade e à vacuidade ou abstinência. E o profissional perito nessa arte é aquele que consegue mudar a disposição corpórea de um mau para um bom amor. É reconciliar, portanto, a amizade entre os elementos contrários que habitam o corpo.

O mesmo ocorre com outras artes, como com a ginástica e a agricultura. Quanto à arte da música<sup>158</sup>, Erixímaco usa o recurso de corrigir seu precursor Heráclito. De fato, este afirmou nos fragmentos 8 e 51, respectivamente, que

O que é oposto se concilia e, do que é divergente, nasce a mais bela harmonia e tudo se gera por meio da disputa<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> “Erixímaco, filho de Acúmenos, é, assim como seu pai, um médico membro dos seguidores de Asclépio (186 E); ele é também amigo especial de Fedro (177 A). Alcibíades, em nosso diálogo, se refere a Acúmenos como ‘o mais temperado pai’ de Erixímaco: ele é o mestre da moderação em bebida (176 B, 214 B), e quando, já perto do fim, os foliões adentram e a algazarra toma conta do cenário, Erixímaco, junto com seu companheiro Fedro, é o primeiro a escapar (223 B). Outra característica desse homem de maneiras pedantes, ele é incapaz de deixar de lado a solenidade de seu ofício nem mesmo por um momento, e procura cada ocasião possível para lançar sua ladainha médica” (BURY, 1909, p.xxviii. Tradução nossa).

<sup>158</sup> Para o termo μουσική, em 187 A, ele pode ser entendido tanto como “música” em sentido estrito, às vezes como “música e poesia” e outras vezes ainda num sentido mais abrangente de “cultura” (DOVER, 1980, p. 107).

<sup>159</sup> DK 12 B 8.

Estes [os ignorantes] não compreendem que o que é diferente concorda com ele mesmo: harmonia dos contrários, tal como a do arco e da lira<sup>160</sup>.

Erixímaco, revisando a teoria de Heráclito, diz:

Talvez fosse isso que Heráclito quisesse dizer, conquanto não tivesse sido muito feliz no expressar o seu pensamento. O que ele afirma é que a unidade, opondo-se a si mesma, produz o acordo, tal como se dá com a harmonia do arco e da lira. Ora, o maior absurdo é dizer que a harmonia é discordância ou que provém de elementos que ainda se encontrem em estado de discordância. O que ele, talvez, quisesse significar é que a harmonia é formada de notas inicialmente discordantes, agudas e graves, porém depois deixadas de acordo pela arte da música (*Banq.*, 187 A-B).

A música, portanto, é a ciência do amor relativamente à harmonia e ao ritmo. Eis, para Erixímaco, em que consiste a educação (*παιδεία*): a aplicação do ritmo e da harmonia para o uso dos homens, em seus mais diversos ofícios ou técnicas<sup>161</sup>.

O amor celeste (ὁ Οὐρανίας μούσης) deve favorecer o amor nos indivíduos temperantes ou nos que potencialmente possam sê-lo. O outro Eros, de Polímnia (Πολυμνίας), pode ser usufruído com moderação, desde que não desvirtue ou descontrole o que está em equilíbrio<sup>162</sup>.

A abundância desse princípio também é observável nas estações anuais, e nelas também é necessária uma simetria. As epidemias e muitas outras doenças decorrem de sua desarmonia. A moderação também existe na astronomia<sup>163</sup>, quando se domina o movimento dos astros e o conhecimento das estações do ano, e também nos sacrifícios e adivinhações operados; estas artes mânticas, inclusive, colocam o homem em comunicação com os deuses.

E Erixímaco conclui: “É quando se manifesta com moderação e justiça em boas obras, tanto entre os homens quanto entre os deuses, que Eros se revela mais poderoso e nos apresta toda sorte de bens, permitindo-nos viver em sociedade e ser amigos dos próprio deuses, tão superiores a nós” (*Banq.*, 188 D).

No primeiro percurso dessa análise, Erixímaco aproveita-se da sua condição de médico para fazer um elogio à sua profissão. Isso se demonstra também terminologicamente, ao tratar

---

<sup>160</sup> DK 12 B 51.

<sup>161</sup> Em *Rep.*, 376 E, *παιδεία* (educação, cultura) é dito como sendo ginástica para o corpo e música para a alma. Isso reflete a prática natural ateniense no processo de educação secundária, já que os rapazes eram ensinados a memorizar poesia e a recitá-las ao acompanhar a lira (DOVER, 1980, p. 110).

<sup>162</sup> Ao tratar do bom e mau Eros como proveniente de Urânia e de Polímnia, respectivamente, Erixímaco se aproxima de Pausânias ao lançar mão do recurso de definir diferentes origens para cada uma das compleições da divindade. No entanto, Erixímaco o faz por aproximação, visto a afinidade dos termos *πάνδημος* e *Πολυμνία*, ambos referindo-se a musas relacionadas em *Teogonia* (DOVER, 1980, p. 110).

<sup>163</sup> Em 188 B, há o emprego do termo *ἀστρονομία*. O termo aqui empregado também deve ser entendido como a atual ciência denominada “meteorologia” (BURY, 1909, p. 53). Nesse mesmo sentido, cf. DOVER, 1980, p. 110.

da medicina como a “nossa arte”, τῆς ἰατρικῆς, em 186 A<sup>164</sup>. Para Dion Macedo, esse esforço contido no discurso de Erixímaco tem por fim travar uma batalha na antiguidade ática, que visava separar a medicina da superstição e da magia, aproximando-a mais de uma técnica ou de uma ciência, do que de questões do plano do sagrado, da prescrição de purificações e de encantamentos<sup>165</sup>.

Erixímaco também enleva seus antepassados que eram peritos nas ciências médicas, como Asclépio e Hipócrates. O “nosso antepassado Asclépio” (ἡμέτερος πρόγονος Ἀσκληπιός, 186 E) é o fundador da arte médica<sup>166</sup> e, com relação a Hipócrates, Erixímaco resgata sua teoria médica na medida em que essa baseava sua ciência na hipótese de dois pares de opostos e qualidades primárias (por exemplo com o frio/quente, seco/molhado, ψυχρόν/θερμόν e ξηρόν/ὕγρον, respectivamente) que, pela sua troca e combinação, buscava explicar toda a variedade da saúde física e das doenças<sup>167</sup>.

Em consonância com a disposição de Carl O’Brien, as primeiras palavras de Erixímaco já possuem uma indicação segura de que o discurso do médico irá promover um maior entendimento se comparado aos outros discursos, com a óbvia exceção do discurso de Sócrates:

A influência do amor não se faz sentir apenas na alma dos homens em suas relações com os belos mancebos, porém numa infinidade mais de coisas, nos corpos dos animais, em tudo o que nasce da terra e, por assim dizer, nos seres em universal, tão grande e admirável é essa divindade que sobre tudo se impõe, assim na ordem das coisas humanas como na das divinas (*Banq.*, 186 A-B).

E conclui Carl O’Brien que, dentre os discursos que competem pelo mais belo elogio, o discurso de Erixímaco é o mais filosófico<sup>168</sup>.

No discurso em análise, vê-se que o progresso e melhoramento da alma humana, proporcionados pelo Eros virtuoso e por sua abrangência cosmológica, têm estreita ligação com o ofício educador dessa divindade:

Muitas vezes, na busca do que amam e desejam, os homens recusam o Eros harmônico e prestam cultos ao Eros desregrado, tornando-se maus e doentes. Quando isso acontece, eles tornam-se infelizes e em desarmonia com a *physis* e com a *polis*. Quando o homem, ao contrário, encontra-se sadio, sua alma torna-se aberta para as coisas belas e para as belas ações, o mundo em sua volta permanece harmonioso, seu relacionamento com os

---

<sup>164</sup> BURY, 1909 p. 46.

<sup>165</sup> MACEDO, 2005, p. 29.

<sup>166</sup> Nota-se certa homenagem de Erixímaco, embora breve, a Asclépio. Como informa Bury, os seguidores de Asclépio formavam uma associação médica reconhecida e com tradições hereditárias, como uma confraria (BURY, 1909, p. 48).

<sup>167</sup> BURY, 1909, p. 47-48.

<sup>168</sup> O’BRIEN, 2012, p. 77.

outros se torna ajustado e cria-se um ambiente de felicidade na *polis*. A felicidade se estabelece entre os homens desde que eles busquem o amor de Eros pela justiça e sabedoria (188 D). Aqui se encontra a relação da fala de Erixímaco com a educação: a filosofia deve ter como objetivo cuidar da alma, como o médico cuida do corpo, gerando harmonia e felicidade. Dito de outro modo: quando a alma do homem estiver doente por causa da má educação, é necessária uma educação que a purifique<sup>169</sup>.

A atenção dispensada tanto à saúde corpórea quanto à prudência e contrabalanceamento eróticos é aplicada como na administração de um φάρμακον:

O médico oferece o *phármakon*/discurso para o doente que está tomado pela loucura erótica. Tal loucura instalada na alma deve ser administrada corretamente, mantendo-se o êxtase e sem ultrapassá-lo, pois, do contrário, este perece em sua loucura. O discurso amoroso deve ser administrado como um *phármakon* pela arte adequada para que o amante possa manter-se dentro da medida do amor e não cair no excesso do amor possesso que visa prejudicar todo e qualquer tipo de relação amorosa que possa vir a se estabelecer entre duas pessoas que se amam: eis a *arte de amar*.<sup>170</sup>

Na construção textual que Platão atribuiu a Erixímaco, Eros é apresentado em dois momentos: no primeiro, ele está presente no mundo captado pelo homem por meio dos sentidos: na saúde e na enfermidade, na ginástica e na agricultura. No segundo, o nune passa a transcender para além das ciências afetas apenas aos sentidos, e quando envolve ao menos uma sensibilidade, é quando Erixímaco trata da música, da astronomia e da mântica<sup>171</sup>. Na leitura de *O Banquete*, ainda é cedo para assentir que tal divisão (Eros presente no mundo sensível ou suprassensível, conforme a apresentação de Erixímaco) se refira *diretamente* à revelação que será apresentada por Diotima em sua “tábua de categorias” e à fundação do eros platônico sobre um valor e uma busca noéticos. Mas pode-se afirmar que tal divisão elaborada por Erixímaco já é um *ensaio* para o que será mais bem esclarecido até o final do simpósio.

O discurso do seguidor de Asclépio é um fluxo advindo de uma nascente localizada no mundo da φύσις, mas que servirá de preparação para a continuidade do diálogo. Este, por sua vez, está fadado a desembocar no vasto oceano filosófico de Sócrates. Também nesse elogio, ainda que por um breve momento e ainda sem desenvolvimento, Eros assumirá a tarefa de *mediador*. A passagem específica na qual potencialmente está indicado esse papel é trazido em 188 B-C: “Ademais, os sacrifícios em geral e tudo o que a adivinhação abrange, precisamente o que põe os homens em comunicação com os deuses, a outro fim não visa além da preservação do amor e de sua cura”.

---

<sup>169</sup> BOTELHO, 2005, p. 71. Com adaptações.

<sup>170</sup> MENEZES, 2018, p. 171.

<sup>171</sup> MACEDO, 2005, p. 68.

Dover esclarece que os videntes (μάντις) e intérpretes (ἐξηγηταί) da lei sagrada geralmente prescrevem sacrifícios a fim de conciliar os homens com os deuses<sup>172</sup>. Ainda que de forma incipiente, a Eros é atribuída a função de conciliador, intercessor e mediador entre o terreno e o divino. Há inclusive uma indicação terminológica de que, num nível subjacente, residia no discurso de Erixímaco uma preparação para um caminho mais longo: μάντις (“adivinhação”) tem a mesma raiz da palavra Diotima de *Mantineia* que, como será visto no segmento destinado à sacerdotisa, é a responsável por trazer, por sua autoridade, a verdadeira face do Eros platônico. Pensamos, pois, que se trata de mais um pequeno recurso literário de Platão que não passa despercebido e que pode apontar para algo maior.

Também reforça essa tese a análise que Juliano Caram faz do terceiro discurso em *O Banquete*<sup>173</sup>. Para o autor, na economia do diálogo, Platão inaugura o Eros mediador em detrimento de uma imagem divinizada e primordial, conforme apresentada por Fedro e Pausânias. Eros é o intermediário entre deuses e homens. Assim, Platão supera a discussão sobre ser Eros uma divindade primordial, na cosmogonia de Hesíodo, ou se possui dupla origem, conforme sua associação com Afrodite. Nas palavras de Caram, “ao contrário, no discurso do médico Erixímaco, Platão coloca os limites dessa compreensão ao provocar a análise de um amor entre *deuses e homens*, sugerindo que a natureza divina de Eros possa dar lugar a uma potência relacional entre imortais e mortais”<sup>174</sup>.

A crítica ao discurso de Erixímaco é consenso em alguns pontos: Erixímaco consegue sustentar sua tese; esta, por seu turno, terá seus pontos válidos resgatados no discurso de Sócrates e este os desenvolverá. Para o médico ateniense, Eros é o acordo e a harmonia entre os contrários, é como a correta dosagem de um φάρμακον, mas ele sustenta seu enunciado apenas quanto às manifestações dessa concórdia e reconciliação, mas não compreende a função, os aspectos essenciais e a própria natureza do que compõe essa coesão. A dosagem correta, ou seja, o equilíbrio seria a indicação adequada para que Eros se manifestasse através de seus benefícios – essa tentativa de equilíbrio é buscada o tempo todo, não sem razão esse discurso está exatamente entre os cinco elogios dos que precedem o de Sócrates-Diotima<sup>175</sup>. E Erixímaco não consegue alcançar novo patamar de descoberta, pois ele se faz presente no plano dos filósofos naturalistas.

---

<sup>172</sup> DOVER, 1980, p. 111.

<sup>173</sup> CARAM, 2019, p. 52-62.

<sup>174</sup> CARAM, 2019, p. 54.

<sup>175</sup> O recurso de registrar no centro de um diálogo uma frase ou um momento *central* ou *mediador* também fora notado por Hölsle em *Eut.*, 289 B4-6 (HÖLSLE, 2008, p. 11).

Para além de uma análise do discurso que resgata referências às doutrinas não escritas<sup>176</sup>, o conteúdo argumentativo presente na palestra de Erixímaco, no que tange os campos filosófico e científico, é singular e de carga essencialmente preparatória, visto que a leitura do δαίμων como intermediário é inaugurada com Platão, e o reflexo desse pensamento irá ter reflexo essencial na corrente filosófica da pedagogia platônica.

Eros, no discurso do médico, já não é uma divindade, mas um intermediário entre deuses e homens. Essa interação pode ser percebida de diversas formas, e em todas elas o equilíbrio está manifesto por meio da harmonia. Eros é um intermediário cuja exteriorização é percebida pelo equilíbrio – esse *lógos* é, ao menos quanto à identificação da natureza de Eros, a mais distanciada dos simposiastas naturalistas e mais aproximada do *lógos* filosófico que será explorado por Diotima. Esse Eros que busca uma conjugação ou uma justa adequação entre os elementos da vida, atua não apenas sobre um ou outro aspecto da vivência humana, mas abrange toda uma gama de momentos e situações, internos ou externos, que influenciam na harmonia prevista pelos seguidores de Asclépio, a qual é oriunda de um balanço de elementos contrários encontrados no *lógos* de Heráclito e trabalhados por Erixímaco.

Quanto à técnica médica, o presente discurso ressalta uma disputa que provavelmente havia na Antiguidade de a medicina começar a se distanciar dos assim denominados fenômenos invisíveis e puramente especulativos. Era o início do estabelecimento de uma técnica observacional e de medição. Com o desenvolvimento da diagnose, causas e consequências identificadas afetariam a forma como os sábios, ou médicos, diagnosticariam uma enfermidade, por meio de um reconhecimento do paciente e do ambiente no qual vivia, e prescrevessem o fármaco. Era o início do estabelecimento de uma ciência ante afirmações apenas apoiadas nos mitos. Mas a “ciência” ensaiada pela técnica médica – e que encontra uma tese de defesa na palestra de Erixímaco - foi mais forte que a crença nos mitos?<sup>177</sup>

Para essa pergunta deixada por Geoffrey Lloyd, vê-se na leitura de Luc Brisson<sup>178</sup> uma continuidade argumentativa. Não se trata de a ciência ser mais forte que o mito, pois este reconhecidamente tinha seu valor verdadeiro enquanto era usado, difundido e tomado com credibilidade – era o recurso ao qual os antigos recorriam. E conforme Brisson, a medicina começa a ver na φύσις uma perspectiva mais ou menos estável para se construir e projetar relações de causa e efeito – a invocação de divindades começa a ser substituída pela observação.

---

<sup>176</sup> REALE, 2004, p. 348-351; \_\_\_\_\_, 2014, p. 872-1038.

<sup>177</sup> LLOYD. Images et modèles du monde. In: BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, G.; PELLEGRIN, P (org.), 2011, p. 59-61.

<sup>178</sup> BRISSON. Mythe et savoir. In: BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, G.; PELLEGRIN, P (org.), 2011, p. 76-77.

Os autores de inclinação hipocrática, inclusive, começam a notar certa regularidade em que a intervenção especulativa das deidades começou a ser contornada – “le détour par la raison” é a expressão mesma da qual Luc Brisson faz uso. As ciências e a filosofia se desenvolveram em conjunto com uma crença tradicional que não desapareceu. Esse discurso inicialmente observacional ocorrido na técnica médica, conforme trazido por Erixímaco, é a forma que o Homem, desenvolvendo suas faculdades racionais para elevar o nível das perguntas e de construção das explicações, encontrou para contornar, pela razão, a tradição.

Mas Platão, no fundo, faz Erixímaco reconhecer seu erro e perceber que há alguma falha. Assim como ocorrera no início, quando Erixímaco assumiu o lugar de Pausânias e disse que iria superá-lo em suas faltas, no final de sua fala Erixímaco cede lugar a Aristófanes para que este possa corrigir as suas: “É possível que neste elogio de Eros eu também tivesse omitido muita coisa; porém, não terá sido intencional. Se houver alguma falha, a ti, Aristófanes, é que compete corrigi-la” (*Banq.*, 188 E). Erixímaco cumpriu bem o seu papel, e cede lugar ao próximo.

#### *2.5.6 Aristófanes (189 C2-193 E2): Eros como a cura e o restabelecimento da natureza primitiva*

Eros, diz o comediógrafo Aristófanes<sup>179</sup>, é o deus mais amigo dos homens (φιλανθρωπότατος) e médico (ιατρὸς) para os maiores males que podem assolar o gênero humano. Aristófanes, então, se propõe a explicar qual seria esse poder. Mas antes é necessário conhecer a natureza humana e a transformação ocorrida em tempos antigos.

E para tanto, Aristófanes (ou Platão) lança mão de um mito, com características de folclore ou conto de fadas<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> “O maior dentre os poetas cômicos gregos, o autor de *Nuvens*, era reconhecidamente anti-socrático. No entanto, Platão o pinta aqui não em cores escuras, mas faz justiça à sua linguagem profícua, sua imaginação fértil, sua sagacidade surpreendente, sua jovialidade apaixonante. Em contraste com o puritanismo do médico pragmático [Pausânias], Aristófanes aparece como um homem forte que mistura bebidas fortes, que brinca sobre seu ‘batismo’ pelo licor (176 B) e verte os axiomas científicos do ‘homem da arte’ no ridículo (189 A). Seu papel é, de fato, suplantar o de γελωποποιός (189 A; ‘gracejador’) e ele adiciona uma pitada cômica ao diálogo com um *gusto* admirável. No entanto, o papel que ele desempenha não é de modo algum o de um bufão vulgar: ele é poeta e também um profissional do entretenimento – um poeta de primeira magnitude, como está claramente indicado pelo discurso que Platão coloca em sua boca” (BURY, 1909, p. xxx. Tradução nossa). Para uma leitura sobre a forma com a qual Sócrates fora representado nos trabalhos de Aristófanes, remetemos o leitor a: BENOIT. Sócrates. In: CORNELLI; LOPES (org.), 2018, p. 138-140.

<sup>180</sup> Acerca da ingenuidade do conto de Aristófanes, cf. DOVER, 1980, p. 112-114. Para Kenneth Dover, ademais, não há indícios de que o conto de Aristófanes tenha sido composto antes da escrita de *O Banquete*, mas sim que essa é uma narrativa criada especialmente por Platão para ser posta nesse diálogo. Nos estudos de Alberto Bernabé (BERNABÉ, 2011, p.146-147), o pesquisador encontra certa semelhança entre o mito de Aristófanes e o mito

Antigamente havia três sexos: o masculino, o feminino e o andrógino – este era constituído com a forma e nome dos outros dois sexos (*ἀνδρὸς + γυνή = ἀνδρόγυνος*), sendo, pois, heterogêneo. Quanto à forma da raça humana, essa era redonda, como uma bola. Possuíamos quatro mãos e pernas, rostos iguais num só pescoço e uma única cabeça, cujas faces eram dispostas em sentido contrário – éramos duas pessoas num único corpo. Possuíamos quatro orelhas, dois órgãos genitais e tudo o mais era assim dividido. Andávamos a pé, mas se quiséssemos correr colocávamos a nos mover em círculos, jogando as pernas para o ar até completar a volta. Possuindo oito membros, nos locomovíamos numa velocidade incrível. Assim se devia essa constituição pois o masculino se originava do sol, o feminino da terra, e o sexo heterogêneo provinha da lua, já que *Selene* participa tanto do Sol quanto da Terra. Eram, portanto, de força e vigor extraordinários.

Os homens, insolentes, tentaram escalar o céu para combater os deuses. Zeus, deliberando, decide enfraquecê-los: “Agora mesmo vou dividi-los pelo meio, pois desse modo não somente ficarão mais fracos, como nos serão também de maior utilidade, pelo fato de aumentarem de número [e assim nos fazerem mais sacrifícios e ofertas]. Passarão a andar com dois pés, em posição ereta” (*Banq.*, 190 C-D). Assim, Zeus os corta ao meio. Após, envia Apolo para ajustar as incisões e curar tudo o mais. Prova desse acabamento deve-se ao trabalho de Apolo em curar nosso flanco que fora cortado:

E puxando dos lados a pele para a região que ora denominamos ventre, amarrou-a, tal com fazemos com as bolsas de cordão, deixando apenas um orifício na porção mediana do ventre, a que damos o nome de umbigo (...). Ainda deixou algumas [pregas] no próprio ventre, em torno do umbigo, como lembrança, para os homens, do que haviam padecido (*Banq.*, 190 E-191 A).

A partir dessa cissiparidade, o homem foi condenado a sempre sentir saudade de sua outra parte originária. No abraço e nas relações sexuais tenta-se reunir e resgatar sua forma original. A metade primordialmente andrógina busca, no outro sexo, sua união, daí surgem os mulhereços, apesar de essa união ser benéfica à humanidade, pois é dela que provém a geração. Da metade naturalmente feminina forma-se o casal composto de duas mulheres e as

---

órfico de *Fanes*, mas o autor conclui pela coincidência dos relatos, visto que a tradição órfica que narrava a origem dos Homens com formação semelhante à descrita por Aristófanes (especialmente quanto à disposição dos órgãos sexuais) é contemporânea à narrativa de Platão, em *O Banquete*. Na análise de R. G. Bury, Platão atribui a Aristófanes um discurso conforme o seu domínio de linguagem, ou seja, afeto a um comediógrafo, de fértil imaginação, surpreendente sagacidade e saudável jovialidade. E Aristófanes oferece uma abordagem cômica à peça, em notável contraste com o puritanismo e pragmatismo de Erixímaco e Pausânias (BURY, 1909, p. xxix-xxx).

ἑταιρίστριαι<sup>181</sup>. Mas da metade masculina, proveniente de uma forma também masculina, participe do Sol, é de onde saem os melhores meninos e adolescentes – pois os homens, o sexo mais forte e viril, se consorciam.

“Cada um de nós, por conseguinte, só é homem pela metade, mero símbolo (σύμβολον)” (*Banq.*, 191 D). O maior desejo dessas partes é voltar à sua unidade, tanto na vida quanto depois da morte. O amor, portanto, é a saudade desse todo e o empenho e esforço em restabelecê-lo:

Quando acontece encontrar alguém sua metade verdadeira, de um ou de outro sexo, ficam ambos tomados de um sentimento maravilhoso de confiança, intimidade e amor, sem que se decidam a separar-se, por assim dizer, um só momento. Essas pessoas, que passam juntas a vida, são, precisamente, as que não sabem dizer o que uma espera da outra. Apenas poderia ser o prazer dos sentidos que leva cada um a procurar a companhia do outro. É evidente que a alma de ambos deseja algo que ela própria não saiba definir, mas adivinha ou sugere vagamente. E, se, porventura, se aproximasse deles Hefesto com seus instrumentos, quando estivessem dormindo no mesmo leito, e lhes perguntasse: – Homens, que é o que cada um de vós deseja do outro? – E percebendo o enleamento dos dois, voltasse a interrogá-los: – O que quereis não será, porventura, unir-vos o mais intimamente possível, sem vos separardes nem de dia nem de noite? Se é isso o que Almejais, vou derreter-vos e insuflar em ambos um sopro único, de forma que de dois passeis a ser um só, para que enquanto viverdes possais estar sempre juntos como se fôsseis apenas um, e, depois de mortos, no Hades, não sejais dois, porém um morto apenas, por haverdes tido morte comum. Vede bem se é isso mesmo o que desejais e se ficais satisfeitos com semelhante sorte. – Se ouvissem tal proposta, estamos certos de quem nenhum diria não, nem declararia desejar outra coisa, mas com a maior boa fé julgaria ter ouvido o que de muito ambicionava: unir-se ao objeto amado e com ele fundir-se, para formarem um único ser, em vez de dois. E a razão disso é que primitivamente era assim nossa natureza, e nós formávamos um todo homogêneo. A saudade desse todo e o empenho de restabelecê-lo é o que denominamos amor (*Banq.*, 192 B-193 A).

No discurso de Aristófanes, Platão mais uma vez torna notável o recurso do mito. É por meio dessa narrativa que *O Banquete* tenciona, nessa rodada, descortinar a razão pela qual o ser humano busca o outro<sup>182</sup>.

Mas esse esforço pela reunificação não reside apenas no plano físico.

As metades humanas são símbolos de homens (ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, 191 D), portanto não o homem como todo. Assim também ocorre com a atração física, que é mero símbolo de um desejo que almeja algo mais profundo. Nas palavras de Juliano

---

<sup>181</sup> ‘ETAIPA, “female companion or friend; sweetheart; courtesan, prostitute”. In: CLASSICAL GREEK DICTIONARY, 2002, p. 140. No idioma moderno, o termo pode ser traduzido por “lésbica”, pelo modo como a poetisa Safo, nativa de Lesbos, expressava suas emoções sobre as mulheres. Carlos Alberto Nunes, na tradução de *O Banquete*, também traduz o termo como “trípode”, sinônimo de “lésbica”. No entanto, na antiguidade, “lésbica” possuía a conotação de inventividade sexual em geral. Registre-se que essa é a única passagem remanescente da literatura clássica ática que reconhece a homossexualidade feminina (DOVER, 1980, p. 118).

<sup>182</sup> ERLER, 2013, p. 83.

Caram, é o *desejo pela unidade humana primitiva*<sup>183</sup>. No discurso de Sócrates-Diotima, a atração física precede uma ascensão erótico-filosófica, e no discurso do comediógrafo Aristófanes, esse mito é uma antecipação de que o desejo e o desiderato que residem no campo do sensível não são necessariamente um obstáculo para se alcançar um novo patamar rumo ao racional, mas pelo contrário, ele é uma *condição de possibilidade* para que o ser humano promova o seu progresso tanto no corpo, primeiramente, quanto, por fim, na alma<sup>184</sup>. Em outras palavras, o discurso de Aristófanes está inscrito ao menos num degrau abaixo do discurso de Sócrates. E essa escalada, que parte de uma esfera física para alcançar uma transcendência, só será possível àquele que estiver disposto a cumprir o percurso ascendente de aprendizado, de diálogo e de abertura à Filosofia.

Kenneth Dover também reforça essa tese. A noção de Aristófanes de que no Eros sexual o Homem ainda tateia na ignorância, porquanto ainda está atado aos sentidos e a uma união física, pode ser tido como uma atitude rebaixada, mas esse tatear pode não ser totalmente errante rumo ao mundo metafísico que será concebido e exposto por Diotima (210 A-212 A)<sup>185</sup>. De fato, em Aristófanes remanesce algo que será aproveitado por Diotima, mas, por outro, até o fim do banquete muito será refutado.

Para Rodrigues, no que tange à comicidade de Aristófanes, Platão faz com que a oratória do comediógrafo seja em si um discurso falido, que não consegue fazer nem mesmo a audiência rir:

Apesar das características cômicas do discurso de Aristófanes, sua fala não incita a risada de nenhum dos convivas. Tal fato pode indicar como Platão constrói ainda mais a imprecisão da fala do comediógrafo que, mesmo sendo cômica (ainda que supostamente não querendo ser), não consegue provocar o riso. Sendo assim, pode-se dizer que Aristófanes não foi capaz nem mesmo de atingir o seu intuito principal como dramaturgo: fazer rir<sup>186</sup>.

Mas do discurso de Aristófanes resta sobretudo uma lição: “Eros consiste na superação de toda divisão e separação”<sup>187</sup> – mas essa é uma superação que tem como referencial a metade de que trata o comediógrafo. O que Sócrates irá demonstrar é que, de fato, Eros trata de uma busca, mas essa outra metade não reside nesse mesmo plano ontológico.

---

<sup>183</sup> CARAM, 2019, p. 57-58.

<sup>184</sup> CARAM, 2019, p. 57-58.

<sup>185</sup> DOVER, 1980, p. 113-114.

<sup>186</sup> RODRIGUES, 2016, p. 96.

<sup>187</sup> REALE, 2004a, p. 357.

### 2.5.7 Agatão (194 E-197 E): Eros, um inventário de qualidades

Agatão<sup>188</sup> é o último a fazer seu pronunciamento de elogio a Eros antes de Sócrates. E seu discurso apresenta uma estrutura<sup>189</sup> que, resumidamente, determinará sua natureza, e dirá em seguida quais são seus efeitos<sup>190</sup>:

Todos os que discursaram antes de Agatão não enaltecera o deus<sup>191</sup>, mas apenas congratularam os homens pelos bens que recebem da divindade. O método correto, que eu devo adotar – diz o poeta trágico – é primeiramente bendizer o personagem Eros, abordando a sua natureza, e em seguida tratarei de seus benefícios.

Os atributos de Eros são a felicidade suprema, que decorre de sua também suprema beleza, e a bondade.

É o deus mais belo e benfeitor<sup>192</sup>, visto que se trata do mais jovem entre os numes (e todos os contos em contrário são falsos), e não o mais velho, conforme disse Fedro. Prova disso é que ele foge da velhice. “Por ser moço, só procura a companhia dos moços, confirmando neste passo o antigo provérbio: ‘O semelhante sempre se liga ao seu semelhante’” (*Banq.*, 195 B). Eros é maleável e delicado, pois “reside e passeia no que há de mais macio no mundo, por ser no coração e na alma dos deuses e dos homens que ele caminha e onde construiu sua morada”<sup>193</sup>. E só poderia ser de composição maleável para conseguir entrar e sair levemente das almas. Eros é simétrico, pois é gracioso como um todo e está sempre em guerra com a Deformidade. E sua

---

<sup>188</sup> “Agatão, o poeta trágico, se nascido em 448 AC, teria pouco menos de trinta anos na data do *Symposium* (416). Ele era o παιδικά de Pausânias (193 B) e um homem de notável beleza, bem como de reputada efeminação. Ele aparece no diálogo não apenas como uma pessoa de posses, de posição privilegiada e popularidade, mas um homem de refinamento, educação e tato social. O banquete em si é dado por ele a um seletivo círculo de seus amigos em honra à sua recente vitória na disputa de tragédias, e ao longo de todo o diálogo ele é, ao menos formalmente, a figura central - tanto um anfitrião e um vitorioso e, mais ainda, como a incorporação da externa κάλλος tanto em seu corpo (εἶδος) quanto em seu discurso (λόγος). Sua educação graciosa para com seus convidados nunca varia, mesmo quando Sócrates arduamente critica seu discurso, ou quando Alcibiades transfere a guirlanda de sua cabeça para a de Sócrates (213 E); ele próprio compartilha admiração por Sócrates, o recebe com muitos cuidados e demonstra o mais alto nível de felicidade quando Sócrates promete elogiá-lo (223 A)” (BURY, 1909, p. xxxiv-xxxv. Tradução nossa).

<sup>189</sup> O discurso de Agatão é, até este momento, o mais prolixo – seus níveis de construção somente são comparados à oratória de Pausânias. A fim de apresentá-lo de forma sucinta e organizada, recorremos à estruturação proposta por Robert G. Bury (BURY, 1909, p. xi).

<sup>190</sup> ROBIN, 1908, p. 9.

<sup>191</sup> Agatão, assim como os outros palestrantes (180 D, 185 E), adota o modo de retórica favorito de criticar a maneira ou pensamento dos diálogos anteriores (BURY, 1909, p. 72).

<sup>192</sup> Na Grécia, ser belo também é sinônimo de ser bom (VAZ, 2011, p. 64). A proximidade entre κάλλος e ἀγαθός será mais proficuamente trabalhada quando for tratada, neste trabalho, da análise acerca da “escada de Diotima”; para uma síntese entre a relação entre essas duas características na Antiguidade ática, remetemos ao leitor ao tópico *Beauty at the time of Socrates*, de Bettany Hughes: HUGHES, 2010, p. 233-235.

<sup>193</sup> *Banq.*, 195 E. Os corpos (μαλαχωτάτοις, “coração”, “alma”) sobre os quais Eros pousa e caminha são tidos no discurso não como uma categoria distinta dos corpos materiais, mas como um elemento mais tênue e rarefeito que o corpo; isso está de acordo com a noção homérica de alma, partindo o corpo na morte. É uma espécie de sopro (πνεῦμα), de uma cópia gasosa do corpo vivo (DOVER, 1980, p. 126).

compleição é de um frescor inigualável, pois somente pausa e se deixa ficar nos lugares floridos<sup>194</sup> e amorosos, e passa ele a vida no meio de flores (ή κατ' ἄνθη δίαίτα<sup>195</sup>).

Esse foi o elogio direcionado à beleza de Eros.

Agatão, sem seguida, tratará de sua virtude (ἀρετῆς Ἔρωτος).

Eros é supremamente bom e justo, “não ofende divindade nem homem, como não recebe ofensa de ninguém”<sup>196</sup>. Eros é sumamente temperante, pois é consenso unânime que a mais justa adequação para a vida consiste em controlar os prazeres e as paixões. E não há nenhum prazer capaz de sobrepujar o Amor. É, dentre as divindades, o mais corajoso, pois nem mesmo Ares ousa criar-lhe resistência.

“Já falamos da justiça, da temperança e da coragem da divindade; resta tratar de sua sabedoria” (*Banq.*, 196 D).

Eros é poeta de extraordinária virtude e excelso criador nos domínios da música. Também é experiente nas artes práticas, como instrutor de Zeus, Atena, Apolo e Hefesto. Com o nascimento de Eros, todos os deuses tornaram-se inspirados e a Necessidade (Ἀνάγκης) fora destronada.

E nada melhor que as próprias palavras de Platão, atribuídas ao personagem de Agatão, para concluir seu fausto discurso:

Ele é que não nos deixa ficar estranhos uns para os outros e infunde em todos o sentimento de solidariedade, promove reuniões como esta, e nas festas, nos coros e nos sacrifícios favorece a brandura e expõe a rudeza; torna-nos reciprocamente benévolos e nos livra de toda a malquerença; alegria dos bons, admiração dos sábios, assombro dos deuses; invejado dos que o não possuem, precioso para quantos dele participam; fator do luxo, da delicadeza, das delícias, das graças, da paixão, do desejo; zeloso dos bons e desprezador dos maus; nas canseiras, nos temores, nos desejos, nas conversações o melhor piloto e companheiro, sustentáculo e salvador excelente; glória dos deuses e dos homens; o melhor e mais belo diretor que todo homem deve seguir, fazendo coro solenemente com ele e repetindo o hino que ele próprio entoava para encantar a alma dos deuses e dos homens (*Banq.*, 197 D-E).

---

<sup>194</sup> ‘Passar a vida no meio de flores’ (κατ' ἄνθη) – nessa passagem, em 196 A, Platão provavelmente se refere a uma tragédia de Agatão intitulada *Anteo – Flores* –. Nessa tragédia de Agatão, o poeta se utiliza de personagens históricos para dar um ar de veracidade à sua narrativa (REALE, 2016, p.1377-1385).

<sup>195</sup> Pela cor e textura da pele humana se assemelham muito mais a uma pétala de flor na juventude do que na velhice, e o perfume das flores estimular áureas afrodisíacas, a ideia de que as flores sejam o adubo de eros é uma tradição de longa data na literatura grega. E nas pinturas de vaso, eros é algumas vezes retratado como segurando uma flor ou associado com temas florais” (DOVER, 1980, p. 126).

<sup>196</sup> *Banq.*, 196 B. Na análise de Kenneth Dover, esse é um argumento um tanto quanto fraco, considerando a participação de eros como um dos motivos de violência e fraude no mito, na história e na vida cotidiana (DOVER, 1980, p. 127).

Este – conclui Agatão – é o atributo do meu elogio, nem totalmente sério (σπουδῆς) nem totalmente jocoso (παιδιᾶς)<sup>197</sup>.

A concentração de elogios no discurso de Agatão tem uma razão de ser: evidencia sumariamente a compreensão que havia em torno de Eros e que permeava os discursos anteriores, mas cujos atributos, qualificações e benefícios estavam dispersos e desordenados<sup>198</sup>. Esse agrupamento de encômios é chamado por Dion Macedo de “enciclopédia de saberes e técnicas, ofícios e funções, benefícios e dons particulares”<sup>199</sup>.

O quinto discurso narrado por Apolodoro exhibe elementos característicos e próprios de um encômio<sup>200</sup>: primeiro, o nascimento de Eros; em seguida, sua aparência externa; por conseguinte, suas virtudes. A última seção (197 D1-E5) consiste em um elo de frases laudatórias organizadas em par ou em série, com alto nível de simetria, rima e assonância. Há notável preocupação de Agatão no que se refere aos próprios elementos de seu discurso (194 E4., 197 C3), impõe a natureza sobre os costumes (195 A1-5), assinala pontos de ordem (197 A7, B4, C6., 196 A1, B4, D4-6, 197 C1-3), e sistematicamente alega τεκμήρια, “provar, demonstrar”, para cada asserção (195 A9-B1, D6, 196 A4, E3)<sup>201</sup>. Esse refinamento no discurso de Agatão deve-se em parte ao fato de o encomiasta estar “cheio de si” ante o recente triunfo no θέατρον e prontamente faz uso da ideia de que ele está novamente engajado em um ἀγών literário<sup>202</sup>. Platão ajusta a preocupação de Agatão com o método do discurso não por acaso: ele faz representar as técnicas do discurso retórico e o estilo da tragédia de sucesso (da qual Agatão saiu vitorioso há poucos dias), as quais Platão pretende desmontar<sup>203</sup>. Em *O Banquete*, Agatão representa o sofista Górgias<sup>204</sup>, que deverá ser combatido pela Filosofia.

A falha do poeta trágico é ter desvirtuado o objeto analisado: do elogio a Eros o poeta passa ao elogio da própria linguagem e da poesia – seu próprio ofício, portanto. A sua fala

---

<sup>197</sup> Conforme observa Kenneth Dover, intercalar os termos παιδιά e σπουδή também é um recurso encontrado em Górgias de Leontini (B11.21) em *Defesa de Helena*. É uma composição feita para ser admirada por sua elegância picante e habilidosa, mas não é necessariamente uma contribuição à ciência ou à filosofia, muito menos para a política prática. Esse discurso é apropriado a um homem cuja ocupação da vida seja a manipulação da linguagem (DOVER, 1980, p. 122). Ou seja, o que Agatão apresentou, e Platão faz o personagem reconhecer, é coisa séria, mas nem tão séria assim. Também reforça o hiato que há no discurso de Agatão entre o que ele prometera oferecer no início e entre o que de fato fora oferecido (MACEDO, 2001, p. 45).

<sup>198</sup> MACEDO, 2001, p. 42.

<sup>199</sup> MACEDO, 2001, p. 44. Também para uma análise quanto a esse agrupamento de qualificativos, cf. BOTELHO, 2005, p. 83.

<sup>200</sup> Para as técnicas e procedimentos de um encômio na antiguidade, cf. DOVER, 1980, p. 11.

<sup>201</sup> DOVER, 1980, p. 122.

<sup>202</sup> BURY, 1909, p. 70; cf. REALE, 2016, p. 1280 - Para Giovanni Reale, Agatão parece elogiar a si mesmo, reproduzindo a si na sua obra, como um Narciso que adora a sua própria imagem.

<sup>203</sup> BOTELHO, 2005, p. 81.

<sup>204</sup> BOTELHO, 2005, p. 88.

parece constituir-se em autoelogio, demonstra um exagero de louvores e adjetivos voltados para Eros<sup>205</sup>. Léon Robin expõe afiada crítica ao discurso de Agatão: “é difícil imaginar uma construção mais artificial, mais *sofisticada* e mais vazia”<sup>206</sup>.

O discurso de Agatão é um modelo invertido do discurso de Sócrates. Agatão permanece no nível das qualidades, benefícios e atributos que reforçam o que Eros não é. Em Agatão, esse jovem deus é o mais puro objeto do desejo; já em Platão ele será o amante, nem perfeito nem acabado, mas apto a se tornar o que ele não é, a melhorar no que lhe for possível, a possuir o que ele ainda não tem<sup>207</sup>.

Ainda há uma razão ulterior para a proximidade do discurso de Agatão com o de Sócrates, que é revelar o núcleo do diálogo enunciado pelo poeta trágico: o embate entre a Filosofia e a poesia:

Então, chega-se ao núcleo do diálogo. Segundo Giovanni Reale, o núcleo é a disputa entre a filosofia e a poesia, representada na aproximação dos discursos de Sócrates e de Agatão. Para justificar a tese, o autor retoma e analisa o desenrolar da conversa entre o convidado ilustre e o anfitrião, no início do diálogo. Sócrates, depois de refletir (175 A) durante um tempo diante da casa vizinha a de Agatão, entra, já na metade da reunião, e é convidado pelo homenageado a sentar-se ao seu lado que lhe diz: “Aqui Sócrates! Reclina-te ao meu lado, a fim de que ao teu lado desfrute eu da sábia ideia que te ocorreu em frente da casa. Pois é evidente que a encontraste e que a tens, pois não terias desistido antes” (175 C). A proximidade de corpo e dos leitos do filósofo e do poeta e o tom irônico na fala de Agatão parecem dar pistas do que será o discurso: o confronto entre a filosofia e a poesia<sup>208</sup>.

Ora, essa aproximação entre os personagens Sócrates-Agatão e os seus respectivos discursos não é suficiente para que haja Filosofia. Mas Agatão parece não ter dado ouvido às palavras de Sócrates proferidas no início e na preparação para o banquete: “Seria bom, Agatão, se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pela simples ação de contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorrer por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos” (*Banq.*, 175 D-E).

E qual a necessidade em se tornar evidente o embate entre a Filosofia e a poesia? A resposta aponta diretamente para o núcleo temático desta pesquisa: para Platão, era essencial

---

<sup>205</sup> MACEDO, 2001, p. 46; cf. BOTELHO, 2005, p. 81, com pequenas alterações: “Agatão, no decorrer do elogio, distancia-se do que ele propôs, ou seja, ao invés de dizer o que Eros realmente é, ele se prende a um amontoado de falas, frases, metáforas, adjetivos, atributos e qualidades”.

<sup>206</sup> ROBIN, Léon. *Notice*, p. VXXVII apud MACEDO, 2001, p. 45. Em nota de Dion Macedo, cita-se que a ênfase dada por Robin à palavra *sofisticada* remete, indubitavelmente, à relação entre o poeta trágico e os sofistas.

<sup>207</sup> MACEDO, 2011, p. 47.

<sup>208</sup> BOTELHO, 2005, p. 86. Para uma leitura do da oposição entre a poesia e a filosofia, em *O Banquete*, bem como a uma análise das representações satíricas contidas no referido diálogo, remetemos o leitor ao artigo de Guilherme de Faria Rodrigues: RODRIGUES, 2016.

que fossem desmascarados quem disseminasse na *pólis* formas de ensinamento espúrio ou transmissão de conhecimento conveniente – aqueles que se preocupavam com o discurso e com as artimanhas de tornar forte um discurso fraco, voltados mais para si mesmos do que para com o πολιτικός<sup>209</sup>, o que fatalmente estava arrastando Atenas para sua ruína. Para salvar e reedificar sua cidade-estado, Platão aponta para uma nova proposta educacional voltada aos governantes: não mais confiar a educação à retórica dos poetas, mas sim depositar na plêiade de filósofos, daqueles cuja vida está direcionada para uma busca pela verdade, a orientação e responsabilidade por colocar as decisões políticas num caminho reto<sup>210</sup>.

Mas pensamos ser válido posicionar-nos com um contraponto que pode tanto ponderar a crítica feita por Léon Robin ao diálogo do poeta Agatão quanto reavaliá-la sob uma ótica histórico-filosófica, também trazida por Giovanni Reale<sup>211</sup>, ao considerar o valor do discurso do poeta no *corpus* do diálogo: a crítica platônica aos sofistas é inquestionável. Na Antiguidade, esse embate cumpria instituir quem venceria: a Filosofia ou a retórica. Mas intentamos olhar para a História e tentar um reexame, dentro do escopo deste trabalho: os sofistas e os poetas ou retores, e dentre esse grupo encontra-se Agatão, tiveram sua parcela de colaboração no destaque filosófico de Sócrates-Platão. Os sofistas não foram de todo inúteis; foi por meio deles que foi introduzida a ideia de ensino superior na Grécia, eles foram os primeiros a analisar estruturas linguísticas e ir além da educação que, inicialmente, se ocupada de memorizar poesia, aprender a ler e a escrever e a fazer aritmética básica. Os sofistas falharam sim em onde depositavam seus argumentos: mais na retórica e no discurso do que na verdade ou no *lógos*. Mas, como será visto na continuidade da análise em *O Banquete*, Sócrates usa o discurso de Agatão como um primeiro degrau: refutando-o, ele alcança novos patamares. Em analogia, o caso Agatão-Sócrates em *O Banquete* também encontrou paralelo na Antiguidade, no caso da Filosofia-Sofística ou retórica:

Se não fosse por essas contribuições filosóficas dos Sofistas, tanto em seus métodos argumentativos quanto na pluralidade as suas opiniões discutíveis, é duvidoso que Sócrates fosse capaz de realizar o que realizou; ou mesmo Platão: não apenas porque Platão é inimaginável sem Sócrates, mas também porque [...] pontos de vista particulares, afirmações e argumentos de Sofistas, individualmente, motivaram Platão a refletir sobre temas que têm a ver com a natureza da realidade, conhecimento, aprendizado, educação e outras áreas da filosofia. O registro de seu engajamento com

---

<sup>209</sup> “of or for a citizen; constitutional, civic, politic, public”, cf. ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ in: CLASSICAL GREEK DICTIONARY, 2002, p. 263.

<sup>210</sup> BOTELHO, 2005, p. 89.

<sup>211</sup> REALE, 2016, p. 1291 ss.

estas questões [*lógos versus* retórica] é um dos capítulos mais importantes de toda a história da filosofia<sup>212</sup>.

Agatão é o sofista. Os elogios dirigidos a Eros são, de fato, sofisticados autoelogios narcisistas voltados para si: “A oração de Agatão sobre Eros é o discurso do poeta sofista que, por um lado, ao elogiar Eros, elogia a si mesmo e, por outro, dissolve, quase que por completo, a matéria na forma, o conceito na imagem e o conteúdo em pura palavra”<sup>213</sup>.

A disposição da ordem dos diálogos aqui para frente torna-se notável para arrematar o elo entre a Filosofia e a παιδεία: primeiro, em Agatão, Platão apresenta o encantamento e aplauso dos ouvintes; em segundo lugar, Sócrates tem por compromisso apenas a verdade; em terceiro, por fim, Alcibíades fará o coroamento não de Eros, mas do filósofo e da educação dele proveniente, que estão acima de todas as disputas e que devem ser congratulados pela sua investigação incansável da verdade<sup>214</sup>.

## *2.6 De Fedro a Agatão: um convite para um percurso de conversações*

Platão, em *O Banquete*, trabalha com máscaras. Nesse simpósio filosoficamente ocorrido na Antiguidade, cada personagem usava a sua – além de representarem figuras emblemáticas de distintas correntes culturais da época, eles têm a função de revelação e ocultam de maneira bem elaborada, como um jogo de simulação, algumas verdades últimas no que concerne à vida do Homem<sup>215</sup>.

E Reale nos esclarece quais seriam essas máscaras vistas até este ponto do diálogo: Fedro é a máscara do literato, excelso rétor, sensível e inteligente. Seu discurso é sutil, porém fraco, e se funda em sua autoridade sobre os poetas. Pausânias é o figurante que representa o refinado orador político, que justifica o amor masculino pelos jovens – e o seu próprio por Agatão. Em terceiro lugar, Erixímaco é o ator que traz consigo a máscara do médico refinado e personagem responsável por trazer à baila os filósofos naturalistas, Heráclito em especial. Segue Aristófanes, com a fantasia da Musa da arte da comédia, da qual Platão se serve para apresentar a maioria de suas convicções sobre o que ele considera ser de maior valor. Por fim, Agatão reveste-se da máscara da Musa da arte da poética trágica; pronuncia um discurso de

---

<sup>212</sup> MCKIRAHAN. Sofistas. In: CORNELLI; LOPES (org.), 2018, p. 132.

<sup>213</sup> REALE, 2016, p. 1437.

<sup>214</sup> BOTELHO, 2005, p. 87.

<sup>215</sup> REALE, 2016, p. 1261.

grande sutileza, expõe de modo perfeito o que ele havia compreendido a respeito dos problemas em torno de Eros, mas não consegue resolvê-los.

É de praxe Platão utilizar-se de máscaras para ocultar-se da maioria, mas não de todos – não para aqueles poucos que seriam capazes de entendê-lo, quando seu discurso verte para a direção que tenciona revelar coisas de maior valor.

Platão preparou o terreno para o que viria a seguir: o arrebatamento do modo como Eros fora apresentado e homenageado por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão. Esse desmanche é necessário pois o que deve ser mostrado é que o processo de aprendizagem não é transmitido apenas pela proximidade física, pela pulsão do desejo, pela troca sexual, pelo equilíbrio dos contrários, pela aspiração a se reencontrar com sua metade outrora perdida ou, enfim, pelo deslumbre proporcionado pelo Amor. *O Banquete* irá apresentar, nesse âmbito de aprendizagem e educação possibilitada por Eros, uma verdade, e para tanto até mesmo Sócrates irá revestir-se da máscara de uma sacerdotisa, Diotima de Mantineia, uma mulher sobremodo entendida nas coisas do amor.

Retomando citação de Vittorio Hösle, os discursos de *O Banquete* “são vistos como estágios provisórios que apreendem aspectos sempre mais profundos do tema discutido”<sup>216</sup>. E essa preparação evoca justamente a caminhada para a qual Platão nos convida no início do diálogo:

*Partamos, pois!*

ἀλλ' ἴωμεν (*Banq.*, 174 D)

disse Sócrates para Aristodemo. Afinal eles iriam

*para o banquete de Agatão*

ἐπὶ εἴπνον εἰς Ἀγάτωνος (*Banq.*, 174 D-E)

A propósito, é notável que “ἴωμεν” seja tanto uma primeira chamada em *O Banquete* quanto a última palavra de Sócrates no diálogo *Fedro* (279 C). Neste diálogo, o convite é para ir além do domínio da técnica da oratória (τέχνης λόγων, 273 D), que possui apenas aparência com a verdade (ἀλήθειαν εἰδώς, 273 D), e dirigir o interlocutor para a “capacidade de alcançar o inteligível e de transmiti-lo, por um discurso verdadeiro, à parte da alma que é capaz de o

---

<sup>216</sup> HÖSLE, 2008, p. 99.

assimilar”<sup>217</sup>; o percurso pode ser longo, mas terá que ser percorrido para se alcançar coisas grandes (274 A). E esse convite para pôr-se em movimento é o chamado para a própria Filosofia de Platão; afinal, foi com Platão que pela primeira vez a Filosofia foi pensada como *Filosofia* e como um caminho<sup>218</sup>. Em *O Banquete*, essa marcha filosófica, de valor metafísico e gnosiológico, terá eros como um *estímulo e guia* do que move o Homem rumo a um trajeto dialético que aos poucos o afasta das aparências e da multiplicidade do sensível e que o reaproxima da unificação ao nível do inteligível.

Conhecidos os recursos literários e estilísticos de Platão, aqui retornamos a uma observação notada no início deste capítulo para dar-lhe um novo desfecho: o paralelismo entre os termos Ἀγάτων, o anfitrião em cena e poeta trágico, e ἀγαθός, “bom, propício, nobre; sábio, honesto”<sup>219</sup>. De fato, o que Platão propõe é uma caminhada para uma conversa que irá ser construída: nessa primeira etapa, a contribuição proveniente das cinco máscaras atenienses fora apresentada (e Sócrates-Platão-Diotima irá tratá-las no momento adequado). Platão teve que “dar essa volta” porque ele não deixou registrado o que seria o Bem (ἀγαθόν)<sup>220</sup>, mas certamente ele sabia onde o Bem morava (*Fil.*, 61 A-B); e fez do próprio Agatão, o Bem, esse nosso guia. Mais do que fazer um convite ao banquete em homenagem a um personagem que não proferirá discurso de grande contribuição, somos convidados de honra a uma celebração que terá como finalidade marchar ἐπὶ τῆ οἰκίᾳ τοῦ ἀγατου, ou seja, “para casa do Bem”, onde, então, a verdade será apresentada e dela tentaremos uma aproximação.

---

<sup>217</sup> PERINE, 2014, p. 91.

<sup>218</sup> Sobre o significado moderno que veio assumir o termo Filosofia: “C’est dans les dialogues de Platon que nous rencontrons pour la première fois le mot ‘philosophe’ dans l’emploi qui deviendra plus tard familier, pour se référer aux philosophes. Il y apparaît si souvent, ainsi que les termes apparentés, que nous sommes tentés de penser que le terme doit être entre dans l’usage à la fin du V<sup>e</sup> siècle; peut-être Socrate l’employait-il déjà. Il revêt en tout cas, à partir de Socrate, un sens très précis, qui va bien au-delà de l’idée vague d’un homme remarquablement soucieux de sagesse. À partir de ce moment au moins, les philosophes ont une conception très déterminée de la philosophie” (FREDE. Figures du philosophe. In: BRUNSCHWIG; LLOYD; PELLEGRIN (org), 2011, p. 27-28).

<sup>219</sup> ΑΓΑΘΟΣ. In: CLASSICAL GREEK DICTIONARY, 2002, p. 1.

<sup>220</sup> REALE. A grande importância da Carta VII para o pensamento de Platão. In: PERINE (org.), 2009, p. 223.

## CAPÍTULO 3

### *ΕΡΩΣ ΤΕ ΚΑΙ ΠΑΙΔΕΙΑ – UM CONCURSO PARA A APETH*

#### *3.1 Os discursos de Agatão, Sócrates e Diotima: um jogo de máscaras*

Após o discurso de Agatão, chega a vez de Sócrates proferir seu elogio ao deus Eros. Após um breve interlúdio em que Sócrates aproveita algum conteúdo que foi exposto por Agatão para fazer daí a sua base e, por meio da refutação, construir dialeticamente a verdade a qual ele propôs apresentar, Platão transfere a narrativa para uma certa sacerdotisa, Diotima de Mantinea, que teria ensinado a Sócrates as coisas do amor.

Num primeiro nível, o diálogo se desenvolve dessa forma: Agatão passa a vez para Sócrates, e este para Diotima. E o pequeno início *elêntico* ao qual Sócrates submete Agatão assume um dos pontos cardinais do discurso: o de trazer Sócrates para o centro do diálogo, onde continua nessa posição até o fim, e marcar transposição dos primeiros cinco colóquios para o diálogo que alcança o seu clímax teórico pelas doutrinas de Eros de Sócrates-Diotima<sup>221</sup>.

Mas essa transformação não ocorre *sic et simpliciter*.

E quem traz uma perspectiva para uma leitura a um nível mais profundo dessa seção marcada pela transição entre o discurso de Agatão e Sócrates é Giovanni Reale. A preparação e arranjo feitos por Platão para apresentar a verdade são artisticamente elaborados por razões e efeitos narrativos e filosóficos. Tudo o que é profundo ama a máscara<sup>222</sup>, e em *O Banquete* a inteligência do diálogo e de sua revelação subjacente exige um esforço do leitor para bem apreender o personagem, a máscara e a mensagem. E, neste ponto, Reale nos faz um importante alerta: cuidado, as máscaras podem ter sido trocadas.

Numa analogia mitológica, Platão prepara o diálogo a fim de receber Eros. Nesse ponto, ocorre uma disposição dos elementos teóricos para que o objeto passe por um processo de indagação a fim de ser repensado. Os eros apresentados pelos encomiastas serão testados exaustivamente a um nível gnosiológico, em contraposição a uma aceitação da tradição mitológica. O que Platão pretende é tirar Eros de sua feição esfingética e pensar o deus do Amor tal qual um iniciado na Filosofia o faria.

---

<sup>221</sup> BURY, 1909, p. xi.

<sup>222</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse*. Leipzig, 1886, p. 54, § 40.

### 3.1.1 O receio de Sócrates e seu proêmio com Agatão (198 A–199 C)

Nem tudo da oração de Agatão foi exposto de modo excelente, mas “a beleza dos nomes e as últimas frases, quem poderia escutá-las sem ficar emocionado?” (*Banq.*, 198 B). Sócrates autodeclara-se incapaz de competir com o discurso de seu companheiro poeta. De fato, Sócrates sentira-se intimidado ante a excelsa oralidade do seguidor de Górgias:

Esse discurso fez-me lembrado de Górgias, passando-se comigo aquilo de Homero: tive medo de que Agatão, no fim de sua fala, atirasse contra a minha cabeça a cabeça gorgônica de Górgias, esse orador terribilíssimo, e me privasse da voz, transformando-me em pedra (*Banq.*, 198 C).

Mas (e a partir desta oração adversativa Platão irá subverter os valores da “grandiosidade” atribuída aos discursos anteriores) Sócrates enganou-se. Inocentemente, o mestre de Platão pensara que era preciso dizer a verdade sobre o objeto elogiado. Mas o que foi feito trata-se do contrário: “atribuir ao objeto quanto de belo e de grandioso se possa conceber, sem decidir, primeiro, se tal processo corresponde ou não à realidade dos fatos” (*Banq.*, 198 E). Foram jogados sobre a figura de Eros todos os recursos oratórios disponíveis pelos comensais, que Eros era isto ou aquilo, que era gerador de tais ou tais coisas, “a fim de que se apresentasse o mais belo e o melhor possível, a saber, aos olhos dos ignorantes, evidentemente, não dos entendidos” (*Banq.*, 198 E-199 A). Sócrates desconhece essa maneira de elogiar. Portanto todos os encômios precedentes foram, para Reale, ficcionais: “Por esta razão, o desenvolvido nos distintos discursos (no de Agatão, em particular) havia sido uma ‘ficção’ de elogio, não um ‘verdadeiro’ elogio. Não havia sido um elogio segundo a verdade da coisa”<sup>223</sup>.

Recusando-se a também tornar-se um ridículo, ele proferirá a verdade conforme sua própria compreensão: “Fedro e os demais presentes, continuou Aristodemo, insistiram com ele [Sócrates] para que discursasse do jeito que lhe parecesse melhor” (*Banq.*, 199 B). Não obstante, até mesmo Fedro, do qual havia partido a proposta de elogio a Eros, renuncia ao *modus operandi* das orações de como tinha sido adotado até então para, irrevogavelmente, acompanhar Sócrates e a sua “ingênua” fala com base no assentimento do filósofo. E o que significa ouvir a verdade sobre Eros? Significa colocar em exame e submeter a uma prova dialética todos os discursos precedentes. Não é uma destruição dos discursos precedentes,

---

<sup>223</sup> REALE, 2016, p. 1464. Sobre a “verdade da coisa”, ou seja, um estudo sobre o ser e não sobre suas qualidades, tem-se um suporte em *Carta VII*, 342 A-344 C, trecho no qual, com um leve contorno, está representada uma teoria do conhecimento, conforme a filosofia platônica.

conforme dispõe Giovanni Reale<sup>224</sup>, mas trata-se de uma abertura e de uma apuração dos diálogos que os reconstruiria um a um, em particular o encômio de Agatão.

E agora, já investido do *lógos*, Sócrates se desvencilha da cabeça gorgônica de Górgias que fora contra ele lançada, por meio de um pequeno recurso de seu ἔλεγχος dialético: ele começa com umas perguntinhas a Agatão (Ἀγάτωνα σμίκρ' ἅττα ἐρέσθαι).

### 3.1.2 Sócrates interroga Agatão (199 C-201 C)

Eis a primeira parte da reviravolta lógico-argumentativa a que Platão submete os discursos anteriores:

*Sócrates*: [Dize-nos] se o Amor é amor de nada ou se é amor de alguma coisa.

*Agatão*: Sem dúvida, é amor de alguma coisa.

*Sócrates*: Fixa bem na memória esse ponto, do que é que ele é amor, e me responde apenas se o amor deseja ou não deseja aquilo que ele ama.

*Agatão*: Sem dúvida.

*Sócrates*: Por já ter o que deseja e ama, ou por não o ter?

*Agatão*: Por não o ter, ao que parece.

*Sócrates*: Considera agora se, em vez de parece, não é mais certo dizer que necessariamente só se deseja o que não se tem, e que ninguém deseja o de que não carece. A mim, pelo menos, Agatão, tudo isso se me afigura maravilhosamente necessário. E a ti?

*Agatão*: A mim também.

*Sócrates*: Bela resposta. Logo, quem é grande não deseja ser grande, como não quer ser forte quem já é forte.

*Agatão*: É impossível, de acordo com o que admitimos.

*Sócrates*: Pois ninguém é carente das qualidades que lhe são próprias.

*Agatão*: É muito certo. (*Banq.*, 199 E-200 B)

Esse primeiro argumento do discurso demonstra uma aproximação ao problema que se evidencia ante o discurso refutatório de Sócrates contra o elogio de Agatão<sup>225</sup>, e que irá culminar na declaração e na redenção desse poeta: “É bem provável, Sócrates, que eu não compreendesse nada do que então falei” (*Banq.*, 200 E). Está declarado o ἀγὼν entre a poesia e a filosofia respectivamente nas figuras de Agatão e Sócrates:

O ponto em comum que liga esses dois discursos em si conclusos é o ponto em comum do *agone*. Embora nenhum prêmio seja oferecido, conta-se com uma valoração comparativa dos discursos, e há a tentativa de referir-se ao discurso precedente corrigindo-o, isto é, com a vontade de superar<sup>226</sup>.

<sup>224</sup> REALE, 2016, p. 1483.

<sup>225</sup> REALE, 2016, p. 1483.

<sup>226</sup> SZLEZÁK, 2009, p. 265.

Essa primeira articulação de Platão será essencial ao longo do desenvolvimento: Eros é o amor de algo, tem um objeto concreto ao qual se direciona. Logo, se Eros é o amor dirigido a algo, ele não pode ser a coisa amada, mas sim aquele que ama. Em outras palavras, Eros não é o amado (ἐρώμενος), e sim o amante (ἐραστής). Platão também prepara o terreno para revelar o par amoroso amante-amado em um nível ontológico diverso daquele casal de amantes proclamado por Pausânias ou por Aristófanes.

E Sócrates-Platão continua: pode acontecer de uma pessoa desejar o que já tem – um sadio querer continuar em estado de saúde, um rico desejar ainda ser rico – no futuro, e assim com todas as qualidades que já se possui no presente. Isso demonstra que possuindo saúde, riqueza e robustez, a pessoa deseja continuar com tudo isso no futuro: “Almejo ter no futuro o que já tenho neste momento” (*Banq.*, 200 C-D). Isso equivale a amar algo que se tem no presente, e amar continuar a tê-lo no tempo futuro.

E Sócrates desenvolve o diálogo, desta vez arrastando Agatão em sua dialética:

*Sócrates:* Então, recapitulemos os pontos sobre que ficamos de acordo em tudo o que dissemos até agora. Em primeiro lugar, o Amor é amor de certas coisas, e, depois, de algo de que sentimos falta?

*Agatão:* Exato.

*Sócrates:* A seguir, relembra de que foi que disseste em tua oração que o Amor é amor. Caso queiras, vou ajudar-te nisso. Disseste mais ou menos, segundo penso, que foi graças ao belo que a ordem ficou estabelecida entre os deuses, pois não pode haver amor do que é feio. Não foi assim que te expressaste?

*Agatão:* Isso mesmo.

*Sócrates:* Pois falaste com muita propriedade, amigo. Então, se as coisas se passam, realmente, desse jeito, só pode haver amor do belo, não do feio.

Concordou Agatão.

*Sócrates:* E também não ficou admitido que só pode haver amor daquilo que se carece e do que não se tem?

*Agatão:* É certo.

*Sócrates:* Nesse caso, o Amor é desprovido de beleza e não a possui.

*Agatão:* Necessariamente.

*Sócrates:* E agora? Chamas belo ao que é carecente de beleza e de nenhum jeito a possui?

*Agatão:* De forma alguma.

*Sócrates:* E ainda sustentas que Eros seja belo, se as coisas se passam dessa maneira?

*Agatão:* É bem possível, Sócrates, que eu não compreendesse nada do que então falei.

*Sócrates:* Apesar de que falaste muito bem, Agatão. Porém, responde a mais esta perguntinha: no teu modo de pensar, as coisas belas não são também boas?

*Agatão:* Acho que sim.

*Sócrates:* Ora, se Eros é carecente de beleza, e o bom é belo, ele terá também de ser desprovido do que é bom.

*Agatão:* Eu, pelo menos, Sócrates, não me sinto em condições de contestar-te. Será, pois, como disseste.

*Sócrates: A Verdade, meu caro Agatão, é que não podes contestar; pois contestar Sócrates não é difícil (Banq., 200 E-201 C)*

As últimas participações de Agatão, nota Reale, são uma manifestação de sua resignação ante uma asseveração de Sócrates registrada em *Fedro*: “O que há é o seguinte, pois é preciso ter-se coragem de dizer a verdade, máxime quando se fala a verdade” (*Fedr.*, 247 C).

E deste ponto em diante Sócrates abandona Agatão para continuar seu diálogo com outro interlocutor.

E então Reale identifica um jogo dramaturgico intercruzado de máscaras em que não poucos intérpretes se equivocaram em sua leitura. Reale cita dois erros inteligentes de Jaeger e Krüger que são de auxílio para continuar a investigação<sup>227</sup>.

O primeiro ponto de referência é quanto à análise de Werner Jaeger:

Platão, porém, abstém-se com maravilhoso tato de conceder à arte de refutar de Sócrates um triunfo completo num lugar daqueles, onde reinam a alegria espontânea e a franqueza acompanhada de imaginação. Sócrates deixa Agatão em paz assim que este, após as primeiras perguntas, lhe confessa, alardeando amável fraqueza, que já se sente como se não soubesse absolutamente nada de tudo o que acabava de falar. Assim se atam os pés à ânsia de saber mais que os outros, ânsia malsoante em boa sociedade. Mas a conversa é levada dialeticamente ao seu termo pelo recurso da sua deslocação para um passado remoto e da conversação de Sócrates, de interrogador molesto e temido que era, em ingênuo interrogado. Põe-se a contar aos convidados uma conversa que teve há muito tempo já com a profetisa de Mantineia, Diotima, acerca de *éros*. Assim, o que Sócrates tem a dizer já não aparece como fruto da sua superior sabedoria, mas sim como uma verdade por ele desvendada<sup>228</sup>.

É neste ponto que reside, para Reale, o toque artístico de Platão ao fazer o jogo com máscaras: daí decorre que o Sócrates examinado não é ninguém menos que Agatão, enquanto Diotima de Mantineia será a máscara que Sócrates. “Em outras palavras, Platão vai sobrepondo, dinâmica e alternativamente, a máscara de Sócrates, a de Agatão e a de Diotima de Mantineia, com um resultado artístico extraordinário”<sup>229</sup>.

O outro erro inteligente apontado por Reale vem de Gerhard Krüger:

---

<sup>227</sup> REALE, 2016, p. 1492 ss.

<sup>228</sup> JAEGER, 2018, p. 740-741.

<sup>229</sup> REALE, 2006, p. 1508. Reale, a partir da p.1542, demonstra mais detalhadamente os elementos que comprovam a tese de sua análise, a de que Platão faz um jogo dramaturgico que atribui a Sócrates as máscaras de Agatão e de Diotima. Mais adiante no diálogo, como será visto, esse jogo de máscaras entre Agatão, Sócrates e Diotima também se expande e incluirá também Eros: “Não só Diotima é Sócrates, mas até mesmo Eros se identifica, em determinados aspectos, com o mesmo Sócrates, tanto na imagem de Eros descalço, como o descreverá a sacerdotisa, quanto, e sobretudo, no Eros encarnado na figura do verdadeiro Amante, do modo em que o descreverá Alcibiades, em seu furor dionísio” (REALE, 2016, p.1586).

Sócrates interrompe espontaneamente o diálogo, para falar “sozinho” com um discurso contínuo. Contudo, é decisivo o fato de que mesmo agora ele, na verdade, não ensina algo, mas apenas repete um outro discurso que ele “uma vez ouviu” (201 D). Se Sócrates relata a vitória na disputa, tal não deve ser atribuída à superioridade de seu próprio pensamento, mas à verdade que ele *recebera*. E recordando de uma estrangeira, a “sábia” Diotima (201 E, 204 C, 211 D; de modo análogo, Sócrates disse em *Fedro* que Eros mesmo lhe havia conferido a “*techné erótica*”, 257 A), que lhe havia ensinado as coisas do amor, indica o acolhimento de uma verdade para ele estranha, que vem encontrá-lo de fora, como iniciação de um mistério. Diotima, enquanto sacerdotisa, está completamente do lado do deus que age aqui: no entanto, ela pode ser apenas uma transmissora da verdade, estar diante de Sócrates como uma sábia mistagoga, de modo mais claro onde o discurso ascende ao último ápice: “A esses mistérios do amor, talvez você, Sócrates, pudesse ser iniciado”<sup>230</sup>.

Victor Goldschmidt também lê a referida passagem de troca de lugares no simpósio quase com os mesmos apontamentos de Giovanni Reale, exceto quanto ao reconhecimento de ser Diotima a verdadeira filósofa: “Agatão abandona a partida. Sócrates toma seu lugar, cedendo, por seu turno, a direção da pesquisa a Diotima”<sup>231</sup>.

Na observação de Giovanni Reale, ao falar da tábua de categorias<sup>232</sup> e dos níveis do amor, o monólogo de Diotima realmente parece deixar Sócrates de lado. Mas Platão procede de um modo muito mais refinado: poeticamente, seria até possível afirmar que Sócrates passa a ser o iniciante nos mistérios do Amor – cujos ensinamentos lhe são relevados pela sábia Diotima. Mas o que ocorre, de fato, é que a voz de Agatão toma o tom da voz de Sócrates, enquanto a voz de Sócrates assume o tom da sacerdotisa Diotima – a máscara do dialético que fala num nível de iniciação aos mistérios das coisas do amor.

O que começa a partir desse ponto das conversações é uma iniciação aos mistérios de Eros, cuja guia é a sábia Diotima, mas que fora pensada e preparada desde o início do diálogo. De fato, essa transposição do diálogo *Agatão-Sócrates* para o eixo de *iniciante-guia* nos mistérios trata-se da revelação que Sócrates teve por si mesmo, ainda quando ia para a casa de Agatão: “O monólogo final da sacerdotisa é o grande monólogo de Sócrates ou, se se prefere, de Platão, que faz falar Sócrates sob a máscara de Diotima de Mantinea, isto é, sob o aspecto de simulacro”<sup>233</sup>. E Agatão, usando a máscara de Sócrates, deve ser refutado. A refutação deve

---

<sup>230</sup> KRÜGER, Gerhard. *Ragione e Passione: l'essenza del pensiero platonico*. 2ª ed. Trad. Enrico Peroli. Milano, Italia: Vita e Pensiero, 1996, p. 142. Tradução nossa.

<sup>231</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 211.

<sup>232</sup> “Tábua de categorias”: termo cunhado por Victor Goldschmidt (GOLDSCHMIDT, 2014, p. 220 ss.), ao fazer referência aos degraus na escalada do Amor ensinados por Diotima (*Banq.*, 210 A-E).

<sup>233</sup> REALE, 2016, p. 1542.

continuar, pois ela “é uma autêntica ‘purificação’, já que constitui *uma liberação dos erros que afastam da verdade*”<sup>234</sup>.

Platão ter seguido essa linha dialética de cruzamento de personagens (ao transferir a autonomia da verdade acerca de Eros para Diotima) também evita o inconveniente que teria ocorrido se Sócrates humilhasse Agatão, o anfitrião em nome do qual o banquete fora montado, na disputa *agonística* que tornaria vitoriosa a filosofia sobre a poesia<sup>235</sup>.

A partir desse proêmio dialético entre Sócrates e Agatão, revelam-se três importantes movimentos:

O primeiro aponta para o próprio método visto na filosofia socrática e sua característica mais acentuada, o *ἔλεγχος*. Ora, Agatão reconheceu a insustentabilidade de seu próprio argumento, em 201 B. Ademais, o *διαλέγεσθαι* platônico, nas palavras de Victor Goldschmidt, tem a função de revelar o escândalo e o ridículo<sup>236</sup>. E em *O Banquete*, essa revelação se opera com a simples demonstração da verdade por Sócrates: “A única coisa que posso prometer, se estiverdes de acordo, é dizer a verdade como a entendo, não segundo a bitola de vossos discursos; não desejo tornar-me ridículo” (*Banq.*, 199 A-B).

Nesse mesmo sentido, endossa Bury:

O encômio é precedido por uma discussão dialética prévia entre Sócrates e Agatão para elucidar alguma concepção errônea acerca de eros. A noção inicial de eros equivale a desejo (*ἔρως* = τὸ ἐπιθυμοῦν) – portanto uma qualidade, não um ser personificado. E o objeto desse desejo é τὸ καλόν, como assentido pelo próprio Agatão (201 A-B). Sócrates não vai diretamente para a descrição elogiosa de eros sem essa análise prévia da significação dos nomes e isso o diferencia dos demais interlocutores: essa é uma lição-objeto do método, um princípio platônico de que a dialética deve formar a base da retórica e que um argumento fundado em hipóteses não testadas é desprovido de valor<sup>237</sup>.

A iluminação lançada sobre a verdade em torno de Eros envolve uma iniciação, e daí surge o segundo movimento: Reale procede com uma leitura de que a libertação das opiniões falsas por meio da refutação está ligada à prática dos mistérios<sup>238</sup> - e acerca desse segundo passo, que aborda os mistérios órficos, uma mais extensa investigação quanto à sua função filosófica no diálogo será apresentada ao tratar, mais adiante, de Diotima. Cada degrau rumo à revelação última da verdade irá desfazer ideias inconsistentes e construir ou revalidar novas

---

<sup>234</sup> REALE, 2016, p. 1668.

<sup>235</sup> REALE, 2016, p. 1651.

<sup>236</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 86.

<sup>237</sup> BURY, 1909, p. xxxvi-xxxvii. Tradução nossa.

<sup>238</sup> REALE, 2016, p. 1680-1700.

afirmações expostas pelo método dialético. E concordamos com Reale por dois motivos: o primeiro é que esclarece o modo, a função e o alcance para as quais as verdades eróticas (e sua tábua de categorias) foram colocadas no diálogo:

a) À refutação-purificação se seguirá b) o ensinamento e a instrução sobre a natureza de Eros e sobre as coisas do amor, os quais, assim como nas cerimônias de iniciação, serão remetidos ao mito (pequenos mistérios) – em nosso caso o mito da mãe e do pai de Eros e do seu nascimento –, c) para concluir com a mais alta iniciação nas coisas do amor, que conduzirá à visão, à contemplação e ao gozo do Belo em si, isto é, acima do escalonamento de Eros veremos os grandes mistérios<sup>239</sup>.

E o segundo motivo é que um recurso a mais utilizado por Platão reforça a ligação entre a refutação Sócrates-Agatão e a iniciação aos mistérios de Eros, embora esse não seja citado expressamente por Giovanni Reale: trata-se de a revelação das verdades ser apresentada por uma *sacerdotisa* que desvelou a sua filosofia erótica por meio de linguagem de iniciação: “Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto, poderias ser iniciado; porém, no que constitui o último degrau, o da contemplação, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não capacidade” (*Banq.*, 209 E-210 A).

E concluindo o terceiro movimento, é mais apropriado Agatão (com a máscara de Sócrates) ser submetido ao ἔλεγχος no percurso de escalada de revelações do mistério, do que Sócrates (que assumirá, por sua vez, a máscara de Diotima).

### 3.1.3 A Verdade sobre Eros: a desqualificação de um μέγας θεός: de δαίμων a φιλοσοφός

E agora vou deixar-te em paz, a fim de referir-vos o discurso a respeito de Eros que há tempos eu ouvi da mulher da Mantineia, Diotima, sobremodo entendida neste assunto como em muitos outros, a mesma que, de uma feita, antes da peste, aconselhou os atenienses a fazerem os sacrifícios que protelaram por dez anos a epidemia. Foi ela quem me doutrinou sobre as questões do amor (*Banq.*, 201 D).

E foi esse trecho que legou Diotima<sup>240</sup> para história da filosofia ocidental.

<sup>239</sup> REALE, 2016, p. 1700. Com adaptações.

<sup>240</sup> Não se sabe se a personagem Diotima é real ou ficção, e isso não importa muito considerando ser extremamente improvável que, mesmo que ela tenha existido, ela possa ter tido influência na teoria platônica das Ideias de qualquer forma. O nome masculino “Diotimos” era comum; conhece-se muito menos os nomes femininos do que os masculinos, mas “Diotima” é certificado da Beócia no início do período clássico. Se Platão inventou Diotima, ele pode tê-la feito ser de Mantineia por causa da semelhança do nome do lugar com μάντις e seus cognatos; “Diotima” pode ser traduzido como “honrado por Zeus” ou como “honrando Zeus” (Διό-τιμάω/τιμή). Peritos religiosos femininos não eram desconhecidos; em *Mênon*, 81 A, há referência de homens e mulheres que eram

Relativamente à escolha e à atribuição da personagem imaginária Diotima em *O Banquete* e com fulcro de estudar um pouco mais essa personagem, encontramos alicerce em Carl O'Brien<sup>241</sup> e em Juliano Caram<sup>242</sup>.

O'Brien cita alguns benefícios ao depositar a teoria de eros em Diotima: o primeiro é de evitar, por parte de Sócrates, a grosseria em corrigir o anfitrião Agatão durante seu próprio jantar de celebração à vitória na competição de tragédias. Segundo, previne Sócrates de declarar uma sabedoria erótica por si mesmo, mas que lhe permite falar numa posição de conhecimento sem comprometer sua alegação de ignorância. Ademais, Diotima se distancia de todos os outros oradores: como sacerdotisa, ela fala com autoridade divina, e como mulher, expõe a perspectiva limitada dos diálogos prévios que, com exceção de Aristófanes, privilegiam o amor entre homens. Isso também faculta Platão introduzir o mito de Penia e Poros como uma narrativa a ele transmitida.

Juliano Caram, por seu turno, indo ao encontro do que traz O'Brien e trazendo ainda mais algumas leituras, ressalta o papel de intermediário (*metaxu*) que possui essa personagem: caso fosse Sócrates que desnudasse eros de sua roupagem divina, daria aos seus acusadores argumentos para aplicar-lhe a pena de impiedade. Não é Sócrates que descobre a verdade não divina de eros, mas é a própria sacerdotisa, com juízo racional e divino, que o inspira a concluir pela real natureza do Amor. E o autor conclui: “A sacerdotisa de Mantinea, portanto, personifica a razão, que, sem negar a divindade, aperfeiçoa suas características essenciais, isto é, institui o que é verdadeiramente um deus e separa, assim, aquilo que não é totalmente divino”<sup>243</sup>.

Portanto, se considerarmos *O Banquete* como a obra que, no seio da filosofia platônica, mais esclareceu eros em sua natureza, Diotima, contraditoriamente uma atriz fictícia e portadora de um diálogo imaginário, possui uma função comunicacional e reveladora primária e concreta.

---

σοφοὶ περὶ τὰ θεῖα πράγματα, e a mãe de Aeschino (de acordo com Dem. 18. 259 ff., uma caricatura hilária) ofereceu iniciação em um culto de mistério menor. Pode ser que cultos desse tipo tenham sido numerosos e que normalmente estivessem na mão de mulheres (DOVER, 1986, p. 136). Nessa mesma linha interpretativa – do nome Μαντινικῆς Διοτίμας intentar ser etimologicamente significante, cf. BURY, 1909, p. xxxiv-xl; 94). Também é uma possível via de estudo a associação do nome com Díon de Siracusa (cf. MACEDO, 2001, p. 65 ss). Decerto esse é um tópico hermenêutico bastante amplo cuja investigação fugiria ao tema deste trabalho, mas fiquemos com o gérmen do que representa Diotima: uma sacerdotisa, possivelmente uma figura mítica criada e inserida num diálogo também permeado de signos míticos, que revela, na posição de outorgada pelos deuses, as τὰ ἐρωτικά.

<sup>241</sup> O'BRIEN, 2012, passim.

<sup>242</sup> CARAM, 2018, p. 65-69.

<sup>243</sup> CARAM, 2018, p. 66-67.

E essa comunicação não viria na forma de simples palestra, mas por meio de uma iniciação órfica. Assim como Platão via no mito um sentido mais profundo onde ele perquiria imagens para então construir seus argumentos, aqui também cabe uma análise quanto a essa apropriação de uma iniciação órfica em *O Banquete* e investigar qual o valor ou a proximidade que Platão via entre o Orfismo e a Filosofia para acreditar à iniciação órfica o clímax em sua apresentação em torno de eros platônico.

A pedra de toque que unirá, nesta análise, o Orfismo a *O Banquete* não será eros, mas os meios empregados por Platão para aproximar as iniciações filosóficas e os ritos órfico, ou os assim chamados *teletai*. Estas são derivadas do substantivo τελετή, que por sua vez encontra raiz no verbo τελέω. Esses termos significam, respectivamente, iniciação, celebração, mistérios, e performar, consagrar, iniciar (nos mistérios), transformar<sup>244</sup>.

Esse passo circundante ao abordar o Orfismo e sua relação com a filosofia erótica platônica não se deve propriamente (embora entendamos que por si seja um motivo suficiente) pela falta de registros órficos que tratam de eros – e de fato, os filósofos intérpretes do Orfismo mais ofereceram contribuição para essa leitura do que extraíram dos registros órficos elementos consolidados o suficiente para entender como pensavam, mesmo que aproximadamente, os seguidores da religião órfica<sup>245</sup>. O que se encontra em Platão ante o Orfismo é uma transposição dessa tradição – o filósofo encontra nele um ponto de apoio em sua propedêutica, e não uma referência ou legitimidade que poderia haver em seus dogmas para um maior desenvolvimento acerca de um *lógos* erótico.

Em *O Banquete*, Platão não deixa de fora o Orfismo, mas também não faz uso puro desse costume para tentar uma apreensão do que venha a ser eros. O que Platão faz é se inspirar no rito de purificação das almas. E agora se chega ao ponto de contato entre o Orfismo e a iniciação aos mistérios encontrada nesse diálogo, iniciação essa concentrada na sacerdotisa de Mantinea e em seus ensinamentos, e a qual pretendemos explorar:

Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto, poderias ser iniciado (τέλεα); porém, no que constitui o último degrau, o da contemplação, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não capacidade (*Banq.*, 209 E-210 A).

---

<sup>244</sup> ΤΕΛΕΤΗ; ΤΕΛΕΩ. In: CLASSICAL GREEK DICTIONARY.

<sup>245</sup> BERNABÉ, 2011, p. 356 ss.

O que se nota é uma aproximação entre a revelação filosófica e a iniciação aos mistérios, em *O Banquete*; ambos os caminhos se inter cruzam, tal foi o modo de proceder conferido por Platão a Diotima. Para esclarecer esse trajeto de duas vias paralelas, apomos duas questões para as quais pretendemos uma elaboração que se apoia nas análises de Alberto Bernabé<sup>246</sup>: qual o valor que Platão possa ter pensado para a iniciação órfica a fim de integrá-la nesse movimento mais elevado de sua filosofia erótica? E, por conseguinte, qual a referência que esse valor teletético, que subjaz aos ensinamentos órficos, encontra nos ensinamentos filosóficos em *O Banquete*?

Num panorama geral, Platão rejeita e trata com desprezo a performance órfica. Ao longo do excuro analítico de fontes e citações utilizado por Bernabé, o autor conclui que “não é menos certo que sua atitude [de Platão] para com eles é depreciativa, irônica, distante e que as *teletai* são em sua opinião jogos banais, próprios de gente pouco inteligente”<sup>247</sup>. Mas, em *Fédon*, encontra-se uma passagem que suscita uma avaliação singular:

É muito provável que os instituidores de nossos mistérios (τὰς τελετὰς ἡμῶν) não fossem falhos de merecimento e que desde muito nos quisessem dar a entender, por meio de sua linguagem obscura, que a pessoa não iniciada nem purificada, ao chegar ao Hades, vai para um lamaçal, ao passo que o iniciado e puro, em lá chegando, passa a morar com os deuses. Porque, como dizem os que tratam dos mistérios (περὶ τὰς τελετὰς): “muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos os verdadeiros inspirados”. E no meu modo de entender, são estes, apenas, o que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira aceção (*Féd.*, 69 C).

Para Platão, a mera participação ou presença nos rituais órficos são, sim, ridículos – ele compara esses meros participantes aos que, nas consagrações a Dionísio, portavam tirsos, que eram bastões envolvidos por videiras e heras encimado por uma pinha, com caráter estético. Conforme demonstrado por Bernabé, a compra de feitiços ou a participação em rituais de magia, práticas relativamente comuns na Antiguidade, são exatamente o oposto do esforço racional-filosófico proposto por Platão – esses meros rituais são atitudes pouco inteligentes. Mas, conforme se verifica nessa passagem em *Fedro*, os rituais dos mistérios, quando efetivamente apreendidos e superados, podem sim acarretar numa purificação. Ou seja, as *teletai*, quando tomadas por símbolo, podem ter um sentido mais profundo – e essa essência, residente num segundo plano, pode ser reaproveitada pela Filosofia para expressar, por meio de enigmas, a verdadeira purificação e o processo de aprendizado. Se tal ainda não for um

---

<sup>246</sup> BERNABÉ, 2011, p. 356-363.

<sup>247</sup> BERNABÉ, 2011, p. 356.

procedimento *paidêutico*, ao menos representa a caminhada que pretende fazer aquele que se dispõe a acompanhar o filósofo e a Filosofia. Ou seja, aqui Platão aproveita uma experiência da realidade ateniense, que é a participação em ritos místicos, não para expurgá-los ou revogá-los, mas para atribuir-lhes um novo sentido de fundo em que seu símbolo possa ser verdadeiro e que esteja em conformidade com a razão, mas desde que sua causa seja a verdadeira conversão: a conversão pela Filosofia.

Concluindo essa passagem pelo Orfismo, o influxo órfico encontrado em Platão é proveniente de uma inspiração iniciática que reflete os esquemas de mistérios e os modelos de ascensão em um projeto educacional encontrado não apenas na doutrina erótica em *O Banquete*, mas também no esforço de conversão incorporado no mito da caverna<sup>248</sup>. Platão não lança mão simples e diretamente do Orfismo, mas opera uma transposição platônica de modelos tradicionalmente órficos. Por um lado, ele condena os sentimentos religiosos e a pretensão de que somente os rituais possam propiciar uma vida de fácil salvação, mas, por outro, Platão está disposto a aceitar, até certo limite, o fenômeno da transposição determinada pelas experiências míticas, trata-se de uma incorporação de elementos tradicionais devidamente transcendidos. Essa transposição trabalhada pelo filósofo é responsável por superar o rito de mistérios do Orfismo, mas, utilizando-se desse mesmo fenômeno, e pelo efeito do diálogo filosófico, é capaz de vertê-lo para que encontre repercussão na iniciação filosófica do aprendiz que deverá fortalecer a sua dialética e salvar não apenas a si próprio, mas também sua concepção e estímulo noéticos e, por fim, a conversão pelo *lógos*.

E *O Banquete* continua, agora com a representação de Sócrates que, há muito tempo, acompanhava os ensinamentos lhes dado por Diotima.

### *1) Eros intermediário*

Um passo da “purificação” já fora transposto: Agatão reconheceu a fraqueza do seu argumento. Sócrates iniciou a transposição da maioria dos discursos anteriores e se prepara para conhecer o primeiro nível desse mistério.

Sócrates, já assumindo a máscara de Agatão, também fora purificado, ele acreditava que o que não era belo tinha que ser necessariamente feio. Acompanhando Diotima, esta lhe pergunta: “pensas, porventura, que o que não é belo terá de ser necessariamente feio?” (*Banq.*, 201 E). Há um intermediário (τι μεταξύ), diz a sacerdotisa, entre o belo e o feio, assim como

---

<sup>248</sup> BERNABÉ, 2011, p. 360-361.

há entre a ignorância e a sabedoria: é o caso da opinião verdadeira sobre alguma coisa; não é conhecimento, pois não pode ser demonstrado, e nem ignorância, pois é de algum modo real<sup>249</sup>. Sócrates reconhece estar errado em sua opinião e também é purificado.

Portanto, não sendo nem bom nem belo nem mal nem ignorante, Eros deverá ser um intermediário entre esses dois extremos.

A revelação de sua natureza já aponta para uma direção: “Mas Eros é ainda mais: além de intermediário, é também mediador. É força propulsora que vincula os opostos e que sempre conduz para mais perto do final positivo”<sup>250</sup> – desde que tenha inclinações filosóficas. Mas até lá ainda é preciso construir algum *lógos*.

E no percurso, Sócrates comete mais um tropeço: ele ao menos pensa saber que todos, sábios ou ignorantes, reconhecem ser Eros uma grande divindade. E num tom cômico, Diotima lhe diz, entre risadas (202 C), qual foi a falha cometida:

*Diotima*: Não admite que os deuses sejam belos e felizes<sup>251</sup>? Ou te atreverias a sustentar que algum dos deuses não seja nem bem-aventurado nem belo?

*Sócrates*: Eu não, por Zeus.

*Diotima*: E das o nome de feliz aos que possuem coisas belas e boas?

*Sócrates*: Perfeitamente.

*Diotima*: E a respeito de Eros, não acabaste de admitir que é por carecer de coisas belas e boas que ele almeja o que lhe falta?

*Sócrates*: Admiti, sem dúvida.

*Diotima*: Como, então, poderá ser um dos deuses o que não participa das coisas boas nem das belas?

*Sócrates*: De jeito nenhum, ao que parece.

*Diotima*: Como vês – replicou –, não incluis Eros no número dos deuses (*Banq.*, 202 C-D).

Eros não é mortal nem imortal, nem bom e belo, feio ou desventurado. O que será, então?

Nessa marcha, a identificação de um halo entre o divino e o humano é questão contida em alguns diálogos platônicos para ensaiar uma base ontológica para o problema<sup>252</sup>. E agora, em nível ontológico, Eros é visto pelos olhos da Filosofia. Essa descoberta é difícil e traiçoeira,

---

<sup>249</sup> Em *Mên.*, 97 E-98 C, Platão esclarece com mais profundidade a diferença entre a opinião reta (*ἀληθὴς δόξα*) e a ciência (*ἐπιστήμη*): a opinião verdadeira é tão válida quanto à ciência, mas apenas enquanto permanecem seus efeitos, já que não está demonstrada ou “encadeada”.

<sup>250</sup> REALE, 2016, p.1745.

<sup>251</sup> No decorrer da tradição poética popular, a *εὐδαιμονία* dos deuses era relativa: Hefesto não era *καλός*, e alguns seres divinos, como Eumenides, era hediondo. Mas Diotima propõe uma crença mais sofisticada (e amplamente conhecida no tempo de Platão) de que os deuses não eram caracterizados por qualquer atributo desagradável (DOVER, 1986, p. 139).

<sup>252</sup> GORDON, 2015, p. 89.

pois buscar o que está além da apreensão mortal é, de acordo com Diotima, não somente laborioso, mas em essência desejável<sup>253</sup>. Assentimos com Juliano Caram quando este alega: “é clara a evidência de uma gradativa diminuição do caráter divino de Eros e, conseqüentemente, um aumento de sua natureza e função demoníacas”<sup>254</sup>.

Eros é um intermediário, é um *daimon*<sup>255</sup> – a função que desempenha está entre os deuses e os mortais. Ele se coloca ao lado dos homens, nas preces e sacrifícios, e entre os deuses, nas ordens e nas remunerações das oblações. Ele preenche esse intervalo. Os deuses não se misturam com os homens, e Eros aí tem uma função de ser o elo por meio do qual se torna possível o diálogo<sup>256</sup>.

---

<sup>253</sup> GORDON, 2015, p. 121. Em *O Banquete*, Platão trabalha o mito e a crença em um Eros divino para então desdivinizar-lo e apresentar seu *lógos* sobre Eros como um *daimon* intermediário. Em *Apologia*, 27C-D, Platão também trabalha esse mesmo mito e crença, mas de outra forma. Na passagem, Méleto acusa Sócrates de ateísmo ao mesmo tempo de o acusado disseminar na *pólis* a crença em outros deuses, e então o personagem Sócrates explora essa contradição: *Sócrates*: “Ora, se eu acredito em coisas demoníacas, é mais do que forçoso acreditar também na existência de demônios, não é verdade? Sim, é isso mesmo; pois tenho de admitir que concordaste comigo, já que não queres responder. E os demônios, não os concebemos como sendo deuses ou filhos de deuses? Que dizes a isso: sim ou não?”; *Méleto*: “De acordo”; *Sócrates*: “Por conseguinte, se eu acredito em demônios, como declaras, e os demônios, por sua vez, são uma espécie de deuses: daí haver eu dito que estavas gracejando e propunhas enigmas, ao afirmares que não acredito em deuses e, logo a seguir, que acredito neles, visto acreditar em demônios. Ora, se os demônios são filhos bastardos dos deuses, conforme dizem, nascidos de ninfas ou de outras mães: quem poderá admitir que existem filhos de deuses, porém que não há deuses?”. Em *Apologia*, o que se vê é que Platão parte de um mesmo ponto – na crença de *daimon* como um ser divino –, o que pode parecer contraditório quando colocadas essas duas seções do diálogo lado a lado, *O Banquete* e *Apologia*; mas neste último diálogo o filósofo usa as próprias crenças e mitos dos não filósofos contra eles mesmos. Esse revide por parte de Platão fica também assente quando Méleto recusa a respondê-lo – e essa última crítica pode ser lida de ao menos duas formas: na primeira, Platão estaria dizendo que não é necessário reproche por parte de seus acusadores, pois eles mesmos desenvolveram um *lógos* que se voltou contra seus criadores. Em segundo, o contra-argumento ou resposta dos não filósofos seria descartável por ter esse mito um valor diverso e mutável para a Filosofia, ou seja, um mito apenas com função de narrativa seria tão constantemente objeto de refutação ou de investida por parte da Filosofia que pouco do seu sentido, valor ou função originais seriam mantidos, por isso ser indiferente esse mito contar com defesas (não à toa Platão usa a crença no *daimon* com funções argumentativas diversas e até contraditórias, em *O Banquete* e em *Apologia*). E o objetivo de Platão fazer o jogo com esse mito ou crença em específico pode estar não em evidenciar em primeiro plano a falta de verossimilhança ou sustentabilidade dos argumentos do mito (isso será visto com mais detalhe em *O Banquete*), mas demonstrar que uma narrativa construída sobre crenças e tradição, e não sobre uma argumentação racional, pode variar tanto quanto as possibilidades de suas leituras e adaptações.

<sup>254</sup> CARAM, 2018, p. 84.

<sup>255</sup> Quanto à tradução do termo grego δαίμων, deparamo-nos com várias sutilezas na tentativa de transcrição. Em nota do tradutor na obra de Victor Goldschmidt (GOLDSCHMIDT, 2014, p. 211), encontramos um argumento que pensamos ser válido para transcrever o seu termo em caracteres ocidentais: *daimon*. Para o tradutor, o termo “demônio” (que também é o usado na tradução de Carlos Alberto Nunes, com a qual trabalhamos) é impregnado de uma leitura religiosa judaico-cristã que remete ao anjo mau que se rebelou contra Deus, que fora precipitado ao inferno; trata-se, pois, de um termo fortemente pejorativo. Nesse mesmo sentido, remetemos o leitor ao estudo do tradutor, em MACEDO, 2011, p. 81. Também para uma interpretação e proposta de tradução do termo, cf. DOVER, 1986, p. 140. Acerca de diversas acepções de δαίμων e suas leituras pelas diferentes épocas e tradições filosóficas, remetemos o leitor a CARAM, 2018 p. 68-89.

<sup>256</sup> Pelo fato de que os deuses podiam se comunicar com os homens por meio dos sonhos, como Zeus o faz com Agamêmnon em *Il. 2. 5.* - em que Zeus despacha Oneiros, “Sonho”, para Agamêmnon -, Diotima sem dúvida também faz referência a Oneiros como “espírito” o qual “transmite” o intento de e para os deuses (cf. DOVER, 1986, p. 141). Num nível mais profundo da filosofia platônica, Reale discorre sobre a estrutura da doutrina de Eros e seu elo entre o sensível e o suprasensível, com a ótica da protologia platônica, cf., REALE, 2010, p. 360 ss.

Qual a origem de Eros? – pergunta Sócrates. E aqui “Platão inventa um mito”<sup>257</sup> com toda a sua carga dialética: o de Poros (Recurso, Expediente ou Invenção) e Penia (Pobreza)<sup>258</sup>.

## II) A gênese de Eros: o mito de Poros e Penia

No dia do nascimento de Afrodite<sup>259</sup>, os deuses prepararam um banquete. Dentre os nunes, encontrava-se Poros, ou Recurso. Já no final da festa, Penia chega com a intenção de mendigar e de se aproveitar de alguns dos despojos, então se põe próximo à porta. Nesse ínterim, Recurso, embriagado de néctar (pois ainda não se conhecia o vinho), dormiu no jardim de Zeus. Então Pobreza viu aí uma chance de se aproveitar de sua indigência e de ter um filho com a divindade. E assim Eros foi concebido, e por sua gênese ter sido engendrada no dia do aniversário de Afrodite, é fiel e seguidor da deusa, sempre afeto às coisas belas.

Continua o excuro de Diotima sobre as qualidades de Eros de acordo com o mito de sua concepção:

E porque filho de Expediente e de Pobreza, tocaram-lhe os seguintes predicados: para começar, é sempre pobre e está longe de ser delicado e belo, conforme crê o vulgo. Ao revés disso: é áspero, esqualido e sem calçado nem domicílio certo; só dorme sem agasalho e ao ar livre, no chão duro, pelas portas das casas e nas estradas. Tendo herdado a natureza da mãe, é companheiro eterno da indigência. Por outro lado, como filho de tal pai, vive a excogitar ardis para apanhar tudo o que é belo e bom; é bravo, audaz, expedito, excelente caçador de homens, fértil em ardis, amigo da sabedoria, sagacíssimo, filósofo o tempo todo, feiticeiro temível, mágico e sofista. Por natureza, nem é mortal nem imortal, porém num só dia floresce e vive, ou morre para renascer logo depois, quando tudo lhe corre bem, de acordo, sempre, com a natureza paterna. O que adquire hoje, perde amanhã, de forma que Eros nunca é rico nem pobre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância. E a razão é a seguinte: nenhum dos deuses se dedica à filosofia nem deseja ficar sábio – pois isso ele já é – tal como entre os homens não precisa filosofar quem já é sábio. Por outro lado, os ignorantes também não se dedicam à filosofia nem procuram ficar sábios. A ignorância apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela nem boa<sup>260</sup> nem inteligente, considera-

<sup>257</sup> CASERTANO, 2010, p. 91.

<sup>258</sup> A polaridade que será apresentada no mito já é construída pela sua própria terminologia: em 203 B, Penia é descrita como *ἀπορίαν*, ou seja, carecente de Πόρος (CARAM, 2018, p. 135-136.). *Plutão*, de Aristófanos, já havia personificado Penia em 388 a.C., alguns anos antes de Platão escrever *O Banquete* (DOVER, 1986, p. 142). O antônimo usual de *πενία*, “pobreza”, é *πλοῦτος*, “riqueza”. Πόρος, cognato etimologicamente com *πείρειν*, “atravessar”, é aplicado a diversos significados (como caminho ou balsa) de travessia por sobre a terra ou água; então de muitas maneiras habilita o homem a lidar com a dificuldade, ou de provisão monetária ou de outros recursos, pois supera as dificuldades. Já que Diotima irá continuar (203 D-E) a falar de eros como uma constante busca e intermediar habilmente a aquisição de técnica e entendimento, graças à característica herdada de seu pai, “Recurso” é uma tradução adequada a Πόρος (DOVER, 1986, p. 141-142).

<sup>259</sup> Ἀφροδίτη é aqui tratada como filha de Zeus e Dione, e não com a deidade nascida de parte do corpo cortada de Cronos (DOVER, 1986, p. 141).

<sup>260</sup> Neste trecho, *καλὸν καγαθόν* é um termo laudatório geralmente usado predominantemente, mas não exclusivamente, para referir-se a homens; seu sentido difere de “bom” ao levar em conta não somente a disposição

se muito bem-dotada de todos esses predicados. Quem não sente necessidade de alguma coisa, não deseja vir a possuir aquilo de cuja falta não se apercebe (*Banq.*, 203 C-204 A).

No mito da gênese de Eros, há uma ambivalência ou ao menos um desequilíbrio entre personagens e suas caracterizações, ou atuações, e isso não passou despercebido, conforme a leitura que Juliano Caram faz dessa polaridade erótica<sup>261</sup>: enquanto de Poros seria esperado uma atitude astuciosa e audaz, pautada pelo equilíbrio e assertividade, ele é apresentado em um momento de desmesura e sob estado de embriaguez, passivo e sujeito à indulgência de sua figura oposta, a Pobreza. Esta, da qual se projetariam atitudes passionais, de submissão ante a sua carência de recursos, é quem, no mito platônico, se aproveita da situação e formula um plano baseado num raciocínio prático para alcançar o que deseja, e o consegue.

Nem Poros nem Penia são deuses caracterizados por seus atributos fixos e imutáveis. Isso explica, em parte, o próprio caráter ambivalente de Eros, que, como seus pais, oscila entre a passividade e a atividade, reunindo ambas as características, num misto de expediente e pobreza que, por sua vez, dá origem à condição ambivalente do apetite que se encontra na gênese de eros<sup>262</sup>.

Como um realce dessa mistura entre o recurso e a pobreza, Léon Robin observa que, em 203 B, o trecho “pensou na possibilidade de ter um filho com Recurso” porta mais um jogo de palavras intraduzíveis e significa, em sentido literal, “sendo ela mesma desprovida de recursos, ela quis ter um filho de Recurso”<sup>263</sup>. Essa frase de Platão denota ao menos um paradoxo que exprime porque Eros não pode ser associado exclusivamente com as qualidades do pai, tampouco com as da mãe: pois um indivíduo desprovido de recursos gera um filho (ou seja, produz algo) por meio de uma conjugação com a própria carência.

Platão, já na genealogia de Eros, evoca atributos ambivalentes e polares que esclarecem a causa de Eros estar sempre entre os opostos. A não identificação desse *daimon* em uma posição ou gradação específica permite desenvolver seu aspecto intermediário não como uma aparente indefinição, mas como uma pulsão ou tensão que será melhor explorada filosoficamente a fim de encontrar nessa inquietude uma causa primeira para uma busca. Ao criar o mito de Poros e Penia, mais uma vez Platão faz uso de um recurso que faz aproximar o seu diálogo da vida do Homem grego – Giovanni Reale faz notar que tanto na religião, quanto

---

moral (como manifesta na coragem e generosidade), mas também atributos como riqueza, boa psiqué e habilidades em geral que enaltecem o valor de alguém para junto à comunidade (DOVER, 1986, p. 143).

<sup>261</sup> CARAM, 2018, p. 127-138.

<sup>262</sup> CARAM, 2018, p. 135-136.

<sup>263</sup> ROBIN, 1908, p. 12. Tradução nossa.

na arte ou na filosofia, o mundo geral ou o particular era compreendido a partir de uma base bipolar – e assim, a partir dos contrários, é que nascem grandes mitos e obras literárias áticas<sup>264</sup>.

E há algo mais: da leitura que se faz do mito de Poros e Penia, levados em conta tanto a sutileza linguístico-filosófica do mito quanto os distintos comentaristas e seus trabalhos de interpretação e aprofundamento, destacamos um objeto que, em nossa leitura, está discretamente reservado no interior narrativa: o de o nascimento de Eros ter se dado, conforme a narrativa de Diotima, pelo intercuro sexual. Isso traz algumas consequências a partir das quais tentaremos traçar um exame.

Em primeiro lugar, todos os relatos anteriores trouxeram Eros como um deus nascido de condições realmente mitológicas ou de conjunções fabulosas, apresentado entre as divindades por meio de um arranjo do κόσμος ou de uma ação dos deuses. E todos os relatos, sem exceção, colocam o nume como nascido de fatores e ambientes externos ao homem – dos quais este não teria nenhuma participação, mas estaria sempre propenso a sofrer as suas consequências.

E a narrativa de Diotima é diferente ao urdir essa gênese. Ela a traça a partir de πόρος e πενία, agora não mais como divindades, mas como predicados do homem: o primeiro significa “procurar conseguir [algo]” (ὁ πόρος, *Mên.*, 78 E); do segundo, a pobreza, todos concordam ser ela terrível, e não o contrário (*Prot.*, 341 B). Ou seja, são valores polares que não estão fora do homem, mas estão no interior e que caracterizam as ações humanas.

Em segundo lugar, πόρος e πενία se conjugaram por meio do intercuro sexual. À primeira vista nota-se uma estranheza ao ver que o nascimento de Eros está ligado a uma atitude rebaixada – considerando o nível dos discursos anteriores. Mas, por outro, ela é dependente das necessidades biológicas e de procriação humanas. E aí nada há de estranho quando se relembra que a proposta de fundo da filosofia socrática é trazê-la para o βίος:

A sua vida foi uma antecipação do novo βίος, baseado integralmente no valor *interior* do Homem. E os seus discípulos souberam compreender que era nesta renovação da velha arquetípica do filósofo como encarnação de um novo ideal de vida que residia a força principal da *paidéia* socrática<sup>265</sup>.

E no desfecho dessa leitura do mito do recurso e da pobreza, depreende-se que Platão trouxe *Poros e Penia*, deuses, distantes e de uma natureza diferente da do Homem, para o *recurso* e a *pobreza*, atributos ou qualidades humanas. Em outras palavras, Platão trouxe o que

---

<sup>264</sup> REALE, 2018, p. 1872.

<sup>265</sup> JAEGER, 2018, p. 537.

estava no οὐρανός para a ο ἦθος. E o sexo (γένος), que é o meio em que se dá essa concepção, também será importante mais adiante: não mais será apenas uma troca por educação ou uma forma autorizada pelos deuses de se tentar uma reunificação, mas Diotima irá trabalhar o conceito de γένος e seus efeitos decorrentes para elevar o nível do discurso. A concepção, a gestação e a entrega (σύλληψις, κυοῦσι, τόκος<sup>266</sup>) assumirão um valor singular e ontologicamente elevado em *O Banquete*:

Em suma, se eros é definido como o ato de parir pela mediação da beleza, seja visível ou invisivelmente, o discurso de Sócrates-Diotima introduz como causa desse amor um apetite que se encontra na própria natureza humana, a saber, o apetite que visa a imortalidade e, por conseguinte, a geração. Em outros termos, para que nossa natureza seja capaz de parir, dois critérios se fazem necessários. Primeiro, que exista um princípio gerador capaz de provocar tanto no corpo quanto na alma o engendramento de um novo ser. Trata-se, portanto, do apetite de gerar que, finalmente, pode ser traduzido como um apetite de se imortalizar. Um segundo critério imprescindível é o meio no qual a nossa natureza grávida pode vir a parir, ou seja, é necessário que esse apetite se desenvolva pela mediação do que é bom e belo por natureza. É da reunião desses dois critérios que eros se origina não como uma força externa ao homem, mas como um mecanismo fisiológico da própria natureza humana<sup>267</sup>.

O mito de Poros e Penia traz Eros de longe para mais perto do homem. Erixímaco também discursava sobre a presença e os efeitos de Eros entre os intermediários, não à toa seu discurso é situado no centro dos discursos do primeiro bloco – após Fedro e Pausânias e antes de Aristófanes e Agatão –, mas, diferentemente do médico, que tratava de uma intermediação de foro cósmico-naturalista, Platão, no discurso de Diotima, traz Eros como mediador, mas agora numa ótica ético-antropológica: a natureza de Eros, na vida do Homem, possui atributos de uma pulsão ou desejo sempre entre o belo e a fealdade, entre a sabedoria e a ignorância, e essa eterna tensão ou margem indefinida entre os polos faz parte da vida do Homem.

A busca pelo bem, ou pela filosofia, será o próximo nível no excuro de Diotima:

Quem, pois, se ocuparia da filosofia? – pergunta Sócrates. A resposta é uma constatação: “é claro que [os que se ocupam da filosofia] são os que se encontram entre uns e outros, estando Eros incluído nesse número. A sabedoria é o que há de mais belo<sup>268</sup>. Ora, sendo Eros amante do belo, necessariamente será filósofo ou amante da sabedoria, e, como tal, se encontra colocado entre os sábios e os ignorantes” (*Banq.*, 204 B).

---

<sup>266</sup> A gravidez é propriamente condição intermediária entre a concepção e a entrega (BURY, 1909, p. 110).

<sup>267</sup> CARAM, 2018, p. 115.

<sup>268</sup> Esse passo da exposição é possível pois καλός tem uma denotação muito mais abrangente que “belo” ou “bonito” (DOVER, 1986, p. 143).

Eis um importante alicerce ao qual se recorrerá quando for necessário esclarecer e revivificar o elo entre o eros filósofo, o Homem e a παιδεία. Trata-se de uma notável revelação feita ao longo do excuro de *O Banquete*: Eros é filósofo – nos diz Diotima. E Eros é filósofo tanto pelos predicados herdados de seus pais – a perspicácia de Poros e o apetite de Penia –, quanto por ser ele um *daimon*, um ente intermediário entre a ignorância e a sabedoria. Mas, além disso, há um detalhe: no mito de Penia e Poros, Diotima lança despretensiosamente que o filho dessas duas divindades é descalço (ἀνυπόδητος, 203 D) – um dos atributos de sua eterna natureza mendicante. E em 174 A, na segunda linha da narrativa que Apolodoro viria a dar do que acontecera naquele dia em que o banquete entre os maiores de Atenas ocorreu, o seguidor de Sócrates descreve seu mestre como “usando sandálias” (βλαύτας). É conhecida a figura de Sócrates andando descalço pela ágora e por toda a Atenas, tal como a imagem do Sócrates de Xenofonte – de fato, no dia em que ele usou sandálias, em 174 A, tal evento foi tão notável que ficou registrado no diálogo que, com fulcro no *lógos*, não desperdiça nenhuma palavra. Assim, é imperioso não só apreender Eros como a imagem de Sócrates, mas também deve-se ver Sócrates como o homem investido de *daimon*:

Como Eros em geral, enquanto poder destituído, é símile ao homem, também enquanto demônio filosófico é semelhante ao homem filosófico: sempre se observou que a descrição de Eros descalço recorda a figura de Sócrates. No entanto, o Eros é a potência da qual depende a natureza indigente do homem. Não podemos, por conseguinte, compreender Eros somente como uma representação de Sócrates, mas, pelo contrário, devemos compreender Sócrates, enquanto homem “demoníaco”, segundo a imagem de Eros. O discurso de Alcibíades mostrará quão grande é a diferença entre homem e demônio<sup>269</sup>.

Sócrates se despe de todos os artefatos que poderiam torná-lo potencialmente mais fraco ou aparentemente forte. E para tanto, Platão faz uso até de símbolos – como o velho manto e pés descalços – que atribuíam a Sócrates um valor singular nas peças cômicas<sup>270</sup>. Sócrates (e também eros, decerto) é robusto: “seguindo a flexibilidade do preceito délfico, o *conhece-te a ti mesmo*, Sócrates começa então, como tantas vezes fizera, a examinar-se a si mesmo e a mostrar que a aparente pobreza da sua vida é a riqueza dos limites conscientes de sua liberdade”<sup>271</sup>.

A primeira parte da iniciação aos mistérios de Eros está chegando ao fim, mas antes é necessário melhor entender a força erótica criadora.

---

<sup>269</sup> REALE, 2016, p. 1928. Tradução nossa.

<sup>270</sup> HADOT, 2014, p. 75.

<sup>271</sup> BENOIT. *Sócrates*. In: CORNELLI, 2018, p. 141.

### III) A utilidade de Eros para os Homens: possuir o Belo e o Bem para sempre

A próxima pergunta de Sócrates é saber qual a utilidade de Eros para os Homens. Quem ama as coisas belas deseja possuí-las, mas, as possuindo, Sócrates não sabe dizer o que ocorre em seguida com quem as possui. Na continuidade, Diotima admite o Belo como sendo o Bem: então, quem ama as coisas boas deseja, decerto, possuí-las. E quem as possui – Sócrates anui – fica feliz! (ὅτι εὐδαίμων ἔσται, 204 E). E essa resposta está completa.

Mas por que acontece de dizermos que alguns homens amam, e outros não? (*Banq.*, 205 B). Ocorre, esclarece Diotima, que se está a discorrer sobre uma espécie particular de amor (τοῦ ἔρωτός τι εἶδος, 204 B), ao passo que se nomeia do todo, Amor (ἔρωτα), para aplicar nomes diferentes às demais espécies. Ou seja, existe um gênero de Eros sob cujo nome (ὄνομα) se designa todas as espécies de amor. Como analogia, utiliza-se amplamente o conceito de ποίησις (criação): na Grécia, se designava ποιηταί (poeta) e ποίησις (poesia) duas espécies de um gênero mais amplo – πάσης τῆς παιήσεως (todo o gênero das criações). A iniciação de Sócrates com Diotima trata de um amor específico: o de Eros que atua no interior do Homem e que o impulsiona a buscar o belo e o bem e mais ainda, o fim último de todo Homem, que é a felicidade (*Rep.*, 505 D). Diotima relembra que existe um *lógos* (Aristófanos) de que Eros é a busca pela outra metade; no entanto isso não é o suficiente, afinal, não se desejaria a outra metade se ela não fosse necessariamente boa.

Esse último estágio, para Kenneth Dover<sup>272</sup>, é crucial: pois é a partir do desejo de Eros pelo καλλός e pelo ἀγαθός que Diotima irá tratar do desejo universal de ser feliz. Diotima não apenas se refere ao “eros por ἀγαθά” como análogo a “eros por καλά”, ou apenas sendo aquele um gênero deste, mas sim que ambos são idênticos. A partir de agora, καλός e ἀγαθός são tidos como designações alternativas de uma mesma classe. Em 205 E, Diotima fala não mais de τὰ ἀγαθά (que no uso grego normal denota coisas materialmente agradáveis), mas de τὸ ἀγαθόν<sup>273</sup>,

---

<sup>272</sup> DOVER, 1980, p. 144-145.

<sup>273</sup> A passagem à qual Dover se refere está em 205 E: “*Diotima*: Ninguém se apega, quero crer, ao que lhe pertence, salvo se dermos a denominação de bom (τὸ ἀγαθόν) ao que nos é próprio e faz parte de nós mesmos, e de mau ao que nos é estranho, porque fora do bem nada mais os homens amam, não te parece?”. Esse trecho de *O Banquete* é de complexidade singular, mas sobre ele é válido uma breve exploração, não pretendendo esgotar sua possibilidade de interpretações, por constituir uma mudança estrutural importante no diálogo, afinal é a partir dele que Diotima trata da espécie de Eros voltado para o bem e o belo, e não mais para o gênero de Eros direcionado para a falta das metades, nas suas mais diversas acepções pré-socráticas. Voltando para uma tentativa de esclarecimento e de pensar essa passagem: a primeira premissa é de que “ninguém se apega, quero crer, ao que lhe pertence, salvo...”, ou seja, não é suficiente se apegar ao que se possui, mas também é necessário que esse apego cumpra algumas condições. E essas condições estão descritas na segunda parte, que traz um sentido por si mesmo condicionante: “salvo se dermos a denominação de bom ao que nos é próprio e faz parte de nós mesmos,

portanto dando uma virada metafísica para sua exposição e preparando caminho para o valor que τὸ καλόν terá em seu discurso (201 C ss.).

Ao transpor o desejo de Eros apenas do que é belo também para o que é bom, e tratando-os como de valores equânimes, Diotima autorizará uma força mediadora e transcendental para Eros e prepara o terreno para a revelação de que o eros platônico é voltado para a alma.

A temática do eros e do amor, entendido esse como força mediadora entre o sensível e o suprassensível, uma força que dá asas e eleva, através dos diversos graus de beleza, à Beleza meta-empírica de si mesma. E já que o Belo, para o grego, coincide com o Bem ou, em todo o caso, é um aspecto do Bem, assim Eros é uma força que eleva ao Bem: a erótica platônica, bem longe de se opor ao misticismo e ao ascetismo platônicos, é um aspecto fundamental e genuinamente helênico de ambos<sup>274</sup>.

E nesse momento de *O Banquete* é a última vez que Diotima faz uso do verbo κτήσις, ‘ter, adquirir, possuir’, como usado em 200 D, 201 B e 205 A. Diotima fará uso da construção εἶναι/γενέσθαι + dativo, ‘ser, estar, participar/gerar’<sup>275</sup>, que é mais apropriado, pois o que está em jogo nessa obra platônica, e conforme será anunciado no decorrer do diálogo, nos diz Juliano Caram<sup>276</sup>, não é a falta epitimética como responsável pela união amorosa, mas o desejo pela imortalidade capaz de parir quando em contato com o belo, seja por meio do corpo, seja por meio da alma.

---

e de mau ao que nos é estranho”. Nessa passagem, que entendemos ser de caráter condicional, o bem, para Platão, faz parte de nós, portanto é algo intrínseco, e pode-se dizer que é algo que se deseja e pelo qual se tem apego; contrariamente, o que é mau é estranho, e no caso de possuí-lo, desejar-se-ia não mais portá-lo. Essa figura de “dentro” ou “fora” se torna um pouco mais clara quando é lida em conjunto com o último trecho, de caráter conclusivo: “porque fora do bem nada mais os homens amam”. Logo, os homens amam o que está dentro do bem, e o que não está compreendido nesse conjunto está evidentemente fora, e é mau. Platão não afirma que não é possível possuir o mal, mas sim que, em sua filosofia erótica, reconhecendo que o mal está fora do bem e sabendo diferenciar o bem e o mal, o homem não deseja a ele se apegar. Nossa módica leitura desse trecho pode ser assim traduzida: pode ser necessário, num sentido erótico-filosófico e até mesmo a um nível apenas físico, se apegar ao que lhe pertence, mas não é suficiente. A afinidade com o que lhe pertence deve cumprir a condição de que o objeto da cupidez faça parte do Homem, portanto que seja belo e bom (e todo o esforço da filosofia platônica é justamente esclarecer o Homem quanto ao que venha a ser bom e belo, e trabalhar esses princípios a fim de não confundi-los com suas aparências), porque o filósofo deseja o bem e o belo, por reconhecê-los por si e em si mesmos (e esse reconhecimento pode ainda estender uma explicação no âmbito da reminiscência da alma, a exemplo do que ocorre em *Mênon*), que fazem parte dele, e não o mal, que não lhe é próprio e não faz parte dele mesmo e, portanto, o homem quer dele livrar-se.

<sup>274</sup> REALE, 2014, p. 217. Com adaptações.

<sup>275</sup> A participação é a inscrição das coisas sensíveis na ordem do ser, ou seja, o fato de cada coisa da nossa realidade material e múltipla revelar em maior ou menor medida seu parentesco com o ser, compartilhar da essência universal da Ideia. Em outras palavras, as coisas ganham seu ser por participarem das Ideias, logo há também imanência das Ideias nas coisas. Cabe à dialética refazer as relações da multiplicidade sensível com a unidade da Ideia, uma vez que se trata de uma operação lógica por meio da qual essas articulações podem ser encontradas, seja como participação ou como presença. É somente isto (ou tudo isto) que é possível à inteligência humana: conhecer as coisas participantes do ser, nunca o próprio ser em si mesmo ou, como em *O Banquete*, o belo em si mesmo. A inteligência humana pode conhecer o belo enquanto este está presente nas coisas, no interior de uma relação, nunca o belo absoluto (DOVER, 1980, p. 145).

<sup>276</sup> CARAM, 2018, p. 150.

A partir desse ponto, o Bem passa a ter um destaque e um valor como um *τέλος* a ser buscado por eros: na parte mais baixa do percurso, encontra-se o mal, que engloba a fealdade, os vícios, dentre tantas outras variações. O trajeto, ou o meio do caminho, é o curso mesmo percorrido por eros, é o próprio eros, fadado sempre a estar no intermédio. No lado oposto ao mal, nessa trajetória erótico-pedagógica, encontra-se o Bem, que engloba, por seu turno, o belo, os corpos belos, a virtude, e uma série de outras qualidades além daquelas proferidas nos elogios de *O Banquete* – nesse ponto do excuro de Diotima, já está evidenciado que o Belo não se confunde com as coisas belas, pois a sacerdotisa e Mantinea já deixou muitas explicações do que o Belo não é<sup>277</sup>. Essa operação de lançar luz sobre o Bem necessariamente teria que ter passado por sua relação com o belo, tendo em vista que, ao longo do simpósio, este fora citado tantas vezes nos discursos precedentes ao da sacerdotisa.

Sob um ponto de vista mais unificador, a introdução do Bem como um desígnio de eros pode ser entendido como a explicação para o desejo do Homem se reunir com o Bem, numa trajetória de ascese para o Uno, no âmbito do inteligível. E aqui Platão igualmente reescreve o conto de Aristófanes, agora com toda a carga filosófica que estava latente e Platão esperava apenas chegar sua vez na ordem dos discursos para revelá-lo. Também pode significar uma separação ontológica entre o belo visto nas coisas sensíveis, como nos belos corpos, e o Belo em si, que participa do Bem em si. Mas, na análise da importância que o Bem assume a partir desse ponto de maior revelação do diálogo, ante o tratamento com seu cognato, o belo, somos compelidos a subir um degrau a mais e analisar o panorama sob um outro ângulo.

A partir do momento em que Sócrates assumiu os discursos, ele desvelou muitos dos mitos a partir de uma crítica direcionada ao discurso de Agatão. Sócrates, por meio de Diotima, que possuía autoridade para tal, revela uma verdade por meio do descobrimento de um conteúdo que antes estava encoberto pelos mitos dos simposiastas presentes ao banquete. Giovanni Reale fala em destruir os discursos anteriores, mas somos mais inclinados a pensar essa leitura não como uma destruição, mas como uma recondução filosófica a partir dos discursos. Platão desfaz alguns argumentos ou narrativas para reconstruí-los em seguida, e muitos dos elementos que compõem essa nova estrutura se utiliza dos mesmos elementos que eram usados para tecer a narrativa mitológica. E, de fato, esse “tirar o véu” que enublava algum conteúdo filosófico, e cujo trabalho de esclarecimento percorre todo o diálogo, guarda uma inteligente analogia com o belo, conforme analisa Menezes:

---

<sup>277</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 220.

A beleza no seu papel sensível possui certa semelhança com o papel do mito. Enquanto este pretende convencer a parte mais baixa da alma a acreditar no que é contado, exercendo junto ao elemento racional uma função persuasiva/educativa, aquela pretende, a *partir do sensível, conduzir ao inteligível através de um exercício erótico/pedagógico*.

(...)

A beleza é a única coisa do divino que conseguimos captar pelo sensível. Nenhuma outra virtude, nada mais divino, senão a beleza. Ela é capaz de excitar os sentidos do corpo e conduzir ao desvelamento dos mistérios da alma, permitindo que a reminiscência se instale e se inicie a lembrança das Formas.

A beleza deve ser vivenciada, apreciada e contemplada, pois ela é a única Forma que possui uma correspondência sensível. É a que menor esforço exige para que seja apreendida, pois, para se experimentá-la, não é necessário um movimento do intelecto. O exercício intelectual é aquele utilizado para o entendimento, e será somente através do intelecto que poderemos entender a beleza em sua Forma absoluta, tanto quanto as demais virtudes. Mas, para que isso ocorra, é preciso que antes possa haver a experimentação, que no caso da beleza acontece pela captação dos olhos. A visão está para o sensível assim como o intelecto está para o inteligível. Ambos estabelecem o paralelo da visibilidade em cada um dos campos em que agem. A beleza por sua vez tem a função de tornar visível o divino, pois age no campo do sensível excitando os sentidos para a reminiscência da Forma de Beleza que se encontram num campo suprassensível.<sup>278</sup>

Logo, Diotima pode ter revelado, num degrau mais elevado de seu ensinamento, que o belo pode ter a função pedagógica de começar a colocar o Homem em contato com o Bem, e esse movimento parte do início, justamente do degrau ou da parte mais rebaixada da alma. Assim também é o movimento educacional encontrado no percurso que revela o conteúdo do mito, já que este tem o propósito de fazer a parte mais aviltada da alma acreditar no que é narrado. Após um certo esforço e esclarecimento para o que venha a revelar a Filosofia, essa identificação do Belo que participa do Bem, que primeiro ocorre ao se reconhecer os corpos e as coisas belas, se transpõe para o exercício intelectual de reconhecimento da Forma do Belo e do Bem, que se unem em apenas uma Forma definitiva, o Bem.

*O Banquete* está impregnado de narrativas mitológicas pois elas têm a mesma função das coisas belas: primeiro chamar a atenção pela plástica beleza harmônica que alcança os olhos e que impressiona os iniciantes. E o mito também exerce esse canto da sereia, mas ao nível do intelecto: é a partir de uma narrativa que cumpre todos os preceitos de um belo discurso e que tem a função de impressionar, que aquele que teve contato com o mito deseja continuar a investigá-lo e descobrir, pelo próprio intelecto, um *lógos* de fundo.

---

<sup>278</sup> MENEZES, 2018, p. 178-179.

Portanto, os Homens amam o bem (οἱ ἄνθρωποι τἀγαθοῦ ἐρῶσιν). E aqui Diotima acrescenta um detalhe temporal (por meio do advérbio ἀεί, ‘sempre, para sempre’) que irá fazer o diálogo prosseguir: o amor é o desejo de possuir *sempre* o bem (ἔστιν ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί). E de que modo e em quais casos se manifestam a paixão e a intensidade do esforço de quem busca o bem?

Sócrates responde a Diotima que está admirado com tamanha sabedoria.

“Então, vou dizer-te – respondeu. – Amar é gerar na Beleza, ou segundo o corpo, ou segundo espírito” (ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν) (*Banq.*, 206 C).

#### *IV) A imortalidade, a geração e o esforço da vida filosófica*

Todos os Homens são fecundos, seja no corpo ou no espírito, e quando chega determinada idade, ocorre a vontade de procriar – aspiração essa que advém da própria natureza do Homem ou do animal. Procriar no feio não é possível, a geração terá que se dar no belo. A união do homem e da mulher faz o mortal participar da imortalidade por meio da concepção e da sucessão de gerações; isso não é possível na discordância ou na desarmonia, mas apenas no que é belo e harmônico.

As coisas belas, nos diz Dion Macedo, são as coisas que mais se aproximam do Belo em si, mas dar a conhecer a completude do Belo ainda não é de alcance dos Homens. Os mortais buscam o belo em si, mas por meio das coisas belas – que participam do Belo:

A participação é a inscrição das coisas sensíveis na ordem do ser, ou seja, o fato de cada coisa da nossa realidade material e múltipla revelar em maior ou menor medida seu parentesco com o ser, compartilhar da essência universal da Ideia. Em outras palavras, as coisas ganham seu ser por participarem das Ideias, logo há também imanência das Ideias nas coisas. Cabe à dialética refazer as relações da multiplicidade sensível com a unidade da Ideia, uma vez que se trata de uma operação lógica por meio da qual essas articulações podem ser encontradas, seja como participação ou como presença. É somente isso (ou tudo isso) que é possível à inteligência humana: conhecer as coisas participantes do ser, nunca o próprio ser em si mesmo ou, como no *Banquete*, o belo em si mesmo. A inteligência humana pode conhecer o belo enquanto este está presente nas coisas, no interior de uma relação, nunca o belo absoluto<sup>279</sup>.

---

<sup>279</sup> MACEDO, 2001, p. 63.

Em 206 A, num comentário de Bury<sup>280</sup>, e com passagens de mais dois outros diálogos, *Filebo* e *Górgias*, é possível melhor moldar e entender a diferença, no âmbito do desejo erótico pelo Bem, entre os meios e os fins, isto é: o amor erótico é um agente intermediário numa trajetória *paidêutica*<sup>281</sup> mais longa, e essa diferenciação é relevante para a qualidade transcendental dessa busca pelo objeto final: “fora do bem (τοῦ ἀγαθοῦ) nada mais os homens amam” (*Banq.*, 206 A), ou seja, nesse trecho pode-se pressupor que τὸ ἀγαθόν seja suficiente e necessário para o alcance do bem, quando, então, a busca cessa e a felicidade finalmente é alcançada. E essa hipótese de que o objetivo final do desejo seja τὸ ἀγαθόν é encontrada em ao menos mais dois trechos das obras platônicas:

*Sócrates*: Se alguém faz alguma coisa em vista de algo, o que ele quer não é aquilo que faz, mas aquilo em vista do que faz.

*Polo*: Sim.

*Sócrates*: Por acaso há alguma coisa que não seja boa, nem má, nem o meio-termo, ou seja, nem boa nem má?

*Polo*: É forçoso que não haja, Sócrates.

*Sócrates*: Não afirmas, então, que a sabedoria é um bem, assim como a saúde, a riqueza e as demais coisas desse tipo, e um mal, os seus contrários?

*Polo*: Sim.

*Sócrates*: As coisas nem boas nem más, às quais te referes, são porventura aquelas que ora participam do bem, ora do mal, ora de nenhum deles, como, por exemplo, sentar, caminhar, correr, navegar, ou como as pedras, as madeiras e as demais coisas do gênero? Não te referes a isso? Ou chamas outras coisas de nem boas nem más?

*Polo*: Não, são aquelas.

*Sócrates*: As pessoas, então, fazem essas coisas intermediárias em vista das boas quando fazem-nas, ou as coisas boas em vista das intermediárias?

*Polo*: Decerto as coisas intermediárias em vista das boas.

*Sócrates*: Portanto, quando caminhamos, caminhamos no encaixo do bem (τὸ ἀγαθὸν ἄρα διώκοντες), julgando ser melhor caminhar, e, ao contrário, quando nos firmamos, firmamo-nos em vista da mesma coisa, do bem (τοῦ ἀγαθοῦ); ou não?

*Polo*: Sim (*Górg.*, 367 D-368 B).

A passagem em *Filebo* é a que se segue:

*Sócrates*: Penso que isso é o que há de mais necessário a ser dito sobre ele [o bem, τὸ ἀγαθόν]: todo aquele que o reconhece, persegue-o, tende a ele, querendo capturá-lo e adquiri-lo. E não se preocupa com nenhuma outra coisa exceto aquelas que se completam em conexão com algum bem (*Fil.*, 20 D-E).

Portanto, considerando os trechos acima, tem-se que além do desejo, também é preciso que o exame se dê em direção ao objeto final, o Bem ou τὸ ἀγαθόν – este é necessário e

---

<sup>280</sup> BURY, 1909, p. 109.

<sup>281</sup> Utilizamos-nos do termo “processo paidêutico” conforme encontrado em CARAM, 2018, p. 123-124.

suficiente para que o percurso assuma um valor, para que o esforço seja recompensado e para que o desejo, reconhecidamente um intermediário, seja apenas um transporte que levará o Homem para o próximo nível.

A propósito, é peculiar a citação, em *Górgias*, 368 B, de que “quando caminhamos, caminhamos no encaço do bem”; assim como no início de *O Banquete* e no final de *Fedro*, mais uma vez Platão se utiliza da metáfora da caminhada, do movimento para fazer alusão ao objetivo: a Filosofia é um meio, um caminho para o alcance de um objetivo mais nobre, o Bem.

E agora haverá uma virada importante para a continuidade do *lógos*: o Amor volta-se para a posse do Bem, para a posse *perpétua* do Bem<sup>282</sup>.

Continua Diotima:

*Diotima*: Porque o Amor, Sócrates – prosseguiu -, não é o amor do belo, como imaginas.

*Sócrates*: Que é, então?

*Diotima*: Procriar e gerar no belo.

*Sócrates*: Pois que seja – lhe disse.

*Diotima*: É isso mesmo – continuou. – Mas, por que geração? Por ser por meio da procriação que os mortais participam da eternidade e da imortalidade. Há pouco admitimos que o desejo da imortalidade está necessariamente ligado ao bem, visto dirigir-se o Amor para a posse perpétua do bem. A conclusão forçosa desse argumento é que o amor é o anseio da imortalidade (*Banq.*, 206 E).

E essa força da Natureza também é notada nos animais, em que o impulso para a reprodução, para a retaguarda e para a proteção da prole se manifesta acentuadamente. Isso prova que a natureza mortal luta pela imortalidade. Durante a vida de uma criatura, todo elemento no corpo perece e é substituído; o mesmo também é verdade para com a alma, em que pensamentos, emoções e conhecimentos são constantemente renovados<sup>283</sup>.

Os ambiciosos correriam os maiores perigos, gastariam toda sua fortuna e suportariam todas as fadigas pela glória eterna. As pessoas fecundas no corpo voltam-se para as mulheres a fim de gerar filhos e, assim, assegurar a sua imortalidade, ventura e renome duradouro no decorrer do tempo – cabe lembrar, nos diz Giovanni Reale, que para os gregos a morte era a maior carência e indignidade de todas, estar no Hades significava cair no esquecimento<sup>284</sup>.

---

<sup>282</sup> Somos inclinados a concordar com Juliano Caram (CARAM, 2018, p. 150) com o fato de que a questão da imortalidade, embora esta seja desenvolvida no diálogo e tenha, ao final, estreita importância para a finalidade do *lógos*, carece, ao menos no diálogo *O Banquete*, de maiores explicações na ordem de esclarecer e investigar a real causa de eros desejar a imortalidade. O desejo humano (e de eros) de procriar provém da condição natural de ele estar “cheio de virtudes”, mas isso justifica uma ação natural (de procriar, que estaria muito mais próximo de uma *ἐπιθυμία*), mas não alcança a *causa* do desejo pela imortalidade.

<sup>283</sup> DOVER, 1980, p. 149-150.

<sup>284</sup> REALE, 2016, p. 1991.

Contudo, há aqueles que são fecundos na alma. E o que esses concebem? Eles geram sabedoria e as demais virtudes. “A porção mais importante e bela da sabedoria – continuou – é a referente ao governo das cidades e à organização da família, o que recebeu o nome de prudência e justiça” – a exemplo de Sólon (*Banq.*, 209 A). Essa é a dimensão política de Eros como criador da Cidade ideal e que transmite uma mensagem muito clara do programa da Academia de Platão: criar futuros reis-filósofos sobre a base da força de Eros espiritual, eis o único meio de estabelecer as Cidades ideais<sup>285</sup>. Esse engajamento não é feito sozinho, e isso é notado em um detalhe no discurso de Diotima:

*Diotima*: A porção mais importante e bela da sabedoria é a referente ao governo das cidades e à organização da família, o que recebeu o nome de prudência e justiça. Quando a alma de um desses homens divinos encerra essa virtude fecundante e, na idade própria, sente desejos de fecundar e procriar, põe-se também, segundo creio, a procurar por toda a parte o belo para ele procriar, o que jamais poderia dar-se na fealdade. Essa a razão de deleitar-se muito mais com os corpos belos do que com os feios, por querer procriar; e se coincide encontrar uma alma bela, generosa e bem-nascida, alegra-se sobremodo com essa dupla beleza, a do corpo e a da alma. Na presença de tal criatura, ocorrem-lhe, de pronto, as mais elevadas expressões sobre o valor da virtude, os deveres e as aspirações dos homens bons e, de imediato, procura doutriná-la (καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν) (*Banq.*, 209 B-C)

Para o termo “doutrinação”, conforme traduzido por Carlos Alberto Nunes, ou “d’être éducateur”, por Léon Robin, Platão advoga o verbo παιδεύω. Portanto, é no encontro de duas almas que ocorre a troca e o aprendizado; em que o Homem, ainda um iniciante nos mistérios de Eros, pode tornar-se entendedor desses assuntos. Para esse progresso erótico, pois, é necessário o processo *paidêutico*.

Platão faz Diotima adentrar a teoria da imortalidade, da morte e renascimento, por inspiração heraclitiana, como nota Léon Robin<sup>286</sup>, porquanto a preservação e perpetuação do Homem não implica numa cristalização de sua consciência e de seus pensamentos, mas sim numa constante evolução e renascimento também dessas faculdades.

Esse resgate da teoria de Heráclito é feito a partir de sua tese em torno da alma e que transmite a linguagem segundo a qual, e levando-se em consideração a crença órfica, a vida do corpo é a mortificação da alma e a morte do corpo é a vida da alma<sup>287</sup>. Mas não apenas: Diotima

---

<sup>285</sup> REALE, 2016, p. 2095-2110.

<sup>286</sup> ROBIN, 1908, p. 206.

<sup>287</sup> REALE, 2012, p. 70. E essa teoria da imortalidade da alma é testada, por Platão, em sua crítica à teoria heraclitiana de se estudar primeiramente o devir para se chegar, então, à verdade: em *Crát.*, 439 A-B, Platão resgata a importância de se examinar primeiramente o ser em si, em oposição a se iniciar a investigação do devir, visto que aquele é anterior a este; aquele é imutável e perene, enquanto este é apenas uma aparência da verdade, ou um nome, uma referência. Tal consiste a análise de Robin: “Il ne suffit pas de dire que le retour du Devenir sur lui-

reforça que uma análise heraclitiana é possível, mas não a mais completa ou a mais verdadeira, pois não é suficiente que eros seja um intermediário e sempre fadado a permanecer como esse intermediário, mas também é exigência, conforme a teoria platônica, de que essa tensão tenha um fim para o qual todo o conjunto se dirige: que é justamente um fim ulterior que orienta essa mediação erótica; um fim ulterior cujo τέλος, que resgata toda uma carga escatológica da teoria erótica platônica, é um termo superior.

Quanto à aceção de eros como aquele que faz o Homem participar da imortalidade, e conforme nossa leitura, entendemos que cabe aí dois desdobramentos.

O primeiro é que para que aconteça de procriar e gerar (ou parir) no belo (τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ), pressupõe-se estar previamente cheio, e não vazio. Juliano Caram aproxima essa construção platônica com um caminho da educação:

Nesse mesmo sentido, podemos entender por que a educação é tão importante na visão socrático-platônica. Afinal, a geração de atos belos pressupõe não somente o contato com o que é realmente belo, mas uma gestação contínua na alma - e diríamos, no corpo - dos jovens pelo conhecimento do que seja de fato a beleza. O mesmo se passa com a temperança, com a justiça e, fundamentalmente, com o bem.

Gerar significa, antes de tudo, gestar. Faz-se necessário estar grávido, isto é, estar cheio de qualidades que serão paridas quando a ocasião se mostrar favorável. Por isso, há de se garantir aos jovens uma boa educação, capaz de provocar neles a gestação de atos virtuosos dignos de serem paridos, para o bem da pólis e do ambiente familiar. Finalmente, estar grávido pressupõe estar cheio, e não vazio<sup>288</sup>.

E além dessa repleção, que é necessária para que ocorra a maiêutica, a atividade dialética de Sócrates consiste em um “ajudar a dar à luz”, assim como fazia sua mãe, a parteira Fenarete. Mas como bem nota Maria Azevedo, Sócrates não justifica apenas a impossibilidade de transmitir a outrem um saber que, a existir, será apenas no íntimo de cada um, mas também que o procedimento *elêntico* ou faz avançar com o processo de gerar ou estimula o aborto<sup>289</sup>.

---

même prouve la persistance de l'Âme après la mort en vue du recommencement de la vie; il faut encore montrer que l'Âme possède hors du corps une existence réelle en rapport avec les Idées, et c'est ce que prouve la réminiscence. De même, il ne suffit pas de reconnaître avec les Héraclitéens, que l'Amour est une synthèse de contraires, qu'il est en un perpétuel mouvement et que le Beau nous apparaît dans la multiplicité de ses manifestations changeantes; il faut en outre reconnaître que, dans cette synthèse, il y a un terme supérieur, toujours caractérisé de la même manière par la perpétuité, et dont l'Amour est précisément amour; il s'ensuit que la mobilité de l'Amour n'est pas une mobilité qui doive échapper à toute détermination: elle s'oriente incessamment vers ce terme supérieur" (ROBIN, 1908, p. 207)

<sup>288</sup> CARAM, 2018, p. 152.

<sup>289</sup> AZEVEDO, 2003, p. 277.

O que está em jogo no *sympósiom* não é chegar ao conhecimento epistêmico do que venha a ser Eros, o Bem ou o Belo – continua o autor<sup>290</sup> –, por não ser possível aos Homens, pelo menos neste momento, conhecê-lo. Mas o mote principal do diálogo é manter um constante movimento, em ondas sucessivas: reconhecer que existe uma alma imortal no interior do Homem que, por intermédio e pela presença de Eros, participa da imortalidade por meio da geração no Belo. E esse ato contínuo, essa perquirição instiga aquele que já possui alguma potencialidade, que está cheio de atos virtuosos e, ao encontrar um ambiente propício, gera uma prole a partir de uma fecundidade de alma que é “muito mais ativa do que a do corpo, com relação às coisas que convêm à alma conceber e procriar” (*Banq.*, 209 A).

Logo, Eros é este impulso erótico vital que não só possibilita o conhecimento, mas também promove a divinização da alma racional que se coloca em movimento na direção daquilo que é mais verdadeiro e, portanto, mais real. Pela união entre razão e apetite, intermediada por Eros, o homem é capaz de conhecer as coisas como elas verdadeiramente são<sup>291</sup>.

A segunda vertente trata-se de um reforço na construção filosófica já feita por Platão e contida implicitamente na leitura e nas interpretações dos especialistas aqui citados, mas que pensamos ser interessante expressar mais claramente: sem Eros e sua geração no Belo, não haveria a Filosofia erótica, conforme disposta em *O Banquete*, e o *lógos* de Sócrates-Diotima não iria muito além dos discursos precedentes. A transposição da *contemplanção do belo* para a *geração no belo* é condição imperiosa para a Filosofia de Diotima: afinal ela ratifica que Eros não é apenas desejar o belo, mas esse desejo vai além, até gerar no belo (206 E).

A despeito de toda a elevação que eros habilita no Homem, e da qual *O Banquete* irá ainda tratar, se não houvesse *esse canal de gerar na imortalidade*, nossa leitura é de que a teoria de eros seria inócua: imagine-se que a máxima contemplação de eros residisse num estático apaziguamento no patamar do devir, ou seja, uma ociosidade monótona passada numa contemplação perpétua. Não haveria um progresso, e sim um estado de inanição, afinal o caráter educativo e comunitário da iniciação amorosa implica em gerar no belo e ser eros filósofo<sup>292</sup>: caso contrário, seria como se regozijar e se aprazer com a aparência do Belo. Mas o Homem, estando “grávido” e atendendo ao chamado da Natureza (que é possuir o bem, e possuí-lo para sempre através da geração), identifica que aquela aparência do Belo não é o Belo em si, portanto

---

<sup>290</sup> CARAM, 2018, p. 77.

<sup>291</sup> CARAM, 2018, p. 77.

<sup>292</sup> VAZ, 2011, p. 16

não é suficiente, e resolve transcender – agora exige um esforço a um nível intelectual *meta-físico* e de ensaiar uma contemplação com o conhecimento noético. E é justamente essa inquietude presente na alma de quem está fecundo de virtudes que produz, por meio do esforço, o que é necessário para uma vida afeta à Filosofia.

Nesse sentido, Casertano fornece suporte na sua construção de que não basta viver virtuosamente, mas é necessário transmitir e comunicar a virtude aos outros:

Quando, no final de seu discurso sobre o Eros, Diotima, a sacerdotisa de Mantinea, estabelece o grau mais alto da ascese para a ideia do belo, que consiste precisamente na contemplação (θεωμένου, 212 A2) do belo, ela esclarece logo que essa contemplação não é o estático apaziguar-se numa visão transcendente, mas a conquista de uma *conduta de vida diferente*. De fato, quando alguém consegue contemplar o belo, ‘e vive em sua companhia (212 A2), acontece-lhe procriar não imagens de virtude (εἰδωλα ἀρετῆς, 212 A4), dado que não está em contato com uma imagem, mas verdadeira [virtude] (ἀλλὰ ἀληθῆ, 212 A5-5), dado que está em contato com a verdade (τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένω, 212 A5). E procriando verdadeira virtude e educando-a (τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρεψαμένω, 212 A5-6) é-lhe possível tornar-se caro aos deuses e, se alguma vez for possível a alguém dentre os homens, tornar-se imortal’. A aquisição do verdadeiro belo, portanto, é condição para a conquista de uma nova vida, de uma conduta virtuosa de vida; mais ainda, de uma conduta que não só consiste em viver virtuosamente, mas também em comunicar a virtude aos outros. Os próprios verbos usados neste passo por Platão, claramente alusivos a um casal que procria e que educa com amor o que procria (σύνειμι, τίκτω, τρέφω), servem para indicar precisamente uma atividade que visa a expandir e transmitir a própria conquista. (Cuja comunicação consiste, entre parênteses, a única imortalidade concedida ao homem mortal).<sup>293</sup>

As dores próprias de um parto somente cessam quando se atinge o conhecimento, nunca antes:

*Sócrates*: O verdadeiro amigo da sabedoria se esforça naturalmente para atingir o ser, e que em vez de deter-se na multiplicidade dos objetos, simples aparência, prossegue sem desânimo e sem abater um nada de sua paixão inicial até apreender a essência dos fenômenos com a parte da alma determinada para esse fim, por serem da mesma natureza. Aproximando-se, desse modo, do verdadeiro ser e a ele unindo-se, gera a inteligência e a verdade, com o que atinge o conhecimento e vive e se desenvolve verdadeiramente. Só então, nunca antes, é que cessam essas dores do parto (*Rep.*, 490 A-B).

E aqui construímos um paralelo: se é verdade que na teoria erótica contida em *O Banquete* eros necessariamente exige esse esforço próprio de um parto para que uma prole gestada na virtude seja concebida, pois não é suficiente ao Homem contentar-se com a aparência do Belo, também é verdade que na vida do filósofo, e na vida de Sócrates, também são

---

<sup>293</sup> CASERTANO, 2010, p. 104-105.

necessários esforço e constantes exercícios para que a satisfação não recaia no aparente conforto e tranquilidade das coisas materiais que apenas enublam a apreensão ao nível inteligível. Em *O Banquete*, Alcibiades já admira a natureza de Sócrates quanto à sua temperança e o domínio sobre si mesmo (*Banq.*, 219 D). Sócrates experiencia uma vida pobre, que talvez beirasse a miséria material, mas isso o tornaria resistente ao frio e as pedras nas ruas de Atenas não seriam obstáculo para o seu caminhar filosófico. Sócrates, bem como o filósofo, é aquele que busca o conhecimento, embora o próprio Platão não tenha registrado em que, afinal, o conhecimento consistiria, mas ele

Permite-nos apenas entender que se trata de um estado transcendente, visto que a seus olhos, propriamente falando, somente os deuses são sábios. Pode-se admitir que a sabedoria representa a perfeição do saber identificado à virtude. Mas, como já dissemos e como deveremos tornar a dizê-lo, na tradição grega o saber ou *sophía* é menos um saber puramente teórico que um saber-fazer, um saber-viver, e nele se reconhecerão traços da maneira de viver, não o saber teórico, de Sócrates filósofo, que Platão evoca precisamente no *Banquete*.<sup>294</sup>

O filósofo é livre acima de tudo. E a passagem analítica do professor Hector Benoit<sup>295</sup> consoma nossa construção: Sócrates não nega o preceito délfico de conhecer-se a si mesmo, e nesse autoexame, ele demonstra que a aparente pobreza no modo como leva a sua vida é, na verdade, a riqueza da liberdade consciente de sua razão. Os sofistas, por serem pagos pelo seu ofício, naturalmente deveriam se submeter a alguns interesses, Sócrates, ao contrário, não recebia dinheiro por seus ensinamentos. Sendo, pois, mais livre do que aqueles outros, não era obrigado a se submeter à venda de suas preleções. A Antifonte, sua alimentação parecia miserável, mas ela seria menos saudável, menos nutritiva ou mais difícil de encontrar do que os raros e delicados manjares preparados pelos sofistas? Para Sócrates, quem possui apetite não tem necessidade de condimentos e temperos extravagante para comer com prazer, assim como quem tem sede não precisa do melhor néctar, mas nada além do que água para saborear, deliciosamente, o fim de sua sede. E não se deixar levar pelos encantos materiais também é necessário; Sócrates sustenta que a necessidade de troca constante de roupas viria do frio e do calor que as pessoas sentem por serem incapazes de resistir à mudança das estações. Assim também ocorre aos pés: a necessidade dos calçados se deve à fragilidade dos pés. Com esforço e exercícios, afirma Sócrates, mesmos os fracos tornam-se mais fortes do que os mais fortes

---

<sup>294</sup> HADOT, 2014, p. 76.

<sup>295</sup> BENOIT. Sócrates. In: CORNELLI; LOPES (org.), 2018, p. 141-142. Hector Benoit, na presente passagem, trata mais especificamente da figura de Sócrates que é extraída da descrição de Xenofonte.

descuidados. São diversas e contínuas as vantagens que para ele advém por não ser escravo do sono, da volúpia ou dos prazeres doces sentidos pelos que se deleitam no momento. E, por fim, Hector Benoit bem expressa uma provocação de Sócrates:

Quem melhor servirá à sua cidade? Quem será melhor em qualquer das profissões, na agricultura, na navegação ou na guerra? Aquele que vive como eu – pergunta Sócrates – ou aquele que escolhe a vida das riquezas de que muitos se vangloriam? Quem fará melhor a guerra e quem capitulará mais depressa? Aquele que tem necessidade de uma mesa suntuosa ou aquele que se contenta com o que está ao alcance da mão?<sup>296</sup>

E no desfecho de Pierre Hadot:

Sócrates ou o filósofo é Eros: privado de sabedoria, de beleza, do bem, deseja, ama a sabedoria, a beleza, o bem. Ele é Eros, o que significa que ele é o Desejo, não um desejo passivo e nostálgico, mas um desejo impetuoso, digno desse “caçador terrível” que é Eros.<sup>297</sup>

Há um detalhe a mais: para além de uma ressonância entre as figuras do filósofo Sócrates e de eros, ambas partilham de uma mesma propedêutica (προπαιδεύω). O interesse de eros para sair de seu estado de repouso manifesta-se pelo emprego de recursos para conseguir algo: pela sua função questionadora. Esta, por sua vez, se conjuga com o modo de perguntar próprio da investida socrática, pois a alma do filósofo deve ser erótica já que uma “alma não questionadora é uma alma em negação de suas origens e de sua condição alienada atual. A alma não questionadora é não erótica”<sup>298</sup>. E Victor Sales Pinheiro, em seu comentário a *O Banquete*, diz que amar e perguntar são intrinsecamente ligados. De fato, o substantivo ἔρωσος soa como etimologicamente conectado ao verbo perguntar, ἐρωτάω<sup>299</sup>.

A dialética e eros, também para Léon Robin, são afins:

O Amor é um demônio, ele estabelece uma relação entre mundos opostos. Como a alma humana, de fato, da qual ele é a função própria, ele une a natureza sensível à natureza inteligível; como tal, ele é um meio de adquirir e de comunicar a virtude, que é o império da Razão sobre o desejo, de adquirir e de comunicar a ciência, já que o Amor é uma condição para a alma decaída obter uma reminiscência do Inteligível. O Amor nos parece, assim, como um sucedâneo da Dialética, e como uma filosofia, pois é o meio de a alma operar a passagem do Sensível ao Inteligível, que é a razão de ser da dialética e da verdadeira filosofia.<sup>300</sup>

<sup>296</sup> BENOIT. Sócrates. In: CORNELLI; LOPES (org.), 2018, p. 142

<sup>297</sup> HADOT, 2014, p. 77.

<sup>298</sup> GORDON, 2015, p. 82.

<sup>299</sup> PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO, *O Banquete*, 2018, p. 32.

<sup>300</sup> ROBIN, 1908, p. 202. Tradução nossa.

Nessa atmosfera de aproximação entre eros e a dialética, cabe pensar acerca da própria ambiência que cerca o diálogo *O Banquete*, o que habilita fazer a seguinte pergunta: por que o diálogo que pretende revelar a verdade por detrás dos mitos de eros, ou eróticos, ocorre num ambiente de um simpósio?

Platão escolhera, como ambiente ou cenário para desenvolvê-lo, o simpósio. A característica desse formato de reunião é uma composição de discursos, a partir de múltiplas contribuições, de participantes que anuíram em desenvolvê-los sobre um assunto ou finalidade específica. E esse desenvolvimento apresenta o aspecto de se desenrolar por camadas, em que cada orador deveria superar seu antecessor. Também era comum refutar exposições prévias e fazer da contradição uma base para o progresso dos discursos. É notável que esse modo de operar guarde estreita relação com a dialética, pois a contribuição e contradição, e por vezes até mesmo um confronto *agonístico*, que fazem nascer novas ideias a partir de uma faísca que se origina do diálogo entre dois ou mais participantes, constituem-se na diferenciação do que venha a ser, para Platão, a dialética da retórica.

Também o eros platônico compartilha com a dialética e com o simpósio essa forma de operar. Eros, afinal, é um *daimon*, sujeito a uma tensão entre afastar-se do mal e resgatar sua afinidade com o bem, ou o contrário, a depender de sua inclinação e afinação com a Filosofia; nunca alcançando completamente nenhum dos extremos. E o modo como eros maneja essa intermediação é lidando com sua eterna condição de indigente, ao mesmo tempo que possui recursos a sempre tentar contemplar o Bem. E o meio à disposição de eros engendrar sua própria evolução é exercendo a dialética, tal como dispõe Diotima em sua tábua de categorias.

Portanto, pensamos não ser gratuito ou tampouco casuístico o diálogo que deveria tratar de eros se desenvolver no contexto de um *sympósion*. Eros exerce a dialética – e de certa forma ele é a própria dialética que age na alma – para evoluir e restituir sua afinidade com o Bem, pois não basta uma ascese que ocorra apenas no seio da reminiscência ou da maiêutica<sup>301</sup>; a dialética está contida no intercurso de um simpósio, conforme os costumes próprios da antiguidade, e também no progresso *paidêutico* de que o homem dispõe para também resgatar a afinidade e a contemplação que sua alma possui originalmente com o Bem.

A maneira de Sócrates trabalhar é conhecida: por meio da prática socrática da dialética, ele aborda jovens na *ἀγορά* e, usando-se da persuasão, revela as contradições sobre as quais o discurso está fundado – o filósofo é erótico, não se satisfaz simplesmente com o que lhe é apresentado; ele quer mais. E a dialógica é essa característica de, aos pares, fazer com que as

---

<sup>301</sup> VAZ, 2011, p. 57.

perguntas e repostas demovam o que antes era considerado um pressuposto verdadeiro ou busquem a verdadeira causa do que antes é apenas uma suspeita; logo o paradoxo é exposto e é necessária uma outra via de agrupamento e reunificação. E essa é a identificação e a manifestação da propedêutica tanto de eros quanto do *lógos*.

### 3.1.4 A escada de Diotima: do amor aos corpos à contemplação da beleza em si

Tal como é recomendado antes de uma subida, é válido repousar, fazer um reconhecimento de área e preparar-se para continuar a marcha. Assim, na ordem desta pesquisa, antes de iniciar a escalada nos degraus postos por Diotima, irá se recapitular brevemente a sobreposição de esquetes, máscaras e atuações operadas no diálogo. O caminho foi longo, mas até agora tudo o que se apresentou foi apenas algumas etapas de algo maior:

Mas tudo do que foi dito até o presente é apenas uma etapa em direção à realização da iniciação aos mistérios do Amor e à orientação rumo à contemplação suprema, e não é nem mesmo uma certeza de que aquele que escalou, como deveria ser, todos os degraus dessa preparação, esteja em estado de ser iniciado.<sup>302</sup>

Inicialmente, Sócrates examinava Agatão para certificar que a tese do poeta não se sustentava (mais para que Agatão visse a insuficiência por si mesmo do que uma necessidade de Sócrates). Após, o procedimento *elêntico* se transfere para o duo Sócrates-Diotima, mas aquele é, na verdade, a máscara de Agatão, e Diotima é a personagem à qual Sócrates delegou sua tarefa de porta-voz para que ela continuasse o diálogo – quem fala é Sócrates, mas por meio de Diotima. Nesse entremeio, muito é dito sobre Eros pelo discurso do mestre de Platão. Notadamente, fiquemos com nossas construções de que: a) Eros nasce de um recurso para conseguir algo e de uma aspiração que advêm de uma pobreza ou carência, e ambos – recurso e pobreza – vêm de dentro de Homem, e não de fora; b) Eros necessariamente exige uma transformação, uma transposição por meio de um esforço, pois, se ficasse apenas no âmbito da contemplação e da aproximação de uma realidade aparente, ele não seria o elo entre o Homem e o desejo pelo Bem e pelo Belo, que exige uma vida filosófica, e a Filosofia, que por sua vez também exige um engajamento próprio do diálogo. E na continuidade, começa-se a suspeitar que Sócrates talvez também seja eros – intermediário e sempre em busca da Filosofia. Mas aqui tem-se apenas indícios, pois seria estranho Sócrates congratular-se a si mesmo. Daí surge

---

<sup>302</sup> ROBIN, 1908, p. 20. Tradução nossa.

Platão: com sua excelsa técnica literária e dramaturgica, colocará na expedição de *O Banquete* o personagem Alcibiades, um ator político que, em sua passagem pelo diálogo – e conforme será melhor investigado em breve –, tanto demonstra claramente como é viver a parte do eros rebaixado, quanto faz o coroamento do verdadeiro filósofo.

E Diotima continua a conduzir Sócrates, mesmo que seja necessário algum esforço: é a partir do reconhecimento da beleza (que pode, de início, se dar num nível mais baixo – como a beleza em um único corpo que, nos termos de Léon Robin, pode ser tido como um amor a um nível plástico<sup>303</sup>), que o conduzido, com a companhia de um guia seguro (ὀρθῶς ἡγῆται, 210 A), começa a galgar níveis mais altos na percepção do Belo inteligível.

É o começo da iniciação aos grandes mistérios e da elevação em seus degraus. E, conforme disposição e arranjo dos argumentos feitos por León Robin<sup>304</sup>:

Portanto, é necessário, em primeiro lugar, determinar esses degraus sucessivos, que deverão ser ascendidos de maneira contínua, como os graus de uma escada, marcando que cada um deles constitui uma propedêutica em direção às últimas revelações<sup>305</sup>.

*Diotima*: Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto, poderias ser iniciado; porém, no que constitui o último degrau, o da contemplação, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não capacidade<sup>306</sup>. Contudo – prosseguiu [Diotima] – disponho-me a falar-te sem nenhuma restrição. Esforça-te por acompanhar-me até onde te for possível. É o seguinte – disse: - quem quiser percorrer nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância a procurar belos corpos. De início, se dispuser de um guia seguro, amará apenas um corpo, ocasião propícia de gerar belos discursos.

[*Primeiro degrau*.] De seguida, compreenderá que a beleza de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que, se ele tiver de empenhar-se em pós da ideia do belo, fora o cúmulo da insensatez deixar de perceber que a beleza de todos os corpos é

---

<sup>303</sup> ROBIN, 1908, p. 20.

<sup>304</sup> A exposição do nível dos degraus será conforme o comentário à tradução de *O Banquete* feita por Léon Robin, cf: ROBIN. Notes. In: PLATON. *Le Banquet*. France: folio essais, 1950, 1953, p. 180. Lima Vaz (VAZ, 2011, p. 58) relaciona quatro degraus na escala de Diotima que não vão de encontro aos níveis elencados por Robin: a) os corpos – na harmonia de sua forma visível; b) A alma, na fecundidade imanescente das suas obras; c) A ciência, discursiva na ilimitação do seu objeto e; c) Finalmente a intuição da Ideia – que unifica todos os aspectos parciais.

<sup>305</sup> ROBIN, 1908, p. 20. Tradução nossa.

<sup>306</sup> Nesse trecho, destaca-se o modo como Diotima se refere a Sócrates: κᾶν σὸ μνηθεΐης, com certo tom de sarcasmo. Para Robert G. Bury (BURY, 1909, p. 123-124), tal recurso trata-se de uma ironia presente no diálogo, visto que Sócrates se retrata como um mero iniciante colocado no mesmo nível de Agatão, mas ainda é, apesar de sua falsa modéstia, o filósofo ideal do encômio de Alcibiades. E essa ironia não condiz verdadeiramente nem com o Sócrates histórico, nem com o Sócrates hipotético. Mas aqui pensamos ser interessante acrescentar a interpretação já feita por G. Reale (REALE, 2016, p. 1450 ss.) de que Sócrates não só se coloca no mesmo nível do discurso de Agatão, mas Sócrates é Agatão. E isso muda um pouco as coisas: Platão, por escrever referindo-se não a Diotima-Sócrates, mas a Sócrates-Agatão (apenas utilizando suas máscaras condizentes), e em tom de reproche, desfaz o discurso do poeta e enfatiza que, apesar de ter saído vitorioso em seu encômio e proferir um discurso-síntese de belas coisas que podem ser ditas sobre Eros, seu lugar, na escalada filosófica, não é tão elevado assim.

uma só. Alcançado esse ponto, tornar-se-á apaixonado de todos os corpos belos e relaxará, por outro lado, a violência do amor de um único corpo, que passará a desprezar, por haver reconhecido a sua insignificância.

[*Segundo degrau:*] Daí por diante, terá de achar que a beleza da alma é muito mais preciosa do que a do corpo, de forma que uma alma de dotes excepcionais, até mesmo num corpo carecente de viço, é quanto lhe basta para amá-la e dela cuidar, e gerar belos discursos, cultivando, de preferência, os temas que contribuem para a formação dos jovens. Passando daí para a contemplação da beleza dos costumes e das leis, compreenderá que a beleza é um só em todos os casos, para concluir, afinal, pelo nenhum valor da beleza corpórea.

[*Terceiro e último degrau:*] Dos costumes, passará para o estudo das ciências, a fim de contemplar também sua beleza muito própria, e abrangendo, assim, num único lance d'olhos o âmbito tão vasto da beleza, não se deixará prender servilmente à beleza de um único objeto, a de um adolescente, por exemplo, de alguma pessoa ou ocupação isolada, à maneira de escravo sem préstimo e de poucas falas, porém voltado para o vasto oceano da beleza e, dominando-o com a vista, gerará belos e magníficos discursos, com o que brotarão pensamentos em barda de seu inesgotável amor à sabedoria, até que, robustecido e aperfeiçoado, alcance o conhecimento único do belo (*Banq.*, 209 E-210 E).

O último degrau é a emancipação, pois, pouco a pouco, ele liberta o Homem do estado de escravidão, decorrente do pensar o belo apenas num nível plástico individual ou do amor de um só ofício. Esse último degrau qualifica o Homem a sair de seu estado de miséria para libertar-se de seu juízo limitado<sup>307</sup>.

Na análise de Kenneth Dover, o jovem, para atingir o primeiro e segundo degraus, deverá dar início ao progresso. Mas para o último degrau é preciso um guia, um parceiro mais velho que guiará o jovem para a contemplação das ciências<sup>308</sup>. Mas, complementando o comentário de Dover, para qualquer degrau não está descartada a participação desse guia mais experiente que pode, desde o momento da partida, acompanhar e iniciar, juntamente com o jovem, a caminhada exploratória no âmbito da Filosofia. Afinal, esse é o papel de Sócrates tanto em vida quanto em diálogo, a exemplo das primeiras linhas de *O Banquete* em que Sócrates serve de guia até a casa do Bem.

Ao longo do percurso, independentemente de haver um iniciado acompanhado de um guia, a finalidade última suplanta interesses que seriam heterogêneos entre o iniciado e o guia, ou que reforçassem uma luta desigual pelo objeto amado, pois o Amor emprega nos Homens a concórdia e a união. Em outros termos, o guia e iniciado, ante a contemplação subitânea do Belo, superariam suas diferenças e estariam em comunhão por um bem maior. Aquele que é engajado com a filosofia erótica deseja superar a si mesmo:

---

<sup>307</sup> ROBIN, 1908, p. 21.

<sup>308</sup> DOVER, 1986, p. 154-155.

Platão deixa claro [que o amor instaura entre os seres humanos] uma erótica fundada na habilidade de transfigurar-se ambos a si mesmos e vencerem os degraus da paixão amorosa e do desejo e, com mais forte razão, do conhecimento e da contemplação. O exercício amoroso, como transposição das etapas propostas, deve possuir a determinação do que é possível, não apenas na esfera do conhecimento ou segundo a ordem do *lógos*, mas também como disposição natural de quem ama. As etapas da iniciação erótico-filosófica no *Banquete* devem levar amado e amante para além de si mesmos, cumprindo cada um dos degraus, do amor de um corpo ao amor de todos os belos corpos, da alma aos costumes e leis, da ciência à ciência do belo e ao próprio belo.<sup>309</sup>

O último trecho de *O Banquete* que enfim revelará eros é longo, mas é válido transcrevê-lo integralmente, em primeiro lugar porque, além de tratar-se da etapa final da longa escalada, é uma passagem remissiva de tudo o que foi apresentado e ao mesmo tempo um ponto de partida para o que, a partir dele, será desenvolvido; e em segundo, porque é um tributo e uma despedida de Diotima, e isso marcará essa etapa do trabalho: a partir de agora teremos que deixar para trás, de certa forma, a companhia dos grandes sábios para podermos, por nós mesmos, construir, sob um ponto de vista *paidêutico*, a Filosofia erótica de Platão.

[*Prólogo:*] Quem tiver sido levado até esse ponto pelo caminho do amor, após a contemplação gradativa e regular das coisas belas, já próximo da meta final do conhecimento amatório, perceberá de súbito<sup>310</sup> uma beleza de natureza maravilhosa, precisamente, Sócrates, a que constituíra a razão de ser de seus esforços anteriores:

[*Perenidade do Belo:*] Para começar, é sempiterna, não conhece nascimento nem morte, não aumenta nem diminui; ao depois, não é bela de um jeito e feia de outro, ou bela num determinado momento para deixar de sê-lo pouco adiante, nem bela sob tal aspecto e feia noutras condições, ou aqui sim e ali não, ou bela para algumas pessoas, porém feia para outras;

[*Forma e inteligibilidade do Belo:*] Beleza que não se lhe apresentará sob nenhuma forma concreta, como fora o caso de um belo rosto ou de belas mãos ou de qualquer outra parte do corpo, nem sob o aspecto de um discurso ou conhecimento, nem como algo existente em qualquer parte, num animal, por exemplo, na terra, no céu ou seja no que for, mas que existe em si e por si mesma e é eternamente uma consigo mesma, da qual todas as coisas belas participam<sup>311</sup>, porém de tal modo que o nascimento e a morte delas todas em nada a diminui ou lhe acrescenta nem causa o menor dano.

---

<sup>309</sup> MACEDO, 2001, p. 74.

<sup>310</sup> ἐξαίφνης, 210 E: a noção de uma visão estonteante é uma recompensa após um grande esforço; uma analogia mais aproximada seria a excitação de entrever uma maravilhosamente simples, compreensível resposta para um problema após um processo de raciocínio que era misto de dificuldades e desestímulo (DOVER, 1986, p. 157).

<sup>311</sup> Remetemos o leitor a uma doutrina da participação em *Féd.*, 100 C ss, 201 C; *Parm.*, 130 B (BURY, 1909, p. 157; DOVER, 1986, p. 129).

[*Recapitulação do progresso nos mistérios de eros:*] Quem parte da multiplicidade cá de baixo, sob a orientação firme<sup>312</sup> do amor dos jovens, e começa a perceber aquela beleza, é certeza encontrar-se perto da meta ambicionada. Só assim deve alguém entrar ou ser levado pelo caminho do amor, partindo das belezas particulares para subir até àquela outra beleza, e servindo-se das primeiras como degraus: de um belo corpo passará para dois; de dois, para todos os corpos belos, e depois dos corpos belos para as belas ações, das belas ações para os belos conhecimentos, até que dos belos conhecimentos alcance, finalmente, aquele conhecimento que outra coisa não é senão o próprio conhecimento do Belo, para terminar por contemplar o Belo em si mesmo. Só nesta altura da existência, meu caro Sócrates – falou a forasteira de Mantineia –, e mais em parte alguma, é que para o homem vale a pena viver, na contemplação da Beleza em si mesma.

[*Epílogo:*] Se nalgum tempo a vires, ela te parecerá muito diferente do ouro, das vestes, dos belos meninos e adolescentes, cuja vista presentemente tanto te arrebatava, a ti e a muitos outros, a ponto de, para verdes vossos bem-amados e ficardes, se fosse possível, eternamente presos a eles, estardes dispostos a não comer nem beber, contanto que passásseis o tempo todo na sua contemplação e ao lado deles. Que ideia faríamos – continuou – da ventura de quem se elevasse até essa visão do Belo em si mesmo, simples, puro e sem mistura, e contemplasse não a beleza maculada pela carne, por cores e mil outras futilidades perecíveis, porém a Beleza divina em si mesma, sob a sua forma inconfundível? Considerarias – prosseguiu – banal a vida de quem olhasse nessa direção e contemplasse a beleza com o órgão apropriado, o espírito, e se pusesse em comunicação com ela? Não compreendes – acrescentou – que é somente nesse estado, quando contempla o Belo com o órgão que o deixa visível, que ele fica em condições de gerar, porém não simulacros da virtude, porque o seu olhar não pousa em simulacros, mas na própria realidade? Ora, quem gera e alimenta a verdadeira virtude é que merece ser querido dos deuses, e se for dado o homem ficar imortal, torna-se imortal ele também (*Banq.*, 210 E-212 A).

---

<sup>312</sup> ὀρθῶς παιδεραστεῖν, 211 B: Diotima não fala de misticismo solitário, mas do *correto* uso dos relacionamentos emocionais ao qual se referem, por exemplo, Fedro e Pausânias; ou seja: aqui Platão não refuta o companheirismo pederasta difundido por outros oradores, mas sim a pederastia pela simples pederastia (DOVER, 1986, p. 158).

## CAPÍTULO 4

### EROS, O PROCESSO PAIDÊUTICO E A VIRTUDE

#### *4.1 Eros filósofo e o despertar para a ciência*

Platão expôs sua teoria irrevogável sobre eros. Eis a Verdade que veio a coroar o diálogo *O Banquete*.

Mas, afinal, a que se propõe essa teoria?

Ou, colocada de uma outra forma, qual pergunta poderia ter sido feita a Platão para que ele elaborasse sua teoria erótica? Decerto que uma dessas perguntas poderia ter sido: por que os Homens veem o mundo filosoficamente, ou seja, por que buscam transcender o âmbito da experiência sensível?<sup>1</sup>

A filosofia em torno de eros está sustentada, ao menos, na evidência da natureza e da finalidade do objeto. A causa é Eros, antes um deus, e por meio da dialética foi-lhe atribuído um propósito: eros é um *daimon* alado, é um anelo e impulso erótico atuante na alma e que, por meio de um caminho de vários níveis – tal como na iniciação de mistérios –, leva à contemplação da Verdade ou de uma reunificação do Homem com o conhecimento noético. Esses degraus constituem o esforço racional do Homem a passar do reconhecimento de um corpo individual para a contemplação da beleza contida nos corpos, da beleza na educação, na ciência e na alma, para, enfim, assumir a existência da Forma do Belo. Eis a transcendência que é buscada e realmente experienciada pelo Homem que não mais se satisfaz com as coisas ao nível do sensível.

Para essa composição e revelação de um eros como conduta humana, cujo princípio está alicerçado numa natureza que aspira a um conhecimento transcendente, constata-se ao menos algumas considerações de ordem elucidativa e consecutiva que serão expostas e submetidas a algum pensamento ao longo deste tópico.

Eros é naturalmente ativo, engajado. Esse movimento de eros nasce de uma falta ou de um desejo que também lhe são próprios. E aqui talvez se encontre o momento adequado para uma sutil investigação terminológica quanto ao verbo “desejar”, conforme abordado nos diálogos de Platão e, em especial, em *O Banquete*.

---

<sup>1</sup> ERLER, 2013, p. 185-188.

Para Jill Gordon<sup>2</sup> e Michael Erler<sup>3</sup>, eros é distinto de ἐπιθυμία. Este não teria nenhuma ligação com as origens noéticas, mas sim com o apetite humano sexual ou de geração, ou com o devir. Em consonância com o mote central de *O Banquete*, Gordon afirma que, ao buscar o objeto de eros, dá-se nascimento ao discurso, ao λόγος, e que este, desenvolvido e fortalecido, pode levar a uma visão das Formas. Mas o autor observa que, embora sua leitura, bem como a de outros pesquisadores, seja no sentido de ἐπιθυμία ser etimologicamente mais equivalente a θυμός (apetite ou sensações mais afeitas à falta ou à vacuidade), não há uma certeza de que tal interpretação reflita o significado em seu sentido original grego<sup>4</sup>.

Por seu turno, Juliano Caram<sup>5</sup>, numa análise baseada nos estudos de Kahn e Hyland<sup>6</sup> quanto às nuances dos termos ἐπιθυμία e βούλομαι encontrados nos diálogos platônicos, nota vários indícios de que ἐπιθυμία seria um termo associado a um apetite imediato de possuir os bens apenas no presente, ou seja, faltaria um elo entre a busca por preencher esse halo e uma transcendência com conotação intelectual. Mas essa hipótese de se estabelecer uma perfeita identificação terminológica é posta em dúvida quando Caram examina a passagem 177C, em que Erixímaco, ao principiar a sugestão de os convivas tecerem seus elogios a Eros, por uma queixa ouvida por parte de Fedro de que nunca foram elegidos encômios ao deus, declara: ἐγὼ οὖν ἐπιθυμῶ, “portanto, eu desejo”. Para Juliano Caram, tal emprego explicitaria um desejo pelo conhecimento que se desdobraria naquele banquete, e não apenas ao desejo momentâneo inicial de ouvir belos discursos. Para além dessa questão suscitada pelo autor, antevemos que ἐπιθυμία, nesse trecho em particular, também possa fazer referência ao apetite do qual Erixímaco, ou Fedro, realmente dispunha no início do diálogo para se fazer conhecer Eros, de acordo com o nível de sua preparação filosófica. Ou seja, os discursos transcorreram ao nível do θυμός, pois esse era o desejo inicial dos participantes e estes talvez nem estivessem conscientes de que poderiam transcender, por isso anuíram com Erixímaco em proceder dessa maneira, mas a verdade se revelou mais profunda, a um plano superior ao do θυμός, ao nível do νοῦς, do λόγος.

Tentar estabelecer uma identidade semântica de ἐπιθυμία, conforme disposto em *O Banquete*, auxilia a perceber que, nesse caso, aprofundar-se no teor de significação do termo

---

<sup>2</sup> GORDON, 2015, p. 53, 56-57.

<sup>3</sup> ERLER, 2013, p. 208-220.

<sup>4</sup> GORDON, 2015, p. 114.

<sup>5</sup> CARAM, 2018, p. 94-95.

<sup>6</sup> Esses estudos são, respectivamente, as seguintes obras: KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. HYLAND, D. A. *Επιθυμία and ερωσ in Plato. Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. HARTE, V.; GILL, C. (edit.). Vol. 13, n. 1, 1968, p. 32-46.

pode evidenciar uma identificação filosófica entre desejos mais rebaixados e mais elevados, mas não avançaríamos muito mais que isso por um fato: é provável que, ante uma teoria erótica tão ampla, o emprego de termos específicos seja questão menor – ainda mais que uma completa separação e correlação dos termos como a busca por *um* desejo ou *um* conhecimento parece não estar presente nos diálogos. Mas, diante da função questionadora de eros<sup>7</sup>, que aproxima ἔρωσ do verbo ἐρωτάω, ‘perguntar, inquirir’, e por possuir uma maior afinidade com a dialética, talvez não estivesse de todo errado propendermos mais para a construção “ὁ ἔρωσ φιλεῖ”, do que para “ὁ ἔρωσ ἐπιθυμεῖ”. Mas, independente de se referir a “eros ama” ou “eros deseja”, o que se sobressai é o objetivo desse amor ou dessa busca: a origem do *lógos*<sup>8</sup> e a contemplação do inteligível - ou como bem sintetiza Lima Vaz<sup>9</sup>, a subida para o mundo inteligível, via de salvação da alma - se realiza quando eros, força de ascensão, é conduzido pela luz do *lógos*.

#### 4.1.1 *Eros, alma e lógos*

Esse *lógos*, que tanto excita eros a transcender quanto é originado pela própria laboração ativa de eros, está ligado a este por um elo erótico. Eros age no percurso rumo à transcendência ao revelar o Belo; o *lógos*, por sua vez, atua ao revelar a Verdade. A alma se aponta para Platão em duas estruturas fundamentais que traduzem tanto a sua atividade quanto sua propriedade de mover o Homem: eros e *lógos*, expressão no discurso, comunhão no amor. Essa estrutura manifesta na alma seu ingênito parentesco com o divino. Eros, para além da comunicação, aspira a uma íntima comunhão com o noético<sup>10</sup>.

Em *O Banquete*, eros, *lógos* e alma estão em íntima harmonia, visto que no mundo dos diálogos de Platão, e também aí se encontra *O Banquete*, o eros filósofo tem origem cósmica divina e é parte da alma humana divina original<sup>11</sup>. É por possuir comunhão com a alma que essa parte divina de eros reconhece a direção a ser tomada em sua trajetória de reunificação com o Belo e com as Ideias; de certa forma, essa reminiscência noética residente na alma exerce as vezes de bússola que direciona o Homem rumo à sua própria descoberta transcendental.

A orientação atuante na alma, que visa o plano das Ideias, é imanente-transcendente. Em decorrência de a alma possuir parentesco com as coisas no nível das Ideias, ela não se

---

<sup>7</sup> GORDON, 2015, p. 82; PINHEIRO. Introdução. In: PLATÃO. *O Banquete*, p. 32.

<sup>8</sup> GORDON, 2015, p. 114.

<sup>9</sup> VAZ, 2011, p. 38.

<sup>10</sup> VAZ, 2011, p. 11-15.

<sup>11</sup> GORDON, 2015, p. 14.

desgasta ou se desfaz ao longo de seu trajeto de passagem alternada entre a vida e a morte. E eros também oscila livremente entre a posse e a privação, entre a ignorância e a ciência, entre a morte e a vida; mas ele sempre subsiste através dessas mudanças, pois seu princípio ideal vive independentemente de si, tal qual o objeto a que ele se direciona, que reativa em eros a lembrança do que deve ser buscado quando ele é bem conduzido. Tanto o princípio quanto o fim último não se sujeitam à mutabilidade. Assim como a alma, o Amor introduz no devir transitório dos fenômenos um princípio de estabilidade, de ordem e de união<sup>12</sup>.

Na teoria erótica platônica, *lógos* é a atividade fundamental da alma apta a colocar o Homem em comunicação e em comunhão com o suprassensível<sup>13</sup>. Relido, o mito de Poros e Penia representa um acréscimo filosófico que explica a dualidade e complexidade da ψυχή (alma) humana. A alma é eros e *lógos*<sup>14</sup>. A harmonia e a identificação entre os participantes desse egrégio trio são cognoscíveis ao Homem por meio da Filosofia, da função *demoníaca* de eros e da dialética.

#### 4.1.2 Eros e a dialética

Platão via em Sócrates uma certa forma de trabalhar, um certo conhecimento ou uma propedêutica; o escritor-filósofo, por seu turno, imprimiu em seus diálogos esse conhecimento de maneira que ganhasse vida quando incorporado a eros, o filósofo – eis a dialética erótica que se encontra em *O Banquete*. E nesse diálogo, há indícios de que eros seja na verdade Sócrates, ambos unidos pela Filosofia, pois esta é a ocupação (ἐπιτήδευμα) de quem, assim como eros, se coloca a filosofar. Diz Marcelo Perine, ao trabalhar conceitos de Monique Dixsaut<sup>15</sup>:

Mais do que um método e, até mesmo, mais do que uma refinada técnica, a dialética platônica é uma *posição filosófica*. Para Platão, ela é a *única* posição adequada à compreensão da realidade porque esta se revela como a identidade do uno e do múltiplo ou, o que é o mesmo, como um *misto* (*symmeixis*) gerado por uma *causa inteligente* (*nous*), que mantém em contínua interação os princípios do *limite* (*peras*) e do *ilimitado* (*apeiron*). Essa posição filosófica se configura como a “atividade” ou a “ocupação” (*epitedeuma*) específica de um grupo seletivo de pessoas dotadas de uma “natureza filosófica”<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> ROBIN, 1908, p. 36.

<sup>13</sup> VAZ, 2011, p. 11-12.

<sup>14</sup> VAZ, 2011, p. 20.

<sup>15</sup> DIXSAUT, 2014, p. 213.

<sup>16</sup> PERINE, 2014, p. 213.

O percurso dialético deve ir tanto em direção ao mundo suprassensível, na sua hierarquia mais elevada ou pura, a Ideia do Bem, quanto descer ao nível da multiplicidade das ideias<sup>17</sup>. Por estarem naturalmente em participação, a multiplicidade e a inteligibilidade podem até se confundir. Mas quando postas em exame, essa confusão se desfaz:

*Sócrates:* E não é este, propriamente, Glauco, o nomo que a dialética executa? Com ser puramente inteligível, não deixa de imitá-lo a faculdade de visão, quando se esforça, como dissemos, por contemplar os seres vivos, depois os astros e, por último, o próprio sol. O mesmo acontece com quem se vale da dialética: sem nenhuma ajuda dos sentidos externos e com o recurso exclusivo da razão (τοῦ λόγου) tenta chegar até a essência das coisas, sem parar enquanto não apreende com o pensamento (νοήσει) puro o bem em si mesmo. Com isso, atinge o limite do cognoscível (νοητοῦ), como o outro, naquele caso, o do mundo visível (*Rep.*, 532 A-B).

O iniciado nos assuntos eróticos parte da esfera do sensível quando reconhece belos corpos. Mas a fixação nesse degrau não significa abdicar dos demais, esse é um passo até mesmo necessário a praticamente todos que se dedicam a filosofar, pois a cada degrau uma verdade é revelada – o nível em que se encontra o conhecimento noético torna-se cada vez mais próximo daquele que consegue fazer a sua escalada. Possuir a companhia de um guia é altamente recomendado para o iniciante, mas este deverá, em algum momento, fazer um esforço por si só, pois deve ser capaz de dar a si mesmo a explicação para o que busca.

*Sócrates:* Não denominas dialético o indivíduo que sabe encontrar a explicação da essência de cada coisa? E quem não chega a esse ponto, na medida em que se mostra incapaz de dar a si mesmo e aos outros essa explicação, não proclamarás desprovido de inteligência?

*Glauco:* Como poderia deixar de fazê-lo?

*Sócrates:* O mesmo passa com relação ao bem. Quem não for capaz de determinar conceitualmente a ideia do bem e separá-la das demais ideias, e não souber abrir caminho, como um prélio renhidíssimo, pelo meio de um mundo de objeções, decidido a assentar suas provas, não na opinião, porém na própria essência das coisas, e não resolver todas as dificuldades com explicações irrefutáveis, de semelhante indivíduo não dirás que conhece o bem em si ou qualquer outro bem, pois até mesmo no caso de chegar a alcançar uma espécie de simulacro do bem, só o fará por meio da opinião, não do conhecimento, não passando sua vida de um sonho e modorra contínuos, sem que jamais venha a despertar de tudo aqui na terra; antes disso baixará para o Hades e dormirá no sono eterno (*Rep.*, 534 B-D).

Tal é o movimento tanto de eros quanto da dialética: reconhecer na multiplicidade ou no devir as ideias que podem servir de degrau para a subida. Após, com o devido

---

<sup>17</sup> PERINE, 2014, p. 249.

esclarecimento, empregar princípios, não mais sustentados em dados sensíveis, para terminar, enfim, numa Ideia:

Então, compreende também que pela outra divisão do inteligível entendo o que somente pode ser apreendido por meio da razão e da sua capacidade de dialética, com o emprego de hipóteses, não como princípios, porém hipóteses de verdade, isto é, ponto de apoio e trampolim para alcançar o fundamento primitivo das coisas, que transcende a todas as hipóteses. Alcançado esse princípio juntamente com tudo o que se lhe relaciona, desce à última conclusão, sem nunca utilizar-se dos dados sensíveis, porém, passando sempre de uma ideia para outra, até terminar numa ideia (*Rep.*, 511 B-C).

Léon Robin já indica o nexos que possa haver entre eros e o filósofo. A famosa imagem do filósofo, tal como se encontra em *Teeteto* (173 E ss.), mostra um homem que não está jamais com os pés na terra, tampouco ocupado dos ofícios humanos; sua alma está sempre tensionada a ascender a esferas superiores e a escapar desse mundo para se reunir aos deuses. Essa é uma estreita ligação entre a função *demoníaca* do amor e a função do filósofo<sup>18</sup>.

Decerto que esse retrato também poderia representar um dos excessos dentro dos quais caberia, por exemplo, a anedota de Tales de Mileto – este tanto se preocupou com as coisas celestes que, olhando sempre para cima, teria caído em um buraco, na terra. Platão certamente reconheceria nessa representação algo de cômico e irônico, mas como os principais pontos de partida dos diálogos platônicos são a refutação e a dialética exercidas sobre pressupostos que depois se mostrariam insustentáveis, os elementos dessa crença apontarão para algo que não é verdadeiro, pois essa não é a função do filósofo – viver com sua consciência dispersa. Ao longo de vários diálogos, Platão certamente trabalhou a relação entre a função *demoníaca* do amor e a função do filósofo em seu sentido verdadeiro, que faz voltar os olhos dos Homens a reconhecer o Bem, por mais que a adaptação seja dolorosa e que no início haja alguma relutância em demover o que antes era tido como verdadeiro conhecimento. Mas, ao final, o filósofo sempre terá que retornar para o subterrâneo, mesmo que contra sua vontade. Não como um ingênuo que caíra em armadilhas sensíveis por ter sua mente completamente ocupada com a Verdade, mas sim como aquele que retorna à caverna para reeducar os outros e transmitir-lhes o que ele próprio experienciou; é preciso se expor e abandonar a escuridão.

Na teoria erótica de Platão, primeiro eros se serve do reconhecimento do belo presente nos corpos, tal como ocorre com o uso de um trampolim ou de um degrau, um apoio. Os passos seguintes implicam em despojar-se do que sejam apenas opiniões para tomar como ponto fixo

---

<sup>18</sup> ROBIN, 1908, p. 131.

os *lógoi* que nascem de um exame da argumentação precedente. Mas saber diferenciar esse *lógos* das opiniões exige um labor intelectual, por isso os argumentos ou pressupostos iniciais podem facilmente cair em contradição e serem refutados, mas nem por isso o filósofo condutor dos diálogos abandona seu interlocutor. Pelo contrário, a dialética é conduzida tanto num movimento ascendente e descendente, ligando a esfera sensível com a inteligível, a ignorância com o conhecimento, o devir com o ser<sup>19</sup>, quanto seu fio condutor também pode sofrer retardamentos ou desvios, a depender da preparação dos interlocutores<sup>20</sup>.

A função do filósofo – e de eros – é intermediar e produzir, no campo da dialética, um trabalho adequado para que o *τέλος* da Filosofia seja maior que as dificuldades encontradas ao longo do caminho. O que o filósofo almeja, no fim das contas, é a libertação; uma libertação não apenas de si, mas de todos os que se encontram no caminho: em *O Banquete*, Sócrates revela os ensinamentos de Diotima não para si, mas para todos os seus companheiros, seu intento é resgatar a todos, e ele inclusive se coloca como um dentre o seu grupo de debutantes, pois revela uma verdade que ele não descobrira sozinho, mas que também fora para ele revelada e transmitida como um ensinamento. Eros e a dialética são o principal meio encontrado pela racionalidade platônica de fazer com que o Homem se torne livre de meras aparências, e essa emancipação muito se assemelha à saída do Homem de um estado de aprisionamento.

#### 4.1.3 A ascensão dialética e a *paideia*, em *República*

O mito da caverna encontra-se no início do Livro VII de *República* (514 A-517 A). De nossa leitura, e apoiados em bibliografia, pretendemos evidenciar implicações filosóficas que aproximam o problema de eros à *paideia*; e uma passagem de nossa investigação por *República* se revelará sobremodo profícua.

Contextualmente, os Livros V a VII do diálogo *República* se dispõem a esclarecer, definir e dar a conhecer, além de todo o excuro filosófico em torno da *pólis* e da justiça, como um parêntese dentro dessa narrativa, a diferença entre a opinião, ou *δόξα*, composta pela *εἰκασία* e pela *πίστις*, e a verdade, ou *ἐπιστήμη*, que por sua vez engloba, segundo a teoria do conhecimento desenvolvida por Platão, a *διάνοια* e a *νόησις*. Para Samuel Scolnicov, “o processo dialético, como descrito em *República* VI-VII, refuta proposições que não podem ser mantidas e liga proposições que não foram refutadas aos princípios que as suportam”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> PERINE, 2014, p. 249; REALE, 1994, p. 201, v. 2.

<sup>20</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 11.

<sup>21</sup> SCOLNICOV, 2006, p. 64.

Em um extenso trabalho dialético, Platão coloca o mito da caverna como um ápice em sua tentativa de alertar para como poderia ser o processo que tenciona conhecer o ser, e como deveria se dar a educação do Homem para que o apreendesse intelectivamente. A dialética ou o processo *paidêutico*, que residem tanto em *República* quanto em *O Banquete*, trabalham, em seu pano de fundo, a definição do conhecimento ou da ciência, bem como todo um dinamismo daí decorrente; também revelam eros como um Amor que faz voltar os sentidos intelectivos do Homem para o Belo e o Bem. Mas antes de tudo, em ambos os diálogos existem um processo e um progresso educacional que visam um fim que é uno: de um lado, a ciência, do outro, o Belo ou o Bem, e a ciência e o Bem são, em seu princípio, indivisíveis. Lima Vaz, ao analisar o trecho final do discurso de Diotima, afirma que “o Belo absoluto não se compara nem com o discurso nem com a ciência (211 A-B), mas daí não significa que da Ideia do Belo não possa haver uma ciência ou um discurso”<sup>22</sup>. Mas, apreendido o que Sócrates, por meio de Diotima, trabalha quanto ao paralelismo entre o Belo e a Verdade, que são o *τέλος* de uma mesma direção, mesmo que cada percurso se subdivida em trilhas, somos inclinados a destrinchar essa afirmação de Vaz: de fato, o Belo absoluto, o discurso e a ciência, numa ordem em que representam uma multiplicidade, não se comparam; mas numa ordem de fundo ontológico-gnosiológica, mesmo que o discurso ou a ciência sejam verdades “menos verdadeiras”, por estarem naturalmente mais distantes da Verdade, esses múltiplos podem ser trabalhados pela razão a fim de que o discurso ou a ciência não mais operem como uma mera imagem e revelem, ao cabo, a participação que possuem com o Bem. Assim, o Belo e a ciência não se comparam entre si, mas essa não comparação é relativa: porque na ciência (e no discurso) há uma participação do Belo e da Verdade, imutáveis, e que pode se tornar mais clara e evidente à medida que o filósofo se aproxima desse exame.

Em um trecho de *República*, que poderia ser lido como extraído de *O Banquete*, Platão diz: “Quanto à subida para o mundo superior e a contemplação do que lá existe, se vires nisso a ascensão da alma para a região inteligível, não te terás desviado de minhas esperanças, já que tanto ambicionas conhecê-las” (*Rep.*, 717 B-C). E explorando mais a fundo essa similaridade de tons de ascese que existe em ambos os diálogos, os próximos parágrafos tratarão de fazer com que ambas as narrativas conversem entre si a fim de explorar a dialética ascendente que fora notada inclusive por Paul Ricoeur:

---

<sup>22</sup> VAZ, 2011, p. 56.

Que se trata realmente da mesma dialética na *República* e no *Banquete* é indiscutível. Platão teve o cuidado de duplicar a ascensão *intelectual* da *República* rumo ao Bem como uma ascensão do *sentimento* rumo ao Belo: dos belos corpos para as belas almas, para as belas virtudes, dos vários em cada grau para a Ideia pura de todo sensível<sup>23</sup>.

Sob uma ótica da *paideia* e do modo como se dá a assimilação da verdade e do aprendizado conforme representado no mito da caverna, e com base em comentários de Eric Voegelin<sup>24</sup> e de Giovanni Casertano<sup>25</sup>, é momento de investigar esse paralelismo entre as duas narrativas com o fulcro de melhor compreender, em um sentido mais profundo, o significado exegético da escada de categorias trazido por Diotima.

Para Voegelin, a tessitura do *lógos* da caverna é construída para representar o processo educacional do filósofo e seu destino quando este se apresenta no interior de uma sociedade corrupta, com uma alusão, ao final, à morte de Sócrates.

Inicialmente, o autor explicita o sentido que *Periagoge* (περιαγωγή) apresenta nos diálogos antes de aprofundar em sua análise. O termo é derivado do verbo περιάγω, que significa contornar, virar, verter ou redirecionar<sup>26</sup>. *Periagoge* é usado por Platão em apenas duas passagens<sup>27</sup>, em *Político*, 269 E, e no trecho seguinte, em *República*:

A educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão (τῆς περιαγωγῆς), de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção (*Rep.*, 518 D).

*Periagoge* é uma experiência de virada da alma, uma dinâmica que pode ampliar a forma de viger do processo *paidêutico*; não um movimento fora deste, mas uma dimensão a mais. A *periagoge* desenvolve e aperfeiçoa uma virtude que, em sentido estrito, pode ser ensinada, seja pela habituação (*ethesis*), seja pelo treinamento (*askesis*). Mas o verdadeiro conhecimento não pode ser simplesmente implantado na alma; esta já deve possuir a visão de que o Homem precisa para ver o Ἀγαθόν, assim como também se deve ter o órgão apropriado para ver as coisas sensíveis. O limite de atuação do educador é redirecionar esse órgão intelectual de visão, que já deve existir na alma, do domínio do vir-a-ser para o ser e para a região mais luminosa do ser – e isso é o Ἀγαθόν. A *paideia* não é a capacidade de “enfiar na alma” um conhecimento

---

<sup>23</sup> RICOEUR, 2014, p. 50.

<sup>24</sup> VOEGELIN, 2015b, p. 174-177.

<sup>25</sup> CASERTANO, 2010, p. 119-121.

<sup>26</sup> ΠΕΡΙΑΓΩ, in: CLASSICAL GREEK DICTIONARY, 2002, p. 253.

<sup>27</sup> ASTIUS, 1835, v. 3, p. 58.

que nela não existe, como poderiam dotar de vista a olhos privados de visão (*Rep.*, 518 B-C). A *paideia* é a arte de redirecionar.

A dedicação a um currículo de estudos que abranja desde a matemática à dialética facilita a compreensão da ideia do Ἀγαθόν. Essa inclinação pode ser encontrada em todos os estudos que impelem a alma a virar-se do vir-a-ser para o ser e, em última instância, para a região onde viver o ser mais *eudaimônico* (*Rep.*, 526 E).

Na conclusão de Voegelin, o filósofo que atinge o estado de *eudaimonia* tem a tendência de não mais retornar à escuridão – mas isso significaria, na ordem da *pólis*, uma autoderrota, pois os únicos Homens capazes de conduzir e estabelecer uma boa ordem se retirariam para uma vida de contemplação, e o governo seria deixado na mão de políticos não esclarecidos ou despreparados. Sócrates, portanto, precisa impor a seus filósofos que retornem à caverna para tentar convencer seus pares; e no mito, Platão narra exatamente essa ocorrência, mesmo que, ao retornar, o filósofo seja ameaçado pela ignorância, pela dúvida e pelo medo que assolam aqueles que resistem em interromper um movimento cíclico de denegação de uma Verdade que seja contraditória ao que o prisioneiro, em estado de ignorância, considera como verdade.

Para Casertano, o que se sobressai em toda a metáfora é o processo de aprendizado. Sob o ponto de vista dos prisioneiros, a verdade última é imanente e independe deles; ela está lá. Quando libertados, e caso sejam libertos, inicialmente teriam dúvidas do que estariam vendo. Com olhos ofuscados, ao alcançar a luz, ainda não poderiam ver nada do que seria verdadeiro; seus olhos ainda estariam adaptados apenas à escuridão. Mas após ambientarem-se ao mundo exterior, quando vissem o Sol em si mesmo, lembrariam de sua primeira morada e de uma sapiência que residia nessa esfera inteligível, e ficariam contentes com essa contemplação. O Homem livre acreditava ser sapiência (σοφίας) o que assumia por sapiência no início do processo – as sombras, sons, e meras imagens das coisas reais. Mas essa pseudossapiência se revelaria como tal ao longo do progresso: pois há mais de uma verdade que se sucede no processo de aquisição do conhecimento.

O processo *paidêutico* é construído. O Homem procede com suas próprias descobertas, com suas hipóteses tomadas como verdadeiras que se sucedem e que podem ser substituídas ao longo do processo de aquisição e de transformação do conhecimento. Tais hipóteses ou argumentos mudam quando parecem insatisfatórios, ou parciais, ou também quando não mais se sustentam como verdades. O Homem se dispõe a construir sua sabedoria e suas verdades sempre de um degrau mais baixo até o mais elevado. E dessas hipóteses, desde que fortalecidas pela dialética, devem-se extrair conclusões corretamente derivadas.

E conclui Casertano que a importância da atenção do filósofo, bem como sua consciência sempre vigilante e aberta à contínua verificação para o que considera ser verdadeiro, ou seja, a relevância do processo de apreensão do conhecimento, é realçada por Platão até mesmo nos passos em que são feitas afirmações decisórias e de maneira apodítica em torno das verdades mais importantes. O enunciado de uma Verdade não teria esse valor caso o resultado não fosse acompanhado de uma “viagem” pela dialética:

*Sócrates:* E não é este, propriamente, Glauco, o nomo que a dialética executa? Com ser puramente inteligível, não deixa de imitá-lo a faculdade da visão, quando se esforça, como dissemos, por contemplar os seres vivos, depois os astros e, por último, o próprio sol. O mesmo acontece com quem se vale da dialética: sem nenhuma ajuda dos sentidos externos e com o recurso exclusivo da razão, tenta chegar até a essência das coisas, sem parar enquanto não apreende com o pensamento puro o bem em si mesmo. Com isso, atinge o limite do cognoscível, como o outro, naquele caso, o do mundo visível.

*Glauco:* É muito certo tudo isso.

*Sócrates:* E então? Não dás o nome de dialético a esse processo?

*Glauco:* Sem dúvida.

*Sócrates:* O ato de livrar-se das cadeias, o virar-se, bem como a subida desde a caverna até o sol, a impossibilidade, nesse ponto, de contemplar diretamente os animais, as plantas e a claridade solar, mas apenas suas imagens na água e as sombras divinas das coisas, não mais a sombra das imagens projetadas por nova luz, que em confronto com a do sol se torna uma outra sombra: eis a faculdade que confere o estudo das artes com que nos ocupamos. Leva a parte mais nobre da alma à contemplação do mais excelente dos seres, tal como vimos antes com referência ao órgão mais claro do corpo, que se eleva à contemplação do que há de mais lúcido no mundo material e visível (*Rep.*, 532 A-D).

Em Voegelin, o conceito de processo *paidêutico* suplanta o da simples transmissão do conhecimento ou de técnicas, e envolve uma conversão e um redirecionamento para que os sentidos da alma se voltem para o que está além do que é reconhecível ao nível dos sentidos. Ao longo do processo *paidêutico*, ocorre no Homem uma depuração dos sentidos intelectivos. E aquele que for capaz de fazer essa subida, embora tenha a tendência de viver em meio às coisas inteligíveis por reconhecê-las mais puras e verdadeiras, deve fazer o esforço de retornar para tentar libertar aqueles que ainda se encontram em estado de obscuridade, afinal a Filosofia seria inerte caso enfrentasse os desafios e as dificuldades próprias de uma evolução dialética para residir apenas em um estado contemplativo. Em outros termos, e pensando em colocar num mesmo diálogo criativo Platão e Eric Voegelin, se a pergunta que inicia o *Mênon* fosse feita para Voegelin – a virtude pode ser ensinada? (*Mên.*, 70 A) –, e conforme a acepção de Excelência que é vista em *República*, a resposta do autor tenderia a ser *não*, pois seria exigido muito mais do que uma transmissão para que ocorresse uma apreensão da virtude.

Casertano, por seu turno, lê o mito da caverna sem desconsiderar a finalidade dessa narrativa, que é o reconhecimento e o retorno a uma afinidade com o Bem, mas diz que a mensagem mais importante herdada pelo mito não está em alcançar sua finalidade, mas no modo como essa transformação se opera. O filósofo e o iniciante (o Homem recém-libertado) devem encarar o trajeto de ascese e de abertura para as coisas iluminadas, não mais as vendo em reflexos na água, mas voltarem-se, virarem-se e, reconduzidos, olharem para o alto e ver o Sol em si.

Tomado em seu sentido *paidêutico*, o mito da caverna decorre do fato de prisioneiros humanos estarem ainda despreparados por serem intocados pela educação filosófica<sup>28</sup>. Há um atrofiamento de suas faculdades racionais-cognitivas que impedem uma clareza na avaliação da concepção do que existe e do que vale a pena; eles ainda não são os melhores juízes dos seus próprios interesses, tampouco de interesses políticos, por se encontrarem em um estado de limitação intelectual. E desses homens se pode esperar resistência aos esforços iniciais de aperfeiçoarem suas vidas<sup>29</sup>. Nesse sentido, contribui Evilázio Teixeira:

O processo educativo, portanto, começa no interior da caverna, mas seu objetivo é maior. Não basta contentar-se em ver os objetos através da luz do fogo, e, sim, contemplá-los à luz do sol. Sair da caverna será, portanto, um imperativo inevitável. Não é um processo fácil. Tanto a experiência dentro da caverna quanto a saída dela implica perdas, momentos de dúvidas, incertezas, sacrifícios. Não nos esqueçamos de que, em ambas as circunstâncias, a libertação dos grilhões bem como a saída da caverna não se dão de modo natural e pacífico. O homem é como que forçado, empurrado, arrastado sempre mais para cima<sup>30</sup>.

Porém, por mais perigoso que seja, o filósofo deve fazer o caminho de volta e tentar trazer alguma luz para o fundo dessa caverna – dele é esperado, por sua própria natureza, coragem e audácia:

Quando o homem é tentado, é também provado. A tentação do prisioneiro está presente em todo homem que prefere permanecer comodamente na sua ignorância e “verdade”, optando pelo mais fácil e cômodo. O filósofo é aquele que não teme pagar o preço do crescimento. Ele realiza em si aquilo que os gregos denominavam de *metánoia*, mudança radical de vida e de mentalidade. Por isso, o filósofo não teme caminhar pelos caminhos rudes e íngremes que conduzem para fora da caverna. Para ele, o que realmente importa é contemplar a verdadeira luz do sol que é o bem. Em geral, o filósofo é incompreendido. Sua existência denuncia sempre que a vida é exigente. Viver sempre será um risco e uma possibilidade de superação. É necessário ter coragem e audácia. O homem que não busca a verdade, e especialmente não procura a sua verdade, estará

---

<sup>28</sup> KRAUT. Introdução. In: \_\_\_\_ (org.), 2015, p. 39.

<sup>29</sup> KRAUT. Introdução. In: \_\_\_\_ (org.), 2015, p. 41.

<sup>30</sup> TEIXEIRA, 1999, p. 65.

condenado a cometer sempre o mesmo erro. A frase do templo de Delfos *conhece-te a ti mesmo* será sempre um eco filosófico e ao mesmo tempo um clamor para aqueles que pretendem investir e gastar suas energias na educação. Construir no homem o verdadeiro e autêntico homem existe constante e incansável dedicação<sup>31</sup>.

É necessário, enfim, escalar pouco a pouco, partindo de um estado inicial de escravidão em vista do belo individual; de um amor voltado a um adolescente ou a um único homem, ou um amor direcionado a uma τέχνη. Esse é início do fim para os pensamentos limitadores que encobriam os prisioneiros<sup>32</sup>. Esse movimento de libertação é, pois, encontrado em *República* quando, nesse diálogo, revelam-se a ciência e a capacidade intelectual que podem imperar na mente do Homem que, após escalar, converter-se e redirecionar-se para um estado de revelação da verdade, retorna e dirige a *pólis*. E a mesma mudança é vista em *O Banquete*: eros é o Amor capaz de direcionar e converter os órgãos intelectivos da alma para o reconhecimento do Belo e do Bem, a um patamar inteligível; o Amor platônico é um processo de aprendizado manifesto na alma, e objetiva as ciências e o Belo.

*República e O Banquete*: o primeiro relata, por meio do mito da caverna, a dialética e a Filosofia como forma de conhecer e definir a opinião e a ciência<sup>33</sup>; o outro, na iniciação de Diotima, revela a verdade acerca de um eros que resgata o Homem de uma identificação com o devir e o transporta para o nível do ser, ao reconhecer o Belo e o Bem e o princípio de todas as coisas. Em *República*, ao analisar o *Livro V*, Léon Robin vê o eros filósofo no processo *paidêutico* que promove uma transposição, um método, uma passagem e um movimento em direção à finalidade do progresso de aprendizagem: separar a opinião da ciência<sup>34</sup>. Em *O Banquete*, eros é necessariamente filósofo e amante da sabedoria e se coloca entre os sábios e os ignorantes (*Banq.*, 204 B).

Os processos dialético e *paidêutico* ligam o mito da caverna e a escada de Diotima. Em *República*, o ponto de partida é resolver o problema de conhecer e definir em que consistem a opinião, δόξα, e a ciência, ou ἐπιστήμη (*Rep.*, 511 B-C). O processo de apreensão do conhecimento se desenvolve por meio de um percurso dialético que resulta na *paideia*, mas esse processo também é seu próprio resultado: aquele que se dispõe a percorrer um trajeto que não é necessariamente o mais cômodo ou o reconhecidamente mais habitual, já assume uma postura de transformação. Quem for capaz de fazer a ascense até as coisas verdadeiras é também hábil a contemplá-las, mesmo que seja natural uma adaptação ou alguma recusa como reação

---

<sup>31</sup> TEIXEIRA, 1999, p. 66.

<sup>32</sup> ROBIN, 1908, p. 21.

<sup>33</sup> ROBIN, 1908, p. 205.

<sup>34</sup> ROBIN, 1908, p. 205.

em aceitar o que se mostraria mais verdadeiro face uma verdade antes apenas presumida. E a causa que fazia todas aquelas coisas verdadeiras serem apreendidas pela visão – o Sol – poderia ser finalmente reconhecida.

Despido da narrativa mítica, o *lógos* da caverna representa a libertação de uma verdade antes baseada em imagens, sombras e aparências, mas que era genuína enquanto o Homem, tomando-a como tal, permanecia em um estado de sombras e de aprisionamento. O processo de ascense pelo qual deve passar inclui várias etapas, envolve desde o primeiro momento de libertação, até a subida para a contemplação das coisas verdadeiras – e esse reencontro do Homem com a Verdade não se processa de modo automático, envolve não apenas uma adaptação dos seus órgãos sensoriais ao mundo das novas esferas alcançadas, mas também o esforço em assumir que o que antes era tido como verdade não mais pode ser tomado como princípio, pois as coisas verdadeiras foram, agora, contempladas. A assunção de novas verdades e a renúncia de princípios tomados por verdade pela força do hábito pode causar revolta e desconforto. Faz com que quem vive em meio aos adutores e acostuma-se a receber elogios pela sua pseudossabedoria, deseje retornar a um estado de não saber, uma vez que a verdade pode quebrar realidades (*Rep.*, 538 C-539 A). Mas aquele que transcende uma crença sustentada em uma simples hipótese não testada reconhece e aproxima-se da sabedoria e do princípio.

Evilázio Teixeira bem sintetiza a função educativa que está compreendida no mito da caverna:

A educação, representada na *alegoria da caverna*, possui, antes de mais nada, o papel de tirar o homem de seu estado de alienação. É dever primário do filósofo libertar o homem do mundo das aparências e das imagens e conduzi-lo à visão do verdadeiro ser. Isso implica superar as concepções ilusórias da realidade, a fim de vislumbrar o verdadeiro mundo real, que é somente o das *Ideias*. Educar consiste em ajudar o educando a ascender sempre para o alto, a fim de poder contemplar o mundo superior. A ascensão da caverna simboliza a caminhada da alma em direção ao mundo inteligível; é, portanto, uma libertação.

Aqueles que querem permanecer na caverna, que não aceitam a ajuda daquele que já fez a caminhada de libertação, pois teve a coragem de transcender o *mundo das sombras* e contemplar a luz do sol, não conhecem a realidade, não conhecem a si próprios, portanto são incapazes de se abrirem a uma outra realidade que liberta. A verdade que possuem sobre as coisas e sobre si mesmo é uma “verdade de erro” e, portanto, uma não verdade. São alienados, vivem fora de si mesmos, contentam-se com as aparências, mesmo que estas exijam um preço altíssimo. Gastam suas energias “hipotecando” a própria existência. Tal é o dilema da *sensatez insensata*<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> TEIXEIRA, 1999, p. 66-67.

Em *O Banquete*, o iniciado nos assuntos eróticos deve percorrer o trajeto, que também é representado por um aclave. E nesse diálogo, Platão talvez tenha deixado algumas pistas a mais de como se desenvolve a apreensão do conhecimento, ou processo *paidêutico*, que ocorre também em *República*. O primeiro passo dessa trilha passa necessariamente, ou ao menos na maioria dos casos, pelo reconhecimento do que venham a ser as coisas sensíveis e o que é possível ser alcançado com os órgãos sensoriais, assim como acontece dentro da caverna. Mas com esforço, não é difícil reconhecer que existe algo além – ou, no caso da caverna de Platão, que está lá fora. Tal é o resultado do atrito e da contradição presentes tanto na relação entre uma imagem e o verdadeiro objeto, quanto em todas as dificuldades próprias de um discurso dialético; é dessa centelha contraditória que nasce a razão. É o início de uma depuração dos sentidos. Certamente, os próximos níveis alcançarão coisas mais verdadeiras percebidas pela visão intelectual. Os próximos degraus da iniciação erótica envolverão o reconhecimento da beleza que reside em todos os corpos para assumir a existência de uma beleza em si<sup>36</sup>, que não mais se confunde com a multiplicidade da qual a beleza pode fazer parte. Sabendo que existe o Belo, e que o Belo é o Bem, reconhece-se que o Bem não está apenas nos belos corpos, mas também na ciência e na felicidade, que é o fim para o qual tende todo ser humano.

Tal é o processo *paidêutico* e suas semelhanças que correm nos dois diálogos. Ambas as narrativas representam, no fundo, a mesma propedêutica para a aquisição de conhecimento. Essa propedêutica platônica é tanto o método de educação ou de passagem ao ato da ciência, quanto métodos progressivos direcionados ao seu termo normal que é a descoberta da essência da visão da Ideia<sup>37</sup>. Voltando a citar Lima Vaz, *Banquete e República: diálogos de comunhão entre eros e a ciência do Belo supremo*, que também é a ciência do Bem supremo<sup>38</sup>. Eros e *lógos*: expressão no discurso, comunhão no amor. São essas duas estruturas que manifestam na alma o ingênito parentesco com o divino<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Lima Vaz (VAZ, 2011, p. 59), em reflexão sobre a natureza da ascensão dos degraus, ressalta que o reconhecimento da beleza em si, a partir de um objeto portador da beleza, não decorre de o objeto belo possuir a beleza intrinsecamente, ou seja, não é suficiente que o objeto possua a beleza, mas é necessária uma comparação: ao comparar dois corpos belos, é possível denotar a existência de uma beleza que seja comum a ambos. A nosso ver, esse trabalho de comparação poderia ter duas leituras: a primeira é a necessidade de o Homem sair de um estado de latência, onde a sua verdade, ou a sua referência de beleza, residiria apenas em um único objeto; seria um esforço para o iniciado abandonar um ponto de vista restrito intelectualmente – ao lidar com as diferenças e com as contradições, o iniciado sairia de sua zona de conforto. Uma segunda leitura seria a aproximação desse trabalho de comparação com a dialética – esta envolve necessariamente o mínimo de dois pensamentos distintos, dois argumentos ou duas pessoas para que o *lógos* surgisse, tal qual uma faísca gerada pelo atrito.

<sup>37</sup> VAZ, 2011, p. 57.

<sup>38</sup> VAZ, 2011, p. 67.

<sup>39</sup> VAZ, 2011, p. 15.

#### 4.1.4 O processo paidêutico de Alcibiades: o bom exemplo de eros malconduzido e o coroamento do filósofo

A complexidade do discurso de Alcibiades é destacável, e isso suscita algumas interpretações.

A primeira delas é que se trata de um elogio que exorta um encômio direcionado especialmente a Sócrates; aquele alimenta por este uma chama manifesta pelo desejo. E em meio a essa leitura, encontra-se Platão tecendo uma microapologia a seu mestre – apesar de condenado à morte, Sócrates viveu e morreu como um filósofo.

Em segundo, Alcibiades toma o seu próprio lugar ao banquete como um não convidado – e como um não iniciado - e entra em confronto. O personagem diz que fará frente a Sócrates, irá expor as vezes em que o filósofo de Atenas o fizera sentir-se envergonhado. Mas o que de fato ocorrerá é que Alcibiades enfrentará sua própria alma que possui algum vestígio de Filosofia, mas é um resquício não desenvolvido, o que fez transformar sua relação entre o intelecto e o desejo em um relacionamento corrompido.

E, por fim, no discurso de Alcibiades, e para Alcibiades, sua ligação para com Sócrates faz prevalecer não as partes mais nobres da alma e, portanto, ele não se torna qualificado para desfrutar de uma vida feliz e harmoniosa, a um nível ὁμονοητικόν (*Fedr.*, 256 B). As asserções de Alcibiades se mostram simples. Elas não consolidam, por si, o *lógos* de maior profundidade. Mas as declarações de Alcibiades não estão sozinhas, elas estão direcionadas a Sócrates. E aí reside a complexidade de seu discurso: ele *envolve* Sócrates. E qual o papel que esse filósofo exerce nesse encômio? Esta é a pergunta que, submetida ao devido exame, poderá esclarecer o valor de eros no processo *paidêutico* que foi trilhado por um dos mais iminentes políticos e potenciais intelectuais de Atenas do século V, mas cuja chama se extinguiu.

O epílogo em *O Banquete* reserva em seu *corpus* elementos dionisíacos e dramáticos que se conectam ao restante do diálogo. A análise trazida por Rodrigues<sup>40</sup> aproxima os últimos acontecimentos do banquete de uma representação em menor escala da Grande Dionisíaca. E tudo começa com a chegada de Alcibiades:

Pouco depois [de ter acabado o simpósio], ouviu-se no vestíbulo a voz de Alcibiades, bastante embriagado, a gritar por Agatão e a reclamar que o levassem para junto de Agatão. Apoiado na flautista e outros mais do bando, foi, afinal, conduzido para onde estavam os convivas. Porém parou no umbral, com grande quantidade de fitas na cabeça e coroadado com uma grinalda espessa de hera e violeta (*Banq.*, 212 D-E).

---

<sup>40</sup> RODRIGUES, 2016, p. 99-100.

O aprendiz de Sócrates, continua Rodrigues, traz em si a figura dionisiaca em toda a extensão do discurso, desde sua caracterização até sua fala. A entrada de Alcibíades aponta para a tradição dos ditirambos (διθυράμβων), que participavam das procissões nas Grandes Dionisiacas, cuja característica era a dança coral, a presença de sátiros, ditirambos ou saltimbancos, e a de Dionísio, por meio de uma imagem ou alguém vestido como tal – e Alcibíades, embriagado e enfeitado com fitas, heras e violetas, é a metáfora de Dionísio embriagado entrando no banquete sóbrio de Agatão. A intenção era o coroamento do tragediógrafo, no concurso das Leneias, mas vendo seu mestre, transfere as fitas para Sócrates, o que representa a vitória do filósofo, que sempre vence com a eloquência (*lógos*):

*Alcibíades:* Porém, agora, Agatão, cede-me algumas das tuas fitas, para que eu cinja também a maravilhosa cabeça deste homem. Assim, não poderá censurar-me por te haver coroado e não a ele, que com sua eloquência vence todo o mundo, não apenas uma vez, como o fizeste há dois dias, mas em todos os momentos (*Banq.*, 213 D-E).

Nessa representação do festival dionisiaco de dramas, cada um dos simposiastas reproduz um grande gênero dramático: Alcibíades, o tragediógrafo, a tragédia; Aristófanes, o comediógrafo, a comédia; e Sócrates, o filósofo, o drama satírico. E assim o é pois, em paralelo com a filosofia que opera como uma força *demoníaca*, aquele que é capaz de escrever sátiras também é capaz de escrever tragédias e comédias. O filósofo é intermediário, ou *demoníaco*; e assim o faz, pois consegue compreender ambos os estilos e aplica as técnicas adequadas em seu discurso.

A chegada inesperada de Alcibíades causa uma interrupção dramática, e esse interregno no discurso, relembra Carl O'Brien<sup>41</sup>, também encontra paralelo em *República*, quando Sócrates trata dos ignorantes que se levantam contra a Filosofia:

*Sócrates:* (...) Os culpados de mostrarem as multidões má vontade contra a filosofia são os intrusos que a invadem sem serem chamados e que se difamam reciprocamente, comprazendo-se com a própria rivalidade, e que sempre levam a discussão para o terreno pessoal, conduta de todo em todo indigna da filosofia (*Rep.*, 500 B).

O impulso de Alcibíades replica em ações, em *O Banquete*, todos os passos acima. Ele é o que chega tarde demais, que não estava presente desde o início e que não escutou o mais belo e elevado, a iniciação de Diotima quanto à essência de eros. Mesmo na vida real, esse

---

<sup>41</sup> O'BRIEN, 2012, p. 82.

homem tinha compreendido mal o erotismo de Sócrates e o interpretara como apetite sexual<sup>42</sup>. O caráter instável do político de Atenas escapou por completo à tentativa de educação por parte de Sócrates, ele ignora a sequência dos graus da iniciação erótica na *scala amoris*<sup>43</sup>. A chama da filosofia chegou a arder em sua alma por algum momento<sup>44</sup>, afinal ele assume os efeitos que os discursos lhe provocam, perturbando-o (*Banq.*, 215 D-222 B)<sup>45</sup>. Alcibiades pisou somente até o segundo degrau, chegou a vislumbrar o terceiro, mas não o alcançou<sup>46</sup>.

Szlezák<sup>47</sup> analisa que o artifício dramático de dispor Alcibiades ao final do diálogo, após a apresentação dos discursos sobre eros, não tem a função primária de animação. Em Alcibiades, há a personificação do dialético visto sob o prisma do não iniciado, daquele que se vangloria de realmente conhecer Sócrates: “De uma coisa podeis estar certos: é que nenhum de vós o conhece; e já que comecei, vou revelar-vos quem ele é” (*Banq.*, 216 C-D). Mas Sócrates, conforme visto pelos olhos de Alcibiades, é unilateral, conveniente e tendencioso, conforme a parte individual do filósofo que toca Alcibiades. Escapam-lhe à compreensão os motivos que ultrapassam a faceta individual e o caráter modelar da experiência socrática. Em Alcibiades, a φιλοτιμία, o amor por honra, distinção e ostentação, suplanta a φιλοσοφία, e essa alteridade terá consequências ao longo de toda a tentativa de Sócrates educar seu sequaz.

No diálogo, são vistas duas tentativas de ensinamento, a primeira está em Diotima-Sócrates, e a segunda, em Sócrates-Alcibiades. Mas esse segundo compasso no processo *paidêutico* é infrutífero:

A última parte do *Banquete*, com os discursos de Diotima e Alcibiades, pode também ser lida como um confronto entre duas tentativas de *paideia*, uma, a de Diotima dirigida a Sócrates, coroada de sucesso, a outra, a de Sócrates dirigida a Alcibiades, marcada pelo fracasso. Sócrates está envolvido em ambos os processos: no primeiro como discípulo, no segundo como mestre<sup>48</sup>.

Mas esse fracasso presumido tem, em seu conteúdo, muito a dizer.

No diálogo platônico *Górgias*, também está presente um personagem peculiar, Cálicles, que, em analisando alguns aspectos de sua postura e desenvolvimento dentro da narrativa, pode auxiliar a também entender, pela similaridade com que esse personagem guarda com

---

<sup>42</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 147-149.

<sup>43</sup> REALE, 2004, p. 69.

<sup>44</sup> JAEGER, 2013, p. 754.

<sup>45</sup> PERINE, 2014, p. 47.

<sup>46</sup> REALE, 2016, p. 2455.

<sup>47</sup> SZLEZÁK, 2009, p. 273-274.

<sup>48</sup> FERRARI, 2012, p. 70.

Alcibíades, o desenvolvimento deste ao longo de *O Banquete*. Embora os efeitos do expediente dramático sejam diferentes entre Cálicles, em *Górgias*, e Alcibíades, em *O Banquete*, é possível encontrar em ambos uma identificação, especialmente no que tange à sua disposição para a apreensão de algum conteúdo filosófico<sup>49</sup>.

Cálicles é o grande desafio de Sócrates, e isso o aproxima de Alcibíades<sup>50</sup>. Thomas Szlezák<sup>51</sup> trabalha o personagem Cálicles no tocante a algumas similaridades com o nosso representante de Dionísio. Cálicles é um *non inicitatus* (ἀμνήτους); Alcibíades faz parte dos que ainda não estão reformados, daqueles que se aproximam de Sócrates com base na pulsão emotiva e sem uma adequada preparação teórica (não vilmente, Alcibíades perdeu a digressão erótica de Diotima). A marca que caracteriza a proximidade com o seu mestre é de tumulto interior e de emotividade, que pode ser sentida naqueles degraus mais baixos da ascensão erótica<sup>52</sup>. Cálicles e Alcibíades desvirtuam sua ἐπιθυμία e ainda não alcançaram a compreensão da φρόνησις, ainda sucumbem ao autodomínio. O comportamento de Alcibíades é deliberado, ele age com αὐτάρχεια<sup>53</sup> e com pletora contumácia ante os λόγοι σωκράτικοι – estes despertam no interlocutor um senso de responsabilidade, fazendo nele desabrochar um sentimento de vergonha por não conduzir seus hábitos de vida em conformidade com as disposições descobertas nos λόγοι<sup>54</sup>.

Alcibíades falha em não ser persistente ou não ter uma predisposição para continuar nos caminhos da filosofia. Mas poderia haver alguma falha no sistema educacional de Sócrates?

Richard Kraut diz que a inspiração de eros abre um caminho potencial, mas não garante que o iniciado o percorrerá<sup>55</sup>. Juliano Caram, por seu turno, diz que o amor está sempre envolvido entre dois polos, ele se revelará como ambivalente e relacional. A união amorosa é o verdadeiro processo *paidêutico*, e essa educação pressupõe um amor bem orientado, mas que também depende da verdadeira natureza do apetite. E Alcibíades insiste em permanecer ao nível do desejo, ao nível humano, e não transcende<sup>56</sup>. Carl O'Brien ressalta que falta autonomia para Alcibíades: este grita por Ἀγάθων e reclama que o levem para junto de Ἀγάπωνα (*Banq.*, 212 D). Para o autor, ele chora ao entrar, pois está inabilitado a encontrar o Bem. Mas no momento seguinte, O'Brien faz uma avaliação notória: Sócrates pode ter falhado com Alcibíades, mas

---

<sup>49</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 147.

<sup>50</sup> LOPES. Introdução. In: PLATÃO, *Górgias*, 2014, p. 84-85.

<sup>51</sup> SZLEZÁK, 2009, p. 215-216.

<sup>52</sup> FERRARI, 2012, p. 69.

<sup>53</sup> REALE, 1993, v. 1, p. 275.

<sup>54</sup> PERINE, 2014, p. 47.

<sup>55</sup> KRAUT, 2015, p. 322.

<sup>56</sup> CARAM, 2018, p. 154-156.

isso só ocorreu porque, conforme o que se aprende em *República*, não são todos que possuem o tipo de alma que é capaz de se engajar filosoficamente<sup>57</sup>. E a Filosofia, para Sócrates, não é a transmissão ou a aquisição de um saber, de uma τέχνη, como queriam os sofistas, mas pôr-se a si mesmo em questão<sup>58</sup>, é experienciar um modo de vida decorrente de uma virada da alma. A sapientíssima Diotima (σοφωτάτη Διοτίμα) até mesmo se dirigiu a Sócrates com a incerteza se seu aprendiz seria capaz de compreender o último degrau de sua *scala amoris*: “Até esta altura, Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto, poderias ser iniciado; porém, no que constitui o último degrau, o da contemplação, a que tendem todos os anteriores, não sei se tens ou não capacidade” (*Banq.*, 209 E-210 A).

No mesmo sentido de antever um limite do alcance do processo *paidêutico* socrático, Daniel Lopes, em sua introdução a *Górgias*<sup>59</sup>, analisa que a relação de Sócrates para com Cálicles é como se Sócrates, o filósofo, atuasse como médico da alma que, por meio do ἔλεγχος, exerceria a função corretiva curadora, desviando-a do vício e incitando-a à virtude. Mas Cálicles, continua Lopes, é o típico exemplo de que o φάρμακον de Sócrates é impotente para combater a doença moral que acomete o interlocutor, na medida em que não é eficaz persuasivamente. “Tendo em vista o limite do poder de cura do *elenchos* e o caso crônico da recalcitrância de Cálicles, a personagem serviria, então, de ‘modelo’ (παρδείγματα, 525 C1-2) para aquela audiência, como modo de vida e de *ethos* a ser evitado”.

E para concluir essa exposição de argumentos que explicitam o limite da atração exercida pelo desenvolvimento educacional em Platão, esse próprio filósofo, por meio de Sócrates, no notável trecho de *Teeteto* (148 E-151 D), anui com seu interlocutor, quando este lhe confessa estar inquieto por nunca ter recebido uma explicação suficiente, que essas são dores próprias do parto, pois algo em sua alma deseja vir à tona. Sócrates recorda Teeteto que ele, Sócrates, é filho de uma grande parteira, e que sua arte nunca se distanciou dessa arte originariamente maiêutica – a arte de dar à luz. A grande superioridade dessa arte disposta nas mãos de Sócrates é este distinguir frutos falsos dos frutos legítimos e verdadeiros. Para com os varões grávidos na alma de frutos legítimos, Sócrates os acolhe para prosseguirem com o parto; mas para com aqueles outros que só possuem falsos saberes, Sócrates os encaminha ao sofista Pródico, pois o filósofo chega à conclusão de que esses não necessitam realmente de Sócrates, tampouco de sua arte maiêutica. Na leitura desse trecho de *Teeteto*, portanto, denota-se que Sócrates pode operar de várias formas para lidar com quem esteja cheio de alguma virtude ou

---

<sup>57</sup> O'BRIEN, 2012, p. 80-81.

<sup>58</sup> HADOT, 2014, p. 56-57.

<sup>59</sup> LOPES. Introdução. In: *Górgias*, 2014, p. 133-134.

de algum conhecimento e que também se proponha a avançar no caminho filosófico que esse guia propõe; mas o que não está escrito no diálogo, mas que traz uma ideia de fundo alegórica no mínimo instigante, é que Sócrates, a despeito de várias possibilidades para com quem esteja “grávido”, é incapaz de fazer uma coisa: de infundir conhecimento ou virtude em quem não os tenha gerado por si próprio.

O processo *paidêutico* de Sócrates é capaz de conduzir o iniciado até a revelação da Verdade; também é apto a curar as almas. O filósofo, assim como eros, opera como intermediário, que revela ao Homem alguma coisa do mundo dos deuses e do mundo da sabedoria<sup>60</sup>. Ele é como as estátuas dos Silenos: em seu interior, possui imagens de virtudes que se revelam uma após a outra, e são capazes de conduzir quem as compreende bem<sup>61</sup>. Mas a *paideia* não é um processo de simples transmissão e absorção de conteúdo, ela envolve o ser, todo o ser, e exige a sua conversão. Quem se coloca em marcha, e como reação subitânea à revelação da Verdade, pode inicialmente rejeitar ou duvidar do que lhe é anunciado, mas essa objeção não se sustenta ante o *lógos*.

Eros e sua trilha de apreensão do conhecimento exige um terreno fértil. Para alcançar a mais alta expressão da verdade, são necessários ao menos conhecimento, boa vontade e sinceridade<sup>62</sup>. Alguma qualidade e interesse são necessários a quem pretende percorrer o trajeto. A fraqueza do sistema educacional de Sócrates é que ele permite que alguém cometa os erros da sua própria maneira, ele liberta o iniciado a experimentar seus próprios erros e inconsistências – mesmo livre, o Homem pode escolher voltar e viver dentro da caverna e imergir numa realidade sempre submetida às sombras –, mas parece ser um sistema incapaz de instilar autonomia no estudante que possua uma *étroite pensée* para continuar seus estudos<sup>63</sup>.

Portanto, se existe alguma falha no processo *paidêutico* deixado por Sócrates, essa fenda não está *no* processo, mas *naquele* que participa do processo e cuja alma ainda não está preparada para transformar-se.

Conhecendo a *mise-en-scène* em que se encontra Alcibiades, torna-se clara qual a função do seu discurso:

O lugar atribuído a Alcibiades nessa terceira parte (que também tem um profundo significado simbólico quanto ao papel do amor como método filosófico) se explica pela necessidade em que se encontra Platão, em uma espécie de nova *Apologia*, de defender a memória de seu mestre contra o ato de acusação póstumo, ficticiamente sustentado

---

<sup>60</sup> HADOT, 2014, p. 80.

<sup>61</sup> FERRARI, 2012, p. 70.

<sup>62</sup> PERINE, 2014, p. 46.

<sup>63</sup> O'BRIEN, 2012, p. 80.

sob o nome de Anitos pelo rétor Polícrates. Sócrates fora considerado responsável por sua suposta influência sobre Alcibiades no que concerne a todos os malfeitos que este cometera (mutilação das estátuas de Hermes pouco após a suposta data do banquete de Agatão; divulgação dos Mistérios; o desastre na expedição à Sicília; e traições ulteriores). Portanto, trata-se de mostrar que, contrariamente, Alcibiades se esquivou da influência que Sócrates tentava exercer sobre ele e que o teria feito um outro homem<sup>64</sup>.

O discurso de Alcibiades não era sobre eros<sup>65</sup>. Nos termos de Szlezák, “o tema se transferiu da essência de eros para a realização do eros filosófico na pessoa de Sócrates”<sup>66</sup>. É assente entre estudiosos, e dentre eles León Robin e Michael Erler, que o elogio do filósofo, ao final de *O Banquete*, é uma transferência do encômio para Sócrates com coroamento, por fim, da Filosofia. Erler destaca o fato de Platão não figurar em sua obra como orador nem como personagem, exceto em três momentos ao longo de toda a vida dos diálogos: em *Apologia*, 34 A e 38 B, quando se aponta para uma penalidade de trinta minas; e em *Fédon*, 59 B, quando Platão estava doente e não veio despedir-se de Sócrates, antes de este cumprir sua pena de morte<sup>67</sup>. Para o autor, e baseando-se em Aristóteles, tal ausência pode se dever a normas sociais de sua época, em que só se permitia a autoenunciação no contexto apologético:

[Aquele de mente elevada] não se envolve com intrigas, pois não fala de si mesmo nem de outro, assim ele tampouco quer receber elogios nem escutar outras pessoas o fazendo – também não é esbanjador de elogios, tampouco (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1125 A).

*O Banquete*, de acordo com o exame de Jaeger, principalmente em relação à parte final do diálogo, que suscita um envolvimento do leitor experiente à protologia de Platão, tem o potencial de ajustar o conceito de beleza – Platão não deixa o diálogo concluir com o “simples” afastamento do véu que cobre a Ideia do belo ou com a interpretação filosófica de eros. O coro de louvores dirigido a eros passa a ser redirecionado para Sócrates, que encarna eros e sublima a própria Filosofia. Sócrates exerce seu interesse pedagógico para com os jovens belos; mas, no caso de Alcibiades, é este que se sente atraído pela irradiação filosófica de Sócrates.

Conforme o entendimento grego, seria incompreensível o belo Alcibiades sentir-se atraído pelo feio Sócrates, mas o que ocorre é um reajuste no entendimento da beleza, que passa a ser a de proporção e harmonia interior. Aí Platão acrescenta a figura dos silenos, que possuem,

---

<sup>64</sup> ROBIN. Notes. In: PLATÃO, *Le Banquet*, 1950, 1973, p. 181. Tradução nossa.

<sup>65</sup> STRAUSS, 2001, p. 24, 54; SZLEZÁK, 2012, p. 147-149.

<sup>66</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 147.

<sup>67</sup> ERLER, 2013, p. 67.

a níveis mais profundos, as formosas esculturas gregas<sup>68</sup>. E estendendo a análise de Jaeger, o diálogo amplia o entendimento da relação erótica em dois pontos: no primeiro, eros, sendo o elo de um vínculo pederasta, poderia ser apenas uma pulsão; mas, em verdade, eros ativa no Homem envolvido com a Filosofia um interesse e uma curiosidade pela transcendência, e, ao mesmo tempo, aquele que tenha chegado a tempo de ouvir as explicações de Diotima e de ter refletido sobre o tema, emana uma luz por já ter alcançado certos degraus. O segundo ponto é a reavaliação que Platão faz da beleza e da natureza de eros: a beleza mais verdadeira que vale a pena ser admirada é superior à dos corpos. O nível desta beleza não está naquele imediatamente anunciado após o ἀποκάλυψις – a revelação. É necessário um compromisso com a Filosofia para que se busque, num plano mais profundo, onde se encontra a beleza. Essa busca pela verdadeira beleza, uma busca *arqueo-lógica* - em sentido propriamente grego, de inquirição pelo λόγος para se conhecer o mais possível a ἀρχή - aproxima os Homens da natureza de eros, que reside na alma. O feio Sócrates, portanto, não se preocupa com sua fealdade ante o divo Alcibíades. Ao bem conhecer a sua força erótica irradiadora, o filósofo sabe que atrai aqueles que estejam interessados em procurar mais a fundo o que uma educação erótica tenha a revelar. É o início de um movimento *paidêutico* – e aí a Filosofia confunde os que não estejam realmente preparados. É o início da exposição de fissuras (de ordem moral ou filosófica) subjetivas. Em outros termos: talvez as portas da Academia estivessem sempre abertas, mas seria obrigação do seguidor da Filosofia esforçar-se para lá adentrar e permanecer.

Ao elogiar e ao enlevar características do filósofo, o político não reformado de Atenas também expõe seus defeitos: Alcibíades defende Sócrates, em contraste consigo mesmo. Ele coroa a beleza verdadeira, visto que possui apenas a beleza; enaltece o homem verdadeiramente corajoso, ante sua coragem sem autodomínio<sup>69</sup> e de simbologia apenas aquiliana, que replica um perfil moral de homem bem-nascido, rico, poderoso, extremamente cioso de sua própria honra, preocupado em mostrar seu poder e sua posição, mas, para compensar essas qualidades, é indiferente aos interesses dos outros membros de sua comunidade<sup>70</sup>.

Sócrates e Alcibíades são ícones de um antípoda que pode ser rastreado desde a relação entre Poros e Penia, entre a sobriedade e ebriedade, até a revelação do contraste de vida e morte.

O propósito de Penia não teria sido possível em circunstâncias normais, era necessário que Poros estivesse sob o efeito do néctar para que a Necessidade, encontrando oportunidade, investisse em sua concupiscência. E a mesma situação anômala ocorre entre Alcibíades e

---

<sup>68</sup> JAEGER, 2013, p. 752-753.

<sup>69</sup> GORDON, 2015, p. 132-133.

<sup>70</sup> IRWIN. Introdução. In: KRAUT, 2015, p. 81.

Sócrates, mas com uma inversão: a sedução por parte de Alcibíades (217 E) é infrutífera. Sócrates é criticado por seu amado por rejeitar os avanços do jovem mais belo de Atenas. Assim, Alcibíades é a força de eros<sup>71</sup>.

Mas, da análise da patologia de eros que Juliano Caram<sup>72</sup> traça a partir de Pródico, pode-se inferir que esse amor de Alcibíades pode estar desvirtuado. Para o sofista da Antiguidade, “O redobramento do desejo é o amor; o redobramento do amor é a loucura”<sup>73</sup>. E, na análise de Caram:

Eros é, pois, pela primeira vez [em Pródico], associado a um estado de profunda irracionalidade, de loucura, semelhante à desmedida (*ametros*) tematizada por Demócrito. Nesse fragmento [DK 77 A 7], Pródico diz simultaneamente de onde provém o amor e para onde ele pode conduzir o ser humano por ele afetado. O início do amor é o apetite redobrado que, se não for moderado, acarreta num estágio de extrema loucura<sup>74</sup>.

E na leitura dos pré-socráticos, Pródico não estava sozinho. Caram examina que, assim como *Iliada* e *Teogonia* instauram uma dicotomia entre o poder da razão e o domínio sobre eros, o pensamento pré-socrático certamente assinala a necessidade de dominar (*krateo*) pelo intelecto (*nous*) todas as forças irracionais que agem sobre o Homem e sobre o cosmos; e entre essas forças, encontra-se eros<sup>75</sup>. Com Sócrates, o autodomínio assumiu um valor ético, em que a conduta moral não era mais concebida apenas como uma submissão, mas como algo que brota do interior do indivíduo. A concepção ética dos gregos estava ligada à vida na *pólis*, o que fazia com que a mesma moral, que agia sobre a cidade bem governada, fosse refletida na alma do Homem, que concebe uma boa política e, portanto, uma alma também bem ordenada<sup>76</sup>.

Não obstante a apresentação dramática de Alcibíades, o seu oposto também está presente. Sócrates representa a sobriedade, aquele que, apesar de poder beber mais que os demais, mantém-se sóbrio e encontra-se em estado de lucidez e serenidade após o banquete, embora todos os outros estejam adormecidos. Sócrates é o modelo subjetivo, pois transcendeu e tornou-se o verdadeiro erótico.

Nesse mesmo sentido, Nietzsche esclarece:

---

<sup>71</sup> O'BRIEN, 2012, p. 80.

<sup>72</sup> CARAM, 2018, p. 34-35.

<sup>73</sup> DK 77 A 7.

<sup>74</sup> CARAM, 2018, p. 35.

<sup>75</sup> CARAM, 2018, p. 29.

<sup>76</sup> JAEGER, 2013, p. 549.

Mas o fato de ter sido pronunciada contra ele a sentença de morte, e não apenas a de banimento, parece algo que o próprio Sócrates levou a cabo, com a plena lucidez e sem qualquer temor da morte: ele caminhou para a morte com aquela calma com que, na descrição de Platão, deixa o simpósio como o último dos beberrões a fazê-lo, nos primeiros albos da manhã, a fim de começar um novo dia; enquanto atrás dele, nos bancos ou no chão, jazem os seus adormecidos comensais a sonhar com Sócrates, o verdadeiro erótico. O Sócrates moribundo tornou-se o novo e jamais visto ideal da nobre mocidade grega: mais do que todos, o típico jovem heleno, Platão, prostrou-se diante dessa imagem com toda a fervorosa entrega de sua alma apaixonada<sup>77</sup>.

O drama do último ato em *O Banquete* expõe o degrado de Alcibiades, representante daqueles que não acompanham a Filosofia e que, em contrapartida, define irrevogavelmente o filósofo do qual se dispõe a tratar o diálogo:

O filósofo, que toma consciência de si mesmo no *Banquete*, assim como Sócrates (...), aparece, não sendo totalmente do mundo, nem totalmente de fora do mundo. Como Alcibiades pode ver na expedição de Potideia, Sócrates tem a capacidade de permanecer contente em todas as circunstâncias, de poder, na expedição militar de Potideia, aproveitar a abundância quando há abundância e sobrepujar os outros na arte de beber sem embriagar-se e, contudo, quando há escassez, suportar corajosamente a fome e a sede, suportar com facilidade quando não há nada para comer e quando há abundância, suportar facilmente o frio, nada temer, mostrando considerável coragem no combate. Ele é indiferente a todas as coisas que seduzem os homens, beleza, riqueza, vantagem ou outra coisa qualquer, e que lhe pareça sem valor. Mas é também alguém que pode absorver-se totalmente na meditação, retirando-se de tudo o que o cerca. Durante a expedição de Potideia, seus companheiros de armas viram-no refletir, em pé e imóvel, durante uma jornada inteira. Também desse modo ele chega ao início do diálogo e é isso que explica seu atraso ao banquete<sup>78</sup>.

E Pierre Hadot conclui sua análise quanto ao significado atávico à relação pedagógica entre Diotima e Sócrates: é provável que o reforço dessa troca de conhecimento seja instruir o jovem Sócrates e mostrar-lhe sua capacidade racional de converter-se para o único modo de vida que vale a pena ser vivido e, dessa maneira, alcançar a excelência, a ἀρετή, que é a verdadeira virtude. Na trama filosófica contida em *O Banquete*, a Filosofia revela-se como uma experiência do amor; e Sócrates, como o ser que, mesmo não pertencente à estirpe imortal, apresenta-se, sobretudo, como um homem comum, mas que no diálogo é superior aos homens: é um *daimon*, um amálgama entre divindade e humanidade. E como uma liga erótica, ele não existe *de per se*, ele é necessariamente ligado a uma estranheza, a um desequilíbrio, a uma dissonância interna. E toda essa contradição toma sentido no enlace platônico de elaboração do diálogo erótico.

---

<sup>77</sup> NIETZSCHE, 1992, p. 83.

<sup>78</sup> HADOT, 2014, p. 81-82.

E é o desequilíbrio relacional entre o filósofo e o não reformado, entre o que planeja conduzir ações que estejam submetidas ao imperativo a razão e aqueles outros desprovidos ou que prescindem de autodomínio, que atenta contra uma homologia completa que poderia ter ocorrido em *O Banquete*. Mas esse paradoxo adentra efetivamente na maior denúncia a qual pretendia Platão: externar o contraste entre o eros de Sócrates e o de Alcibíades e entre a vida e a morte de ambos.

Para Jill Gordon, é da devida correspondência de contrários entre esses dois notáveis que faz brotar o equilíbrio, tal qual a cara e a coroa de uma mesma moeda: ambos formam os amantes perfeitos, pois compõem os dois lados de pessoas altamente envolvidas nas coisas eróticas. O eros de Alcibíades é incontido, desregrado, que não conhece nem a si mesmo nem o objeto ao qual ele é direcionado. Por outro lado, o de Sócrates é um eros disciplinado, bem-formado e cultivado, que conhece tão bem a si mesmo – e seus limites – quanto o objeto apropriado<sup>79</sup>. É certo que Gordon, nesse trecho e em análise à relação de Sócrates e Alcibíades, tenha feito uma leitura de eros conforme a teoria heraclitiana, inclusive com resgate da teoria de fundo contida no elogio de Erixímaco, em que a tensão de contrários favorece o devido equilíbrio. Mas conforme a teoria erótica de Platão, não é suficiente que haja esse desequilíbrio-equilíbrio, também é necessário que essa tensão erótica tenha um direcionamento, um *τέλος*: Sócrates almeja a Filosofia, o diálogo, o discurso e o esforço de construção por meio do discernimento, do raciocínio e do intelecto; ele quer construir um *lógos*. Já Alcibíades esmorece ante uma discussão filosófica, ele não é capaz de se engajar; perdido, desorientado, ele apenas deseja a Filosofia, mas conforme a parte da alma que lhe toca – insuficiente, rebaixada e menos nobre.

Essa dança, tocada num ritmo destoante, embala uma relação erótica baseada em um eros recíproco, embora não simétrico, que evoca não apenas como ambos viveram, mas também como morreram:

Ao morrer nas mãos de assassinos aos quarenta e poucos anos, quando a maioria dos homens está em seu apogeu, em desgraça nas duas cidades que ele traiu, Alcibíades tem uma vida que exemplifica a contínua falta de orientação do eros poderoso. A vida de Alcibíades foi uma vida de busca de glória, poder e reputação, que terminou em infâmia. Depois de uma vida igualmente motivada, a morte de Sócrates conta uma história diferente sobre um homem que buscou com constância objetos eróticos nobres ao lado de belos companheiros; ele se dedicou à filosofia, à comunidade erótica e ao autoconhecimento.

---

<sup>79</sup> GORDON, 2015, p. 181-182.

Como Sócrates descreve de modo tão tocante no *Fédon*, ele esteve treinando para a morte durante toda a sua vida. A preparação do filósofo para a morte, a tentativa de separar a alma do corpo na medida em que isso é possível para um ser corporificado, envolve um anseio de voltar para um modo de existência que o conecte às formas. Um elemento do autoconhecimento é conhecer nossas origens, bem como quanto nos distanciamos delas e se e por que desejaríamos retornar. Para voltar às nossas origens, precisamos de bons guias nesta vida humana, porque caímos. A memória é também uma espécie de guia para o que está tanto antes como depois da viagem de nossa alma. Sócrates pede a Cebes que transmita a Ereno suas saudações de despedida e lhe peça que ele ‘me siga’ (ἐμὲ διώκειν, *Féd.*, 61 B) o mais rápido possível. Esse é o conselho de um bom guia<sup>80</sup>.

Há uma correspondência entre o modo como se escolhe viver o eros – em consonância ou não com a filosofia platônica – e as escolhas tomadas durante o decorrer de um diálogo platônico, de modo que é possível antever o τέλος de quem se mostra engajado: em *O Banquete*, existe um exemplo capital de como essa confluência entre eros-vida-morte pode se desenvolver de forma conscienciosa. Trata-se da figura de eros, não o deus, mas o *daimon*, e Sócrates; ambos filósofos, sempre *daimones* em um estado de inconformidade; sabem reconhecer a ignorância e o Bem, por já possuírem na alma familiaridade e afinidade com o Bem e por saberem identificá-lo, nem que seja por meio dos seus múltiplos. Mas esse reconhecimento que ocorre com o devir, num primeiro grau, não é um problema: é-nos apresentada, pois, a iniciação de Diotima, com definição pedagógica do que venha a ser cada um dos níveis desses degraus; e fica cada vez mais clara a direção correta para se distanciar do múltiplo e aproximar-se do Uno. O filósofo está sempre disposto a transcender. O τέλος desses Homens está envolvido em explorar, incentivar e reaver sua afinidade com a Filosofia. Sua vida e sua morte possuem coerência entre o discurso e o modo de vida, e então Platão define a posição, a postura e o interesse de cada personagem em um diálogo.

Mas ainda há uma representação da relação erótica encontrada em *O Banquete*.

Alcibíades (agora visto como um notável político de Atenas – pelo menos até os anos que antecederam seu degredo) e outros mais do bando (*Banq.*, 212 D) não foram convidados, o que leva a entender que eles não compunham, na data dramática de *O Banquete*, a nata da sociedade intelectual ateniense. Alcibíades representa aqueles que estavam do lado de fora, que não foram capazes ou não quiseram acompanhar a explicação sobre a transcendência que pode cumprir aquele que esteja interessado pela Filosofia, para quem esteja aberto a bem educar o seu eros. Alcibíades representa o que não deu certo, na esfera pública e privada, no que concerne à condução e à reta orientação de seu eros para melhor instruir seu Amor. O Amor de Alcibíades

---

<sup>80</sup> GORDON, 2015, p. 183.

é transposto para a ἐπιθυμία, no sentido próprio de apetite – um apetite rebaixado, que só alcança os primeiros passos da iniciação da sacerdotisa de Mantinea. O τέλος dos políticos despreparados de Atenas está retratado em sua distância com o filósofo, e com isso expõe seu descontrole e sua incapacidade de submeter o apetite à inteligência. Ἐπιθυμία e νοῦς, em Alcibíades, pouco ou nada se comunicaram. Mas, ao menos, ele foi tocado por eros, pois ele deseja se unir ao filósofo:

Depois de ouvir Sócrates e de ter falado como falei; outras tantas flechas com que o visara, tinha como certo que o deixara ferido. Levantei-me, sem dar-lhe oportunidade de dizer mais nada, atirei sobre ele o meu manto, pois estávamos no inverno, deitei-me em cima de sua capa surrada, e, passando os braços em torno desse homem demoníaco (τῷ δαιμονίῳ) e admirável, assim fiquei a noite inteirinha. Isso também, Sócrates, não poderás dizer que é mentira. Mas tudo o que fiz só serviu para ressaltar ainda mais a sua superioridade sobre mim, para ele fazer pouco caso e zombar de minha beleza, ofensa inqualificável (*Banq.*, 219 B-C).

Mesmo com a rejeição por parte de Sócrates, Alcibíades desliza sob seu manto numa expectativa de realizar o amor pederasta. Para os ouvintes de Diotima, que notaram o quão elevado está o nível erótico de Sócrates, é até mesmo vergonhoso ver essa submissão de Alcibíades. Mas o que ocorre é isto: Alcibíades não ouviu o discurso de Diotima, e a rejeição torna-se evidente apenas para aqueles que acompanharam o discurso. Na análise de Szlezák<sup>81</sup>, evidencia-se a distância em que se encontram o mestre e o aprendiz; essa incompatibilidade provém da própria intenção de Platão, e presente no diálogo, ao mostrar, por meio da ação, que qualquer alusão filosófica torna-se incompreensível para uma “alma não privada de talento” se esta não entra em contato com uma proposta filosófica, ou, nos próprios termos de Platão, não se converte pela Filosofia. No diálogo, Sócrates compara duas formas de beleza e parte incessantemente em busca de apenas uma delas, a mais verdadeira. Essa referência para Sócrates está assente no quinto degrau do κάλλος, entre os ensinamentos de Filosofia, e a beleza alcibidiana é aquela do degrau mais baixo, da beleza dos corpos, que compõe uma beleza claramente dispensada nessa evolução filosófica. Alcibíades ainda traz a ilusão de que deixaria trocar ouro por bronze (*Banq.*, 218 E-219 A), ao apresentar sua beleza, ante a Beleza erótica. Em *O Banquete*, Alcibíades não está maduro para o fomento filosófico, ele não compreende a diferença entre as coisas belas (beleza da qual seu próprio corpo compartilha, e com isso se apraz) e o Belo. Ele não possui o grau de compreensão para prosseguir na elevação filosófica conduzida por Sócrates-Diotima.

---

<sup>81</sup> SZLEZÁK, 2009, p. 275-276.

As reflexões contidas na parte final do diálogo estão relacionadas com a *paideia*, e seus exemplos abrangem aquela relação que foi coroada pelo sucesso, mas também aquela que pendeu ao fracasso. Assim, se depreende das próprias confissões de Alcibíades, que esperava encontrar no objeto de sua troca erótica entre ἐραστής-ἐρώμενος, uma correspondência que estivesse não no nível filosófico, mas no patamar em que se encontrava Alcibíades, o da ἐπιθυμία:

Sócrates é o único homem cuja presença me desperta um sentimento de que ninguém me julgaria suscetível: envergonhar-me diante de outra pessoa. É isto: só me envergonho na presença dele. Tenho plena consciência, no meu foro íntimo, de não poder declarar-lhe não ser possível fazer o que me manda, porque, desde o momento em que me afastado dele, sinto-me novamente dominado pela paixão da popularidade. (*Banq.*, 216 A-B).

Mas o τέλος do seguidor degradado da Filosofia pode conter algo a mais.

O epílogo do diálogo traz uma contribuição de ordem negativa com efeitos positivos: o último discurso é uma liga entre Sócrates e Alcibíades; embora realce o distanciamento e a incompatibilidade entre ambos os personagens, a *eulogia* direcionada ao filósofo coroa a verdadeira Filosofia e enleva e transforma seu modo de vida. Mas a mais forte contribuição de Alcibíades não está no que ele profere, e sim em seu oposto: no silêncio e no estado de escuta a que se dispõe Sócrates: sem falar ou refutar, o filósofo se evidencia positivamente em um discurso negativo, os argumentos e o desejo de Alcibíades, descontrolados e exagerados, chamam a atenção para o que lhe é contrário: o filósofo e a Filosofia; a estabilidade e a sensatez. O discurso de Alcibíades é de desespero e despreparo, por ser incapaz de reorientar sua *paideia* ao sentido mais verdadeiro da escada de Diotima. E o de Sócrates, seu oposto, é do equilíbrio e parcimônia, por ter encontrado um nível de afinidade com a Filosofia. Sócrates mantém sua serenidade até mesmo na hora de sua morte.

A cólera alcibidiana reflete, ao fim, como se deu a sua morte. Ele se retira da assembleia em meio a uma dissolução na turba:

Mas, de súbito, apresentou-se à porta um bando de beberrões, e como a encontrassem aberta, por haver saído alguém naquele momento, foram entrando sem nenhuma cerimônia e se acomodaram nos leitos. A algazarra tornou-se geral, e na maior desordem viram-se todos forçados a beber em profusão (*Banq.*, 223 B).

E Sócrates, seu contrário, tem sua morte também simbolizada no modo que suavemente se recolhe para continuar exercendo seu ofício:

Sócrates, então, depois de acomodá-los, ter-se-ia levantado e ido embora, acompanhando-o, como de praxe, Aristodemo. Chegado ao Liceu, tomou banho e, como de costume, passou lá o dia inteiro nas suas ocupações habituais, só à tarde indo para casa, a fim de descansar (*Banq.*, 223 D).

Por fim, sob a ótica de Platão, a saída de Sócrates – desta vez não de um diálogo, mas desta vida – traz em si um caráter transcendental nada inferior a um excelso modelo de correspondência entre vida e morte:

*Sócrates*: Mas está na hora de irmos: eu, para morrer; vós, para viver. A quem tocou a melhor parte, é o que nenhum de nós pode saber, exceto a divindade (*Apol.*, 42 A).

Sócrates, social e espirituosamente humilde, é vitorioso ante o oposto aristocrático Alcibiades e os intelectualmente arrogantes sofistas. Ao longo do percurso, as atitudes são sublimadas na oposição da ἀλαξονεία ('soberba') alcibidiana à ironia socrática<sup>82</sup>. Alcibiades revelará a verdadeira natureza de seu educador: com sua jactância, exporá a todos os presentes ao banquete em que Sócrates cumpre a profecia de Delfos (*Apol.*, 20 E-21 A).

#### *4.2 Eros, o percurso paidêutico e o filósofo: um encadeamento erótico-pedagógico para a ἀρετή*

Sócrates, o incansável interrogador de Atenas, integra um banquete filosófico no qual também estavam presentes notáveis representantes gregos. Os cinco oradores que o antecederam elogiaram e construíram, para Eros, um dossel – cada qual à sua maneira, seguiram tradições e replicaram ensinamentos com os quais estavam mais familiarizados. Mas no fim, já impaciente com a ladainha, Sócrates revela seu compromisso com a verdade. Por meio de uma profunda relação dialógica com Diotima, e sem rodeios, não expõe a singularidade filosófica de eros sem antes fazer algumas perguntinhas e dissuadir seus companheiros no que tange a algum raciocínio que, conforme demonstrado, estava baseado em alicerces não tão firmes.

E arquitetando todo um conjunto de elementos filosoficamente reluzentes e organizados, elaborando múltiplas conexões de princípios e axiomas que interligam os

---

<sup>82</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 214.

diálogos, e planeando, do início ao fim, uma consistência de argumentos para, ao cabo, esclarecer fundamentalmente qual viria a ser sua teoria erótica, encontra-se Platão.

Em seu *lógos*, estão alguns elementos que compõem o espectro filosófico que parte do nível de eros-no-mito e alcança até os mais elevados, tal qual os últimos degraus revelados por Diotima. Todo esse percurso é muito longo (*Banq.*, 203 B) e decerto está imbuído de uma complexidade platônica própria – mas, seguindo os próprios ensinamentos desse filósofo, quando uma situação se mostra bastante complexa, um bom começo é dividi-la em partes menores.

Para compreender o todo, é essencial o bom entendimento de suas partes. Estas, quando coordenadas e definidas, elucidam aquilo do qual elas participam e cujo todo é maior do que a soma das partes. Nos próximos parágrafos, a proposta é explorar a composição filosófica do procedimento *paidêutico*. Dentro dessa teoria erótica de Platão, as partes que se mostraram compor essa teoria são: eros; o filósofo, que pode ser tanto o sujeito que busca transcender quanto o guia; e a virtude. Juntos, possibilitam indagar: qual é o valor e o princípio, a amplitude e os limites de cada um desses elos dentro do encadeamento da teoria erótica de Platão? O que é, pois, o amor platônico? E qual o seu fim (τέλος)? E, finalmente, como tudo isso se correlaciona com o processo *paidêutico*?

Dar a conhecer essas partes é o intento final desta pesquisa. Deixemos com que cada um desses elos, que submetidos a uma definição e um raciocínio erótico, una o processo *paidêutico* à teoria erótica de Platão, conforme aprendido em *O Banquete*. Ao final, que esse liame filosófico nos deixe mais próximos de um entendimento dessa relação do que quando começamos esta empreitada.

#### 4.2.1 Eros

Na teoria do *daimon* mediador de Platão, eros não é mais um símbolo, mas a expressão de uma crença positiva. Eros, que une os seres, não mais estabelece uma comunicação entre o “céu” e a “terra”, mas entre a esfera das Formas e dos múltiplos, que não mais correspondem a um mundo superior e outro inferior, mas sim a dois planos interligados por uma participação imanente-transcendente<sup>83</sup>; é uma relação, para a compreensão humana, perpetuamente em movimento entre o ser e o não ser. Contudo, o não ser que reside em quem seja tomado por eros

---

<sup>83</sup> Para uma síntese que pensamos ser elaborada de forma a integrar os vários elementos que compõem a teoria de Platão, cf. PERINE, 2014, p. 21-22.

é um não ser relativo, em cuja destituição há o desejo e a aspiração por alcançar o ser. E este ser também é contingente; ao mesmo tempo que lhe dá a vida, também carece de uma posse perene, mas possui uma engenhosidade de sempre buscar alegrias constantemente renovadas – é o esforço de procurar o Bem por meio do encontro com a beleza<sup>84</sup>.

Essa teoria erótica não reside no plano apenas teorético, mas está representada na referência dialética de Sócrates e Diotima. Esta, a expositora da teoria do Amor, é um ser *demoníaco* – compartilha com eros o mesmo entusiasmo por alcançar os níveis mais altos de uma fundamentação filosófica, de algo que seja mais perene e resistente ao ataque oriundo de outros discursos, visto que perscruta seus fundamentos no *lógos*. E a figura de Sócrates, conforme concebida por Alcibiades, também é a de um homem *demoníaco*, pois Sócrates não é somente uma criatura de natureza complexa e contraditória – ele se assemelha menos a um homem do que a seres intermediários e esotéricos, como as estátuas de silenos ou os sátiros<sup>85</sup>. E conforme análise de Robin, em *Górgias* há um valor peculiar do *daimon*: esse diálogo não trata propriamente de relações *demoníacas*, mas aqui Platão atribui ao homem sábio e temperante um papel análogo àquele perfil do *daimon*, em *O Banquete*, e usa para tanto quase os mesmos termos: esse homem pode ser amigo dos homens e dos deuses, pois somente ele participa tanto de um quanto do outro. E Sócrates continua: o céu e a terra, os deuses e os homens são, nos dizeres dos sábios, conectados e postos em comunicação pela amizade (*φιλία*), pela ordem (*κοσμιότης*), pela temperança (*σωφροσύνη*) e pela justiça (*δίκη*) – e aqui podemos ouvir uma filosofia que ressoa a ensinamentos conhecidos na Grécia Antiga do *μηδέν άγαν*, “nada em demasia”. O homem sábio e eros partilham de uma máxima: ambos são *daimones* porque o que predomina na alma é a sua parte racional<sup>86</sup>, e é justamente essa racionalidade, a atuação do eros *demoníaco*, que direcionará o iniciante para que cruze o intervalo entre a esfera mortal e a divina, e assim faça valer a força de unidade e de vínculo.

Desde o início de *O Banquete*, a contar do momento em que se puseram a marchar a caminho da casa do Bem, Platão e seus personagens já intentavam orientar aqueles que estivessem em seu círculo e também neles instilar um reto desejo rumo à esfera do inteligível – na época em que escrevia *O Banquete*, Platão já havia constituído sua teoria das Ideias<sup>87</sup>, e essa teoria, posta em comunicação com eros, estabelece uma ponte educacional.

---

<sup>84</sup> ROBIN, 1908, p. 138.

<sup>85</sup> ROBIN, 1908, p. 130-131.

<sup>86</sup> ROBIN, 1908, p. 132-134.

<sup>87</sup> VAZ, 2011, p. 55.

Platão constrói sua teoria erótica de forma a não fracionar a atuação de eros: este não age apenas sobre o desejo de amar ou de saber, eros não é parcial, mas envolve todo o ser:

No [discurso] de Sócrates se faz clara alusão à dimensão cósmica de eros, até mesmo evidenciando o conceito de eros como *o que liga o todo consigo mesmo*, ou seja, como *o laço do ser*. Mas aqui Platão vai além, mostrando um extraordinário reflexo da dimensão global do eros também na esfera antropológica, de modo a pôr sob o signo de eros *toda atividade humana*. Com efeito, diz ele, tudo o que o homem faz, o faz para alcançar o Bem e para satisfazer a sua essencial e estrutural tendência para ele. Por uma restrição linguística, observa Platão, só a específica tendência ao Bem na dimensão do amor pelo belo é chamada de eros. Mas, desse modo, se fez uma restrição indevida do significado de eros, assim como se fez com a ‘poesia’. A palavra *poiesis*, que quer dizer ‘criação’, vale para qualquer forma de produção humana e divina; mas, por uma restrição linguística, passou-se a chamar com o termo *poiesis*, poesia, só uma forma específica de criação literária. Mas a limitação do significado de um termo que deveria valer para o todo a só uma parte desse todo não modifica a verdade efetiva da coisa<sup>88</sup>.

Na leitura de Giovanni Reale, a correspondência entre a apresentação mítica de eros com sua natureza protológica está assente quando Platão trata dos opostos. Já no discurso de Erixímaco, eros fora apresentado como a harmonia entre forças contrárias – com traços extraídos do pensamento de Heráclito. E no discurso de Sócrates, o conceito de eros como intermediário de forças opostas torna-se central. Eros é a tendência ao Bem e, antes, a tendência de possuir o Bem para sempre, e essa propensão se reflete em uma afinidade, uma *φιλία*<sup>89</sup>: “Por isso eros é como o filósofo, intermédio-mediador entre a ignorância e a sapiência; nunca totalmente ignorante e nunca totalmente sábio, mas sempre buscando adquirir sapiência e maior riqueza de saber”<sup>90</sup>.

Entre os seres humanos, eros é o veículo de elevação às Formas, ao plano das Ideias<sup>91</sup>; é a arte de cuidar da alma<sup>92</sup>; o desejo erótico é o despertar do sensível para o conhecimento das coisas ao nível do inteligível<sup>93</sup>. Esse trajeto até a esfera das Formas não é mais que um retorno a uma busca pelo conhecimento das coisas em si mesmas com o sentido intelectual; é uma inquirição por um conhecimento identificado não pelos olhos do corpo, mas pelo olhar da razão (νοῦς) – é um retorno noético<sup>94</sup> (*Féd.*, 65 C-66 A).

---

<sup>88</sup> REALE, 2010, p. 352.

<sup>89</sup> REALE, 2010, p. 351-355.

<sup>90</sup> REALE, 2010, p. 351.

<sup>91</sup> HÖSLE, 2008, p. 28.

<sup>92</sup> REALE, 1993, p. 284-285.

<sup>93</sup> MENEZES, 2018, p. 179.

<sup>94</sup> GORDON, 2015, passim.

Eros, em *O Banquete*: um diálogo servido à imagem de uma construção de *lógoi*, com características próprias da dialética. Nos primeiros discursos, já se tem uma noção de que eros seja uma tendência de levar o homem em direção às coisas boas e à felicidade, e de fato essa é uma das grandes utilidades de eros para a humanidade (*Banq.*, 204 D ss.)<sup>95</sup>. Essa pulsão erótica é, em si, sempre compensatória e instável: entre a ignorância e a sabedoria, entre o mal e o bem, eros é a força que sempre pende para um desses dois polos. Por mais que esteja bem aproximado de um dos extremos, sempre terá em si algo contrário. Sócrates tinha a necessidade de refutar não uma tese ou um *lógos*, mas toda uma gama de crenças e concepções que vigoravam na Antiguidade. Sua filosofia erótica é transcendente e abrange, no todo ou em parte, toda aquela série de preceitos dos quais seus companheiros encomiastas compartilhavam. Eros não era mais isto ou aquilo, não era mais um pedaço deste ou daquele; eros era o todo, envolvia e era partícipe da alma humana – esta, mais complexa, seria trabalhada também em outras obras – que ativaria no Homem o interesse e uma curiosidade para alcançar uma afinidade com o Bem.

Mas Platão vai além.

Eros é o instrumento apropriado que em conformidade com um reto guia e em um ambiente favorável, resgata o Homem de um estado de obscuridade, de ignorância ou de reconhecer-se frente a meras imagens, ou a imagens de imagens, e o enleva. Eros é a força educacional capaz de suspender um véu de insciência, im-*poli*-dez ou de ingenuidade que cobre o iniciante quando ainda em estado selvagem. Platão coloca Sócrates e eros como o guia, e Platão também coloca a Filosofia como a verdadeira guia educacional, como a verdadeira mentora *paidêutica*, inclusive com uma introdução de matérias necessárias à formação do filósofo, tal como descrito em *República* por meio do bloco que inclui os textos do Bem-Sol, da divisão da linha e o mito da caverna<sup>96</sup>.

Eros, conforme o diálogo *O Banquete*, não necessariamente resolve os problemas para que se entenda *o que seja o Bem*, mas sim se põe em estado de prontidão a resolver as questões para que se conheça *como chegar até o Bem* – ele excita, estimula e instiga; demove, destrói para, em seguida, reconstruir. Desfaz um estado de letargia ou desamarra os grilhões da ignorância; resgata os Homens do interior de cavernas e ensina esses mesmos Homens a buscar a beleza afeta ao Belo, que está além de um corpo belo; mas a afinidade com a Filosofia deve ser buscada individualmente, conforme suas forças eróticas.

---

<sup>95</sup> GORDON, 2015, p. 115.

<sup>96</sup> RICOEUR, 2014, p. 37.

Esse é o ápice de *O Banquete*: um plenário ricamente diversificado, constituído por diálogos que se propõem a elogiar ou a definir o que venha a ser eros. Mas Platão, por meio de Sócrates, repensa eros desde suas raízes de acordo com a filosofia platônica: um guia irrenunciável e incansável, sempre disposto a mediar, *daimonicamente*, a sabedoria e a ignorância. Eros é orientador, pedagogo e educador. Nesse entreato, encontram-se alguns sujeitos em comunhão, como eros, o filósofo, ou amigo da sabedoria, o percurso e o τέλος; todos em um amplexo partilhar erótico. Eros age de várias formas, mas acima de tudo ele é filósofo, sabe reconhecer o que esteja mais próximo de uma fundamentação racional. Excita o jovem inexperiente e o reeduca na direção de uma conduta mais virtuosa, mais afeta à excelência.

#### 4.2.2 Filósofo e guia

O filósofo efetivamente participa do procedimento educacional percorrido pelo iniciante. Filósofo e aprendiz compartilham de um movimento que objetiva um fim comum: ao longo do procedimento *paidêutico*, partem do múltiplo, sensível, e buscam respostas e um reencontro legítimo por meio do sentido intelectual, inteligível. O filósofo e o iniciante são, cada um, revestidos de sua individualidade, são claramente identificáveis nos diálogos platônicos e na prática dialética socrática. São distinguíveis o condutor e o conduzido, o sacerdote e o aprendiz. E, nessa relação, mais importante do que ressaltar a polaridade e a discrepância da preparação filosófica dos pares, é pensar sobre a relação em si, no processo de mútua troca e no vivo canal de comunicação que Platão possa ter pensado existir nesse encadeamento filosófico-pederástico.

Em *O Banquete*, uma primeira investigação sobre o tratamento e o valor dessa relação pode ser traçada a partir do discurso de Pausânias. Esse elogio, mais do que dispor sobre uma exposição de tradições e mitos em voga na Atenas clássica, apresenta um esquema de pequenas dialéticas que introduzem os limites dessa forma de compreensão de eros<sup>97</sup>. A relação amante-amado era alimentada por uma troca de favores e prazeres sexuais que, de acordo com Pausânias, elevava a relação a um patamar que permitiria a transmissão de uma instrução e de uma curadoria do amante para com o amado. Todo o *lógos* de Pausânias orbita uma argumentação fundada num desejo somático. Essa ἐπιθυμία será revelada como incompleta e insuficiente conforme o fim pretendido por Platão – que é apresentar a verdade sobre eros, e

---

<sup>97</sup> CARAM, 2018, p. 46-52.

não apenas suas qualidades acessórias. Para tanto, Platão capta os mesmos elementos que compõem o cerne do discurso de Pausânias (os consortes ἐραστής-ἐρώμενος) e os transpõe para que sejam compreensíveis ao nível do seu *lógos*: como uma relação filosoficamente consolidada em argumentos *elenticamente* elaborados e interpostos, cujo τέλος seja o conhecimento do eros inteligível que parte do eros sensível. E, então, Platão revela o filósofo-guia e o iniciante, o mestre e o aprendiz, ou a sacerdotisa de Mantineia e o jovem Sócrates aprendendo as coisas sobre o Amor. A Filosofia erótica platônica viria, a partir de então, chamar a atenção para a possibilidade de se viver a experiência pederástica a um nível ὁμοιοητικός, ou seja, em vivência como uma “única mente”, em harmonia (*Fedr.*, 256 B).

Não uma harmonia contingente ou permeada de concessões, afinal de contas, o desígnio último da alma, por mais que sua composição ou experiência sejam contraditórias, é reunir-se com o noético, tal é o ensinamento que encontramos em *Fedro*: tomando os ensinamentos da parte final do mito da parelha alada, após descrever toda a confluência de forças que levariam a parelha à instabilidade, Platão chega, por fim, ao ponto de equilíbrio do conjunto comandado pelo auriga. As partes do conjunto permanecem em seu estado natural – o belo cavalo, produto dos deuses; seu companheiro, desequilibrado; e o auriga, aquele que toma as rédeas e o único que contém na alma a inteligência de reconhecer as Formas. O conjunto em si está em harmonia (nem que seja por um instante) visto que possuem um objetivo comum: a busca pela beleza – encarnada no amado, é verdade, mas que ainda assim possui um quê do Belo em si. Platão traz a imagem da alma a partir de um caráter dinâmico<sup>98</sup>. E essa é a forma como o amante se dirige ao amado.

E como o amado recebe o amante:

---

<sup>98</sup> Essa dinamicidade, conforme representada no problema da parelha alada, em *Fedro*, destaca a condição protrológica da alma, conforme esclarecido por Lima Vaz, e é o que importa ser trazido para o momento desta pesquisa. Lima Vaz explica: “No *Fedro*, Platão figura a alma com uma imagem (o carro alado), que faz ressaltar o caráter dinâmico do ponto de vista em que se coloca. Ela exprime certa força ativa natural (*eoike de xynphyto dynamei*, 246 A). Os constitutivos internos (faculdades de ação) da alma mostram assim a sua inserção num ‘drama’ e a necessidade de traçar para ela um caminho de salvação. É o que se propõe Platão com o mito da procissão celeste das almas. A ideia central a destacar aqui é a seguinte: a primeira determinação existencial da alma (a sua condição primeira) é para Platão a relação dinâmica com o transcendente, o divino. É o sentido da imagem das asas cuja função é elevar para o alto (*agein ano*, 246 D). Analisando na sua estrutura concreta a alma humana (que é o seu ponto de partida), Platão conclui pela sua original comunhão com o divino (*kekoinoneke... tou theiou*, 246 D). E os atributos do que é divino unificam a reflexão sobre a ‘condição’ das almas. O divino é *kalon, sophon, agathon* (246 E). Ele predetermina assim o caminho de salvação da alma: união do *eros* e do *logos* na prossecução do Bem. O momento crucial da procissão celeste é a visão que toda alma humana teve, em maior ou menor medida, da planície da verdade (*aletheias... pedion*, 248 B) para além da cúpula celeste, lá onde repousam as realidades inteligíveis. É essa visão que torna possível, pela reminiscência, tanto a dialética com a ascensão amorosa (249 B-E)” (VAZ, 2011, p. 24).

Se prevalecem os elementos mais nobres da alma, que dirigem o entendimento para uma vida ordeira e dedicada à filosofia, passam ambos a desfrutar aqui mesmo uma vida feliz e harmoniosa (ὁμονοητικὸν), por serem de conduta ilibada e saberem dominar-se, pois escravizam a porção geratriz do vício e libertam a que dá nascimento à virtude (*Fedr.*, 256 B).

Nesse mito em *Fedro*, a percepção da beleza a um nível estético é paralela àquela beleza narrada em *O Banquete* e que eleva o interesse filosófico para a busca do Belo em si:

Em paralelo com os *degraus eróticos* de Diotima indicados no *Banquete* (210 A-211 E), os mistérios no *Fedro* vão se revelando aos poucos ao amado conduzido pelo caminho indicado pelo mestre (amante). Aqueles que fazem o reto uso de suas recordações do divino despertadas pela contemplação da beleza, recebem pelos olhos o afluxo da beleza, suas asas são irrigadas e novamente começam a nascer. Os olhos são a janela natural da alma (*Fedr.*, 255 C), a entrada de onde se estabelece a relação do sensível com o inteligível. Platão indica a necessidade de uma experiência vital com a beleza para que se possa estabelecer uma correspondência com o inteligível. A beleza deve ser vivenciada, apreciada e contemplada, pois ela é a única Forma que possui uma correspondência sensível. É a que menor esforço exige para que seja apreendida, pois, para se experimentá-la, não é necessário um movimento do intelecto<sup>99</sup>.

A relação pederástica existe em vários níveis, e Platão trouxe para o *corpus* do diálogo algumas dessas crenças compartilhadas por Pausânias e tantos outros à época. Mas em *O Banquete*, a parte pederástica que resiste é aquela que busca a excelência por meio da orientação, do resgate, da contribuição pedagógica e da libertação – todo um movimento de ascendência que é possibilitado pela Filosofia. Os termos amante e amado, ἐραστής e ἐρώμενος, amplamente difundidos, foram usados por Platão para transmitir uma imagem que fosse possível ser compreendida. Mas por trás dessa imagem, e após a introdução e o reforço da relação Sócrates-Diotima, a típica pederastia de Pausânias não mais viria a se conservar. O elemento filosófico fora adicionado à típica relação erótica e o par de amantes, que antes buscava um reencontro a nível somático-epitimético, agora se coloca em uma marcha dialética rumo ao último degrau dos ensinamentos de Diotima, a verdadeira amante filosófica.

A atuação do filósofo-guia é aproximada de uma forma de vida. Para que seja possível uma transformação (ou uma *περιαγωγή* platônica) e uma virada *paidêutica*, o modo de operar do filósofo e de Sócrates assemelha-se à forma literária que ele escolheu para desenvolver suas questões filosóficas: o diálogo<sup>100</sup>. Para o curioso, o interessado, o estudante ou para o leitor contemporâneo dos diálogos, sobrevivem nessas obras exemplos de como proceder com um

---

<sup>99</sup> MENEZES, 2018, p. 178-179.

<sup>100</sup> HÖSLE, 2008, p. 30.

exame filosófico. O procedimento transformador efetuado pela Filosofia platônica se inicia com o dialogar, com a troca, com perguntinhas e com sucessivas e constantes etapas de indagações e respostas que visavam, de modo dissimulado, chegar ao cerne da questão. É passar de postulados para o que está além deles<sup>101</sup>. E para o início do diálogo não era necessária muita preparação, mas apenas encontrar alguém que estivesse disposto a seguir.

Sócrates tinha o costume, para suas improvisações dialéticas, de recrutar o interlocutor em plena ágora. A entrada no assunto deveria ser com frequência trabalhosa. É claro que ele podia encontrar na praça pública pessoas que se ocupavam de cavalos de raça, mas os Antístenes que se ocupavam da “cavalidade”, mesmo que fosse para disto zombar, deveriam ser mais raros. Do mesmo modo não se fala quase nada da virtude, mas todos, os modestos e os vaidosos, as línguas benevolentes e as más, falam sem cessar de pessoas honestas ou desonestas. Por isso, em matéria de moral corrente, a qualidade nos toca mais do que a essência. Sócrates jamais pergunta repentinamente: o que é a virtude, a coragem, a sabedoria?<sup>102</sup>

Em *O Banquete*, Sócrates virtualmente comete os mesmos erros de Agatão em sua empreitada de indagar e conhecer mais sobre eros. Suas lições aprendidas com Diotima não o decepcionaram. Mas Diotima é, na verdade, uma figura literária fictícia. É Sócrates que dá continuidade à discussão e, em sua dialética com Diotima, ele claramente vai além da moldura de sua conversa sobre eros tida com Agatão e trata de assuntos de maior importância filosófica que levam a uma maior proximidade do conhecimento da ἀρχή<sup>103</sup>. Sócrates inicia o diálogo conduzindo o leitor até onde habitava o Bem; e Sócrates conclui o diálogo conduzindo o mesmo leitor, mas agora transformado pelos discursos proferidos, até o cerne de sua filosofia erótica.

Sócrates, Diotima, eros e o filósofo compartilham de uma mesma atitude: todos atuam como guia. E Platão, por meio de seu erotismo e do procedimento *paidêutico*, detalha como é feita e quais são os limites dessa condução. A escada de categorias de Diotima deixa assente o que é filosoficamente mais valioso: o esforço para se libertar de noções presas a aparências e sensações e buscar por definições do ser.

Está superada a relação pederástica que visava uma troca em favor de alcance de desejos.

E como pano de fundo, Platão sempre deixa entrever que não se trata de uma orientação *paidêutica* pontual, mas é uma conversão e uma virada filosófica que deve ocorrer na vida daquele que se propõe a ser amigo da sabedoria. No fundo, Platão propõe: como se deve viver

---

<sup>101</sup> REALE, 2004, p. 326-329.

<sup>102</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 22.

<sup>103</sup> SZLEZÁK, 2012, p. 100-101.

a vida?<sup>104</sup> E sua pretensão, de fato, era desenvolver a atividade por excelência do homem clássico – elevar-se a uma βίος πολιτικός<sup>105</sup>, ver seu discípulo elevar-se intelectivamente para bem viver e para o bem-conduzir da *pólis* – aquela atividade que o levaria a uma vida mais harmoniosa, a um encontro autêntico com a εὐδαιμονία.

#### 4.2.3 O aprendizado pela virtude

Numa primeira leitura dos ensinamentos de Diotima, o entendimento é de uma virtude não camuflada, mas até mesmo realçada como sendo o objeto a ser alcançado, ou a meta ambicionada (τοῦ τέλους) de gerar a virtude: “quem parte da multiplicidade cá de baixo, sob a orientação firme do amor dos jovens, e começa a perceber aquela beleza, é certeza encontrar-se perto da meta ambicionada” (*Banq.*, 211 B). E na continuação do pensamento da sacerdotisa:

Não considerarias – prosseguiu Diotima – banal a vida de quem olhasse nessa direção e contemplasse a beleza com o órgão apropriado, o espírito, e se pusesse em comunicação com ela? Não compreendes – acrescentou – que é somente nesse estado, quando contempla o Belo com o órgão que o deixa visível, que ele fica em condições de gerar, porém não simulacros da virtude, porque o seu olhar não pousa em simulacros, mas a própria realidade? (*Banq.*, 211 E – 212 A).

A virtude mora no mesmo lugar onde reside o Bem, vive em comunhão com o Bem, e pode ser corretamente tipificada como um objetivo, uma afinidade com a realidade; é, enfim, o próprio τέλος da educação promovida pelo desígnio erótico. Porém, nossa proposta é ir além dessa caracterização finalística da virtude, é apresentar um viés um tanto quanto reformulador em torno desse objeto. Mas antes, será necessário obedecer aos preceitos da filosofia platônica e tentar conhecer a virtude conforme entendida no âmbito do problema desta pesquisa.

*Mênon*, na visão de Victor Goldschmidt<sup>106</sup>, é um diálogo que se inicia com a questão: a virtude pode ser ensinada? Todavia, com Sócrates aprende-se que é inútil discutir se tal qualidade convém a algum ensinamento quando se ignora o que é esse objeto. E então o diálogo toma o rumo de abandonar momentaneamente a imagem e perquirir uma definição por meio de hipóteses. Mas *Mênon* insiste com Sócrates para voltarem a examinar a questão inicial e não a investigar apenas de viés, ou seja, o companheiro de Sócrates pede para darem um passo para trás. O filósofo aceita o desafio e descumpre o preceito de partida de nunca interrogar acerca

---

<sup>104</sup> ERLER, 2013, p. 119.

<sup>105</sup> VAZ, 2011, p. 15-16.

<sup>106</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 110-119.

de qualidades de um objeto quando ainda se ignora sua essência. O teste por hipóteses permite esse desvio: ao dizer que a Coragem é bela, não significa taxar-lhe uma qualidade, mas dizer que faz parte da essência da Coragem ser bela. Entretanto, o companheiro de diálogo de Sócrates começa, continua e termina por colocar a questão sobre a virtude em termos de qualidade. E o método por hipóteses continua sem um aprofundamento; tal método não prova a conclusão, ele apenas descobre sob quais pressuposições a conclusão desejada é possível<sup>107</sup>. Toda a trilha percorrida com Mênon na tentativa de tentar responder à premissa antes de uma definição se encerra numa aporia: “por não ter seguido o bom método, a pesquisa se encerra pela Aporia final”<sup>108</sup>, ou, na expressão de Samuel Scolnicov, “onde nenhum *lógos* é possível”<sup>109</sup>.

John Burnet intitula as últimas linhas de *Mênon* de “Retorno à questão socrática: a resposta final à questão de Mênon (a virtude é coisa que se ensina?) a rigor só poderia ser dada depois da resposta à questão socrática: que é, afinal a virtude?”<sup>110</sup>. Este é propriamente o alerta e o chamado de Sócrates:

Assim sendo, seguindo esse raciocínio, é por concessão divina que a virtude nos aparece como advindo, àqueles a quem advenha. Mas o que é certo sobre isso saberemos quando, antes de empreendermos saber de que maneira a virtude advém aos homens, primeiro empreendermos pesquisar o que é afinal a virtude em si e por si mesma. Mas agora, é hora para mim de ir a outra parte (*Mên.*, 100 B).

Platão, ao que tudo indica por esse contornar dialético, deixa o leitor mais distante de uma definição acerca da Virtude, mas

Ao contrário, Platão está interessado em um saber que possa prestar contas sobre suas razões fundamentais. É claro que parceiros de diálogo de Sócrates, como Níquias, Laques, Eutífron, Trasímacos e outros especialistas, não dispõem dessa capacidade. São especialistas à base da experiência, não em virtude daquele saber real que só podemos recobrar novamente a partir de nós mesmos – muitas vezes com impulsos de auxílio vindos de fora. Nesse sentido, o diálogo aporético do *Mênon* não só aponta a possibilidade de solução da aporia, oferecendo uma explicação geral das aporias também em outros diálogos. Além do mais, no *Mênon* indica-se ainda ser necessário um horizonte de fundamentação específico (Ideias) (72 A-73 C), o que se adapta à exigência por uma mudança de perspectiva na alegoria da caverna<sup>111</sup>.

---

<sup>107</sup> SCOLNICOV, 2006, p. 32.

<sup>108</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 113.

<sup>109</sup> SCOLNICOV, 2006, p. 28.

<sup>110</sup> PLATÃO, *Mênon*, 2010, p. 109.

<sup>111</sup> ERLER, 2013, p. 183-184.

De fato, o diálogo não trouxe uma definição da virtude, porém é essencial percorrer e insistir em um caminho dialético que busque, ao fim, estar mais próximo de uma fundamentação lógica do que quando se estava no início. O percurso é difícil, nem sempre pode ser cumprido por todos ou a qualquer momento, todavia é uma exigência intelectual para que se chegue à fundamentação, à verdade e ao reconhecimento de uma unidade que possa transmigrar e traduzir o conhecimento acerca da essência de um objeto à linguagem intelectual, racional e homogeneizante que possa ser captada pela razão humana. A resolução do enigma aporético do *Mênon* encontra-se em uma mudança de perspectiva pela qual passa aquele que se liberta dos agulhões da insciência e adapta-se e acolhe o que inicialmente lhe era estranho, mas que, após a ascese pedagógico-dialética, reconhece ser a Verdade mais iluminada.

E em *O Banquete*, a linguagem da qual Platão faz uso para deslocar o conhecimento da virtude em si e movê-lo de um lugar para outro, passá-lo de uma pessoa a outra sem mudar sua natureza e traduzi-lo para os envolvidos com a Filosofia, e fazendo uso de uma narrativa mítica cognoscível, é a imagem do Belo. E essa virtude simbolizada pelo Belo tem muito a dizer.

Acepções de virtude necessariamente passaram pelos companheiros de assembleia que contribuíram, no decurso de *O Banquete*, para a elevação do nível do discurso. Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão caracterizaram e localizaram as virtudes eróticas conforme seus elogios e até onde sua preparação filosófica lhes possibilitava ir. Eros, suas virtudes e qualidades não eram iguais para todos; mas esses narradores não discorreram sobre eros em si ou sobre a virtude em si, senão sobre atributos, características e habilidades que os orbitavam, e suas percepções sobre esses fatores naturalmente variavam conforme suas inclinações. Nenhum deles se preocupou ou não estava ainda preparado para buscar a essência da virtude. De modo geral, todos os elogios – excetua-se apenas o de Erixímaco – trataram da virtude de eros em um terreno seguro, porém insuficiente: o Belo era tratado como sinônimo das coisas belas, o Bem, como o as coisas boas e virtuosas, e o Amor, símile a dulcíssimas palavras e atitudes e como um salvo-conduto que autoriza qualquer atitude em nome desse amor epitimético.

E o poeta-filósofo virá a tratar da virtude de eros. Para tanto, ele também se utiliza da imagem do Belo, mas ele constrói um fundamento e uma ligação incorruptíveis: o Belo está contido em uma medida de ordem e proporção que é a própria natureza do Uno<sup>112</sup>. E para essa alteridade, a *paideia* buscará o Bem e o Uno que são contempláveis por meio da transcendência ou da conversão, fruto do processo pedagógico.

---

<sup>112</sup> REALE, 1994, p. 122.

Em *República*, esse ensinamento é apresentado pela educação que possuem os guardiães da *pólis*:

Os guardiães são o fruto da *paideia* que avança por meio da íntima sinergia do eros e do logos e culmina na formação dialética de que trata o Livro VII. Seu termo é a contemplação do Bem. O Bem, na sua maravilhosa transcendência (509 C), é unificação (o Bem-Uno) da dialética, enquanto unificação das Ideias e unificação, portanto, do esforço mesmo para a transcendência, que é a linha de ascensão do eros e do logos. A visão terminal (*theoria*) do Bem – e do Belo e Verdadeiro – funda definitivamente a ciência e a virtude (e à justiça em primeiro lugar). É a forma suprema da *paideia*<sup>113</sup>.

E investigando mais a fundo a relação da virtude com o Belo: em *Filebo* (64 E), tem-se que a natureza do Bem pode escapar à compreensão do homem; mas a potência do Bem (*ἀγαθοῦ δόναμις*) busca refúgio na natureza do Belo, pois medida e proporção, em qualquer caso, resultam ser beleza e virtude.

Nesse ponto de *Filebo*, Platão faz com que seu interlocutor não perca as esperanças ao ver a potência do Bem escorregar pelos seus dedos e não conseguir ser definida naquele momento. O filósofo o instrui a buscá-la numa outra parte: na natureza do Belo (justamente numa natureza que comporta uma apreensão que tem início nas aparências – *Rep.*, 505 D) que, por possuir a beleza, resulta em ser belo e virtuoso – porém para apreender essa unidade, não é possível ter somente a visão, mas o sentido da razão e do pensamento. De tal exigência transcendental decorrem todo o esforço e o ensinamento de Diotima. Para os gregos, as coisas belas eram providas de uma bela harmonia e de uma justa proporção, e Platão não discorda disso, o que ele faz é trabalhar essas imagens belas sob um fundo metafísico ao teorizar uma participação das coisas belas junto ao Belo. O Belo em si contém algo do Bem, e aprende-se com *O Banquete* e com *República* que ter afinidade com o Bem é aceitar o esforço de ter suas crenças abaladas e continuar em um percurso *paidêutico* para alcançar um estado virtuoso, um estado de excelência.

A transformação que pretende a educação platônica reorienta as atenções do Homem para a qualidade: é possível ter prazer pelo que é mau, e aversão pelo que é bom. E esse conflito é importante para a elevação da cultura; é preciso um longo percurso e treinamento para que o Homem possa sentir prazer pelo que é verdadeiro, sincero e confiável, seja em relação a uma obra de arte, a um pensamento seu ou ao que tange ao seu próprio modo de vida. Um pendor para o que seja desarmônico, para uma maior identificação com o mal ou para a assunção de

---

<sup>113</sup> VAZ, 2011, p. 17.

opiniões como sendo verdades ocorre e se propaga de maneira fácil, sem muito obstáculo<sup>114</sup>; por outro lado, o bom gosto, o pensar racional e a coerência que passa pelo *lógos* requerem treino e disciplina – e, neste ponto, essa correção promovida pela educação se aproxima da educação que Aristóteles também entende ser necessária para o reconhecimento da virtude. Com a educação, a natureza humana é capaz de gerar conteúdos que se transformarão em atos virtuosos, mas essa geração depende de uma educação correta e de uma aproximação mais estreita com aquilo que seja Belo<sup>115</sup>.

Erixímaco, no início do diálogo, confessa ter apetite para discorrer sobre o elogio de Eros que está por vir. E esse apetite, conforme identifica Juliano Caram, pode ser apontado como o responsável por desencadear todo o desenvolvimento dialético que desembocará no alcance da virtude:

O apetite, pois, é o mecanismo a partir do qual toda a ascese erótica do *Simpósio* torna-se possível. Ele é o desencadeador deste processo ao qual Platão dá o nome de amor. A partir da *epithymia* e num ambiente propício, sustentado pela presença do belo, é que nossa natureza mortal torna-se capaz de amar e, enfim, gerar e parir atos verdadeiramente dignos e virtuosos, que contribuirão para uma pólis mais equilibrada e justa<sup>116</sup>.

Mas o apetite, por si, não é suficiente para manter o nível filosófico dos discursos ou alcançar os ensinamentos filosóficos mais elevados. É essencial que as falhas apareçam ao longo do trajeto, pois o procedimento do diálogo socrático leva o interlocutor a manifestar a opinião durante a investigação, mesmo que seja para ressaltar seu embaraço e sua falta de jeito. Todos os tipos de erros podem ser cometidos e são pacientemente retificados por Sócrates, “cada nova tentativa encerra certa dose de verdade e corresponde a alguma experiência real que derrama certa luz sobre a essência da virtude analisada; mas nenhuma das respostas satisfaz, porque nenhuma delas abarca o tema da totalidade”<sup>117</sup>.

É partindo do problema que está contido em cada diálogo, em cada *ágon* dialético e em cada dificuldade de se chegar a um consenso, que se constrói a força racionalizante que resolve os “enigmas” deixados pelos diálogos:

O escritor e educador filosófico que continuamente nos conduz a esse resultado de ignorância tem por força de procurar com isso algo a mais que pintar com as cores da verdade viva esse proverbial não saber socrático. O que com isso pretende é por-nos nas

---

<sup>114</sup> VOEGELIN, 2015b, p. 317.

<sup>115</sup> CARAM, 2018, p. 163-164.

<sup>116</sup> CARAM, 2018, p. 164.

<sup>117</sup> JAEGER, 2013, p. 598.

mãos um enigma, deixando a nós resolvê-lo, pois entende que a sua solução se encontra de um modo ou de outro ao nosso alcance<sup>118</sup>.

A definição própria da virtude não tem a pretensão de ser encontrada nos diálogos, mas sobre ela, e conforme o viés de exame desta pesquisa, encontram-se três ordens por meio das quais o conhecimento da caracterização em torno da essência da virtude pode se tornar mais próximo e acessível.

A primeira é que a virtude pode ser identificada com as coisas belas e boas – não apenas com as coisas aparentemente belas e boas, mas com as que são em si partícipes do Bem e do Belo. *O Banquete* contém não um atalho ou um fármaco que torne a ascese mais inteligível, mas os labores filosóficos necessários para que se prossiga com o exame racional que transcende o conhecimento do nível do devir para o nível do ser e purga as falsas opiniões ante o reconhecimento da força homogeneizante da verdade.

A virtude é transformadora, mas não se trata de uma conversão apenas condicionada pelo processo *paidêutico*. Essa relação, a qual desencadeará esse segundo passo no esclarecimento da virtude, é mais íntima e complexa: trata-se de uma transformação educacional devida ao seu íntimo e harmonioso laço vinculante entre a virtude e a *paideia*; ambas participam de uma cadência erótica que é a causa, o meio e o resultado. A virtude é a mais íntima tendência filosófica da *paideia*; e a *paideia*, a propedêutica que, sempre em afinação, busca reconquistar sua afinidade com a virtude. É uma trilha representada no diálogo como sendo o próprio esforço, empenho e persistência transpostos pelo iniciante; e toda essa experiência o faz ascender, libertar-se e subir de um degrau a outro e desenvolver sua visão intelectual conforme os ensinamentos filosóficos. As vias de ensinamento legadas por Sócrates-Platão, cujos registros consistentes estão ao menos no mito da caverna e na ascese dos ensinamentos de Diotima, contêm em si um princípio de que o legado do procedimento *paidêutico* promove (re)pensar um princípio válido para a investigação pedagógica, qual seja: de se buscar a verdade e a essência do objeto que se quer conhecer; diferenciar as definições do ser em si de meras qualidades ou aparências, e para tanto Platão se serve da Teoria das Ideias – tal é o princípio. Dessa forma, a virtude integra a vida do Homem também virtuoso que tenha sobrevivido ao método socrático e à dialética platônica – por ter passado por tão difícil processo, esse Homem pode até não conseguir uma definição para a virtude em si, mas sabe

---

<sup>118</sup> JAEGER, 2013, p. 599-600.

reconhecer as ações e os pensamentos realmente belos e vive por buscar o Belo por haver se transformado – e essa conversão não significa pouco.

E a terceira via pela qual a virtude pode ser encontrada está no próprio fim do percurso *paidêutico*: o início do trajeto filosófico sempre tem em mente um objetivo, um *τέλος*. Sempre houve um problema a solucionar, portanto uma solução a alcançar; sempre um objeto a definir e a conhecer, portanto uma definição e um conhecimento a atingir. E assim são todos os diálogos platônicos. A virtude, que abrange toda uma gama de noções que visam transformar para melhor aquele que se propõe a uma conversão pela Filosofia, está em harmonia com o Bem e, então, forma-se uma unidade que integra e está integrada ao Uno – o que venha a ser o Uno é de difícil definição compreensível e traduzível ao nível de um pensamento ao alcance dos mortais, mas quando o Homem busca e entra em sintonia com o que seja verdadeiro e faz parte do Bem, torna-se feliz e nada mais lhe falta. Nas palavras de Werner Jaeger, as virtudes, para os gregos, devem constituir uma simetria das partes, na medida em que a bravura, a ponderação, a justiça e a piedade, que podem ser tidas como virtudes psicológicas, também são excelências tão importantes quanto a saúde, a força e a beleza; é uma constante cooperação entre corpo e alma buscada pelos gregos. E o autor conclui:

Na base dessa convicção aparece-nos a promessa evidente de que a ética é a expressão da natureza humana bem entendida. Esta distingue-se radicalmente da existência animal pelos dotes racionais do Homem, que são os que tornam o *éthos* possível. E a formação da alma neste *éthos* é precisamente o caminho natural do homem, o caminho pelo qual este pode chegar a uma venturosa harmonia com a natureza do universo ou, para dizer em grego, à *eudaimonía*<sup>119</sup>.

O conceito socrático de *εὐδαιμονία*, de sucesso-e-felicidade, é tão diferente do conceito comum que se torna até paradoxal à primeira vista<sup>120</sup>, mas compreendendo a profundidade e a transformação da educação socrática conforme transmitida por Platão, entende-se sua harmonia com a revolução a que essa educação intenta:

Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provêm a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares (*Apol.*, 30 A-B).

---

<sup>119</sup> JAEGER, 2014, p. 534-535.

<sup>120</sup> SCOLNICOV, 2006, p. 42.

Portanto, a virtude, conforme pensada em *O Banquete*, é o objetivo do procedimento *paidêutico*.

Mas não somente: ela é também o começo, o meio e o acerto de contas de todo esse esforço.

Acompanhando Werner Jaeger, a virtude, conforme se apreende ao ler Platão, tem de consistir no conhecimento do Bem: “Ao longo de suas tentativas para determinar o que cada virtude é, vemos revelar-se sempre, ao atingir o cume da investigação, que ela tem de consistir por força no conhecimento do bem”<sup>121</sup>. E o autor vai além: “E este avançar concêntrico faz-nos perceber com clareza que o espírito do estrategista que o dirige lança toda a sua força do seu ataque no problema de saber qual é a natureza desse conhecimento e de saber também qual é a natureza do objetivo desse conhecimento, a natureza do ‘Bem’”<sup>122</sup>.

Dessa leitura oferecida por Jaeger, três desenvolvimentos possíveis e concêntricos ao objetivo desta pesquisa podem ser expandidos: a virtude como o conhecimento do Bem, como uma identificação com o verdadeiro conhecimento e, finalmente, a virtude como um movimento concêntrico ao longo de todo o procedimento *paidêutico*. Não se trata de se subdividir ainda mais o problema – ou solução – encontrado em Jaeger, mas, utilizando-nos da frase de Samuel Scolnicov e conforme os ensinamentos platônicos, trata-se de um mesmo problema encarado de três ângulos diferentes. “Platão diria: a mesma estrutura, a mesma ideia, refletida em diferentes meios”<sup>123</sup>.

O objetivo dos ensinamentos de Diotima já consta no início da narrativa de sua doutrina erótica: contemplar o Belo, o Bem e tornar-se feliz (*Banq.*, 2011 C-D; 204 D-E). E só após ter alcançado esse nível é que se é capaz de gerar a verdadeira virtude, a própria realidade (*Banq.*, 212 A). O Homem, ao tentar restaurar sua afinidade com o Bem, percorre um trajeto filosófico inexorável de reencontrar-se com a realidade ou com a verdade, conforme o próprio compromisso que Sócrates tinha desde o início: “Na minha inocência, pensava que seria preciso dizer a verdade em tudo o que se falasse do objeto elogiado; a verdade deveria ser o fundamento próprio do discurso, para daí escolhermos o que houvesse de mais belo e apresentá-lo na melhor ordem possível” (*Banq.*, 198 D). Assim, na ótica de *O Banquete*, o progresso educacional-filosófico parte da beleza dos corpos até alcançar seu nível último de contemplação da Beleza. Em seu pano de fundo erótico, essa conversão nada mais é do que uma tradução da Teoria das Ideias a uma linguagem erótica e que mais facilmente possa ser apreendida por aqueles que

---

<sup>121</sup> JAEGER, 2013, p. 601.

<sup>122</sup> JAEGER, 2013, p. 601.

<sup>123</sup> SCOLNICOV, 2006, p. 17.

partem dos diálogos e que buscarão, inicialmente, na leitura enigmática de suas teses, soluções sediadas no campo dos argumentos verdadeiros e na disposição das opiniões e das hipóteses a uma construção dialética que esteja voltada para a descoberta do que seja uno e imutável.

Portanto, tal é a disposição da virtude: contemplar, por meio de um retorno noético, após extenso trabalho de desenvolvimentos dos órgãos intelectivos que desejam transcender do devir para o ser, a verdade em si. E para Platão, tal verdade necessariamente se encontra junto ao Bem que, em seus ensinamentos, é o que é em si cognoscível e verdadeiramente é (*Carta VII*, 342 A-B).

O segundo movimento esclarecedor acerca da virtude é afeito ao circuito e à validade argumentativos para se dizer (ou viver) a verdade: o caminhar dialético, os diálogos, os discursos; eros, as definições, as qualidades, os elogios, as benfeitorias; os atores, o poeta, o trágico, o médico, o amante, o amado, o rétor, o filósofo; a sacerdotisa, a revelação, os ensinamentos, a iniciação e o visitante indesejado. Todos são elementos que compõem e que são compostos no decorrer de *O Banquete*. Juntos, formam uma malha sem furos que revela o ensinamento concludente de Platão acerca de eros. Harmônica composição dialética, agentes anelares atuantes no resgate de mortais – enfim, são peças que aparecem num primeiro plano e revelam a magnitude do escritor-filósofo. Mas, se se dispusesse de *O Banquete* e dele retirasse suas peças-chave por um breve instante, o que seria possível, e assumindo nossas limitações, ver em seu pano de fundo? Colocando em outras palavras: sob a lente do tema desta pesquisa, qual é a ressonância filosófica de fundo que ecoa do início ao fim do diálogo? Qual é a essência do diálogo?

Para começar do início, e do mais elementar: pelo título. Ele remete a uma contribuição, a uma participação gregária do indivíduo; os encomiastas beberiam, comeriam e contribuiriam para uma discussão, para um dialogar, para uma atividade de ouvir e se fazer ouvido. Sócrates chega ao local do encontro após uma caminhada e, após presentes todos os convidados, dá-se início à rodada de palestras. Já quase no final, Platão se utiliza dessa corrente para transferir o ensinamento erótico passado de Diotima para Sócrates; o objetivo final do diálogo é transmitir um ensinamento, revelar uma teoria e converter aqueles que estejam abertos a também experienciar uma guinada filosófica.

Na continuidade dessa síntese: Sócrates *caminha* e *chega* ao local do banquete; os companheiros *dialogam*, *contribuem*, *transmitem* e *recebem* os elogios proferidos ao deus Eros. Sócrates *refuta*, *apresenta* e *transfere* o discurso para Diotima. A sacerdotisa de Mantinea *carrega* todos os discursos anteriores e os *transpõe* para que se *encontrem* com a dialética e

com o pensamento fundado no *lógos*. A verdade, irrefutável, é *transmitida e revelada*. Por fim, *chega* ao banquete um visitante não convidado com algumas intenções cuja finalidade é reforçar a teoria erótica de Platão – mesmo que seja pelo mau exemplo. Diante dessa condensação de esquetes que compõem o diálogo, e atentando-se aos verbos, vê-se que o que se sobressai são os movimentos, as transmissões, as chegadas e a dialética em si que, em *O Banquete*, revelam nada menos do que uma rodada de conversações mítico-filosóficas. *O Banquete* é um fluxo de transmissão e um reforço que Platão possa ter pretendido para: primeiro, revelar uma teoria filosófica em torno de eros; e em segundo, e aqui deteremos a atenção para o que venha a ser a virtude conforme essa teorização, é demonstrar como pode se dar a transmissão do conhecimento; consolidar uma maturidade *paidêutica* que tanto se alimenta quanto alimenta uma relação verdadeiramente filosófica e, por fim, dizer: a virtude está em reencontrar uma afinidade com o Bem, isso é verdade. E o que é ainda mais essencial: a virtude é, primeiro, um pôr-se à disposição para dialogar, para contribuir e, o que é mais difícil, aceitar, após demonstração, que algumas verdades eram, de fato, opiniões, e que algumas opiniões tendiam ao erro, pois eram insustentáveis ante o constante teste refutatório ao qual o diálogo – e o dialogante – é submetido. Após, e já que esse trajeto tem o fim específico de encontrar a verdade, a virtude se manifesta no conjunto de forças intelectivas concêntricas que visam migrar de uma pseudossabedoria fundada no devir e transcender para a única sabedoria que é fundada no ser, na essência e no conhecimento do objeto em exame. Uma nuvem de virtude flutua sobre o banquete; Sócrates não se sente satisfeito em alcançar o segundo ou terceiro degraus; ele vai até o fim. De modo mais direto: a virtude, em *O Banquete*, entoa como uma aprendizagem filosófica; ela tenciona o *τέλος*, a sabedoria, mas também delinea todo o circuito pedagógico que ambiciona contemplar o Belo. Ela revela, mas, antes, transforma. E nesse sentido, a virtude se mostra em sua última acepção: ela estava presente desde o início.

Tal é a terceira face da virtude: ela atua em um nível mais profundo da narrativa, em uma segunda camada psicológica, ética e racional. A virtude é o objetivo e a própria transformação pela qual passa o Homem que tenha iniciado seu trajeto – que no início poderia até ter afinidade com um desejo epitimético ou ter acessado uma curiosidade apenas mítico-especulativa – e continuado no esforço erótico de transcender rumo ao reencontro ou à contemplação da sabedoria. A virtude, pois, é a reconfiguração e a tentativa de pensar e argumentar dialeticamente com base no *lógos*; é a intenção de buscar uma beleza que estava presente desde o início – ainda velada, mas presente. A virtude é um sexto sentido, uma bússola cuja direção é captada por um órgão intelectualivo que depende de treino para se desenvolver e

aprimorar-se. Se a ἀρετή ou a εὐδαιμονία não estivessem presentes desde o início, o ponto alfa do trajeto de Sócrates poderia apontar para qualquer direção sem qualquer norte. Mas Sócrates, diz Platão, já inicia seu percurso indo diretamente para a casa do ἀγαθόν, para a casa do Bem. No fundo, Platão sabia que todo caminhar filosófico repousaria num mesmo lugar. Independentemente de qual fosse o objeto, o caminho tomado ou problema investigado – ou, no caso do diálogo, o assunto abordado –, a ἀρετή, a virtude, a excelência ou o Bem envolveriam o trabalho, a disposição e a intenção do filósofo de alcançar até o ponto ômega de seu curso.

## CONCLUSÃO

### *O Banquete: uma proposta educacional de Platão*

Sócrates e Platão viveram em tempos de profundas transformações políticas, cresceram numa Atenas que viria ser reconhecida, durante séculos, como referência na educação ocidental. Aristóteles caracteriza um pouco desse cenário que se tornou um marco para o desenvolvimento intelectual da Grécia da Antiguidade:

Conforme passavam a ter mais tempo livre devido à sua riqueza, desenvolveram sua mentalidade e valores, tanto antes mas mesmo após as Guerras Persas [499 – 449 AC]; sentiram-se orgulhosos com o resultado de tantas conquistas, começaram a se engajar com toda sorte de aprendizado, sem distinção, desenvolvendo-se em todas as direções (*Pol.*, 1341 A).

Socialmente, a educação em Atenas se processava de forma que somente podia ser vivida por aqueles habitantes da Hélade que tinham algum conhecimento desejável a alcançar, num momento ou outro de suas vidas. Chegados à *pólis* de Atenas, seriam recebidos por homens de Estado e líderes sociais, algumas vezes por longo período de tempo, a fim de receberem instruções individuais ou por meio das preleções públicas. Desses aprendizes, no caso daqueles que podiam pagar, eram-lhes cobrados, como retorno, altos pagamentos; os menos abastados deveriam contribuir, proporcionalmente, com uma remuneração mais baixa<sup>124</sup>.

E Platão, em contato com esse modo de proceder com a educação, distancia-se do método adotado por aqueles sofistas-viajantes da Hélade.

Para Platão, o desenvolvimento da Filosofia era algo mais sério: suas diversas acepções e abordagens filosóficas agiriam como um conjunto de forças centrípetas que teriam, como função última, dar preferência e mostrar a vantagem do conhecimento justificado ante toda uma série de opiniões desprovidas de razão ou de uma técnica retórica que apenas apresenta com mais força um discurso que é fraco em sua essência – esforçado, o fraco torna-se mais forte que o mais forte descuidado. Nesse sentido, contribui Samuel Scolnicov<sup>125</sup> ao elucidar que o engajamento de Platão para demonstrar ser a razão mais forte deve-se principalmente, mas não unicamente, ao valor ético da atitude intelectual, que seria um caminho para a excelência moral, e colocar o Homem, sua natureza e atividade, no centro do interesse filosófico. Scolnicov, assim

---

<sup>124</sup> VOEGELIN, 2015a, p. 348.

<sup>125</sup> SCOLNICOV, 2006, p. 40-41.

como outros intérpretes e estudiosos, não nega a participação e a importância dos sofistas – estes contribuíram para essa transformação, de verter a investigação do mundo para o exame do homem. Mas, diferentemente de Sócrates, a investigação sofística tinha um fim pragmático: a demonstração de triunfo e êxito na vida privada e, em especial, na vida pública, ante a *pólis*. Sócrates foi um filho de seu tempo e seguiu a tendência de ter se voltado para o Homem, e quanto a isso não houve inovação. A revolução promovida por Sócrates foi atribuir valor moral à atividade intelectual, que tem como objeto a própria vida humana. A atividade mais digna do Homem era, para Sócrates, o exame crítico de cada uma de suas ações e inclinações, opiniões e pressuposições nelas implícitas; em outras palavras, Sócrates somente se preocupava em viver como Ser Humano em toda a sua inteireza, com consciência de suas virtudes, valores, limitações e inteligência.

O caráter da educação de Sócrates se inicia a partir de seu antagonismo com os sofistas – Sócrates parece se conectar a eles para, em seguida, seguir o seu próprio trajeto. Esse caminho trilhado por Sócrates situa a ética, de onde fora deslocada pelo movimento educacional dos sofistas, para o centro do problema<sup>126</sup>. Mas não era suficiente uma ética *de per se*, Sócrates e Platão estendem sua proposta educacional para conectar o Homem com a *pólis*, mesmo que dos mestres se aproximem indivíduos não tão dispostos a seguir essa proposta filosófica:

Um Sócrates cuja educação não fosse “política” não teria encontrado discípulos na Atenas do seu tempo. A grande novidade que Sócrates trazia era buscar na personalidade, no caráter moral, a medula da existência humana, em geral, e a da vida coletiva, em particular. Mas não foi bem isto o que atraiu para junto dele homens como Alcibiades e Crítias e os tornou seus discípulos; foi a ambição de desempenharem um papel diretivo dentro do Estado e a esperança de nele descobrirem os meios necessários para satisfazerem aquela ambição<sup>127</sup>.

Em nossa breve passagem por *O Banquete*, vimos que Platão trabalha com o mito – afinal, este tinha suas raízes bem fincadas na crença popular. E Platão opera em seus diálogos uma força dialética a fim deduzir da narrativa seu conteúdo racional implícito. O que o escritor-filósofo pretende não é, em última instância, desfazer o crédito que o mito tem de explicar e de acolher os fenômenos naturais, mas transportar essas crenças para uma racionalidade que possa ser fundamentada em *lógos*, e, após, em *lógos de lógos*, até que se possa chegar a um conceito comum não contraditório, por todos acolhido.

---

<sup>126</sup> JAEGER, 2013, p. 537 ss. Nesse mesmo sentido, cf. MCKIRAHAN. Sofistas. In: CORNELLI (org.), 2018, p. 125.

<sup>127</sup> JAEGER, 2013, p. 540-541.

E, em *O Banquete*, Platão traça um caminho filosófico possível para que os Homens contemplem e entrem em sintonia com o Bem: por meio do verdadeiro, mais profundo e intrínseco desejo erótico.

E assim, aos poucos, se chega ao τέλος da educação erótica de Platão: eros, após o exame gnosiológico, é o intermediário que, quando bem orientado, tem a técnica de impulsar o Homem para um resgate de sua afinidade originária com o Belo, com o Bem e com o princípio de todas as coisas – é a virada ontológica do desejo epitimético. E mais: não se trata de um aprendizado solitário; quem o conquista, deve (se realmente filósofo for) disseminá-lo.

Eros é, por excelência, educador, e nesse sentido Sócrates é a personificação viva do eros platônico. A *paideia*, obra do amor, culmina na contemplação da beleza pura e inteligível<sup>128</sup>. *O Banquete* é uma das expressões platônicas que indicam uma ascensão possível e desejável para o que está além do ser; é a indicação de um caminho para o alcance do ἀγαθόν<sup>129</sup>. E a revelação última de Diotima não é em si o mais excepcional – a descoberta do Bem, do Belo e a incorporação da virtude são, sim, desejáveis e possíveis, mas o insigne ensinamento de Sócrates, que se passa por Diotima, é anunciar que há mais de uma via que seus ouvintes podem tomar. O filósofo os convida para que, juntos, prossigam pelo percurso que resgata a importância da descoberta racional<sup>130</sup>. Essa via de comunicação entre o querer-saber e a sabedoria é uma ascensão ao cume de uma objetividade racional, é um discernimento e um esclarecimento gradual da interioridade da alma, uma descoberta da verdadeira natureza noética<sup>131</sup>.

E com esse retorno, é possível ler em *O Banquete* o procedimento *paidêutico* de Platão. Ele exige comprometimento, superação e um trabalho fundado no *lógos*. E antes de tudo, esse retorno é um processo natural<sup>132</sup>, pois todos possuem seus eros, seus desejos; e Diotima revela que o objeto dessa ambição é um só, mas a um nível ontológico outro que não o dos corpos.

Do mito à Filosofia, o Sócrates platônico cerca eros de todos os discursos possíveis. As opiniões mítico-lendárias são apresentadas em tom de enaltecimento do deus Eros. Contradições em argumentos devem ser expostas – esta é a característica própria de Platão. Como saber diferenciar opinião de conhecimento? Quando este já não se autocontradiz. Então,

---

<sup>128</sup> JAEGER, 2013, p. 56-57.

<sup>129</sup> VOEGELIN, 2015b, p. 172-173.

<sup>130</sup> GOLDSCHMIDT, 2014, p. 154.

<sup>131</sup> SCOLNICOV, 2006, p. 29.

<sup>132</sup> SCOLNICOV, 2006, p. 27-35.

parte-se para o passo seguinte e tenta-se explicá-lo pelo esforço intelectual. Essa é, para Platão, a verdadeira educação – saber bem exercer ou interessar-se em apurar as capacidades noéticas.

*O Banquete*, de Platão, é um esforço filosófico expresso por meio de diálogo – com toda a profundidade, simplicidade, mas ao mesmo tempo a engenhosidade e a elegância platônicas – que delinea sua correspondência com o procedimento *paidêutico*. Esta expressão,

O *processo paidêutico*, denominado aqui por ascensão erótica, constitui um caminho conduzido por um agente externo (o amante) e outro interno (eros) que impulsionam o corpo e a alma do amado partindo das belas coisas visíveis até alcançar aquela beleza invisível que sustenta tudo o que existe e a que se atribui o adjetivo belo. Por outro lado, esse caminho somente se torna possível porque, na natureza humana, encontra-se um apetite que visa dinamizar, de alguma forma, nosso estado moral em imortal. Em outros termos, eros, que conduz o homem ao conhecimento do que seja verdadeiramente belo, somente se faz possível porque é desencadeado por um apetite que possibilita todo o processo ascensional. Trata-se, como dissemos, de uma disposição natural do homem que condiciona corpo e alma num caminho que se inicia na beleza visível e visa alcançar o conhecimento do que seja o belo em si e por si mesmo<sup>133</sup>.

Diversamente da educação moderna, Platão não se ocupa do ser humano em sua individualidade, mas tem como meta, em sua *paideia*, uma harmonia e uma unidade na alma humana. Para alcançar o saber e a εὐδαιμονία, a alma é a única parte competente para fazer essa escalada racional. Esta deve ser purificada de falsas concepções e fortalecer sua parte racional para que encontre o equilíbrio dentro de si<sup>134</sup> – essa purificação não é um rito alienígena, mas Platão a expressa por meio de um movimento bem conhecido de seus interlocutores, o Orfismo.

Aprendemos com *O Banquete* a reconhecer a vantagem (e o sacrifício) de livrarmo-nos de opiniões sem fundamentos. Também temos, de relance, ao menos uma via de conhecimento possível para conhecer e aproximarmo-nos da verdadeira natureza de um objeto – tal é a harmonização, nesse diálogo, da Teoria das Ideias – o conhecimento da Forma – e do Amor platônico. Mas eros, em *O Banquete*, também estimula um pensar peculiar: sim, é importante conhecer o que se busca, mas, nesse percurso, tão relevante quanto conhecer é pensar *como* conhecer e quais faculdades são exigidas para contemplar o objeto em exame. Pensar como se deve pensar, aprimorar a inclinação racional, aquilatar o retorno noético: tal é o grande ensinamento de fundo contido em *O Banquete*.

---

<sup>133</sup> CARAM, 2018, p. 123-124.

<sup>134</sup> ERLER, 2013, p. 139.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução Alfredo Bosi e Ivone C. Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale; tradução Marcelo Perine. 5ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. V. 2.

\_\_\_\_\_. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jules Tricot. Paris: Les Échos du Maquis, 2014.

\_\_\_\_\_. *Partes dos Animais*. Tradução Maria de Fátima Souza e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da moeda, 2010. 4v. Tomo III.

\_\_\_\_\_. *Politics*. Perseus Digital Library, 2020. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0057>. Acesso em: 31/07/2020.

ASTIUS, Fridericus. *Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum Index*. Libreria Weidmanniana, 1835-1838. V. 1, 2 e 3.

BERNABÉ, Alberto. *Platão e o Orfismo*, diálogos entre religião e filosofia. Tradução Dennys Xavier. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. 23ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015, 2 v.

BRISSON, Luc (org.). *Platão: Leituras*. Tradução João Carlos Nogueira. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Introdução à filosofia do mito*. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2014.

BRUNSCHWIG, J.; LLOYD, G.; PELLEGRIN, P (org.). *Le savoir Grec: dictionnaire critique*. Nouvelle édition. France: Flammarion, 2011.

BURY, R. G. *The Symposium of Plato*. London: W. Heffer and Sons, 1909.

CARAM, Juliano Paccos. *Platão contra o amor platônico*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. Tradução Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CLASSICAL GREEK DICTIONARY. Edited by James Worwood, John Taylor. United Kingdom: Oxford; Clays. 2002.

CLINE, Eric (ed.). *The Bronze Age Aegean*. London: Oxford University Press, 2012.

CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (org.). *Platão*. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

DIELS, Herman; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1903.

DIXSAUT, Monique. *Le Naturel philosophe*, essai sur les Dialogues de Platon. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2016.

DOVER, Kenneth James. *Plato Symposium*. Cambridge (Great Britain): Cambridge University Press, 1980.

ERLER, Michael. *Platão*. Tradução Enio Paulo Giachini. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013, 410p.

FERRARI, F. Eros, paideia e filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibiades. *Archai*, Distrito Federal, n. 9 p. 65-71, 2012.

\_\_\_\_\_. (org.). *I miti di Platone*. Milão: BUR, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*; traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Tradução Flávio Paulo Meuer. 3a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. 3a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GORDON, Jill. *O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana*. Tradução Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?*. Tradução Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, 424p. 2ª reimpressão.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução José Antonio Alves Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Theogony, Works and Days, The Shield of Hercules*. Compilado e editado por Richard W. Thompson. Colorado: Barriclyn Classics, 2015.

HÖSLE, Vittorio. *Interpretar Platão*. Tradução Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HOMERO. *Iliada*. Tradução Haroldo de Campos; introdução e organização Trajano Vieira. 4a ed. São Paulo: Arx, 2003 (2 v).

\_\_\_\_\_. *Odisseia*. Tradução Trajano Vieira. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 6. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

JOINT ASSOCIATION OF CLASSICAL TEACHERS. *Aprendendo Grego*. Tradução Luiz Alberto Machado Cabral e Cecília Bartalotti. 2ª ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2014.

JOWETT, B. *The dialogues of Plato*. 3<sup>rd</sup> edition. Londres: Oxford University Press, 1892, v. 3.

KRAUT, Richard (org.). *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015. 1ª reimpressão.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. Tradução Fátima Sá Correia; Maria E. V. Aguiar; José Eduardo Torres e Maria G. de Souza. 3a ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LESHER, James; Debra Nails; Frisbee Sheffield (eds). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Hellenic Studies Series 22. Washington, DC: Center for Hellenic Studies, 2007. (link de acesso: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6328>)

MAZEL, Jacques. *As metamorfoses de Eros: o amor na Grécia antiga*. Tradução A. Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

NAUGLE, David. The Platonic Concept of Love: *The Symposium*. Disponível em: <http://www3.dbu.edu/naugle/papers.htm> (Dallas Baptist University, EUA). Acesso em: 20/01/17.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

*Hinos Órficos: Perfumes*. Tradução, introdução, comentário e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2015.

OBBINK, Dirk. Early Greek allegory. In: Cambridge Companion to Allegory, The. STRUCK, Peter; Copeland, Rita (org.). London: Cambridge University Press, 2010, p. 15-25.

PERINE, Marcelo (org.). *Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e bem*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. *Platão não estava doente*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 308p. (Coleção estudos platônicos)

PLATÃO. *Timeu-Critias*. Tradução Rodolfo Lopes. Coimbra, Portugal: Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Texto grego John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro (Coord.). 3ª ed. Belém (PA): ED.UFPA, 2011.

\_\_\_\_\_. *Le Banquet*. Trad. Léon Robin. France: folio essais, 1950, 1953.

\_\_\_\_\_. *Carta VII*. Introdução de Terence H. Irwin, tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. 2a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. *Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: ED.UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. *Fedro*. Texto grego de John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro (Coord.). 3 ed. Belém, PA: ed.ufpa, 2011.

\_\_\_\_\_. *Filebo*. Texto de John Burnet; tradução Fernando Muniz. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *Mênon*. Texto de John Burnet; tradução Maura Iglésias. 6 ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. *Primeiro Alcibiades; Segundo Alcibiades*. Texto grego de John Burnet; tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro (org.). 3 ed. e 4 ed., respectivamente. Belém, PA: ED.UFPA, 2015.

\_\_\_\_\_. *A República*. Tradução Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro (Org.); texto grego John Burnet. 4ª ed. Belém (PA): ED.UFPA, 2016.

\_\_\_\_\_. *Timeu-Crítias*. Tradução Rodolfo Lopes. Coimbra: ECH, 2011.

\_\_\_\_\_. *Teeteto-Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém (PA): Editora Universidade Federal do Pará, 1973.

PORTA, Mario Ariel González. *A filosofia a partir de seus problemas*. 4 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PROCLO. *The Elements of Theology*. Tradução E. R. Dodds. 2a ed. Londres: University of Oxford, 1963.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga: das origens a Sócrates*. Tradução Marcelo Perine. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 1993. V. 1 e 2. (Série História da Filosofia).

\_\_\_\_\_. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *Platão - História da filosofia grega e romana*. Tradução Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. V. 3.

\_\_\_\_\_. *Pré-socráticos e Orfismo*. Tradução Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. V. 1.

\_\_\_\_\_. *Platão*. Tradução Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 1ª reimpressão: 2017.

\_\_\_\_\_. *Eros, demonio mediador: El juego de máscaras en El Banquete de Platón*. Tradução Rosa Rius e Pere Salvat. 1ª ed. digital. Barcelona: Herder, 2016. Edição Kindle.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: filosofia pagã antiga*. Tradução Ivo Storniolo. 3a ed. São Paulo: Paulus, 2007, V. 1.

REYNOLDS; WILSON. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. 3rd ed. Estados Unidos: Oxford University Press, 1991.

RICOEUR, Paul. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, França, 1908.

\_\_\_\_\_. *Platon*. Paris, França, 1935.

SCHÄFER, Christian (org.). *Léxico de Platão*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCOLNICOV, Samuel. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

STRAUSS, Leo. *On Plato's Symposium*. Edited by Seth Bernadete. Chicago (USA): The University of Chicago Press, 2001.

SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platão e a escritura da filosofia*. Tradução Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009. (Coleção estudos platônicos)

\_\_\_\_\_. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. Tradução Werner Fuchs. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. *Ler Platão*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005. (Série leituras filosóficas)

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: PAULUS, 1999. 6ª reimpressão, 2019 (Coleção filosofia)

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Coimbra: Annablume; Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

TUCÍDIDES. *Historiae*. Oxford: Oxford University Press, 1942.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Platonica*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Séries escritos de filosofia)

VEGETTI, Mario. *A ética dos antigos*. Tradução José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

\_\_\_\_\_. *As origens do pensamento grego*. Tradução Ísis Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984?.

VOEGELIN, Eric. *O mundo da pólis*. Introdução Athanasios Moulakis; tradução Luciana Pudenzi. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. V. 2. (Série Ordem e História)

\_\_\_\_\_. *Platão e Aristóteles*. Introdução Dante Germino; tradução Cecília Camargo Bartalotti. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. V. 3. (Série Ordem e História)

WINDELBAND, Wilhelm. *A history of philosophy*. Tradução James Tufts. 2nd. ed. London: MCMILLAN & CO, 1914.

### **Artigos**

AZEVEDO, Maria Teresa Nogueira Schiappa. *Da maiêutica socrática à maiêutica platônica*. *Humanitas*, Coimbra, Portugal, v. 55, p. 265-281.

KEIME, C. La fonction de Diotime dans le *Banquet* de Platon (201d1-212c3): le dialogue et son double. *Études Platoniciennes*, Paris v. 11, 2014, p. 1-18.

MENEZES, L. O mito do andrógino no *Banquete* de Platão. *Hélade*, Rio de Janeiro v.4, n. 3 (2018), p. 170-181.

MOTTE, A. Pour l'authenticité du *Premier Alcibiade*. In: *L'antiquité classique*, Tome 30, fasc. 1, 1961. pp. 5-32

O'BRIEN, Carl. Dramatic devices and philosophical content in Plato's symposium. *Archai*, DF, Brasília, n. 9, jul. a dez. 2012.

PAGNI, Pedro Angelo. A filosofia da educação platônica: o desejo de sabedoria e a paideia justa. *Acervo Digital UNESP*. Acesso em: <https://acervodigital.unesp.br/handle/123456789/126>. Último acesso: 31/07/2020.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Amizade, amor e Eros na *Iliada*. *Humanitas*, Coimbra, Portugal, vol. xlv, p. 3-15, 1993.

PERINE, M. Tripartição e estrutura bipolar da alma em Platão. *Veritas*, Porto Alegre, v. 59, n. 3 (2014), p. 417-429.

\_\_\_\_\_. Mito e filosofia. *Philosophos - Revista De Filosofia*, v. 7, n. 2 (2002), p. 35-56.

RODRIGUES, G. O drama em o *Banquete* de Platão: a recepção do drama satírico em contraposição à tragédia e à comédia. *PHAINE*, Brasília, n. 1, v. 1, p. 92-107, 2016.

ROSSETTI, L. Estratégias no tratamento das paixões (de Antifonte a Sócrates). *Hypnos*, São Paulo, ano 14, n. 20, p. 1-17, 2008.

SAIS, L. (2015). Vestes que falam: a tecelagem e as personagens femininas dos poemas homéricos. *Revista Criação & Crítica*, (15), 7-19.