

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA UFPE-UFPB-UFRN

FELIPE GUSTAVO SOARES DA SILVA

ERÔS E PSYCHĒ NOS DISCURSOS DO BANQUETE DE PLATÃO

Recife
2021

FELIPE GUSTAVO SOARES DA SILVA

ERÔS E PSYCHÊ NOS DISCURSOS DO BANQUETE DE PLATÃO

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPE-UEPB-UFRN), como requisito parcial para obtenção do título de Doutorado em Filosofia. **Área de concentração:** Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres.

Coorientador: Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior.

Recife
2021

Catálogo na fonte
Bibliotecária Valdicéa Alves Silva, CRB4-1260

S568e Silva, Felipe Gustavo Soares da.
Erôs e psychê nos discursos do banquete de platão / Felipe Gustavo Soares da Silva – 2021.
139 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres.

Coorientador: Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2021.

Doutorado Integrado: Universidade Federal de Pernambuco,
Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia – Sistema social de pensamento ou ideias. 3. Deus grego. 4. Divindade grega. 5. Dinâmica. 6. Psicologia de Platão. I. Torres, Jesus Vázquez (Orientador). II. Araújo Júnior, Anastácio Borges de (Coorientador). III. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-158)

FELIPE GUSTAVO SOARES DA SILVA

ERÔS E PSYCHÊ NOS DISCURSOS DO BANQUETE DE PLATÃO.

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação Integrado de Doutorado em Filosofia (UFPE-UEPB-UFRN), como requisito parcial para obtenção do título de Doutorado em Filosofia. **Área de concentração:** Filosofia.

Aprovada em: 28/07/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jesus Vázquez Torres (Orientador)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE)

Prof. Dr. Anastácio Borges de Araújo Júnior (Coorientador)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE)

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (Examinador externo)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI (UFSJ)

Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto (Examinador externo)
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO (UFRPE)

Prof. Dr. Karl Heinz Efken (Examinador externo)
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO (UNICAP)

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes da Costa (Examinador interno)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO (UFPE)

Aos meus pais José e Lúcia e à minha esposa Moara.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus pelo dom da vida.

Aos meus pais, pela lição sincera de procurar sempre o bem, o direito e o dever.

Ao meu querido orientador, Prof. Dr. Jesus Vázquez, que acolheu a orientação com carinho e maestria.

Ao meu querido coorientador, Prof. Dr. Anastácio Borges, por todo o respeito e exemplo acadêmico, mas sobretudo pela adoção e paciência paternal.

Ao programa de Pós-graduação em Filosofia, aos secretários, professores e colegas de curso.

Aos professores que de maneira especial, contribuíram com suas valiosíssimas recomendações e correções nos exames de qualificação e na banca de defesa: Prof. Dr. Marcos Costa (UFPE), Prof. Dr. Davi Lira (UFPE), Prof. Dr. Richard Romeiro (UFSJ), Prof. Dr. João Evangelista (UFRPE) e Prof. Dr. Karl Heinz (UNICAP).

Aos professores que fizeram as revisões do trabalho.

A todos que fazem a Faculdade de ciências Humanas de Olinda (FACHO) pelo incentivo para o desenvolvimento desta pesquisa. De modo especial agradeço à profa. Ma. Ana Cristina Fonseca, que me acolheu no ano de 2017 e sempre acreditou no meu trabalho, incentivando e apoiando para que essa pesquisa também se desenvolvesse.

Ao colégio Imaculado Coração de Maria, onde a partir de 2020 pude também lecionar. Em especial, agradeço a acolhida da diretora pedagógica a Ir. Maria Inês de Amorim e de toda equipe de coordenação escolar.

A todos os meus alunos, que tive a honra de lecionar no período em que estive em curso.

A todos os profissionais que colaboraram para minha reabilitação depois do meu acidente, o ortopedista Dr. Romero Nery, minha enfermeira Rossana Cavalcanti, minha fisioterapeuta Carla Cavalcanti, e minhas psicólogas Elisângela e Jocilene Gaspar.

Aos colegas e amigos que sempre motivaram, acompanharam e deram força para que esse projeto chegasse ao seu termo.

À minha esposa Moara pelo companheirismo, dedicação, cuidado e estímulo à vida acadêmica.

À toda minha família que sempre me acolheu e gerou para a vida em sociedade.

A todos aqueles que confiam na pesquisa, acreditam na educação e através dela esperam construir um mundo melhor.

“Nenhuma prosa humana poderia atrever-se a fazer justiça, com os meios da análise científica ou de uma paráfrase cuidadosamente decalcada sobre o original, à suma perfeição da arte platônica, tal qual o Banquete nos revela.” (JAEGER, 2011, p. 721)

RESUMO

Este trabalho trata de analisar a relação entre *Erōs* e *psychē* no diálogo *Banquete*, de Platão. Considerando a importância e centralidade tanto de *Erōs* quanto de *psychē* na Filosofia de Platão, chama-nos a atenção que no *Banquete* essa relação não seja tão evidente nem tão pouco haja uma atenção para tal questão por parte dos principais estudiosos *seja do Banquete seja da psicologia de Platão*. É, portanto, a partir dessa problematização, que o trabalho se divide em duas partes: a primeira, que pressupõe que a exegese do pano de fundo histórico e social da época do diálogo é um procedimento útil à compreensão do seu significado filosófico, e, portanto, verifica de que maneira *Erōs* e *psychē* foram descobertos e paulatinamente compreendidos na tradição literária anterior a Platão; e uma segunda parte que faz uma análise imanente do problema de *Erōs* no *Banquete* buscando evidenciar de que maneira este diálogo pode nos oferecer uma visão um tanto mais completa do significado de *Erōs* e das relações que ele estabelece com *psychē*. Para analisar então essa questão, partimos de uma breve consideração sobre as aparições e recorrências dos termos *Erōs* e *psychē* desde a poesia mélica, épica e na tragédia, depois analisamos os movimentos religiosos dos ritos dionisíacos, orfismo e pitagorismo. Depois disso, partimos para a verificação da relação nos diálogos platônicos, onde a relação *Erōs* e *psychē* é evidente e mais próxima, dialogando assim com a temática do *Banquete*. A partir dessa contextualização, o trabalho inicia a leitura comentada específica das cenas do *Banquete* em cada um dos discursos que o compõe, buscando observar como as personagens se referem a *Erōs* e em quais sentidos se referem a *psychē*. De maneira especial, dedicamos uma análise do discurso de Sócrates, ponto alto do diálogo e de maior conteúdo filosófico, onde a análise proposta, tanto de *Erōs* quanto de *psychē* é realizada a partir do aprendizado do filósofo com a sacerdotisa Diotima, que ensina a Sócrates a natureza e os efeitos de *Erōs* que, conforme será defendido nesse trabalho, ligam intrinsecamente *Erōs* à *psychē* e fazem, ainda que de maneira discreta, do *Banquete* um diálogo essencial para o entendimento não só da natureza de *Erōs* o lugar que ele ocupa tal, como uma *dýnamis*, em relação a *psychē*.

Palavras-chave: discursos; *erōs*; *psychē*; *dýnamis*; *banquete*.

ABSTRACT

This work aims to analyze the relationship between *Eros* and *psyche* in the dialogue of Plato's *Symposium*. Considering the importance and centrality of *Eros* and *psyche* in Plato's Philosophy, it draws our attention that in the Plato's *Symposium* this relationship is not so evident and there is no attention to this question on the part of the main scholars, whether from Plato's *Symposium* or Plato's psychology. Therefore, from this problematization, the work is divided into two parts: the first, considering that the exegesis of the historical and social background of the time of the dialogue is an exegetical procedure useful for the understanding of its philosophical meaning, it is an historical part that verifies how *Eros psyche* were discovered and gradually understood in the literary tradition prior to Plato; and a second part that makes an immanent analysis of the problem of *Eros* at the Plato's *Symposium*, seeking to show how this dialogue can offer us a somewhat more complete view of the meaning of *Eros* and the relationships he establishes with *psyche*. To analyze this question then, we start from a brief consideration of the appearances and recurrences of the terms *Eros* and *psyche* from the melic, epic and tragedy poetry, then we analyze the religious movements of the Dionysian rites, orphism and Pythagoreanism. After that, we started to check the relationship in the Platonic dialogues, where the relationship between *Eros* and *psyche* is evident and closer, thus dialoguing with the theme of the Plato's *Symposium*. From this contextualization, the work begins the specific commented reading of the Plato's *Symposium* scenes in each of the speeches that compose it, seeking to observe how the characters refer to *Eros* and in which senses they refer to *psyche*. In a special way, we dedicate an analysis of Socrates' discourse, high point of dialogue and of greater philosophical content, where the proposed analysis, both of *Eros* and *psyche*, is carried out based on the philosopher's learning from the priestess Diotima, who teaches Socrates the nature and effects of *Eros*, which, as will be defended in this work, intrinsically link *Eros* to *psyche* and make, even in a discreet way, the Plato's *Symposium* an essential dialogue for understanding not only the nature of *Eros* the place he occupies such, as a *dynamis*, in relation to *psyche*.

Keywords: speeches; eros; psyche; dynamis; symposium.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	OS DISCURSOS ORIGINÁRIOS SOBRE <i>ERÔS</i> E <i>PSYCHÊ</i>	16
2.1	NA TRADIÇÃO POÉTICA	16
2.1.1	Poesia épica	17
2.1.2	Poesia Mélica	23
2.1.3	Na Tragédia	27
2.2	NA TRADIÇÃO RELIGIOSA	32
2.2.1	Cultos Dionisíacos	33
2.2.2	Orfismo	35
2.2.3	Os Pré-socráticos e o Pitagorismo	38
2.3	NA FILOSOFIA DE PLATÃO	40
2.3.1	A ligação de <i>Erôs</i> com a tirania na <i>República</i>	42
2.3.2	Origens cosmológicas da <i>psychê</i> e a função de <i>Erôs</i> no <i>Timeu</i>	47
3	OS DISCURSOS DA RETÓRICA NO <i>BANQUETE</i>	52
3.1	AS CENAS INICIAIS DO DIÁLOGO	53
3.2	A INSPIRAÇÃO MITOLÓGICA DE FEDRO (178a-180b)	60
3.3	O DISCURSO MORALISTA DE PAUSÂNIAS (180c-185d)	65
3.4	O DISCURSO MÉDICO DE ERIXÍMACO (186e-188d)	71
3.5	A TRAGICOMÉDIA DE ARISTÓFANES (189a- 193e)	76
3.6	AS VIRTUDES DO AMANTE EM AGATÃO (194a-197e)	79
4	O DISCURSO FILOSÓFICO DE SÓCRATES	86
4.1	O DIÁLOGO COM AGATÃO E O ASPECTO RELACIONAL E PROJETIVO DE <i>ERÔS</i>	86
4.2	O DIÁLOGO COM DIOTIMA	89
4.2.1	O que é então <i>Erôs</i> ?	93
4.2.1.1	<i>Erôs</i> , potência de movimento	103
4.2.1.2	<i>Erôs</i> , potência de geração	105
4.2.1.3	<i>Erôs</i> , potência de contemplação	110
4.2.2	A escala erótica	112
	REFERÊNCIAS	128

1 INTRODUÇÃO

O termo *Erōs*¹ está presente no mundo grego e foi registrado desde a poesia até a filosofia. Nos muitos cenários em que aparece, *Erōs* era conhecido primariamente como uma divindade que representa as relações humanas de desejo. Ademais, *Erōs* também era entendido como a personificação do amor, com efeito, a etimologia do verbo *érasthai*², que pode ser traduzido simplesmente como desejar ardentemente, e faz referência a ação que se concebia, desde a poesia, do modo pelo qual *Erōs* se manifestava no humano e inclusive entre os deuses. *Erōs* é representado ainda na literatura grega pela figura de um jovem belo, forte e poderoso. A maioria dos poetas gregos consideram-no responsável pela atração, desejo, encantamento e muitas vezes, afeto conflituoso das relações humanas.

Como primeiro registro, a poesia caracteriza *Erōs* pelo seu poder de subjugar deuses e homens, o “solta-membros,”³ capaz de desconstruir a todos. A concepção poética de *Erōs* passa por muitas mutações conceituais e progressivamente é concebido como duplo, ambíguo, nocivo e perigoso, lançando as bases para a discussão assumida pela filosofia, sobretudo pelo platonismo, onde se alcança um entendimento mais amplo de *Erōs* para o ser humano.

O termo *psychē*⁴ tem seus primeiros registros encontrados na poesia grega, e só na filosofia o tema será mais bem esclarecido. Normalmente, *psychē* é traduzido como alma, espírito ou mente, mas ao longo do tempo, assim como *Erōs*, sofreu mudanças conceituais. Atribui-se a Homero os primeiros usos do conceito *psychē* para referir-se a um estado do homem pós morte, onde o morto era representado no Hades com um déficit existencial, uma espécie de fumaça ou fantasma, algo que só existia justamente após findar a existência corporal. De acordo com Snell (1992), a *psychē* homérica era aquilo que mantinha o homem em vida, afinal, para Homero, não era ainda uma unidade bem definida, mas um conjunto de membros coordenados que realizavam as ações em uma aparente unidade.

Ainda segundo Snell (1992) o conceito de *psychē* não é uma invenção humana, ao contrário, é uma descoberta ou uma construção contínua e progressiva que vai

¹ Ἔρως.

² ἐρασθαι.

³ Hesíodo, *Teogonia*, 121. (Λυσίμελής). Neste trabalho, utilizamos a seguinte tradução: HESÍDO. *Teogonia*. A origem dos deuses. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

⁴ ψυχή

desde a subordinação do homem aos deuses até o encontro com uma interioridade, ainda que de maneira discreta. Robinson (2010, p.20), também na mesma linha de estudo, defende que “até o século V a palavra *psychē* era, primariamente, uma expressão da poesia”. O entendimento desses autores mostra como o estudo da história da *psychē* é relevante pois através dele se conhece ou pelo menos entra-se em contato com o processo de evolução de pensamento do homem sobre o humano.

É possível observar que apesar das limitações conceituais apontada pelos comentadores em relação a *Erōs* e *psychē*, eles não ficam atrelados apenas aos usos poéticos, mas, pelo contrário, a filosofia também os recebe e trata de esclarecê-los: Sócrates, historicamente, foi o responsável por iniciar um período de reformulação e inovação do pensamento ao identificar o homem com sua *psychē*. *Erōs*, todavia, só foi efetivamente refletido filosoficamente a partir de Platão que, diante do embate com os sofistas e dando continuidade à preocupação socrática, aborda a *psychē* como núcleo de suas teorias filosóficas e apresenta um avanço significativo ao dar um destaque a *Erōs* em diversos de seus diálogos, relacionando-o com *psychē*. No *Banquete*, especificamente, Platão não despreza o discurso dos poetas nem a retórica dos sofistas, mas parece realizar um importante combate à estas teses servindo-se delas para refutar e elaborar uma teoria erótica que é a mais representativa discussão sobre *Erōs* na filosofia platônica.

Vale destacar que a maioria dos diálogos platônicos, pelos motivos supracitados, entrelaçam *Erōs* e *psychē*. No *Banquete*⁵, todavia, essa relação, não é tão evidente: cumpre destacar a ausências de trabalhos na literatura que abordem o problema: em alguns importantes estudos sobre a *psychē* não há a nomeação do *Banquete* como uma obra que tematize especificamente a *psychē* ou que enquadre o *Erōs* do *Banquete* com alguma relação ou contribuição para o entendimento da “psicologia platônica”. Por exemplo, apesar da relevância do estudo “A Psicologia de Platão” Robinson (2007) é possível observar que o autor não faz nenhuma referência ao *Banquete*. Do mesmo modo, em “As origens da alma,” Robinson (2010), apesar de estudar as origens da alma entre os gregos de Homero a Aristóteles, centraliza sua análise sobre Platão nos diálogos *Timeu* e *Lísis*, não abordando o *Banquete*. Monique

⁵ Utilizamos para nosso estudo, prioritariamente, a seguinte tradução: PLATÃO. **O Banquete**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3ª Ed. Belém: UFPA, 2011. Durante a citação deste e dos outros diálogos platônicos no *corpus* do trabalho, optamos por citar o nome da obra seguido do número do parágrafo.

Dixsaut em seu recente estudo “*Platão e a questão da alma*” (2017), chega a fazer um estudo da *philia*, do prazer e de algumas afecções da alma, porém o *Banquete* também não é objeto do estudo. Ao analisar essas lacunas nos tradicionais estudos sobre a *psychē*, ou sobre *Erōs*, no *Banquete*, Casertano (2013, p.14) afirma que a alma é teorizada neste diálogo como algo do qual todos já sabem do que se trata, “*bastando apenas nomeá-la*”. Essa constatação parece apontar para o fato de que de algum modo a *psychē* está presente no *Banquete*, afinal, se são temas importantes para a Filosofia de Platão, porque motivo o *Banquete* fugiria à regra da constante relação? Não será possível compreender algum aspecto ou aspectos da *psychē* a partir do desejo? Supondo então que a *psychē* seja um tema central no *Banquete*, resta-nos investigar de que modo ela está presente e como o conceito de *Erōs* pode nos ajudar a entender essa presença.

Diante do que foi exposto, a hipótese que propomos demonstrar nesse trabalho é de que há no *Banquete* uma relação entre *Erōs* e *psychē* que não é mero acidente, mas algo essencial para a compreensão dos dois conceitos que, possivelmente, se entrelaçam ao ponto que, quando se fala de *Erōs*, fala-se também da *psychē*. É preciso então, ver como então essa relação se estabelece ao longo dos discursos e de que modo o discurso de Sócrates, núcleo filosófico do *Banquete*, discute essa relação. É possível pensar que essa relação esteja, talvez, oculta ou dissolvida em alguns aspectos literários que compõem o drama.

Considerando então a importância da tradição mitológica na filosofia erótica de Platão, o primeiro capítulo deste trabalho trata-se de uma abordagem histórica, analisando alguns aspectos importantes dos primeiros usos e primeiras aparições de *Erōs* e *psychē* que se tem registro na literatura grega: primeiramente, analisamos os gêneros poéticos da poesia épica, mélica e na tragédia; depois, ponderamos sobre os chamados movimentos religiosos, Orfismo e Pitagorismo, fizemos um recorte do movimento pré-socrático e ao fim da secção, discutimos como *Erōs* e *psychē* aparecem já relacionados no Platonismo em dois importantes diálogos: *Timeu* e *República*. Esse percurso nos permitiu examinar como *Erōs* e *psychē* eram conceitos bastante utilizados na poesia, todavia de maneira isolada, o que nos mostrou o progressivo caminho que sob o qual a filosofia platônica se debruçou ao analisar tais conceitos. A análise desse cenário é importante porque algumas das teses que estão presentes nos discursos preliminares do *Banquete* são justamente inspiradas nestes

primeiros usos dos dois conceitos. Ademais, é importante destacar que o *Banquete* é um diálogo que não estabelece sua discussão no vazio, todavia, desenvolve sua reflexão a partir do confronto de opiniões e da diversidade de visões de mundo pertencentes à época. Portanto, como ferramenta exegética, a análise dessa questão tornou-se útil para entender de maneira mais sólida o significado filosófico do diálogo e como o próprio diálogo recepciona as teses sobre *Erōs* e *psychē*.

No segundo capítulo, após introduzirmos a importância do *Banquete* para a compreensão, conforme nossa tese, da relação *Erōs* e *psychē*. Examinamos as cenas iniciais do diálogo afim de contextualizá-lo e introduzir o estudo dos discursos que nele estão presentes. Em seguida, analisamos os cinco primeiros discursos do *Banquete* a fim de verificar na fala das personagens a referência ou o modo pelo qual *psychē* é abordada no discurso sobre *Erōs*. Retoricamente, cada um dos discursos vai, progressivamente, apresentando noções de *Erōs* que destacam, sob múltiplos olhares, as ações dele para o ser humano. Procuramos evidenciar também nestes discursos o modo ou sentido pelo qual *psychē* é tematizada, que relações estabelece e que significados vai adquirindo ao longo das falas.

Por fim, no terceiro capítulo analisamos especificamente o discurso de Sócrates no *Banquete*, a fim de verificar como possivelmente trata diretamente do tema da *psychē*. Neste capítulo, analisamos como Sócrates, após o diálogo com Agatão, estabelece algumas noções primárias que irão fundamentar o núcleo do discurso, narra seu diálogo com Diotima e define filosoficamente a ação e atuação de *Erōs* sobre a natureza humana, conduzindo pelo desejo, certas ações. Neste capítulo dividimos nossa análise em três partes: na primeira, vimos as refutações iniciais aos discursos anteriores (tratados no segundo capítulo deste trabalho) e por conseguinte, à Tradição poética em seu entendimento sobre *Erōs* e *psychē*. Analisamos também as noções elementares sobre *Erōs* a partir do diálogo de Sócrates com Agatão, onde o desejo humano foi configurado por aspectos de relação e de projeção em relação ao objeto desejado. Na segunda parte, destacamos a importância de Diotima como mediadora para o entendimento da personagem Sócrates, e discutimos os motivos pelos quais uma mulher apareceria num banquete masculino e revestida de um saber que introduzira Sócrates em importantes conhecimentos sobre o amor, capaz de revelar para ele a função (*dýnamis*) de *Erōs* para o ser humano. Por fim, ainda nesta segunda parte do capítulo, demonstramos como *Erōs* é caracterizado também na

perspectiva mediadora (*daimon*) e intermediária (*metaxy*). Isso proporcionou que pudéssemos analisar como são descritas as potencialidades de *Erōs* ou o modo que ele atua no ser humano através das ações de movimento, geração e contemplação. Na terceira parte do capítulo, analisamos como os desdobramentos destas três ações bem como dos aspectos de *Erōs* como *dýnamis*, *daimon* e *metaxy*, podem ser estudados na escala erótica, que representa o ápice da relação que *Erōs* pode proporcionar à natureza humana. Essa abordagem final nos proporcionou enxergar como a atuação de *Erōs* pode ser relacionada diretamente importante a atividade filosófica, que por sua vez, adquire, a partir do discurso socrático, uma compreensão de uma atividade estritamente zetética, intermediária e permanentemente, entre o saber e a ignorância.

2 OS DISCURSOS ORIGINÁRIOS SOBRE *ERÔS* E *PSYCHÊ*

Neste capítulo dividimos nossa análise sobre os primeiros usos ou as primeiras aparições dos termos *Erôs* e *psychê* em três momentos: o poético, o religioso e o filosófico, este último, especificamente, em dois diálogos do Platonismo: *República* e *Timeu*. Em cada um dos cenários vimos um momento peculiar da progressiva descoberta da interioridade humana. Nestes cenários veremos que lugar ocupa cada um dos conceitos que importam a nosso trabalho: *Erôs* e *psychê*.

Desde os momentos mais primórdios que se tem registro, pode-se notar uma preocupação do homem com o desejo, mas também, uma busca para o conhecimento de si mesmo. Essa preocupação passa pelo discurso poético, progride para o momento religioso, mas apenas no momento filosófico encontra uma melhor problematização e aprofundamento. Todavia, apesar de toda uma construção e registro sobre esses dois conceitos, *Erôs* e *psychê* são duas noções até então enigmáticas para a história da filosofia antiga, seja pela limitação conceitual em que são tratados ou por não terem adquirido ainda um *status* de substância que os definisse.

Nas próximas secções, veremos como, apesar de percorrem caminhos e momentos distintos, as noções de *Erôs* e *psychê* são progressivamente descobertas e, visto que sua afinidade não é evidente entre os mais antigos registros, que relação o homem estabelece com elas ao longo desse caminho de descoberta.

2.1 NA TRADIÇÃO POÉTICA

Nesta secção, três gêneros poéticos (Épico, Mélico e a Tragédia) da literatura grega são analisados aqui brevemente buscando demonstrar as representações de *Erôs* e seus principais efeitos para a natureza humana, descritos nos discursos dos poetas. Ademais, na mesma análise, buscamos identificar como o tema da *psychê* é abordado, em suas primícias, pela poesia e que significados a ela são atribuídos.

2.1.1 Poesia épica

Os poetas eram fundamentais para a transmissão dos valores culturais da antiguidade e os mitos narrados eram formas de apresentar questões fundamentais para o comportamento social. Neste modelo, os deuses eram referência para sustentar os valores da vida e do trabalho e as virtudes eram ensinadas desde cedo aos jovens. Considerando que em Homero e em Hesíodo encontramos os mais remotos escritos e registros da cultura grega, fontes da educação desse povo, é importante iniciarmos nossa análise buscando nelas possíveis pistas para entendimento das primeiras manifestações de *Erōs*.

A poesia de Homero é um retrato importante das grandes situações humanas da antiguidade e que envolvem amores ultrajados, traições, uniões ilícitas, raptos, dentre outros. As personagens narradas, notadamente são sujeitos de um desejo vivido a dois, podendo ser homem ou mulher, ambos agem movidos por *Erōs*. Ou seja, a ação de *Erōs* é apresentada sobretudo a partir das ações humanas. “*Em Homero, o que o homem realiza em particular não brota de um carácter individual ou de dotes particulares, mas aflui nele como reação espontânea ou como força divina*” (SNELL, 1975, p.105). Homero narra pelo menos três cenas em que *Erōs* é citado.

A primeira aparição de *Erōs* que se tem registro está descrita numa cena atribuída a um banquete da época, assim registrado no canto I da *Ilíada*: “(...) *depois que se saciaram de beber e de comer*”⁶ (HOMERO, *Ilíada*, I, 469). Nesta cena *Erōs* aparece ainda não deificado, ou seja, é usado de maneira abstrata. O contexto se aproxima da noção de desejo e saciedade, mas a literatura não dá ênfase à passagem como uma significativa menção e significação de *Erōs*.

Na segunda cena em que se registra o uso do termo *Erōs* o apresenta como uma divindade. Trata-se do caso clássico narrado por Homero na guerra de Tróia na qual resplandece a figura de Helena, esposa de Menelau, conquistada e raptada por Paris. As ações bélicas, nesse caso, foram causadas por motivos amorosos. As ações foram predominantemente consequência da ação de *Erōs* nas decisões das personagens. Nesta cena, *Erōs* aparece como uma espécie de pulsão⁷ que produz um desejo que

⁶ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔργον ἔντο. Utilizamos a seguinte tradução: *Ilíada*. Trad. de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Co, 2005.

⁷ É uma maneira que usamos para falar do sentido que *Erōs* assume nesse contexto: o uso desse termo pulsão, porém, não é encontrado nessa época.

precisa ser saciado, capaz de dominar o homem por completo até que o sacie, conforme é possível inferir a partir da fala de Páris “*é que jamais Erōs me envolveu o espírito desta maneira*”⁸ (HOMERO, *Ilíada*, III, 442). Os efeitos de *Erōs* são enxergados nas ações das personagens motivadas pela divindade. As manifestações de *Erōs* ocorrem, portanto, na completude do ser humano, envolvendo, direcionando e descontrolando as ações.

Por fim, *Erōs* já transposto para o plano divino, é registrado por Homero, no chamado episódio do “dolo de Zeus”, no momento em que a divindade suprema avista Hera : “*assim que a viu, logo Erōs lhe envolveu o espírito prudente*”⁹ (HOMERO, *Ilíada*, XIV, 294). É possível perceber que *Erōs* aparece deificado e subjugando dessa vez até mesmo a suprema divindade, o que reforça o poder invasivo e descontrolador que Homero atribuí a *Erōs*. Não há no registro desses efeitos uma relação estabelecida com *psychē*, pelo contrário, apesar de os primeiros registro de *psychē* serem encontradas também em Homero, ela não é objeto de relação com *Erōs*, afinal, para Homero a *psychē* nada tem a ver com o homem vivo, o que é reforçado pela interpretação de Vernant, (2002, p.427) que afirma que “os homens não possuem *psychē*: eles se tornam, depois de mortos, *psykhaí*, sombras inconsistentes que levam uma existência diminuída nas trevas subterrâneas”. De acordo com Cornford (1984, p. 133) “é importante ressaltar que para Homero, o homem possui duas almas: uma que escapa da boca na hora da morte (*eidolôn*) e uma segunda (*thymós*) que, é visível a partir do sangue”. O termo que significa paixão, vontade, alma, espírito, é *thymós* e não *psychē*, ou seja, *thymós* é a sede dos sentimentos e *eidolôn* é a representação da “alma” que saiu do corpo no momento da morte. Sobre esses primeiros usos de *psychē* na *Odisséia* de Homero, Robinson argumenta que

A utilização do termo *psychē*, nos poemas de Homero, está longe de ser unívoca, mas parece justo firmar que os vários usos da palavra podem ser reduzidos, em grande parte, a dois: (a) “sombra” (*skia*) e (b) “vida”, força vital ou “entidade vivificadora” que encontra o seu fim quando morremos. É uma palavra usada estritamente para se referir a seres humanos: os animais não parecem ter – ou ser dotados de – uma *psychē*. (ROBINSON, 2010, p.16-17)

⁸ οὐ γάρ πώ ποτέ μ' ὥδε γ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυπεν

⁹ ὥς μιν ἔρωσ πικινὰς φρένας ἀμφεκάλυπεν

Um importante registro sobre a *psychē* homérica é que ela sobrevive à morte no Hades, ou seja, é imortal.¹⁰ No homem vivo, essa concepção de “imortalidade” da *psychē*, é uma representação da vida biológica por meio da respiração, sendo então imperceptível, só podendo-se falar sobre ela após a sua saída do corpo, pela morte: ou seja, se pensava que se um corpo não respira é porque está morto, a *psychē* já se retirou dele. Quanto ao destino da *psychē* pós morte, na *Odisséia*, quando descreve a aventura dos heróis, Homero narra Ulisses vendo as almas presentes no Hades, todavia sem poder tocá-las: “*Estendendo-lhe os braços, sem nada ser-lhe possível tocar, com um sibilo, qual fumo, na terra desaparece [...] ora, a certeza adquirir de que no Ades, realmente, se encontram almas e imagens dos vivos, privados, contudo, de alento.*”¹¹ Nesta cena, a imagem que o herói vê da sua mãe possibilita uma certeza de que a *psychē* permaneça, após a morte, identificada pelo nome e com características próprias do humano, todavia, sem nenhum tipo de materialidade, que aliás, pertence só ao corpo que, uma vez vazio da *psychē*, só resta ser queimado pelo fogo. A imortalidade não é um atributo próprio da *psychē*, mas ela é uma representação do homem enquanto sombras ou imagens do mundo dos vivos, conforme atesta Nichele Paulo em sua obra “*Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*” (1996, p.21):

O morto, que vai para a morada do Hades, continua sendo identificado pelo seu nome, portanto, não perde a sua individualidade, mas não exerce nenhuma atividade. Os defuntos flutuam em um estado de atordoamento, débeis, e indiferentes a tudo; e só voltam a ter consciência, isto é, a vida, bebendo sangue.

De maneira também relevante, encontramos na *Teogonia* de Hesíodo uma fonte importante para falarmos da essência de *Erōs* e de seus efeitos para o humano. *Erōs* aparece na *Teogonia* como uma das divindades primordiais ou geradoras. A respeito da gênese divina do *kósmos*, o poeta registra a existência de quatro seres divinos primordiais: *Caos*, *Terra*, *Tártaro*, e, enfim, *Erōs*. Vejamos a descrição:

¹⁰ A imortalidade é um dos aspectos fundamentais para o entendimento da história e da evolução da noção de *psychē*, tanto na poesia quanto na filosofia.

¹¹ HOMERO. *Odisséia*, XXIII. 100-104. Utilizamos a seguinte tradução: HOMERO. **Odisséia**. Tradução, introdução e comentário de Carlos Alberto Nunes, 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

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. (HESÍODO, *Teogonia*, v.116-125)¹²

Posterior ao contexto da narração das divindades primordiais e voltando nossa atenção para *Erōs*, vale ressaltar que a *Teogonia* de Hesíodo apresenta uma distinção entre duas formas de engendramento ou procriação: cissiparidade e união sexual ou amorosa. A cissiparidade consiste numa espécie de bipartição da divindade para gerar outro ser, sem alterar a sua essência, ou seja, essa forma de geração ocorre quando uma divindade parte-se permanecendo ela mesma enquanto desta partição nasce uma nova divindade. Todos os deuses primordiais, inclusive o próprio *Erōs*, nasceram por cissiparidade. A segunda forma de geração é a união amorosa, cuja função cabe exclusivamente a *Erōs*. Deste modo, a *Teogonia* apresenta a função cosmogônica restrita e cumprida por *Erōs* onde ele é responsável pelo processo de união e acasalamento das entidades divinas que geram outros deuses. Sendo assim, *Erōs* torna-se a divindade responsável não apenas por criar, mas por unir violenta e irresistivelmente os seres para que procriem através do desejo.

É importante destacar que *Erōs* aparece nos versos 116-125 da *Teogonia* de Hesíodo com três características importantes para sua definição na visão arcaica: ele é Belo (*kállistos*)¹³, que o coloca em estado de primazia entre os deuses e os seres humanos¹⁴; *Erōs* é também solta-membros (*lysimelés*)¹⁵, ou seja, é fragmentador que tem a capacidade de desatar ou desarrumar aquilo que está unido, sejam deuses ou humanos; e por fim, *Erōs* doma (*dámnēmi*)¹⁶, ou seja, controla violentamente seu alvo não deixando opção para quem dele estiver comedido senão em satisfazer o “impulso” que ele promove.

Essas atribuições são referências direta dos efeitos que *Erōs* provoca nos deuses e humanos: subjuga o espírito (*vous*), o peito (*stethessi*) e a vontade (*boulen*). Muito embora aqui não apareça o termo *psychē*, *Erōs* opera na completude do ser humano, “soltando os membros”, desconjuntando, afetando, portanto, o humano no

¹² Grifos nossos.

¹³ κάλλιστος

¹⁴ No *Banquete*, essa visão é superada pelo discurso de Sócrates.

¹⁵ λυσιμελής

¹⁶ δάμνημι

seu todo, corpo e espírito. A condição descrita é de quase uma submissão e sensação de impotência e escravidão, diante do poder “enfraquecedor” de *Erōs*.

Os atributos que são tratados por Hesíodo em sua *Teogonia* já põem em evidência a manifestação de *Erōs* como uma força que enfraquece e vence o humano.¹⁷

Ainda no verso 200, há uma associação de *Erōs* como companheiro de Afrodite:

[...] Eros acompanhou-a, Desejo seguiu-a belo, tão logo nasceu e foi para a grei dos Deuses. Esta honra tem dê o começo e na partilha coube-lhe entre homens e Deuses imortais as conversas de moças, os sorrisos, os enganos, o doce gozo, o amor e a meiguice. (HESÍODO, *Teogonia*, 200-205.)

Este verso também é posteriormente citado por Pausânias no *Banquete* quando lá é feita a distinção dos tipos de *Erōs* e consequente formas ou direcionamentos amorosos, a partir da distinção sobre (os tipos) de Afrodite.¹⁸ É importante concluir que a compreensão de homem que Hesíodo nos dá a entender, não difere muito de Homero ao conceber o homem na sua integralidade e, portanto, registra o poder da atuação de *Erōs* na completude humana. Podemos afirmar que outro ponto que aproxima teoricamente Homero e Hesíodo em relação a *Erōs* é justamente a noção de força, seja como uma pulsão vinculada ao desejo, seja de origem divina, *Erōs* é violento e age determinando a força de atuação das personagens.

As manifestações de *Erōs* na poesia épica registraram, portanto, com bastante ênfase nos discursos das personagens, que o herói se torna vítima de *Erōs*, que seduz, apodera-se e desperta um desejo de reciprocidade amorosa nas relações. Esse relato ainda é muito superficial. O caminho de descoberta da interioridade, da potencialidade e da ambiguidade do desejo ainda está no começo. A poesia com ênfase no herói ainda traz elementos muitos fantasiosos que não passam longe do que realmente era vivido, sentido e registrado pelos poetas, todavia, era necessário ainda uma melhor percepção desses sentimentos e dessas consequências do poderio de *Erōs* frente à natureza humana, aspectos de uma interioridade que só seriam

¹⁷ Por isso, ele é descrito comumente como enfraquecedor, noutras traduções da mesma passagem pode-se encontrar a referência a *Erōs* como “solta membros” ou “avassalador”, que afeta diretamente o homem em todo o seu dinamismo. Essa mesma perspectiva de *Erōs* ainda ecoará em Platão, como veremos mais à frente. *Erōs* será retomado no discurso de Fedro com essa perspectiva. “O que Homero conta da coragem que a divindade insulfla nalguns heróis é mais ou menos o que que Eros faz com os amantes, quando a eles se associa”. (PLATÃO, *O Banquete*, 179b)

¹⁸ Discurso de Pausânias (PLATÃO, *O Banquete*, 180c-185d)

registrados pelos poetas mélicos, quando dessem uma certa atenção aos valores individuais dos indivíduos. Faltava ainda uma reflexão mais apurada e profunda que só mais a frente seria possível. A pretensão poética era de relatar diante da violência do desejo (*Erōs*) o herói era como o modelo de superação e resistência contra essa impulsividade e poderio.

Outrossim, *Erōs* era tratado na poesia épica como uma ameaça à felicidade e à virtude humana. O poderio avassalador dessa divindade que controlava os deuses e os homens era uma preocupação da poesia que o apresentava de maneira nociva e, portanto, advertia aos homens esse perigo constante. Percebe-se que, gerado por cissiparidade, ele é o primeiro a gerar por união sexual e a promover encontros ardilosos em busca da satisfação desse ímpeto. A poesia de Homero e Hesíodo consegue captar a essência danosa de *Erōs* e as afecções que ele provoca. Homero e Hesíodo registram, portanto, que *Erōs* atua tomando o homem em sua inteireza, dominando-lhe de maneira que é praticamente impossível resistir-lhe. *Erōs* com toda a potencialidade de atuação no mais íntimo do humano, torna-se a poderosa divindade descontroladora com a qual o ser humano pode ter relações absolutamente desastrosas, absurdas e irreversíveis, tornando-se, por isso, infeliz, daí o motivo da preocupação.

Ainda que a *psychē* não possua para esses poetas, um valor ontológico explícito, significativo ou conhecido e que só adquira sentido na poesia épica quando se fala da condição do homem após a morte, há uma preocupação para que essa morte seja preparada por uma vida virtuosa, seja pelo trabalho seja pelo heroísmo. *Erōs* é considerado aquele que “tira o homem de sua zona de conforto”, perturba-o e incita-o a cometer atos que podem comprometer o destino dos homens e fazer-lhes perder o controle sobre suas próprias ações, tornando-os, portanto, escravos de seus próprios desejos. Essa será, como veremos, a premissa que Fedro, pautado num discurso que resgata no *Banquete* essa visão da poesia, irá defender.

Apesar dessa preocupação da ação de *Erōs* na vida humana em vista de uma preparação heroica e virtuosa para a morte, a poesia épica narra em termos gerais as ações de *Erōs*. Ainda que, como mostra Pereira (1965, p.155-156) Hesíodo seja o primeiro poeta grego a falar seu nome e narrar uma experiência individual, parece-nos que isso se trata de uma questão pontual mas que não marca efetivamente o gênero épico, deste modo, essa individualidade humana não é absolutamente

ressaltada, é necessário, ainda, encontrar nesse caminho de descoberta progressiva de *Erōs* e *psychē*, os registros dos sentimentos individuais, ou em outras palavras, o que sente o sujeito particularmente afetado pelo poderio de *Erōs*.

Em síntese, a distinção entre *Erōs* e *psychē* não faz parte da poesia épica, porém, trata-se de uma distinção que simplesmente não era conhecida pela poesia. A interioridade humana não era percebida enquanto tal mas a corporeidade era a representação do homem inteiro. Quando Homero cita *psychē* não é do ser vivo que ele fala, mas de um estado pós morte, que era inclusive objeto de preocupação e orientava um certo modo de vida que preconizava o cuidado com a violência do desejo. Quando Hesíodo destaca o poder gerador *Erōs*, ressalta e caracteriza a essência da divindade capaz de dominar o homem por inteiro, e isso inclui à vontade, os desejos e até mesmo a razão.

2.1.2 Poesia Mélica

Este gênero poético é caracterizado pela escrita poética na primeira pessoa e registra a expressão, sentimentos e emoções do próprio sujeito que fala. Considerando as condições de surgimento da poesia mélica e suas diferenças em relação à épica, não se abandona completamente a mitologia, mas o mito é evocado pelo poeta para confirmar o sentimento que é descrito pelo poeta individualmente.

O poeta mélico falará de si, de suas dores, de seus problemas, de sua relação com a divindade. Cantado pelos poetas mélicos, *Erōs* exprime as paixões mais violentas que desembocam seus efeitos no próprio poeta. Uma prática constante entre esses poetas mélicos era a descrição precisa de como *Erōs* atingia os órgãos que representavam, para os gregos, a fonte dos sentimentos. Como exemplo, Calame (2013) destaca que em Álcman, o coração (*kardia*) e em Safo ou Íbico, o diafragma (*phrenes*) eram constantemente ditos como locais que descreviam a “fisiologia do sentimento amoroso”. Tudo isso se dava porque a descrição da força com que *Erōs* se manifestava no humano era através dos órgãos do corpo que, para aquela época, representam uma totalidade do ser humano, e portanto, a ação de *Erōs* é registrada na poesia mélica direcionada especificamente para os sentimentos amorosos que atuam no ser humano completo, entendendo-se esse corpo como o ser humano por inteiro.

Arquíloco, por exemplo, descreve precisamente essa fisiologia da atuação de *Erōs* no fragmento 191: “*pois tal desejo de amor, enroscado sob o coração, muita névoa sobre os olhos vertia, furtando o frágil juízo do peito.*” (ARQUÍLOCO, Frag. 191).¹⁹ Comentando esse fragmento, Campbell (1983) defende que alguns fragmentos de Arquíloco expressavam, pela primeira vez, o sentir-se vítima de *Erōs*, situação expressa pela confissão da dor. Há uma diferença aqui, em relação à poesia épica, porque naquela, como dissemos, o herói é registrado como vítima de *Erōs*, na mélica, o próprio homem descreve particularmente o que sente, ou seja, o registro poético consegue captar detalhes do sentimento amoroso porque é a própria vítima que faz o registro.

Não se trata mais de uma referência apenas ao poder divindade mas a um relato individual e confesso narrado pelo poeta. Isso não quer dizer que a poesia mélica descreva apenas a atuação de *Erōs* em nível físico, excluindo uma interioridade, todavia, este gênero poético representa um momento de avanço no registro das manifestações de *Erōs*, dessa vez, em primeira pessoa, as manifestações de *Erōs* são registradas especificando que, como defende Calame (2013, p. 11), *Erōs* anula toda a capacidade humana de compreender e decidir e, portanto, aparece, distante dos chamados “órgãos de inteligência”.

Antes de se tornar objeto de estudo filosófico, o ser humano é objeto do fazer poético. Sendo assim, particularmente na poesia mélica que as confissões individuais de quem é abalado por suas paixões ganharam relevo e demonstraram expressões individuais de sentimentos, a maioria deles promovidos por *Erōs*. Há de se considerar que o momento da poesia mélica é de suma importância para a posterior descoberta da interioridade humana, ainda que as ocorrências ou aparições de *psychē* se refiram a algo muito particular do humano, mas que ainda não representa uma descoberta propriamente dita.

A mais conhecida e importante figura para o estudo da poesia mélica é Safo de Lesbos (630-580 a.C.) e sua poesia descreve de maneira bastante pessoal os sentimentos, emoções e situações amorosas. Muito pouco se tem acesso sobre os ensinamentos de Safo, todavia, os poucos fragmentos que chegaram até nós

¹⁹ Utilizamos a seguinte tradução. JESUS, Carlos A. Martins de. **Arquíloco**. Fragmentos Poéticos, Lisboa: INCM, 2008.

sinalizam o tema da sensualidade feminina e os desdobramentos do desejo e do objeto desejado em torno de um amor um tanto dramático.

A poesia em Safo de Lesbos tem basicamente três linhas temáticas: o universo feminino, a beleza sensual e a paixão erótica. Conforme observa Snell (1975, p.94) “o amor não é um sentimento que brota de seu íntimo, mas uma intervenção da divindade”. É interessante destacar que apesar da importância do tema da erótica em Safo, *Erōs* não é a divindade principal, mas *Afrodite*²⁰, o que certamente ocorre porque no universo feminino da poesia mélica *Afrodite*, deusa da beleza e da sedução, representa aquilo que é desejado pelas mulheres uma espécie de contraparte de *Erōs*. Apesar disso, a imagem que Safo tem de *Erōs* é próxima da concepção grega do desejo erótico e os fragmentos em que *Erōs* nos permitem supor que Safo o considera também como motivador de certos sentimentos amorosos. Dos fragmentos que temos acesso, destacamos alguns em que isso parece evidente: primeiramente, no Fragmento 47, diz “...*Erōs* sacudiu meus sentidos, qual vento montanha abaixo caindo sobre as árvores” (RAGUSA, 2011, p.85).²¹ O fragmento é uma descrição da ação de *Erōs*, “sacudir” ou inquietar indica um movimento violento, que caracteriza a ação de *Erōs* em descontrolar, mexer ou desregular os sentimentos, e tudo isso pode ser vislumbrado na descrição dos efeitos da ação da divindade no ser humano, agora, de maneira mais pessoal e individual.

Também muito importante a ser destacado é o fragmento 130, onde encontramos um par de versos “...*Erōs* de novo – o solta membros – me agita, doce-amarga inelutável criatura...” (RAGUSA, 2011, p.86). O poder de *Erōs* já parece como conhecido, mas não controlado. A descrição Mélica que o caracteriza como “doce-amargo”, ressaltando a ambígua sensação de uma pessoa apaixonada, entre os sabores e dissabores do amor, entre as satisfações e frustrações, entre as realizações e carências nas relações amorosas. Neste fragmento 130 há uma possível relação com o *Erōs* de Hesíodo na *Teogonia*: *Erōs* mais uma vez aparece como “enfraquecedor”, o “solta membros”, na medida em que descontrói aquele que estiver tomado pelo poder da divindade.

Apesar de toda a proeminência de *Afrodite* como musa inspiradora da sedução, *Erōs* ainda aparece como a divindade responsável pela inspiração de sentimentos e

²⁰ Αφροδίτη

²¹ Utilizamos a seguinte tradução. RAGUSA, Giuliana. **Safo de Lesbos**. Hino a Afrodite e outros poemas. São Paulo: Hedra, 2011.

efeitos físicos, sentidos e relatados individualmente. O *Poema a Agális*, citado por Mazel (1984, p.144) e de autoria atribuída a Safo é um excelente exemplo da quantidade de efeitos físicos que a emoção amorosa proporciona:

...E esse riso encantador que, juro,
No peito me enlouquece o coração.
Apenas te vejo, ainda que por um instante,
E nenhum som me passa mais pelos lábios,
Mas minha língua fica seca,
Um fogo sutil de súbito me corre sob a pele,
Meus olhos não vêem mais nada;
Meus ouvidos zumbem,
Eu gotejo de suor,
Acomete-me um tremor,
Fico mais verde que a erva,
Parece-me que vou morrer...

Nestes versos, vemos como o desejo e o ciúme conduzem-na quase a um descontrole, tudo isso, em nível físico pois como dissemos anteriormente, a *psychē* ainda não é o objeto da relação com *Erōs*. As poesias de Safo retratam um amor que se alimenta de relações táteis, físicas, tangíveis. De acordo com Snell, (1975, p.105) pode-se afirmar que

Safo sente-se nas mãos dos deuses, de Afrodite e de *Erōs*; mas abandona o elemento mítico em virtude de, por um lado, reconhecer o sentimento pessoal na sua bipolaridade e na sua intensidade como algo de pessoal e, por outro, de se lhe patentear a ordem e o sentido dos acontecimentos. [...] no agir humano, Safo ainda não vê qualquer realização pessoal. A consciência do sentimento pessoal leva unicamente a reconhecer a própria impotência.

Em síntese, não desprezando a supremacia de *Afrodite* em relação a *Erōs*, ele designa uma força controlada apenas pela deusa, porém que inspira todo o jogo de sedução e que quando toma sua vítima ocorre como que um desastre natural, provocando instabilidade, dor, incômodo. Por esse motivo Snell (1975), considera que o amor para Safo, revela o encontro do ser humano com sua limitação de lidar com a divindade. Apesar de ser doce, inspirador de uma poesia das “emoções do corpo” *Erōs* provoca uma angústia e inflama no amante toda a coragem e inspiração para os mais belos e mais terríveis atos em nome do amor, efeitos que se multiplicam nos amores não correspondidos.

Na poesia mélica, há também um avanço em relação à concepção do próprio homem e sua *psychē*. Chega a ser comum encontrarmos nesse estilo poético, o uso do termo *psychē* como local de ação de *Erōs* ou pelo menos uma instância que é por

ele duramente afetada. Isso se dá pelo fato de que, os “sintomas” de um apaixonado eram descritos na inteireza humana, ou seja, a *psychē* era para os médicos como uma outra qualquer instância física e corporal na qual *Erōs* provocava suas astúcias. Nos parece que há, porém, um aceno, para um entendimento de que há um nível mais íntimo que o físico no humano, esse nível seria a *psychē*, mas ainda não é conhecido como tal e não se sabe quais são suas propriedades. Como nos mostra Castro *et al*, (2011) para os gregos o corpo era um conglomerado de órgãos que se representavam pela musculatura. Não havia, portanto, uma distinção da vida psíquica ou da *psychē*, apenas acenava-se aos sintomas físicos que eram atribuídos ao poder de *Erōs* e a poesia mélica carregava na descrição e registro particular que a caracterizava, um direcionamento para algo mais profundo, contudo, que não se acessava fisicamente e, portanto, não se conhecia e por isso mesmo, os sujeitos não haviam despertado para a própria força de enfrentamento dos problemas amorosos, aceitando, como diz Snell (1975), naturalmente o destino que os deuses impunham. O uso do termo *psychē* está muito mais para um sentido de uma paráfrase que de maneira inexata faz analogia aquilo que era conhecido, o corpo. A poesia mélica fazia, no entanto, um aceno para a vida mental humana por meio das emoções, sentimentos, ímpetos e arrebatamentos que o amor causara.

Por fim, esse gênero poético parece ressaltar o caráter individual das ações de *Erōs* (Afrodite), ainda que por ora, não consiga se distanciar daquele modelo pedagógico cultivado pela poesia de Homero e Hesíodo. A diferença agora é que o poeta registra não mais uma história fabulosa, mas os próprios sentimentos. É um avanço, como dissemos, mas ainda insuficiente. A educação grega ainda precisa assumir essa individualidade, registrando casos diversos em que as ações de *Erōs* resultam em certos sofrimentos que podem ser evitados ou sentimentos que possam ser purificados (catarse) como estratégia de lidar com o poder desta divindade. Esse será o papel do teatro, e aqui, faremos um recorte deste gênero como responsável pelo registro e pelo ensinamento do trágico como meio de catarse.

2.1.3 Na Tragédia

Pelo gênero trágico, o teatro grego também traz algumas contribuições para o entendimento das ações de *Erōs* para o ser humano. O horizonte da tragédia será também abordado no *Banquete* por Aristófanes, num discurso que, como veremos,

ênfatiza a natureza trágica de *Erōs*. A poesia trágica apresenta sua contribuição para o entendimento da *psychē*, quando, por efeito das paixões e “*pelo conflito das forças anímicas*” (SNELL, 1975, p.157) o homem entra em contato com os desequilíbrios causados por *Erōs* num comprometimento total e radical de sua inteireza.

Neste ponto encontramos uma visão de *Erōs* que absolutamente distingue-se daquela perspectiva épica do herói, agora, *Erōs* tem sua tragicidade ressaltada em uma livre expressão que representa o sofrimento da vítima dessa divindade poderosa. A tragédia apresenta uma ação de *Erōs* que, por vezes, retrata as consequências que um sujeito pode sofrer quando, a todo custo, revolve transgredir a ordem e a harmonia (social) em nome do amor. A tragédia vai além da mera confissão de sentimentos de um amor frustrado ou não correspondido, ela mostra a situação que não é apenas de um único, mas de vários sujeitos que por ventura podem sofrer as consequências da consumação de um ato erótico. Certamente, a tragédia traz implícita a ideia de que melhor seria sofrer por um amor não correspondido de que por um amor que se consumou num ato que trouxe uma situação nefasta e sem remédio.

No tocante a *Erōs*, a tragédia evidencia a experiência da paixão amorosa e suas consequências que são dos mais variados tipos e envolvem não mais apenas os sujeitos diretos do desejo, mas outros que porventura estejam ligados a eles, como é o caso do incesto, por exemplo narrado pelo Mito de Édipo, uma tragédia familiar onde Édipo sofre as consequências do vaticínio proferido por Apolo em Delfos: separado dos pais sem saber assassina seu pai e casa-se com sua mãe. Ao descobrir o fato, Édipo amaldiçoa a própria geração e fura os próprios olhos. Sua esposa, Jocasta, mata-se de desgosto.

A peça não é uma expressão direta da relação entre *Erōs* e *psychē*²², mas destaca uma “situação passional”, que envolve o drama. Ainda que a divindade em evidência seja Apolo, e que não haja uma referência a *Erōs* como causa direta da tragédia, parece-nos que quando Sófocles coloca o tema de um desastre derivado de

²² Sófocles chega utilizar o termo *psychē* referindo-se a uma realidade profunda do ser humano, pensamentos e intenções quando em *Antígona* se lê: “*É impossível perscrutar de quem quer que seja psique, pensamentos, intenção, antes de manifestá-los no exercício do governo e das leis*” (SÓFOCLES, **Antígona**, 175-177), todavia, não parece entender a *psychē* como um elemento particular do ser humano mas um misto de sinais de um ser vivo, ou como dimensão individual do mesmo nível dos pensamentos, por exemplo. Ou seja, mais uma vez, apesar nas nomeações, a relação *Erōs* e *psychē* ainda não é clara nem tão pouco se estabelece a relação de um com o outro. Para leitura de *Antígona*, usamos a seguinte tradução: SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.

um relacionamento incestuoso entre Édipo e sua mãe, nas entrelinhas, mais uma vez se sobressai o problema do desejo. Essa é a sacada da tragédia que faz desse estilo poético um momento ímpar na descrição de *Erōs*, afinal não é *Erōs* deificado que aparece, mas *Erōs* como desejo, próximo da perspectiva que ele assume na filosofia, conforme atestará Aristófanes, e, sobretudo, do modo que ele cruzará com a *psychē*. *Erōs* não é na tragédia, portanto, a “divindade responsável por tal fato”, mas um impulso que move o sujeito.

Eurípedes, importante autor da tragédia grega, tem nos fragmentos de suas peças, elementos que o distinguem dos seus antecessores e que contribuem em demasia para o teatro grego. As reações das personagens, o tema da loucura e do desejo erótico, como também a presença de discursos femininos como em *Medéia*, representam a profundidade temática que Eurípedes consegue atingir em seu teatro.

O contexto da peça é, em síntese, o seguinte: Medeia, enfurecida com Jasão por ter-lhe abandonado e casar-se com Glauce, filha do rei Creonte, de Corinto, resolve vingar-se do amado. O drama é amoroso, como diz a própria Medéia “[...] *que Flagelo é o amor para os mortais*” (EURÍPEDES, *Medeia*, 1976, p. 18).²³ Já imaginando os planos de Medéia, Jasão planeja exilá-la, mas concede adiamento dessa decisão, após um pedido de trégua, pedido pela própria Medeia. Aproveitando a oportunidade, Jasão tenta explicar a Medeia que o motivo da decisão de deixá-la é porque ela é uma bárbara, e o casamento com uma princesa foi uma oportunidade para que ele pudesse seguir as leis da cidade. Medeia tenta argumentar lembrando-lhe de tudo que já tinha feito em favor dele, mas o próprio Jasão faz menção a *Erōs* quando diz “*Foi Erōs, que ferindo-te com suas flechas invencíveis, te forçou a salvar-me*” (EURÍPEDES, *Medeia*, 1976, p. 25). Não tendo sucesso na discussão, Jasão ainda promete, como última tentativa, futuramente, manter Medeia como amante. Por ora, ela teria que retirar-se. Medeia, ferida pela dor, não aceita e, ao encontrar Egeu, rei de Atenas, faz com ele um acordo: já que ele reclama não conseguir ter filhos, ela, famosa por manipular poções e venenos, promete-o curar sua infertilidade caso ele a aceite em Atenas. Ele concorda, porém, sem saber da vingança que ela está planejando contra Jasão: envenenar Glauce e seu pai e matar os próprios filhos, único modo de atingir Jasão tirando-lhe a descendência. Ela se faz de arrependida e convence Jasão a

²³ Utilizamos a seguinte tradução: EURÍPEDES. **Medeia**. Trad. Miroel Silveira e Junia Silveira Gonçalves. São Paulo: Abril cultural, 1976.

deixar os filhos levar um presente a Glauce: os presentes são um manto e uma coroa envenenados. Ao receber os presentes, Glauce veste-os, e é então envenenada. O pai dela ao tentar salvá-la também morre do mesmo modo. Com intento de causar a Jasão a maior dor possível, Medeia assassina os filhos com facadas. Ao descobrir o feito, Jasão sente uma dor insuportável e lamenta seu triste desfecho e o de seus filhos. Enquanto isso, Medeia foge numa carruagem, completando assim sua vingança.

Queremos destacar justamente a peça *Medéia* como exemplo da atenção de Eurípedes ao desejo humano que não concebe *Erōs* diretamente como expressão deificada, mas como impulso que move a ação e que é acompanhado pela ideia de transgressão da norma e da ordem estabelecida. Não é *Erōs* que promove o drama enquanto tal, mas o relato em si é uma cena erótica que envolve amor, traição e vingança, situações passionais que no imaginário do homem grego estão sempre atreladas a *Erōs*.

Fica evidente o tom erótico do drama. *Erōs* domina a peça do começo ao fim. Mais uma vez, é o desejo que desdobra suas consequências não só para o sujeito diretamente ligado a ele, mas também a outros que até podem ser chamados inocentes. Percebe-se que há uma valorização dos efeitos de *Erōs* não só no contexto particular, mas no contexto social, no caso dessa peça de Eurípedes, no contexto familiar. Ciúmes, vingança, desejo até as últimas consequências são os conteúdos que revestem a relação de Medeia com Jasão. O drama vai do amor até a morte, e como o próprio coro tinha advertido durante a peça, “*o amor, que nenhum freio segura, não deixa aos mortais nem honra nem virtude!*” (EURÍPEDES, *Medeia*, 1976, p. 29). Em Eurípedes, portanto, os efeitos nefastos da paixão erótica se sobressaem, é o mesmo amor que leva a suspiros que conduz à morte.

Outra maneira de ver a expressão desse desejo a todo custo é registrada na cena de Prometeu, peça atribuída a outro grande nome da tragédia grega, Sófocles: a paixão de Prometeu pela humanidade será causa de dor e castigo pela transgressão da norma. Mais uma vez, um aceno não para situações particulares, mas para o social. Alegoricamente pode-se pensar que Prometeu também é vítima de *Erōs* e pela transgressão da ordem divina tem a punição que figura como a punição do apaixonado. Por roubar o fogo e entregá-lo aos humanos teve como castigo o

aprisionamento e o fígado devorado por uma águia, fato descrito no relato do suplício de amor de Prometeu:

Mas, para quem não sente em sua própria carne
 Todo este sofrimento, é fácil ponderar
 e censurar. Eu esperava tudo isto;
 foi consciente, consciente sim, meu erro
 - não retiro a palavra. Por amor aos homens,
 por querer ajuda-los, procurei eu mesmo,
 meus próprios males. Nunca, nunca imaginei,
 porem, que em minhas provocações implicariam
 em ressecar-me para sempre nestas rochas
 e que teria por destino ficar só
 neste cume deserto para todo o sempre [...] (ÉSQUILO, Prometeu
 acorrentado, 2004, p.28)²⁴

Tudo isso é exemplo daquele sujeito apaixonado que, sob o desígnio de *Erōs* é acorrentado ao que ama ou que sofre os castigos por amar e transgredir a norma. Prometeu tem atitude de quem está apaixonado, rebaixa-se, é imprudente e desta forma, pode-se dizer que

para Ésquilo, homem de moral e de fé, apaixonadamente ligado a ideia da coincidência entre justiça e ordem divina, convém antes de tudo respeitar a justa medida e a harmonia: o grande erro dos deuses, como também dos efêmeros, consiste na híbris, na falta de medida que leva cada um a ultrapassar seus direitos (TROUSSON 2005, p. 785)

A conclusão que podemos obter após a breve análise desses três gêneros poéticos é que *Erōs* aparece, gradativamente, atuando nas ações humanas. No desenvolvimento do entendimento de *Erōs* vai surgindo e se construindo também o entendimento da *psychē*. A poesia arcaica destaca como o ser humano vai progredindo na compreensão dos seus desejos, vai se tornando paulatinamente cada vez menos passivo diante das manifestações de *Erōs*.

Até aqui, vimos como há, desde a poesia épica, um processo de interiorização e unificação de “eu”. Essa construção inicia-se da concepção de partes diferentes do ser humano representadas pelos termos *coração*, *thymós*, *thren*, *nous*. Em consequência dessa multiplicidade, as ações humanas continuam sempre atreladas à ação divina. A poesia é um cenário relevante porque registra como o processo de unificação do eu foi se construindo ao passo que o ser humano descobria como lidar com seus desejos, sejam eles inspirados por *Erōs* ou por *Afrodite* descobria e construía também um entendimento sobre si mesmo. Esse entendimento, todavia,

²⁴ Utilizamos a seguinte tradução: ÉSQUILO. **Prometeu acorrentado**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

carece ainda de uma perspectiva filosófica que supere o mito e preencha as lacunas que ele deixa, apesar do progresso que se registra. Esse progresso ainda carece, todavia, da crítica e da revisão filosófica, por ora, os limites da época apenas possibilitaram uma separação da vontade divina da vontade humana, porém ainda situando-as num mesmo destino.

Os gêneros poéticos representaram apenas um caminho para que o homem pudesse iniciar o caminho da descoberta e de construção da sua interioridade, da *psychē*. Apesar da poesia arcaica registrar com ênfase a manifestação de *Erōs* em diversos espaços da vida humana daquela época (banquetes, ritos de iniciação, casamentos, etc), é sobre o desejo e seus efeitos que ela tece seus registros: a *psychē* é uma consequência do entendimento e descoberta humana de si mesmo. O próprio *Erōs* é considerado uma divindade poderosa, que instiga ações diversas e promove sentimentos de alegria, dor e sofrimento, dependendo da relação em que esteja presente e de outros fatores como reciprocidade, lealdade, traição etc., mas ainda não se tem uma visão segura do que ele significa ou como lidar com ele.

Vejamos como a relação com *Erōs* e o entendimento sobre a *psychē* continua e progride no âmbito social a partir dos cultos coletivos e de caráter religiosos no mundo grego.

2.2 NA TRADIÇÃO RELIGIOSA

É importante destacar que o termo “tradição religiosa” pode suscitar alguns equívocos se não esclarecido a princípio. Com o uso desse termo, nos referimos aqueles movimentos que, fundamentados na educação Homérica, propuseram uma doutrina ascética da *psychē* e, com o estilo de vida proposto e vivido, influenciaram profundamente a doutrina de filósofos posteriores, como é o caso do próprio Platão.

Estes movimentos religiosos se caracterizavam marcadamente por um culto mistérico e por progressivas iniciações a esses mistérios. Daí a referência ao termo “religioso”. Todo esse mistério que envolve tais movimentos religiosos podem ser explicados pelo fato de que, muitos deles, surgiram um tanto que secretamente buscando “selecionar” os participantes através dos ritos iniciáticos. Segundo Vernant (2006), as religiões olímpicas em muito se distanciavam do mundo real dos gregos e as religiões de mistério possibilitavam o vislumbre de uma transformação do indivíduo,

ou seja, aquele objetivo geral homérico, a impessoalidade do destino humano, sujeito de *Erōs*, tem agora uma alternativa ascética como uma maneira de lidar com a vida e com o transcendente, conforme defendem por Burket (1987) e Detienne (1988), na salvação individual. São muitos os cultos que participam dessa via ascética. Não temos aqui a pretensão de analisar todos, todavia, partiremos do culto dionisiaco como aquele que mais representa diretamente um tipo de mistério que em maior escala está ligado ao objetivo deste trabalho.²⁵

A partir desta análise, podemos ver como há uma progressiva descoberta da interioridade humana a partir da problemática que o desejo era para o homem daquela época. Já cantada pela poesia, a preocupação com *Erōs* dá lugar mais especificamente as suas possibilidades de atuação para o ser humano. Podemos afirmar que a descoberta da ambiguidade do desejo erótico leva o homem a procurar uma espécie de purificação que os movimentos religiosos que surgem pretendem dar conta ao oferecer individualmente uma proposta de redenção. Essas propostas acabam por representar as abordagens primários da *psychē*, considerando-a uma instância propriamente humana e nesse cenário, surgem algumas teorias sobre sua natureza, seu destino e outras particularidades. Essa abordagem, como dissemos, é motivada pela preocupação com o desejo humano, e, portanto, com *Erōs*. Logo, nesta seção específica, falaremos mais da *psychē* e de alguns atributos que, posteriormente, influenciarão a filosofia platônica e consequentemente as teses do *Banquete*.

2.2.1 Cultos Dionisiacos

No primeiro momento do que chamamos movimento religioso grego, deve-se destacar que se tratavam de celebrações ou festas de caráter cívico, ou seja, agregavam os cidadãos atenienses e caracterizavam a cidade seja pelos ritos ou pelas práticas onde o entendimento era coletivo apesar do registro e das noções individuais de quem praticava tal rito ou prática. O culto a Dionísio é fato que marca profundamente a história no mundo grego.

²⁵ Também muito relevante para o estudo dos mistérios da época, os mistérios de Elêusis não serão abordados neste trabalho, todavia, é importante destacar que, apesar de seu caráter secreto e da origem agrária que buscava propiciar felicidade religiosa através do culto a Deméter, como afirma Rohde (2006), apenas se tem conhecimento dos elementos externos do culto e, portanto, aqui não interessa diretamente ao objeto deste trabalho.

No *Banquete*, ao narrar a festa da tradicional instituição regada à vinho, Platão ressalta a presença neste culto seja pelo vinho, seja pela elevação socrática ao divino ou até mesmo pela entrada de Alcibíades, no final do diálogo: o *Banquete* de Platão é, portanto, um banquete caracterizadamente e historicamente enraizado no culto dionisíaco.

A novidade da existência da *psychē*, dita pelos poetas épicos e individualizada pelos mélicos é ressaltada no culto a Dionísio, atribuindo-lhe a noção de imortalidade. No culto a Dionísio o êxtase (*ekstasis*) representava um momento de “saída de si” obtido pela bedeira e pela orgia, que direcionava o homem para uma relação direta com a divindade.²⁶ Os seguidores de Dionísio acreditavam que era possível obter-se mesmo que momentaneamente uma coparticipação e identificação com o divino. Este sair de si representava uma superação da própria condição humana²⁵, operada pela *psychē* que retirava-se do corpo, para um momentâneo compartilhamento do estado divino, o que proporcionava o *enthusiasmós*,²⁷ que representava para a *psychē* um estado de libertação do corpo. Progressivamente, o corpo vai sendo, portanto, um obstáculo²⁸ do qual é necessário libertar-se para atingir o estado de êxtase, o “sair de si”. A dualidade corpo-alma vai se estabelecendo e gerando-se a tônica do desprezo do corpo e a necessidade de uma purificação mediante a negação e o desprezo dos desejos a fim de purificar efetivamente a alma para a relação e semelhança com o divino.²⁹

Toda essa purificação da *psychē* é introduzida a partir de uma iniciação nos mistérios e no ato de beber vinho a fim de conduzir o iniciado ao êxtase ou loucura divina. O próprio Platão, testemunha uma das espécies de loucura divina associada a Dionísio:

Na loucura divina distinguimos quatro espécies, referentes a quatro divindades: a Apolo atribuímos a inspiração mântica; a Dionísio, a teléstica ou de iniciação nos mistérios; às musas, a poética; e a quarta, a erótica, considerada melhor de todas, a Afrodite e a Eros. (PLATÃO, *Fedro*, 265 b)³⁰

Chama-nos atenção alguns momentos no *Banquete* de Platão onde, no

²⁶ PAULO, Margarida Nichele. **Indagação sobre a imoralidade da alma em Platão**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p.24

²⁷ Uma excelente referência para compreensão do conceito de *enthusiasmós* é: FORTUNA, Marlene. **Dionísio e a comunicação na hélade**: o mito, o rito e a ribalda. São Paulo: Annablume, 2005.

²⁸ ROHDE, E. **Psique**: la idea del alma y inmortalidad entre los griegos. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.p.156

²⁹ PAULO, 1996, p.25

³⁰ Grifos nossos.

discurso de Sócrates, vemos uma narração sobre os mistérios do amor aos quais Sócrates se diz iniciado por Diotima (PLATÃO, *O Banquete*, 210a).

2.2.2 Orfismo

Gradativamente, a teoria da *psychē* vai ganhando força na antiguidade e encontra no Orfismo um melhor entendimento e um maior desenvolvimento da teoria. O Orfismo será uma espécie de revisão dos posicionamentos anteriores sobre a *psychē*. Em relação a Homero, Orfismo oferece a tese da reencarnação ou metempsicose. A diferença é que a primeira estaria ligada apenas a corpos humanos. Segundo a ideia da metempsicose, a reencarnação poderia dar-se em qualquer corpo, animal, vegetal o humano. Aqui não nos importa tal distinção no momento visto estarmos fazendo uma introdução ao problema histórico da *psychē*. O Orfismo trata de unir o *Enthusiasmós* (do culto dionisíaco) e o pós morte do homem (Homero). O “sair de si” dionisíaco é agora situado numa dimensão muito maior: com a morte há a separação da alma do corpo, e ela então reencarna ou transmigra por ou para outro corpo.³¹ A *psychē* não é apenas sombra (σκιά) de um corpo que teve vida, todavia, elementos importantes são incorporados à doutrina da *psychē*, como por exemplo, a origem divina, inferida do mito do nascimento de Dionísio, de onde é possível extrair tanto a ideia do dualismo corpo-alma (mal e bem) quanto essa noção de imortalidade. A alma é imortal e tem origem divina, por ter herdado o elemento divino de Dionísio.³²

A grande tarefa do Orfismo será explicar essa dualidade, concebendo, todavia, a *psychē* como essência do homem.³³ Nesse sentido, uma importante contribuição

³¹ No debate da reencarnação, é usual conceber no senso comum como a passagem da *psychē* através de vários corpos em vidas distintas, todavia, é possível encontrar na raiz da teoria, como uma passagem da *psychē* pós morte, inclusive em animais ou seres inanimados.

³² Consoante o sincretismo órfico-dionisíaco, do amor de Zeus e Perséfone, nasceu o primeiro Dionísio, chamado de Zagreu. Para proteger o filho dos ciúmes de sua esposa Hera, Zeus confiou-os aos cuidados de Apolo, que o escondeu nas florestas. Mas Hera descobriu o paradeiro do jovem deus e encarregou os titãs de raptá-lo e matá-lo. Os titãs atraíram-no com brinquedos. E de posse do filho de Zeus, fizeram-no em pedaços; cozinham-lhe as carnes num caldeirão e as devoraram. Zeus fulminou os titãs com um raio e de suas cinzas nasceram os homens, o que explica, no ser humano, a natureza do bem (agathón) e do mal (kakón). A nossa parte titânica é o mal, o bem é o que provém do deus, porque Zeus salva o coração de Dionísio e o come. Neste sentido, pode-se explicar o ambíguo do homem: seu sôma procede dos titãs, carrega o elemento do mal e é perecedouro; porém a *psychē* procede de deus, tem o elemento divino do bem e é imperecedoura. Porque “Dionísio não morre, ele renasce do próprio coração.” (PAULO, 1996, p.26)

³³ CORNFORD, F. M., **Psychology and Social Structure in the Republic of Plato**. The Classical Quartely, Vol. 6, No. 4, out., 1912.

do Orfismo é a crença na origem divina da *psychē* e o retorno a esse estado pela purificação. Segundo essa tese, o homem possui uma dupla natureza, uma parte boa (alma) e uma má (corpo); sendo assim, pregava a libertação da alma do corpo pela morte para que a *psychē* habitasse em definitivo com a divindade. Até a plena purificação, a *psychē*, após a morte, une-se sucessivamente sempre com um novo corpo, a fim de ter novas experiências. Essa será a doutrina chamada da metempsicose (μετεμψύχωσις).³⁴

Em vista disso, o modo de vida pregado pelo Orfismo prezava pelo domínio dos desejos, austera dieta vegetariana e doutrinação pelos livros sagrados. Todavia, assim como nos ritos dionisíacos, esse modo de vida requer uma iniciação às celebrações místicas e às práticas religiosas onde a iniciação aos mistérios proporcionará uma forma especial de experiência, um *pathos* na *psychē* do pretendente³⁵ a fim de proporcionar a purificação da alma propriamente dita.

Apesar de divina, se a alma não se redimir de sua culpa, segundo o pecado narrado pelo mito dos titãs, permanecerá no Hades. O Orfismo introduz no pensamento no homem grego a noção de que a *psychē* tem traços ou elementos do divino, o corpo, portanto, é a prisão que a impede de retornar à sua condição original. Notadamente, a concepção órfica da relação corpo-*psychē* influencia diretamente o pensamento de Platão e essa ideia aparece de maneira clara no *Crátilo*³⁶:

Uns afirmam que o corpo (soma) é a sepultura (sêma) da alma, por estar a alma em vida sepultada no corpo, ou então, por ser por intermédio do corpo que a alma dá expressão ao que quer manifestar (semanei), é muito apropriado esse mesmo nome (sêma) com o significado de sinal, que lhe foi dado. Porém o que me parece mais provável é que foram os órficos que assim o denominaram, por acreditarem que a alma sofre castigo pelas faltas cometidas, sendo o corpo uma espécie de receptáculo ou prisão, onde ela se conserva (sôzetai) até cumprir a pena cominada (PLATÃO, *Crátilo*, 400c).

Em outro momento, também no diálogo *Górgias*³⁷, a crença órfica sobre o destino da *psychē* pode ser lida da seguinte maneira:

Como diz Homero, Zeus, Poseidon e Pluto dividiam o domínio depois que herdaram do pai. Havia, então, a seguinte lei

³⁴ Será um tema importante para Platão e servirá de alicerce para a teoria da imortalidade da *psychē*.

³⁵ LOREDO, Carlos Alberto. **Eros e iniciação**: um estudo sobre as relações entre paidéia platônica e os antigos cultos gregos de mistérios a partir do Banquete. 2009. Dissertação de mestrado. p.42

³⁶ Neste trabalho utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO. **Teeteto - Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

³⁷ Neste trabalho utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO. **Górgias**. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Fapesp, Perspectiva, 2011.

concernente aos homens no tempo de Crono, lei que sempre houve e que ainda hoje prevalece entre os deuses: o homem cujo curso da vida foi justo e pio, quando morresse iria para a ilha dos venturos e lá habitaria em absoluta felicidade e apartado dos males (PLATÃO, *Górgias*, 523a-b).

Ademais, o destino das almas também é assunto da *República*³⁸:

Disse que, depois que deixou seu corpo, sua alma caminhou em companhia de muitas outras e chegara a um lugar maravilhoso em que havia na terra duas aberturas, uma encostada à outra, e no céu, lá no alto, duas outras em frente delas. entre essas aberturas estavam sentados os juízes que, depois de dar sua sentença, ordenavam que os justos tomassem à direita o caminho para o alto céu, depois de atar-lhes no peito a marca correspondente à sentença e aos injustos que tomasse à esquerda o caminho que ia para baixo, tendo também eles, nas costas, a marca de tudo quanto tinham feito (PLATÃO, *A República* 614c-d).

Apesar de apoiar-se em teses órficas Platão também faz crítica às promessas de libertação do Orfismo, veja-se por exemplo, uma crítica encontrada na *República*:

Eles apresentam um grande número de livros de Museu e de Orfeu que, segundo afirmam, são descendentes da Lua e das Musas, e de acordo com esses livros, celebram sacrifícios, tentando convencer não só os indivíduos mas também as cidades de que é possível obter absolvição e purificação de seus crimes por meio de sacrifícios e brincadeiras prazerosas, tanto em vida quanto após a morte. Esses sacrifícios, iniciações como chamam, livram-nos dos males do além, mas, se deixarmos de oferecê-los, sofrimentos terríveis estarão à nossa espera (PLATÃO, *A República* 364 e-365a).

Portanto, a noção de pós-morte, tão cara ao Orfismo, já representa uma evolução frente aquela noção de *psychē* de Homero. A noção de imortalidade, antes atributo apenas dos deuses, passa a ser pensada como um atributo da *psychē* humana e este conhecimento influenciará diretamente as teses dos diálogos platônicos. No *Banquete*, especificamente, esta tese é bastante evidente e será resgatada no tocante à escala erótica, dita por Diotima e estabelecerá uma relação mais próxima de *Erōs*.

A tese da origem divina da *psychē* também ecoará bastante no *Banquete*, através da elevação de *Erōs* a esse mesmo *status*, como veremos. Por ora, podemos definir que a noção que o Orfismo sintetiza em relação às teses anteriores de *psychē* mesmo se mostrando como um conhecimento mais avançado sobre o próprio ser

³⁸ Neste trabalho, utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

humano, ainda carece uma análise filosófica que, neste primeiro momento, cabe aos pré-socráticos e ao Pitagorismo.

2.2.3 Os Pré-socráticos e o Pitagorismo

Os pré-socráticos representam um momento importante para as raízes da Filosofia na antiguidade: eles procuraram explicar o universo a partir de um princípio³⁹ que conferisse origem e realidade ao devir. De maneira geral, os pré-socráticos tentaram definir um princípio que explicasse o mundo. O homem enquanto membro na natureza⁴⁰, é também estudado pelos pré-socráticos mas não como um problema central. Por questões de delimitação do trabalho, iremos aqui apenas verificar como a proposta filosófica dos pré-socráticos revelou-se importante para a progressiva descoberta da *psychē* a partir do marco conceitual que foram alguns dos fragmentos heraclitianos e da filosofia de Protágoras, esta última, presente de maneira mais evidente na filosofia platônica e no tema tanto da *psychē* quanto de *Erōs*.

Robinson (2010, p.24) chega a postular que Anaxímenes foi provavelmente o primeiro pensador grego que concebera uma alma do mundo mas que essa alma não possuía nenhum princípio de racionalidade. Essa postulação, todavia, não se sustenta, afinal, alguns fragmentos do texto de Heráclito nos permitem identificar uma discordância com tal suposição, afinal como defende o próprio Robinson, para Heráclito⁴¹, a alma possui um princípio cognitivo e não um princípio biológico (ROBSON, 2010, p. 28). Esta tese está presente no fragmento 45 “*Jamais seria possível descobrir os limites da alma, ainda que todos os caminhos fossem percorridos; tão profundo é a sua medida*” (HERÁCLITO, *Apud* ROBSON, 2010, p.26) e no fragmento 118 “*Um brilho (ou raio) de luz (é) a alma seca, mais sábia e melhor*” (HERÁCLITO, *Apud* ROBSON, 2010, p.27). Diante disso, podemos já observar nos pré-socráticos uma evolução da compreensão de *psychē* em relação aos outros

³⁹ (ἀρχή)

⁴⁰ (Φύσις)

⁴¹ É importante destacar que para Heráclito a *psychē* já se apresenta como princípio de vida, de inteligibilidade e de afetividade. Veja-se o que diz o fragmento 115. “O *lógos* é próprio da alma e aumenta-se a si mesmo”. Comentando o fragmento, diz-nos Rocha (2001, p. 76) “Cada alma tem, no mais profundo de si mesma, um *lógos* que lhe pode assegurar não somente a fama depois da morte, como pensava Homero, mas também uma certa “consistência interior” durante a vida.”

momentos de que se tem registro, no tocante a esse aspecto racional.

A *psychē* humana passa a ser concebida não mais como uma representação de um princípio vital ou estado pós morte, conforme a poesia a definia, mas como um princípio de racionalidade que inclusive hierarquiza e distingue a *psychē* humana. Esta contribuição de Heráclito é importante para as teses que lhe são imediatamente posteriores mas sobretudo para nosso tema em questão, afinal, é da *psychē* humana que Platão preocupa-se em tratar no *Banquete*

Uma perspectiva voltada especificamente para a alma humana pode ser encontrada no filósofo e matemático Pitágoras que foi um expoente deste momento histórico e que mais representa tanto uma continuidade das ideias dos movimentos religiosos gregos quanto uma influência mais direta a Platão⁴². Robinson (2014) considera a relevância dos pitagóricos na doutrina platônica da *psychē*, afirmando que:

Em relação a outros pré-socráticos, não há uma teoria que consideremos suficientemente relevante para essa discussão em torno das origens da *psykhé* ou que influencie o pensamento de Platão⁴³.

Pitágoras unia na pregação e no seu modo de vida, ritos religiosos, normas morais e apoio nas ciências, sobretudo na matemática. Esses pilares tinham como alicerce a ideia da imortalidade da alma. Os pitagóricos mantinham o pressuposto do Orfismo de que a alma era prisioneira do corpo e que, a *psychē*, consciente disso, deveria buscar a purificação e libertação.

É interessante ao Pitagorismo, os métodos de purificação da alma e o ascetismo. Os pitagóricos eram homens cultos, dedicados ao ritos de contemplação à música e à filosofia.⁴⁴ Essa alma que é imortal é também prisioneira do corpo e deve se purificar para que possa deixar de transmigrar várias vezes em corpos diferentes, sejam eles de homens sejam de animais.

⁴² Podemos afirmar que o diálogo platônico que mais testemunha uma influência do Pitagorismo é o *Fédon*, de fato, as teses do diálogo tais como existência, imortalidade e transmigração são fundamentais para o entendimento do conceito de *psychē* em Platão. Segundo Charels H Kahn, o diálogo mais pitagórico seria o *Timeu*. O autor apresenta, dentre outros princípios para esta afirmativa, questões ligadas a explicação de Platão, no *Timeu*, sobre a origem do mundo, e nesse contexto, uma concepção de como seria a *psykhé*, em sua origem. Quanto a esta alternativa, ver KAHN, Charles H. **Pitágoras e os pitagóricos**. Tradução de Luiz Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007.

⁴³ ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma**. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annabulme, 2010, p.24.) Grifos nossos.

⁴⁴ A catarse é um tema caro a Platão, veja-se o que ele diz no *Fédon*: “PLATÃO, *Fédon*, 67 a-d. A música, outro elemento de destaque na catarse pitagórica aparece além da República em outras obras: Rep 431e, 432a, 433d e no *Timeu* 90d.

Na educação proposta pela *República* de Platão, possivelmente influenciada por esse viés pitagórico, os guerreiros deveriam ter uma educação que unisse, dentre outros elementos, a educação musical (μουσική).

Qual será a educação? ou será difícil descobrir uma melhor que a que foi descoberta há muito tempo? Uma educação, a dos corpos, é a ginástica; a outra, a da alma, é a música.

É isso.

Não começaremos a ensinar a música antes da ginástica?

Como não? (PLATÃO, *A República*, 376e).

Apesar de todo o conteúdo moral da tese pitagórica, a afinidade entre *Erōs* e *psychē* não foi até agora evidenciada como um problema filosófico relevante para o homem daquela época. O desejo, conceituado através de *Erōs* era uma preocupação constante e que desafiava o ser humano a lidar de uma maneira cautelosa com as relações amorosas que estabelecia, sobretudo, em vista de uma imortalidade que era atribuída à *psychē*. Apesar disso, dessa aparente relação de proximidade ou de preocupação de um por causa do outro, *Erōs* e *psychē* ainda eram, apesar de todo o caminho percorrido, pensados de maneira distinta, separada e sem a problematização de uma relação específica. Como vimos, o desejo move as relações humanas e não deixa de ser uma ameaça diante da noção de imortalidade e em vista da origem divina (e superior) da *psychē* em relação ao corpo. A noção de *psychē* se enriquece e a preocupação com o desejo se amplia através da tese do apaziguamento das paixões.

Apesar dos avanços conceituais, a tradição filosófica ainda precisa de uma espécie de transição para que se efetive essa reflexão. Os movimentos religiosos começam a surgir com uma proposta de olhar individual para o sujeito e oferecendo através dos rituais coletivos, uma esperança à vida do homem que apenas caminhava para a morte, consequência do seu desejo absolutamente controlador. Esses movimentos irão propor uma espécie de ascética, individual, que proporcione uma certa maneira de lidar com o poderio do desejo e uma “salvação” frente ao destino humano.

2.3 NA FILOSOFIA DE PLATÃO

Considerando o progressivo entendimento do desejo humano e a progressiva construção e descoberta da interioridade, ou especificamente da *psychē*, é interessante destacar que as duas noções, *Erōs* e *psychē*, se entrelaçam na grande

maioria dos diálogos de Platão, ou seja, o espaço em que Platão investiga *Erōs* parece ser dedicado na verdade a uma continuidade da investigação de seu mestre, Sócrates, sobre a *psychē* e sobre o cuidado que se deve ter com ela, construindo assim, o seu núcleo filosófico a partir do exame das manifestações de *Erōs* para o humano e em que medida ele afeta o cuidado que deve-se ter com a *psychē*.

O interesse de Platão nessa questão, certamente, se deve pela percepção da limitação do discurso poético em relação a *Erōs*, na medida em que reconhecia a força e o poder do desejo sobre os humanos de tal modo que o fez aliado da investigação filosófica. Pode-se dizer que Platão também tentou elaborar uma reflexão filosófica que considerasse a profundidade dos efeitos de *Erōs*, suas implicações e as relações que o ser humano poderia estabelecer com o desejo. Isso pode justificar o fato de que *Erōs* percorra todos os diálogos platônicos de alguma maneira, e com isso concorda Gordon (2015, p.13) ao defender que um exame atento de um conjunto surpreendente de diálogos revela que “*Platão inclui Erōs entre as conversas metafísicas, epistemológicas e cosmológicas mais bem conhecidas*”, fato que também concorda Bernadete (2002). Noutras palavras, a filosofia de Platão é marcada notadamente pelo erotismo seja pela tematização nas obras seja pela preocupação com *Erōs* presente em alguns diálogos em que se circunscrevem tais preocupações. A preocupação em relacionar *Erōs* com *psychē* nos seus diálogos, certamente, também é herança socrática, pois o Sócrates histórico, pelo que se tem registro a partir dos testemunhos de seus discípulos⁴⁵, definia a essência do humano como sendo a *psychē* e constantemente orientava aos jovens a cuidar dessa essência.

No *corpus* platônico pode-se verificar o entrelaçamento constante de *Erōs* na investigação da *psychē*, provavelmente porque Platão acredite que haja de fato alguma relação entre ambos, e afinal, diante de toda a preocupação do homem da época com o desejo, é fundamental no projeto de cuidado da *psychē* que se observe como se dá essa relação. Ainda pode-se admitir que como Platão resgata sempre o discurso da Tradição para dialeticamente construir um novo conhecimento, talvez tenha notado um constante registro da poesia sobre a capacidade domadora de *Erōs* no ser humano, ou seja, se há de dar-se continuidade ao legado socrático de se

⁴⁵ Cf. MOSSÉ, 1990, p. 157. “*É preciso nos resignarmos a jamais conhecer o verdadeiro pensamento do filósofo Sócrates*”, é uma história que escala à história e é revestida de enigmas, conhecemo-lo, pois, a partir dos seus principais discípulos”. Como afirma Dorion (2006, p.25) a questão sobre a real existência Socrática não pode ser resolvida.

investigar o modo de cuidar da *psychē* que também é dimensão humana, a investigação de *Erōs* também se inclui na tarefa filosófica a fim de conhecer e possivelmente lidar com ele e com seus “famosos” efeitos. Talvez Platão tenha percebido que há não só uma necessidade, mas uma possibilidade factível, um caminho de cuidar da *psychē* e lidar com os efeitos e o poder de *Erōs*, por isso, vale a pena a investigação.

Apesar dos textos platônicos parecerem prezar por uma perspectiva irrepetível quanto ao conteúdo, nada impede que um diálogo ilumine ou esclareça uma tese de outro. Nesse sentido, trazemos, antes de analisar o *Banquete*, dois diálogos que podem esclarecer algumas questões que serão retomadas no *Banquete* e mostrarão a contribuição desse diálogo para o estudo da *psychē* em Platão: a *República* e o *Timeu*. Ambos diálogos estabelecem perspectivas importantes para o estudo da *psychē* relacionando-a com *Erōs* ou, de algum modo, aproximando as duas noções de maneira relevante tal como defendemos haver no *Banquete*. O *Timeu*, tem sua importância como diálogo cosmológico e cosmogônico, que estuda a origem a criação da alma humana pelo demiurgo; a *República* é a grande referência do pensamento platônico, seja no plano político seja no plano moral, através de uma educação da *psychē*. Ambos os diálogos oferecem teses fundamentais à psicologia platônica, seja na composição original da alma humana, expressa no *Timeu*, seja pela doutrina da tripartição, que pertence a *República*. Estes diálogos oferecem também uma visão do mundo erótico de Platão onde *Erōs* está intimamente ligado à *psychē*. Esta ligação deve ser destacada antes da análise que propomos no *Banquete*. Vejamos em algumas passagens destes diálogos, como Platão aborda filosoficamente as manifestações de *Erōs* concebendo um entendimento filosófico da *psychē*.

2.3.1 A ligação de *Erōs* com a tirania na *República*

A *República* representa um diálogo central na filosofia de Platão, sobretudo porque tematiza diretamente o tema da *psychē* no projeto de construção de uma cidade ideal através de um programa de educação para cada classe dos cidadãos. Enquanto diálogo mais conhecido de Platão, certamente contribui para o estudo da relação *Erōs* e *psychē*, assim como concordam Fierro (2008) e Rosen (1965) porque *Erōs* aparece no diálogo em função da preocupação que se estabelece em definir a natureza da *psychē*.

A princípio, é difícil estabelecer uma relação entre *República* e *Banquete* porque os dois diálogos parecem oferecer visões antagônicas sobre *Erōs*: ao contrário do *Banquete*, que apresenta *Erōs* como objeto de encômio e com a potencialidade de realizar-se como desejo do bem, a *República*, mostra a face tirana, negativa, pessimista de *Erōs*, que escraviza o homem. Segundo Cooper (2008), esse pessimismo da *República*, na verdade, se deve ao fato de que o diálogo apresenta *Erōs* numa perspectiva política e, portanto, moldado pelas exigências das leis que regem o programa educativo da cidade. Deste modo, há uma preocupação em apresentar os males que podem prejudicar tal educação, e neste sentido, a fala de Céfalo, no início da obra (PLATÃO, *A República*, 329 c-d) associa *Erōs* a um déspota enfurecido e configura o tirano na cidade como uma espécie de “*Erōs* encarnado”. Essa discussão será levada até às últimas consequências no livro IX da *República*, e então pode-se ver uma aproximação entre *Banquete* e *República* na medida em que ambos os diálogos destacam que *Erōs* não é um elemento isolado no registro da *psychē*, mas pelo contrário, um fenômeno que lhe é bem peculiar e importante para entendimento da dinâmica psíquica proposta no diálogo e por isso, essa relação deve ser, por ora, ressaltada.

É importante considerar que, se admitirmos a ordem cronológica dos diálogos de Platão⁴⁶, a *República* estabelece de maneira mais ampla e detalhada a conceituação e desdobramento das ações de *Erōs* na *psychē* humana que pressupomos haver no *Banquete* de maneira mais poética, o que pode ser demonstrado, por exemplo, na passagem em que *Erōs* é apontado no *Banquete* como amor de muitas coisas e a muitos objetos se dirige⁴⁷. Esses múltiplos objetos aparecem na *República* com uma sofisticada elaboração da teoria que parte do princípio da não contradição e é desenvolvida pela teoria da motivação humana (COOPER, 1984) ou motivações psicológicas conflitantes, concebendo a *psychē* com uma estrutura tripartite na qual atuam três elementos: o intelectual (*tò logistikón*), o irascível (*tò thymoeidés*), e o concupiscível (*tò epithymetikón*). Todos esses elementos

⁴⁶ Proposta por exemplo por KAHN, C. Did Plato Write Socratic Dialogues? *The Classical Quarterly*, Vol. 31, No. 2, 1981.

⁴⁷ “[...] A mesma coisa se dá com o Amor. Para os homens em geral, a apetência do bem e de ser feliz sob todas as suas manifestações é o grande e ardiloso amor. Porém, todos os que se afanam noutras direções, a das práticas lucrativas, dos exercícios físicos, ou a da filosofia, não dizemos que amam ou que são amantes; somente os que seguem uma forma particular de amor e a ela se dedicam é que recebem o nome de todo o gênero: amor, amar, amante” (PLATÃO, *O Banquete*, 205d)

possuem particulares motivações psíquicas, todavia, com uma raiz única, que é o desejo. Essa formulação já se encontra elaborada no *Banquete* de maneira mais retórica, o que nos permite mais uma vez alegar a proximidade teórica desses dois diálogos e destacar aqui, alguns elementos importantes das páginas da *República* que nos ajudam a compreender a problemática do *Banquete*.

Na *República*, o fenômeno do erotismo aparece como elemento central do homem, mostrando que existem pelo menos três princípios anímicos atuando, onde o desejo é a fonte e elemento próprio e originário da alma. Entretanto, há na também uma preocupação em mostrar os perigos da atuação de *Erōs* de maneira descontrolada e, portanto, o vemos no diálogo a partir de uma apresentação que ressaltar o caráter ameaçador de *Erōs*.

Já no livro VI da *República*, Sócrates destaca que o desejo pode atuar direcionado tanto para o conhecimento quanto para o corpo e que cabe uma atitude de cuidado para lidar com *Erōs* de maneira que ele não assuma o controle da *psychē* humana, ou seja, *Erōs* é possibilidade de atuação tirânica ou libertadora e isso representa não a existência dois *Erōs*, como era de opinião da poesia e vai ser ressaltado por Pausânias, no início do *Banquete*, mais duas formas distintas de atuação conforme os modos possíveis de viver e se relacionar com ele.

Se os desejos de alguém pendem fortemente para um único ponto, isso sabemos bem, ele os terá muito mais fracos em relação ao resto, como se fosse uma torrente desviada para lá. [...] Ora, para aqueles cujos desejos fluem na direção do conhecimento e de tudo que lhe é similar, o prazer seria só da própria alma, creio, e quanto aos do corpo, ele os deixará de lado, se não for um falso, mas um verdadeiro filósofo. (PLATÃO, *A República*, 486d-e)

A passagem acima reforça que apesar da preocupação da *República* com o *Erōs* tirânico, há um estímulo ou advertência constante na fala de Sócrates para um modo de relacionamento que podemos chamar “sadio”. Ao dar ênfase a essa questão observamos que aquela preocupação com o *Erōs* avassalador que já preocupava os poetas parece permanecer inquietando, desta vez, a reflexão filosófica e diante disso, o próprio Platão parece se preocupar em que medida *Erōs* pode de fato comprometer a proposta educativa para a pólis e para o próprio homem.

Chama-nos atenção também quando no livro IX da *República*, é apresentada, de modo similar a discussão do livro IV, uma relação direta entre *Erōs* e *psychē* a

partir da atuação tirânica *Erōs*, ou seja, já se problematiza o modo pelo qual *Erōs* estabelece relação com *psychē*, e é claro, a ambiguidade dessa possibilidade de atuação. Neste livro da *República* é demonstrado a tirania de *Erōs* como uma advertência à proposta do modo de vida especificamente filosófico, que exige uma soberania do homem diante dos seus desejos.

Ainda no Livro IX, o tema da alma aparece na discussão sobre a cidade ideal, quando a personagem Sócrates, ao analisar as formas de governo e dos tipos anímicos dos cidadãos, discute o perfil do homem tirânico a partir do homem democrático. A cena trata de estabelecer, a princípio, os traços do caráter do homem tirânico a fim de definir se ele leva uma vida feliz ou infeliz (PLATÃO, *A República*, 571). Também no livro IX, a famosa analogia da alma à cidade aparece como muita ênfase ao ponto de Sócrates dizer a Glauco que o homem deve voltar os olhos para a cidade edificada dentro de si mesmo e cuidar dos excessos e das falhas (PLATÃO, *A República*, 591e).

O tirano é apontado como aquele tipo em que aparece a desmedida, a desordem. É uma expressão do homem injusto, pleno de todos os males (PLATÃO, *A República*, 504e). O tirano é caracterizado como aquele que vive em festas diversas, orgias e em companhia de concubinas etc., tudo isso, segundo o comando de *Erōs*, que vive em sua alma (PLATÃO, *A República*, 573a). Movido por violentos desejos, não hesitará em cometer atos tirânicos mesmo contra seus pais, a fim de saciar os prazeres desenfreados. É nessa alma que *Erōs* habita como tirano e mantém sob seu comando tudo o que diz respeito aquela alma (PLATÃO, *A República*, 573d).

Considerando a tese da tripartição, *Erōs* atua na alma do homem tirânico em sua dimensão apetitiva, controlando os apetites, os prazeres e causando um tumulto que leva o homem a não se abster de nada: nenhum alimento, nenhum homicídio e nenhuma ação (PLATÃO, *A República*, 574e). O homem tirânico, portanto, delira entre as paixões promovidas por *Erōs* e torna-se escravo (PLATÃO, *A República*, 577c), tendo a alma tomada por um sentimento servil e as demais instâncias da *psychē* são então dominadas pela parte pior (PLATÃO, *A República*, 577d), por isso, vive sua vida como se estivesse sonhando. Sobre isso, comenta Marques (2011, p.509) que ao defender que *Erōs* torna-se tirânico quando Platão “*mostra uma dimensão passa a agir controlando as demais, como se fosse única*”, e como se alma, em sua unidade

fosse reduzida aquela forma de desejo.⁴⁸ Como nos atesta Gazolla (2008, p.92), “o homem domado por *Erōs* é um outro dentro de si logo, a *psychē* do tirano não é mais sua, mas de *Erōs*, que se hospeda e comanda as atividades como que numa enfermidade”.

A relação entre *Erōs* e *psychē* então aparece, especificamente para mostrar a natureza do homem tirânico, como ele age e como vive, feliz ou não. Ainda assim, é interessante registrar que Platão atribui a tirania ao mau uso da liberdade. A partir disso, encontramos um *Erōs* exercendo e se relacionado com a alma de maneira a provocar um movimento de direcionamento para os objetos corporais em detrimento de objetos inteligíveis ou de conhecimento, e sobretudo, de modo excessivo e com total desmedida. Essa perspectiva de atuação tirânica de *Erōs* parece-nos muito mais próximo do contexto narrado por Hesíodo que define *Erōs* como o “solta membros”, forte e avassalador, sob o qual não se tem controle.

É importante destacar que esta maneira negativa em que *Erōs* é inserido no contexto da *República*, acaba por explicar o fato descrito no *Banquete*⁴⁹ em que *Erōs* pode se dirigir para diversas formas e não alcançar exatamente o status de amor a sabedoria. A *República* vai claramente apresentar *Erōs* em oposição à razão, todavia, apesar da aparente incompatibilidade ou oposição frente ao *Banquete*, Fierro (2005, p.48) defende que a *República* desenvolve mais extensamente, através da tese da tripartição da alma, a teoria da constituição de cada ser humano em *Erōs*, assim como define em que consiste a universalidade do desejo pelo verdadeiramente bom. Evidentemente, a tese da tripartição da alma pressupõe uma apropriada educação de cada parte ou função anímica para que haja uma redução dos apetites ao necessário, um direcionamento adequado para cada objeto de desejo específico a fim de que o *Erōs* filosófico seja possível. Ademais, o que o *Banquete* chama de ascensão carece de uma educação ou guia para lidar com *Erōs*. Na *República*, essa via aparece como uma correta condução e orientação dos aspectos da alma para que o aspecto racional predomine e exerça, de fato a sua função.

⁴⁸ É importante ressaltar que a presença de *Erōs* atuando na *psychē* nestas cenas do livro IX da *República* não quer dizer que a sede do desejo é a parte apetitiva da *psychē*, porém como as demais partes, possui tipos específicos de desejos, como já falamos.

⁴⁹ PLATÃO, *O Banquete*, 205d.

2.3.2 Origens cosmológicas da *psychê* e a função de *Erôs* no *Timeu*

Apesar de não ser considerado o primeiro diálogo atribuído a Platão, o *Timeu* é um diálogo cosmogônico, ou seja, trata da criação mundo físico pelo demiurgo, abordando a origem do mundo e do próprio ser humano. O *Timeu* trata de estabelecer a presença de *Erôs* na composição original da alma criada pelo demiurgo e representa o *Erôs* como crucial para a natureza noética humana (GORDON, 2015, p.23), premissa fundamental para o estudo que será feito no *Banquete*. Essa origem é interessante e importante para esclarecer o entendimento sobre o modo que Platão parece sugerir sobre a constituição do humano, lacuna a ser preenchida após os registros da poesia não alcançarem tal entendimento. Nesse diálogo *sôma* e *psychê* já são tratados separadamente. A narração da criação da *psychê* humana e seus elementos, contribui para que possamos ver a *psychê* e os detalhes da sua criação.

Neste diálogo⁵⁰, *Erôs* aparece sete vezes,⁵¹ a primeira aparição é, justamente, no momento da criação da *psychê* humana pelo demiurgo. Não podendo completar as obras da criação pelo fato de que criaturas feitas pelas suas mãos seriam então iguais aos deuses (PLATÃO, *Timeu*, 41 b-c), o demiurgo instrui jovens deuses a criar. As almas, portanto, participam em alguma medida do divino, mas adquirem a mortalidade por serem fabricadas por seres inferiores. Por ora, não nos interessa discutir quais partes da *psychê* foram criadas pelo demiurgo ou pelos seres inferiores (GORDON, 2015), mas nos interessa destacar os elementos da criação dessa alma, conforme a narrativa do *Timeu*.

Tendo combinado o todo, dividiu-o em almas.[...] E sempre que fossem, por necessidade, implantadas nos corpos, e uma das partes desses corpos lhes fossem acrescentadas, sendo outras partes retiradas, em todas elas haveria necessariamente, primeiro uma única sensação conatural e comum a todos, suscitada por afecções violentas; segundo, o desejo amoroso, que é mistura de prazer e de dor; e, depois destes, o temor, a cólera e todas as emoções que se lhes seguem e todas aquelas que são naturalmente diferentes e contrárias a elas. E, se as comandasse, viveriam de forma justa; mas, se fossem comandadas por elas, viveriam injustamente. (PLATÃO, *Timeu*, 41d-42b)⁵²

⁵⁰ Utilizamos aqui a seguinte tradução: PLATÃO. *Timeu*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

⁵¹ São essas as passagens: PLATÃO, *Timeu*, 42a; 46d; 69c; 87d; 91a; 91c; 91d

⁵² Grifos nossos.

Na passagem acima, é possível observar o vocábulo *Érōta*⁵³, que na tradução que adotamos, é traduzido como “desejo amoroso”. Nessa composição, podemos perceber como *Erōs* é descrito como pertencente originariamente à *psychē*: depois das sensações comuns a todos, são implantadas na alma o amor (*Erōs*) com sua dor e prazer conaturais. Essa referência na criação das almas no *Timeu* é importante para afirmarmos que *Erōs* está presente, na composição original da alma humana como um de seus elementos básicos, e não apenas isso, o *Timeu* mostra que *Erōs* é uma parte divina da alma, criada pelo demiurgo. Em consequência disso, *Erōs* é de fundamental importância para a atividade noética humana e, ao mesmo tempo, a maneira que é apresentado no *Timeu*, ligado às origens cósmicas do mundo e do ser humano, permite distingui-lo dos desejos corporais ou *epithymiai* (GORDON, 2015).

Erōs aparece no *Timeu* não como uma divindade, conforme a literatura grega compreendia e registrava, todavia, assume seu posto de elemento presente na alma humana desde a criação pelo demiurgo. Ademais, a continuação da passagem do texto do *Timeu* acrescenta uma descrição ou uma espécie de atribuição a *Erōs* como “uma mistura de prazer e dor” (PLATÃO, *Timeu*, 42b-c). Para Platão, essas emoções são importantes para a vida humana, por isso, elas aparecem ainda no *Fédon*⁵⁴ e nas *Leis*⁵⁵.

A importância dessas duas emoções para o ser humano pode ser ressaltada da seguinte maneira:

E não são duas emoções quaisquer, ao mesmo nível das outras, justamente porque se constituem como a estrutura alicerce de todas as outras possíveis emoções, o seu mínimo denominador comum. São tão importantes que determinam a qualidade mesma da vida e, portanto, a obtenção ou não do fim de toda a vida humana, que para Platão, como para qualquer grego, é a felicidade. (CASERTANO, 2008, p.6)

Criada pelo demiurgo, a alma tem desde sua origem, algumas potencialidades derivadas dos elementos da qual foi composta, além de temor e cólera, *Erōs*. Sendo assim, *Erōs* representa uma potência (afetiva) da alma, que ligará o homem às coisas

⁵³ ἔρωτα

⁵⁴ PLATÃO. *Fédon*. 60b-c. Neste trabalho, utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO, *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

⁵⁵ PLATÃO. *Leis*. 636d-e. Neste trabalho, utilizamos a seguinte tradução: PLATÃO. *Leis e Epínomis*. In: *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

através dessas duas emoções básicas. Outrossim, *Erōs* colocado nas origens cosmológicas do mundo e do ser humano representa uma capacidade fundamental dada aos seres humanos e necessária para que eles sigam seu caminho no mundo. (GORDON, 2015. p.39) Ademais, essa concepção originária de *Erōs* na *psychē* é fundamental tanto para o entendimento de que *Erōs* é um elemento constitutivo e importante da alma humana quanto para o fato de que ele estabelece algum tipo de relação com a ela, ou seja, a partir de Platão, *Erōs* e *psychē* podem ser tematizados juntos, a partir das relações que estabelecem.

Portanto, enquanto conceitos complexos, *Erōs* e *psychē* percorrem um longo caminho na evolução do pensamento e só tem sua ampla potencialidade e relação analisada pelo viés filosófico que problematiza a constituição do ser humano. Até então, tanto o vocabulário sobre o homem quanto as relações que eram estabelecidas entre os termos eram insuficientes e rasas, ora definindo *Erōs* como desejo, ora como divindade; *psychē*, por sua vez, evolui, de um status sem “peso” ontológico para a definição e identificação com o próprio homem, todavia, com Platão, torna-se o núcleo do filosofar.

Esse núcleo, porém, precisa ser pensado a partir da sua relação com aquilo que mais lhe caracteriza, a saber, *Erōs*. Neste cenário, tanto *República* quanto *Timeu*, colocam *Erōs* não de maneira isolada, mas de maneira central, como fator relevante ou como força originária que habita e move a *psychē*. Esses dois diálogos são referências no estudo da psicologia platônica e contém elementos muito próximos daqueles que podem ser vistos no *Banquete*. É bem provável que, no *Banquete*, Platão procure mostrar a tese sobre *Erōs* e *psychē* dialogando com a poesia e toda a tradição ateniense para mostra, de maneira “eloquente aos eloquentes”, toda a potencialidade erótica da *psychē* e a necessidade de uma correta iniciação ou educação a fim de alcançar pelo desejo, o amor a sabedoria.

Para que possamos comprovar isso, é necessário analisar alguns elementos do texto do *Banquete*, das cenas iniciais aos discursos elaborados poeticamente por Fedro e pelos demais, ou filosoficamente, como é o caso da fala de Sócrates. Essa análise nos permite uma revisão de como Platão enxergava o modo da Tradição conceber a problemática do desejo e, enfim, como a Filosofia pode propor uma teoria que proponha, a partir do entendimento e da aproximação da relação *Erōs* e *psychē*,

alguma novidade sobre a potencialidade do desejo e o que ele pode, de fato, engendrar.

Essa potencialidade benéfica é ressaltada nos diálogos platônicos e, de modo especial, como mencionamos, *Timeu* e *República* representa muito bem a importância que Platão dedica a proximidade de *Erôs* com *psychê*, testemunham como esse tema é caro ao filósofo e como essa relação entre os conceitos não é acidental, ao contrário, *Erôs*, como vimos, está ligado à *psychê* desde o momento em que ela foi criada pelo demiurgo, ou seja, em sua origem. Do mesmo modo, *Erôs* representa uma característica da *psychê* que consiste no fato dela ser intrinsecamente afetada pelo desejo e através dele direcionar-se para objetos diversos. Pelo que foi demonstrado, esses dois diálogos, portanto, nos permitem inferir que a temática do *Banquete* investiga de algum modo a *psychê* humana, todavia, para que essa análise do texto filosófico seja feita, é necessário que compreendamos, após termos visto uma abordagem histórica do problema, como o próprio Platão se utiliza de elementos literários para inserir no seu texto, uma crítica que possibilite uma posterior reflexão mais aprofundada, que refute os discursos rasos e retóricos da tradição, ou seja, que possa proporcionar uma nova maneira de enxergar toda a potencialidade de *Erôs* e como o homem pode lidar com ele de maneira que ele possibilite na *psychê* o desenvolvimento daquilo que lhe é superior.

As visões dos diversos gêneros poéticos e dos movimentos religiosos abordados neste capítulo serviram de base para entendermos a profundidade da questão que o *Banquete* examina. É interessante destacar neste capítulo essas teses primárias sobre *Erôs* e *psychê* porque muitas delas e também outras serão retomadas nos discursos do *Banquete* e demonstram como o saber sobre o ser humano ainda residia, para além do mítico, no nível de mera opinião. Essas limitações precisam ser demonstradas para ainda mais conhecermos e entendermos as refutações socráticas e o nível de debate que a Filosofia proporciona, propondo, então, encontrar uma maneira de enxergar em *Erôs* não algo de nocivo, apenas, mas sobretudo a sua potencialidade benéfica para o ser humano.

No próximo capítulo iremos analisar como a tradição grega, com seus costumes, mitos e técnicas de persuasão concebe *Erôs* e como Platão possibilita a presença de importantes personagens no banquete festivo que ilustra uma série de olhares ou perspectivas diversas que abordar *Erôs* desde a mitologia, nas leis pederásticas, na

medicina, na tragédia e por fim na poesia. Estes discursos primários que chamamos “discursos retóricos” preparam, portanto, a fala de Sócrates e por isso é importante que a análise de *Erôs* com *psychē* no *Banquete* começa analisando já as primeiras cenas do diálogo.

3 OS DISCURSOS DA RETÓRICA NO *BANQUETE*

Considerado um dos diálogos da maturidade de Platão, O *Banquete* é conhecido por abordar os temas do amor e do desejo. A cena em geral trata-se de uma narrativa que evoca uma lembrança sobre uma festa ocorrida na casa do poeta Agatão, um dia após sua vitória no concurso do teatro. Em um dia de ressaca, após a bebedeira costumeira da festa, os participantes resolvem fazer seus encômios sobre o amor, e cada um, à sua maneira, trata de falar sobre *Erōs*, seus efeitos, sua natureza e as relações que estabelece.

Os discursos iniciais refletem uma tradição que considera *Erōs* como divindade poderosa e importante para a cultura do homem daquela época. Seis personagens realizam seus discursos sobre *Erōs*: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e Sócrates. Analisaremos neste capítulo, os cinco primeiros. O diálogo conta ainda com a fala de Alcibíades que, na verdade, revela sua experiência amorosa e frustrada com Sócrates. Grosso modo, *Erōs* norteia a discussão do princípio ao fim, de maneira que podemos considerar que no *Banquete* Platão expande com maior riqueza de detalhes os efeitos de *Erōs* para o humano e a importância desse conceito para o discurso filosófico.

Como já dissemos, o *Banquete* não é um diálogo platônico mencionado nos principais estudos da literatura sobre a história da *psychē* e especificamente no platonismo. Analisando essa lacuna nos tradicionais estudos sobre a *psychē*, afirma Casertano (2013, p.14) que a alma é teorizada no *Banquete* como algo do qual todos já sabem do que se trata, “bastando apenas nomeá-la”. Minimamente reside aí uma questão a ser esclarecida sobre essa ausência da *psychē* no diálogo ou sobre sua simples nomeação. É evidente que o tema central do *Banquete* é o amor ou o desejo, todavia, assim como outros diálogos, se a *psychē* não for o tema central e diretamente tratado, como no caso do *Fedro* e do *Fédon*, pode ser plausível pensar que o *Banquete* se insere num conjunto de diálogos em que os temas são tratados em vistas da *psychē*, como por exemplo, o Belo, no *Hípias maior*, a coragem no *Laques*, a Retórica no *Górgias*, etc.

De outra forma, pode-se questionar porque um tema tão caro a Platão, estaria ausente em uma discussão que problematize e que tenha como pano de fundo toda

uma tradição poética que registra que as manifestações de *Erōs* dominam o ser humano em sua completude. Admitindo que existe um entrelaçamento de *Erōs* e *psychē* no *Banquete*, é necessário então investigar por que a ênfase é dada apenas a *Erōs* e porque a própria literatura não considera como necessário o destaque da relação.

A partir dessas inquietações propostas *Banquete*, iniciamos o estudo do diálogo a fim de tentar oferecer uma proposta de interpretação que considere a importância da obra tanto para o entendimento tanto da natureza de *Erōs* (o que parece óbvio, por ser o tema central da obra), quanto para presença ou forma de abordagem da *psychē*. Para isso, iremos por ora analisar os cinco primeiros discursos do diálogo (Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão) verificando como elas podem contribuir ou nos dar pistas sobre as relações entre *Erōs* e *psychē* já a partir das cenas que antecedem as falas de cada uma das personagens e nos discursos como um todo.

3.1 AS CENAS INICIAIS DO DIÁLOGO

Nesta secção iremos examinar algumas cenas iniciais do diálogo que podem nos ajudar a entendê-lo como tal, nos fornecendo algumas pistas daquilo que veremos no desenvolvimento dos discursos dos convidados do banquete festivo, e por fim, no discurso de Sócrates.

No diálogo inicial, o prólogo do *Banquete* testemunha fatos de uma história ouvida por três pessoas diferentes: *Apolodoro* que contou a *Glauco*, que conheceu a história por alguém que recebeu de Fênix, filho de Filipe, que, por sua vez, escutou assim como *Apolodoro*, de *Aristodemo*, única personagem presente pessoalmente na casa de Agatão. Nesse jogo de informações, a primeira informação que somos induzidos é que o banquete festivo não havia ocorrido recentemente, por isso o diálogo inicial registra o pedido de Glauco a *Apolodoro*. Glauco diz já ter ouvido algo de alguém, que tinha ouvido de um certo Fênix, filho de Filipe, mas ressalta, porém, que a fala “*não era suficiente*” (PLATÃO, *O Banquete*, 172b). Desta forma, solicita a *Apolodoro*, que vivia em contato com Sócrates, como o próprio diálogo testemunha,⁵⁶ que relate o ocorrido e confirme se de fato estava presente naquela cena. *Apolodoro* chega a gracejar sobre sua presença direta no banquete de Agatão e destaca a

⁵⁶ PLATÃO, *O Banquete*, 172c.

distância temporal que o separa do fato – “[...] *isso se deu no nosso tempo de criança*” - (PLATÃO, *O Banquete* 173a), ou seja, não era, de fato, um acontecimento recente que pudesse talvez estar tão vivo na memória de quem tenha estado presente ou, de outra forma, tenha ouvido falar. Portanto, o acesso ao conteúdo do tratado naquele evento festivo, não se acessa diretamente.

Apolodoro, destaca que tomou conhecimento apenas daquilo que lhe falou Aristodemo, discípulo e admirador de Sócrates, o que parece bem razoável se supormos que Apolodoro também o era, ou seja, o que foi comentado sobre o banquete aconteceu entre amigos ou amantes de Sócrates. Tendo ficado esclarecido por parte de Aristodemo que não estava presente no banquete, mas apenas ouviu e comentou as informações com Sócrates, Glauco insiste então para que Apolodoro também conte sobre os discursos proferidos naquele evento: “[...] *por que, então, não mo repetes? Perguntou; o caminho daqui para a cidade parece feito para falarem e ouvirem os que o percorrem*” (PLATÃO, *O Banquete*, 173b). Tendo aceitado o convite para o diálogo no caminho em que estavam a percorrer, Apolodoro afirma: “[...] *Por isso, se for preciso*” *repetir-vos tudo aquilo, saberei dar conta do recado*”⁵⁷.

Esta cena específica nos permite analisar o aparecimento do verbo *diégeomai* (διηγέομαι), que aparece no texto grego no modo imperativo, na maioria das traduções para o português e para outros idiomas, com o sentido de “contar” ou “repetir”. Um outro sentido que talvez especifique melhor a atividade feita por Apolodoro é descrever: não se trata de um simples repetir, ou de um mero contar⁵⁸, mas um contar com detalhes, realizando uma descrição com pormenores, típica de quem de fato tenha presenciado a cena descrita ou pelo menos tenha propriedade no assunto para fazer uma determinada afirmação. Diferentemente da grande maioria dos diálogos que compõem o *corpus* platônico, o *Banquete* apresenta a particularidade de uma narrativa que conta um fato acontecido no passado. Trata-se de um recurso à memória dos personagens que vai discorrer durante todo o diálogo e já aparece no prólogo. Especificamente, trata-se da rememoração: a rememoração é trazer à memória algo com uma certa nostalgia e encantamento, não para obscurecê-lo ou modificá-lo, mas para reforçá-lo. Todo o diálogo é composto de narrações de experiências, mas ele próprio enquanto diálogo é uma narrativa.

⁵⁷ PLATÃO, *O Banquete*, 173 b-c

⁵⁸ Como aparece em algumas traduções para o português tais como PESSANHA (1983) e SCHULER (2008).

Perceba-se como o próprio Apolodoro testemunha que, ao não estar presente no banquete festivo, apenas ouviu um relato de Aristodemo e confirmou algumas informações durante os momentos em que estava com Sócrates, ou seja, ele também ouviu algo de Sócrates, que também o contou⁵⁹ com pormenores a cena ocorrida e que agora é mais uma vez lembrada, descrita e, de acordo com a linguagem do próprio texto grego, contada.

A cena do banquete na casa de Agatão é um ato do passado que tanto Apolodoro faz esforço para recordar-se do que foi contado por Aristodemo e confirmado por Sócrates, quanto seu interlocutor da mesma maneira faz questão de obter informações, cruzá-las com o que já ouvira falar a fim de conhecer precisamente, através de outro um discurso de rememoração ou de lembrança, o que de fato tenha acontecido na festa da casa de Agatão. Apesar do companheiro de Apolodoro dar uma ênfase na capacidade do companheiro em descrever os fatos, o discurso de rememoração é impreciso e certamente, alguns elementos escapam à lembrança. Apesar disso, Apolodoro possui, em parte, propriedade para falar porque na verdade reproduz o discurso de Aristodemo: “*prefiro contar tudo do começo como Aristodemo me contou.*”⁶⁰ Todavia, os fatos não lhe estão longe da memória pelo contato imediato que teve com Sócrates.

A personificação de Sócrates com *Erōs*, que é um tema recorrente quando se estuda essas passagens do *Banquete*, tem aí também outros elementos que reforçam a tese: Aristodemo, sempre mais resignado, procura imitar Sócrates e reconhece sua inferioridade - “*farei o que mandares*” (PLATÃO, *O Banquete*, 174b); Apolodoro, sempre mais insatisfeito, promove um movimento de busca do saber, priorizando a filosofia e desprezando quem porventura não a busque, procurando sempre a companhia de Sócrates, “*desde que frequento a companhia de Sócrates e me esforço por saber dia por dia o que ele conversa ou faz*” (PLATÃO, *O Banquete*, 173a).⁶¹ A presença de Sócrates ou melhor, o contato que Apolodoro teve com o mestre é um fator determinante e que facilita a recordação do ocorrido. É o que chamamos memória erótica. O assunto que conversavam era uma conversa de amigos ou amantes, ou seja, havia, naquele cenário um certo interesse em ouvir o que se fala e

⁵⁹ (διηγέομαι)

⁶⁰ Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 173e -174a

⁶¹ É sugestivo que aqui aparece, já dramatizada, a cena do discurso de Sócrates sobre os pais de *Erōs*, *Poros* e *Penía* (PLATÃO, *O Banquete*, 203a-204a). O que carece, busca estar próximo daquilo que lhe falta.

ouvir quem fala. A atenção dirigida para o assunto falado, certamente, influencia no registro da memória dos fatos narrados e comentados. Certamente Glauco tem essa visão ao procurar um amante de Sócrates: sabiamente ele deduz que o amante possa ter estado presente ou tenha informações mais precisas, porque o contato próximo pode lhe ter proporcionado tal informação.

A memória dos fatos é então reforçada pelo interesse erótico em estar perto. O relato que Apolodoro irá narrar daí por diante é uma recordação do que ele ouviu de Aristodemo e foi revivido em sua memória erótica pelos momentos em que viveu ao lado de Sócrates. Isso é uma pista muito importante para destacarmos o *Banquete* como um diálogo que preza pela rememoração: Apolodoro conta ao companheiro sobre um relato que ouviu e sobre as confirmações também ouvidas. O que vem à tona pelo prólogo de Apolodoro é, como dissemos, sua memória erótica. São as experiências com Sócrates que lhe possibilitarão “relembrar” para “contar” o que aconteceu. O conhecimento que possa gerar-se a partir daquele discurso é obtido não pela mera reprodução de palavras, mas pelo uso da memória erótica fazendo assim uma alusão à teoria platônica da reminiscência onde o conhecimento é recordação, noutras palavras, “conhecer é recordar”⁶², e a partir disso podemos dizer que o diálogo já dá pistas, em seu início, de uma provável presença da *psychē* pela alusão à essa importante teoria da filosofia platônica.

Outrossim, o conhecimento gerado pela relação entre amantes se dá, a princípio, porque a relação amorosa aproximava pelo interesse tanto da proximidade física, que incluía saber o que o outro faz, pensa, vive etc. Esse argumento se reforça pelo fato de que o substantivo *Erōs* (amor) pode ser interpretado como muito próximo de *erotan* (perguntar). Assim, o *Banquete* narra baseado na memória erótica de amantes que, apesar das diferenças de postura em relação a Sócrates, perguntavam-lhe diversas coisas, ainda que não tivessem resposta, afinal o próprio Sócrates revela nesse diálogo que nada sabe além das coisas do amor (PLATÃO, *O Banquete*, 177d-e).

Mesmo tendo então certa vantagem no relato do que foi ouvido por Aristodemo, Apolodoro confessa que

de tudo que cada um deles disse, nem Aristodemo se lembrava bem, nem por minha vez eu me lembro de tudo o que ele disse; mas o mais importante, e daqueles quem pareceu que valia a pena lembrar, de cada um deles eu vos direi o seu discurso⁶³

⁶² Cf. TRABATTONNI, Franco. Reminiscência e metafísica em Platão. Rev. **Archai**. Brasília, n.26, 2019.

⁶³ PLATÃO, *O Banquete*, 178a

Ou seja, a memória erótica representada no *Banquete*, é também um discurso de esforço para lembrar aquilo que certamente tenha sido vivido ou ouvido, mas que está sujeito ao tempo. Conforme atesta Halperin (1992), esse esforço acaba por renovar o objeto de desejo cada vez que se reconta o fato. Do mesmo modo, reforça Pessanha (1994, p.189) que

a doutrina socrático-platônica sobre o amor emerge do texto do *Banquete* como aquilo que pôde ser resgatado de uma longa cadeia de memórias e esquecimentos, no meio de uma série de discursos heterogêneos, provenientes de várias épocas e entremeado de lacunas.

O interessante é que, aquilo que Sócrates parece suscitar nos seus discípulos, faz valer a pena estar próximo dele, e também lembrar de tudo aquilo que se viveu e tudo aquilo que se ouviu. Noutras palavras, o amor facilita o conhecimento das coisas e o não esquecimento do aprendido.

Um outro ponto importante a ser destacado nas cenas iniciais do diálogo é o início do discurso sobre o banquete em si, ou seja, o início da recordação dos fatos acontecidos. Apolodoro faz questão de narrar “*na mesma sequência de fatos que Aristodemo lhe contara*” (PLATÃO, *O Banquete*, 173c-174a)⁶⁴, para tanto, o primeiro fato de relevo é a presença de Sócrates e a narrativa apresenta Sócrates numa cena rara, após um banho e calçado de sandálias. Quando interrogado aonde iria tão belo, ele responde que à casa de Agatão, destacando que “*para visitar um belo rapaz, precisava fazer-se belo*” (PLATÃO, *O Banquete*, 174b). Percebe-se que Platão parece destacar a ideia de que Sócrates dá uma importância ao encontro do banquete. A cena destaca uma espécie de aprovação ao modelo educativo pederástico na medida em que Sócrates, tão conhecido pelo seu despojamento quanto a roupagens exteriores é encontrado arrumado e preparado para o encontro na casa de Agatão.

Outrossim, Apolodoro relata que no caminho em direção à casa de Agatão, Aristodemo relata que Sócrates havia ficado para trás, segundo a narrativa, “*preso aos próprios pensamentos*” (PLATÃO, *O Banquete*, 174e). Estaria Sócrates fazendo

⁶⁴ Percebe-se aqui a importância dada ao contar (διηγέομαι) pormenorizadamente as informações. Como já havíamos falado, a memória dos fatos eroticamente vivenciados parece imprimir um caráter marcante que possibilita a quem recorda uma espécie de renovação do desejo do momento vivenciado. Apolodoro se propõe, portanto, a ser fiel aquilo que ouviu de Aristodemo. Pode-se argumentar que essa fidelidade o isente de trazer alguma informação inverídica, a nosso ver, preferimos defender que se trata de uma postura de fidelidade mesmo considerando os laços eróticos que os unia enquanto amantes de Sócrates.

algum tipo de exercício espiritual? De outro modo, o fato de parar e mandar que Aristodemo continuasse o seu caminho revela que Sócrates esteja num nível de moderação, o qual que Aristodemo, apressado, não pode acompanhar? Sobre essa questão, nos parece que Platão usa Sócrates para antecipar que a relação que vai ser estabelecida entre amor e inteligibilidade precisa de um certo cuidado que destaca a oposição moral que Sócrates representa como aquele que consegue ser temperante diante dos seus desejos, dominar seus prazeres e desfrutar deles na medida saudável que será discutido na escala Erótica, quando o próprio Sócrates revela de que modo tomou conhecimento dessas questões. Esta interpretação parece ser corroborada pelas cenas seguintes do *Banquete* que narram a chegada de Sócrates na casa de Agatão onde encontramos o conflito entre o filósofo e o anfitrião: a cena narra que Sócrates chega mais cedo que o costume, sem o atraso que lhe era costumeiro (PLATÃO, *O Banquete*,175c) e é convidado por Agatão a sentar-se ao seu lado: “*Vem para cá Sócrates, [...] reclina-te ao meu lado, para que, em contato contigo, eu também frua do pensamento excelso que te ocorreu no pórtico [...]*” (PLATÃO, *O Banquete*,175c-d) Sócrates então o adverte:

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 escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos. Se com a sabedoria acontecer a mesma coisa, para mim será de suma importância ficar junto de ti, pois espero saturar-me à custa de tua abundante e excelente sabedoria. (PLATÃO, *O Banquete*,175d-e)

Nesta cena, podemos perceber que a consistência do conhecimento não pode ser pensada assim como a relação que se estabelece na metáfora cheio-vazio. Outrossim, a cena em que Sócrates repreende Agatão mostra aquilo que será de fundamental entendimento para a relação que será desenvolvida ao longo do *Banquete*: o desejo que apesar dos vários aspectos aos quais pode se dirigir, deve superar a relação que o prenda apenas ao corpo e abrir-se para o inteligível proporcionando e caracterizando a atividade filosófica enquanto tal.

O diálogo inicial, portanto, já aponta primeiramente para um conhecimento advindo da relação de pergunta e resposta na relação entre amantes e amados, ou seja, o amor se une a educação como proposta da filosofia erótica e do perfil filosófico de Sócrates com seus amantes; em segundo lugar, o conhecimento que proporciona a narrativa do *Banquete* é um conhecimento que se reproduz pelo exercício da memória, aludindo à tese platônica da reminiscência onde adquire um status ligado

inteligibilidade; e, por fim, essa relação de amor e educação pelo exercício da pergunta e do recurso a memória sinaliza que o amor pode então encaminhar-se para o inteligível, ou seja, há nas cenas iniciais uma pista de como o diálogo, sobretudo no discurso de Sócrates, pretende destacar a profunda experiência humana com *Erōs*, não reduzindo-o a mero apetite corporal mas articulando-o intelectualmente.

Tendo findado essa questão, os convivas do banquete, guiados pela proposta de Pausânias de beber de maneira menos ofensiva (PLATÃO, *O Banquete*, 176a) e pelo reforço do argumento do médico Erixímaco de que, nesse dia de ressaca após a vitória de Agatão devam não beber (PLATÃO, *O Banquete*, 176a - 176d) resolvem então iniciar seus discursos, começando por Fedro. É possível observar em cada um dos discursos representam uma maneira progressiva e competitiva de discorrer sobre o desejo que passa paulatinamente pelo pensamento poético e atravessa a tradição grega atingindo na filosofia o nível máximo de reflexão e crítica. Certamente, as atitudes socráticas que caracterizam as cenas iniciais do *Banquete*, no fato de banhar-se, arrumar-se, e analisar seus pensamentos, nos mostram o filósofo preparando-se para o embate com os poetas e toda a tradição grega, ao mesmo tempo, nos advertem sobre a relevância do tema que será tratado pelas importantes personagens que estão reunidas no banquete festivo para discorrer sobre *Erōs*, “que até então, as pessoas não se atreveram a cantar o louvor e o tenham tão esquecido” (PLATÃO, *O Banquete*, 177d).

Será mesmo que se esqueceu de *Erōs* ou que a poesia registrava era insuficiente, carecendo ainda da análise filosófica? Vejamos, portanto, como se dá cada um dos discursos que antecedem a fala de Sócrates e como eles representam a tradição grega na sua maneira de enxergar a atuação de *Erōs* e de que maneira se faz uma menção a *psychē*. A análise que fazemos aqui dirige um olhar de síntese para esses cinco primeiros discursos buscando captar as suas principais ideias. De início, é como se Platão fizesse uma recapitulação das principais ideias da tradição sobre as diversas manifestações de *Erōs* e, conseqüentemente, as aparições ou recorrências à relação com a *psychē* não se distanciam muito do que a Tradição apresenta.⁶⁵

⁶⁵ Sem a pretensão de exaustão de todas as questões ligadas aos discursos do *Banquete*, propomos uma análise que evidencie os principais aspectos literários e de conteúdo da fala das personagens e as relações que se pode deduzir de acordo com o objeto do trabalho.

3.2 A INSPIRAÇÃO MITOLÓGICA DE FEDRO (178a-180b)

O primeiro discurso é o de Fedro (*Phaídros*). Este nome pode ser traduzido como aquele que é agradável, claro, evidente, brilhante, ou seja, *Phaídros*, é aquele que brilha e ilumina. Especificamente esta personagem no *Banquete* representa toda a mitologia grega e a poesia de base épica e, portanto, realiza o seu encômio a *Erōs* enraizando o discurso na poesia de Homero, Hesíodo e na mitologia.

Platão, inimigo declarado da poesia imitativa, inicia seu exame sobre *Erōs* permitindo que o poeta execute seu louvor nos termos poéticos. Schuller (2001) defende que, como um típico sofista, Fedro não se dirige ao objeto da investigação, mas trata de reproduzir o que foi dito por outrem sobre *Erōs*. Numa ousada e frustrada tentativa de dizer alguma coisa, dirige-se pela observação das manifestações sensíveis de *Erōs* e trata de fazer uma revisão dos mitos de Alceste, Orfeu e Aquiles, três posturas diferentes diante da relação que o ser humano estabelece com *Erōs* e que a poesia atesta.

Do ponto de vista de sua arte, Fedro pode ser considerado também como um poeta mitólogo, ou seja, um perito em assuntos ligados à mitologia e por isso, trata de abordar as teogonias mitológicas. Sua fala irá abordar *Erōs* considerando-o uma divindade e apontando alguns efeitos do deus do amor para as ações do ser humano.

O ponto de partida da fala do mitólogo é definir *Erōs* como um deus grande⁶⁶ e (PLATÃO, *O Banquete*, 178a) esta grandeza precisa ser compreendida não como impossível de se mensurar, mas como uma grandeza própria de uma medida singularizante que Fedro atribui a *Erōs* por ser, como é registrado em Hesíodo, uma divindade antiga. Como mitólogo, era de fato a arte de Fedro dar o destaque e grandeza ao nascimento dos deuses e construir sua argumentação destacando que *Erōs* possuía esse lugar de destaque não apenas entre os homens, mas também entre os deuses. Essa constatação é um reconhecimento típico do homem Homérico diante da divindade.

Fedro trata de argumentar em torno da questão justificando que esse carácter de grandeza que *Erōs* possui deve-se ao nascimento. Para corroborar sua tese da

⁶⁶ μέγα

primazia de *Erōs*, ele cita Hesíodo⁶⁷ e Parmênides.⁶⁸ Em consequência desse lugar de destaque que ocupa, *Erōs* é capaz de proporcionar imensos benefícios para os homens, e, portanto, promover experiências extraordinárias, conforme veremos descrito mais adiante.

Por ora, é importante destacar que o amor descrito por Fedro ainda não é considerado um sentimento cujo ser humano assume a responsabilidade, ao contrário, ainda é resultado da inspiração divina que, como em um “dom divino” inspirava e movia os seres humanos, despertando neles diversos efeitos e sensações. Este discurso vai ressaltar, exatamente, que efeitos *Erōs* provoca no amante, e para isso, Fedro estabelece relação com uma disposição básica do sujeito afetado: a vergonha, pois é diante do amado ou do amante que o ser humano sente vergonha de realizar qualquer ação que seja vergonhosa.⁶⁹ Em seguida, ele argumenta que é por amor que o amante não desistiria de uma batalha nem deixaria seu amado sozinho em uma guerra: segundo Fedro, o que Homero conta da coragem que a divindade insufla nalguns heróis é mais ou menos o que *Erōs* faz com os amantes, quando a eles se associa (PLATÃO, *O Banquete*, 179b).

Deste modo, o discurso de Fedro aponta que *Erōs* incita coragem para realizar as mais nobres e belas ações. É nesse caso que o velho aforismo “*mais vale morrer honrado que viver em desonra*” perfeitamente faz sentido. A fala de Fedro nesses termos coloca o amor em termos de heroísmo conforme Homero o fazia. A noção homérica que se limitava ao indivíduo agora é alargada para a pólis, quando Fedro diz que,

[...] se houvesse meio de formar uma cidade ou um exército só de amantes e dos respectivos amados, melhor base não fora possível encontrar para sua estruturação, por se absterem da mínima torpeza todos os seus componentes e se estimularem reciprocamente na prática do bem. Mais: juntos, nos combates, apesar de serem em número reduzido, venceriam, por assim dizer, o mundo inteiro. Sim, ser visto o amante pelo seu querido abandonar o posto ou jogar longe as armas, fora o motivo muito mais sério de envergonhar-se do que se tal acontecesse na presença de todo o exército. Preferia mil vezes

⁶⁷ Hesíodo, *Teogonia*, V 116

⁶⁸ Parmênides, Fr.13. Quanto a esse *Erōs* em Parmênides, Casertano (2007p. 321) afirma que: O Eros de Parmênides simboliza, precisamente, aquela força imanente ao mundo dos fenômenos, que torna possível a conjunção dos opostos e, em definitivo, o aparecer no cosmo de cada um dos seus aspectos particulares, na sua determinação e especificidade. O mesmo pode ser dito dos homens.

⁶⁹ αἰσχύνεται, αἰσχροῦ. A maioria das traduções traduz o primeiro vocábulo como envergonhar-se. Já o segundo, apresenta variação quanto à tradução. Opta-se às vezes por “ação vil”, “digno de vergonha”, “vergonhoso”. Parece-nos que esse último combina muito mais com a harmonia do texto e esclarece mais o que ora analisamos.

morrer a fazer tal coisa. Quanto a abandonar o amado e não socorrê-lo nalgum lance perigoso, não há indivíduo pusilânime que o amor não encha de entusiasmo, para leva-lo a igualar-se aos varões mais conspícuos. O que Homero conta da coragem que a divindade insufla nalguns heróis é mais ou menos o que Erôs faz com os amantes, quando a eles se associa. (PLATÃO, *O Banquete*, 178e-179b)⁷⁰

Quem ama, portanto, tem vergonha de desagradar o amado e de parecer-lhe fraco e covarde. Com efeito, a honra é o reconhecimento de uma ação má, porém, apenas aos olhos do amado, a quem o amante procura agradar. O amante, acima de tudo, busca, portanto, ser honrado e *Erôs* inspira as ações nobres que só são feitas, segundo Fedro, por almas tocadas pelo amor, afinal, “morrer pelo outro, só o consentem os que amam” (PLATÃO, *O Banquete*, 179b). Para corroborar a tese desenvolvida até então, Fedro trata de dar três exemplos básicos da condição que alguém que pode se submeter quando está sob o domínio de *Erôs*.

Em primeiro lugar cita Alceste, filha de Pélias, que aceita morrer no lugar do marido Admeto. Os deuses comovidos por tal gesto permitem que ela volte do Hades e viva ao lado do marido. Neste primeiro exemplo mostra como o amante tomado por *Erôs* não teme nem mesmo a morte, a ponto de aceitá-la no lugar de seu amado. É importante o destaque que ele dá a recompensa recebida por Alceste: os deuses lhe concedem o direito de sua alma retornar do Hades. Aqui, aquela alma concebida por Homero como condição ou representação do homem pós-morte aparece novamente, contudo, desta vez toma relevo o fato de que foi o desejo (*Erôs*), segundo Fedro, que promoveu a coragem necessária para Alceste enfrentar a morte, esta morte tão temida e à qual se dava uma tamanha importância na cultura homérica justamente em vista daquele modo que o homem assumiria quando no Hades.

Fedro parece, portanto, apresentar a tese Homérica da *psychê* que não possui um sentido ontológico relevante. A novidade agora, como dissemos, é que Fedro parece testemunhar uma relação que se estabeleça entre *Erôs* e *psychê* e que aqui situa, ainda que preliminarmente, o desejo como esse motor que possibilita o encorajamento para enfrentar a morte em vistas a essa superação da mortalidade, ou de outro modo, Fedro faz uma sutil alusão à tese da imortalidade da *psychê*, no entanto, nos limites do discurso da poesia.

Em segundo lugar, Fedro cita o famoso mito de Orfeu que perde Eurídice e vai até o Hades reencontrá-la. Naquele mito que no *Banquete* é bem sintetizado pelo

⁷⁰ Ver também a passagem: HOMERO, *Ilíada* X, 482.

poeta, fazendo apenas uma referência, a magia da lira de Orfeu comove os deuses, que pedem a Eurídice que volte e retorne com Orfeu, levada pela mão, com a condição de que ele não olhe para trás sob risco de perder sua amada para sempre. Orfeu não se rende ao amor, todavia, com os próprios méritos humanos tenta reencontrar sua esposa e é punido perdendo-a definitivamente, podendo apenas ver no Hades, um fantasma de sua mulher. Mais uma vez, os termos que podem referir-se ao sujeito pós morte tal qual a poesia Homérica registra⁷¹, aparecem na fala de Fedro. Desta vez, Fedro mostra não apenas a tese Homérica, mas acrescenta pelo exemplo, ora citado, que *Erōs* certamente poderia mudar o fim trágico que Orfeu recebera.

Por fim, o mitólogo apresenta o caso de Pátroclo, que morre ao fim na narração de Homero, mas Aquiles, mesmo sendo *erônemo*, decide vingar a morte de seu *erasta* e assim honrá-lo. Apesar da inversão dentro do cenário amante-amado, Fedro resgata o fato de que o amor incita coragem, honra e valores que só quem está amando pode realizar. Esse efeito de *Erōs* coloca o amante numa condição superior à do amado: quem ama está sob inspiração divina de *Erōs* e é capaz de realizar grandes feitos em nome do amor e de evitar a desonra, sendo bravo e corajoso.

Apesar de se tratar de mais uma referência ao texto Homérico, não encontramos aqui elementos que estejam ligados diretamente à relação *Erōs* e *psychē*, todavia, cremos que Fedro põe essa relação no início, no exemplo de Alceste e no contraexemplo de Orfeu. O terceiro exemplo está mais direcionado para a defesa da pederastia e das relações eróticas permeadas pelo amor nos moldes que Fedro defendera, ainda sim, embebidos no potencial que *Erōs* possibilita ao amado de fazer coisas extraordinárias.

A constatação final de Fedro, sua conclusão do discurso, diante da análise dos três exemplos que usa na sua fala, resume e arremata suas conclusões: “*sou da opinião que Erōs 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*” (PLATÃO, *O Banquete*, 180b).

O exame dessa última afirmativa de nosso mitólogo pode nos esclarecer como o tema da alma aparece nesse primeiro diálogo para além do que já propomos nos exemplos a que Fedro se refere ao citar Homero. Primeiramente, quando considera *Erōs* o mais antigo dos deuses, situa a divindade como superior aos outros deuses,

⁷¹ A *psychē* aparece definida como “fantasma do defunto” (HOMERO, *Ilíada*, XXIII, vv. 72).

pois, por vir primeiro, ele é fonte, como o próprio poeta diz, de imensos benefícios (PLATÃO, *O Banquete*,178c) para o ser humano. Uma outra atribuição de *Erōs*, segundo ele, é de ser o mais autorizado para levar os homens à virtude e a felicidade. Essa afirmativa demonstra a crença que a poesia deposita no poder de *Erōs* e abre um debate importante que possivelmente Platão tenha querido trazer pela boca do poeta: a aquisição da virtude. Partindo do pressuposto que a alma é a sede da inteligência, das ações e dos valores morais, Platão investiga no *Mênnon*, no *Protágoras* e no *Górgias* se a virtude é algo que pode ser ensinada ou aprendida ou se o homem já nasce com ela. Aqui encontramos uma tese, ainda que não desenvolvida, de que o amor pode ser considerado uma ponte, uma via, para aquisição da virtude. Segundo a proposta poética de Fedro, amar e ser amado é um meio de autoaprimoramento que possibilita aquisição de virtudes como a coragem. Esta possibilita ao homem a realização de grandes feitos, ações nobres e fuga de ações servis, vergonhosas e más em nome do amor. Apesar da beleza da proposta, essa tese pode levantar questionamentos sobre as ações que são feitas pelos amantes e amados apenas em nome do suposto amor. Em tese, as ações nobres, as virtudes, deveriam ser feitas como fim e não como meio. Nesse caso e nos moldes citados por Fedro, essa “virtude” corresponde a um amor à honra, as ações feitas ou evitadas pelos amantes e amados tem como finalidade evitar a vergonha e conservar a honra, portanto, apesar da alusão, encontramos aqui uma falsa concepção de virtude.

Fica evidente na perspectiva da mitologia de Fedro que a virtude é adquirida por inspiração divina ainda que isso possa ser questionável pela maneira que foi posto, todavia, a noção de interioridade ainda não era conhecida na mitologia nem registrada no discurso de Fedro. A alma aparece no discurso de Fedro como sujeito dos sentimentos de honra e de coragem que são apresentados como efeitos da ação de *Erōs*, como é o caso da vergonha. *Erōs* atua na alma dos amantes inspirando-lhes a virtude. Ainda que a noção de alma não apareça, Fedro fala dos efeitos e dos benefícios de *Erōs*, aponta o sujeito como sendo o homem, mas não destaca uma interioridade ou corporeidade.

Por fim, Fedro considera que os efeitos de *Erōs* se estendem da vida terrena para após a morte (PLATÃO, *O Banquete*,180b). A fala de Fedro ressalta, com isso, que o amante é sempre recompensado pelos deuses quando se submete ao amor,

quando corajosamente age inspirado por ele realiza ações nobres em nome desse sentimento, mesmo que morra, será recompensado pelos deuses após a morte. O tema da pós morte é uma constante de inspiração órfico-pitagórica da poesia e da mitologia que contextualiza o *Banquete*. Estas mesmas teses influenciam Platão em seus argumentos em prol da imortalidade da *psychē*. Nesse discurso, a crença numa vida pós morte inspira e dá sentido às ações nobres. Como Fedro defende, é de agrado dos deuses dar a vida por quem se ama e esperando-se com atos nobres encontrar a justiça dos deuses na vida presente e depois dela.

Apesar de representar no *Banquete* o início da análise sobre o *Erōs* na poesia, parece-nos que ainda há questões para ser resolvidas a partir da fala de Fedro, por isso, Pausânias, próximo a falar, trata de questionar a maneira pela qual Fedro realiza o seu encômio a *Erōs*, razão pela qual, certamente, Pausânias faz-lhe uma crítica e apresenta um discurso novo, ainda que parta da mesma fundamentação discursiva.

3.3 O DISCURSO MORALISTA DE PAUSÂNIAS (180c-185d)

No *Banquete*, a segunda fala é a de Pausânias. Este nome, como demonstra Schüller (2009) significa cessar (παύω) a dor, aflição, dificuldade (Ἀνία), ou seja, é aquele que afasta as dificuldades, que faz cessar a dor. Entre outros estudiosos,⁷² costuma-se defini-lo como um sofista ou ao menos como personagem histórico ligado a tal movimento. Certamente, seu nome é uma ótima definição, considerando a metodologia de seu discurso. No corpus platônico Pausânias aparece não apenas no *Banquete*, mas também no diálogo Protágoras⁷³ e é identificado como natural da cidade de Cerames e como amante de Agatão.

A fala de Pausânias como possui elementos de teses atribuídas a importantes figuras do movimento Sofista tais como Alcidamante, Pródico, Protágoras e Lisias.⁷⁴ No caminho que propõe traçar em direção a definição das relações que *Erōs*

⁷² Pausânias é considerado por Nails (2002) e Trabattoni (2003) uma espécie de advogado da época e membro da escola dos Sofistas. Já Corrigan (2005) o considera uma espécie de Sociólogo, que estudara as diversas sociedades, comportamentos e relações entre os indivíduos. Apesar de sociólogo ser um termo que não se aplica especificamente ao mundo antigo, acreditamos que a ação que de fato ele estabelecia pode ser de fato comparada à desse tipo de profissional.

⁷³ É descrito ali como amante de Agatão. Cf. PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Ana Piedade Elias Pinheiro. Relógio D'água. Lisboa, 1999. (Prot. 315d)

⁷⁴ Cf. SILVA, Felipe Gustavo Soares. Pausânias e o Amor Retórico. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 14, n. 27, p. 297-322, 2020.

estabelece com o humano faz sentido a presença de um sofista que possibilite o registro das teses e das metodologias sofisticadas que conflitavam com o interesse e o pensar filosófico. Portanto, é importante destacar que o movimento sofista, inimigo ferrenho da proposta filosófica socrático-platônica, concebia a filosofia ligada à ética e a política, elementos que estão presentes na fala de Pausânias no *Banquete*.

O ponto de partida da fala de Pausânias é uma crítica a Fedro. O grande erro de Fedro, aponta Pausânias, consiste em abordar *Erōs* como se fosse um só: a duplicidade de *Erōs*, é a novidade de Pausânias que conduz sua tentativa de correção⁷⁵ do discurso de Fedro. Afirma Pausânias: “[...] vou tentar corrigir essa falha, e determinar, primeiro, qual dos *Erōs* teremos de enaltecer, para depois compor um discurso digno dessa divindade. “Como todo mundo sabe, não há Afrodite sem *Erōs*” (PLATÃO, *O Banquete*,180d). Pausânias trata de ressaltar, a relação entre *Afrodite* e *Erōs*; segundo ele, são duas *Afrodites*, *Urânia* (Οὐρανία) e *Pandêmia* (Πάνδημος) e dois *Erōs*, por consequência, um superior, celeste (οὐράνιος) e um terrestre ou vulgar (πάνδημος).

Apesar de fazer uma crítica a Fedro em relação ao modo de interpretar *Erōs*, Pausânias acaba por beber, de início na mesma fonte, a mitologia. Dessa vez, como defende Schüller (2001, p.40) Fedro recorre a uma ligação entre *Erōs* e *Afrodite*, a partir das contradições entre Homero e Hesíodo no tocante a esse ponto: na versão de Hesíodo, *Afrodite* é filha de *Urano*⁷⁶, em Homero, como aponta Bolen, (1990, p.322) “foi então gerada por Zeus e Dione, chegando à ilha de Citera junto com *Erōs* (amor) e *Hímero* (desejo), seus auxiliares”. Visto essa dupla narrativa da genealogia de *Afrodite* e diante da sua ligação a *Erōs*, Pausânias conclui que não existe apenas uma *Afrodite*, mas duas, e “aderindo às versões mais recentes do mito que subordinam *Erōs* à deusa como filho ou auxiliar” (SCHULLER, 2001, p. 41), concebe a existência de uma *Afrodite* celeste e uma terrestre, *Urânia* e *Pandêmia* (PLATÃO, *O Banquete*,180d), respectivamente, e como *Erōs* aparece a ela atrelado na poesia e

⁷⁵ (ἐπανορθώσασθαι)

⁷⁶ “[...] O pênis, tão logo cortando-o com o aço atirou do continente no undoso mar, aí muito boiou na planície, ao redor branca espuma da imortal carne ejaculava-se, dela uma virgem criou-se Primeiro Citera divina atingiu, depois foi à circunfluída Chipre e saiu veneranda bela deusa, ao redor relva crescia sob esbeltos pés. A ela. *Afrodite* Deusa nascida de espuma e bem-coroadada *Citeréia* apelidaram homens e Deuses, porque da espuma criou-se e *Citeréia* porque tocou cítera, *Cípria* porque nasceu na undosa Chipre, e *Amor-do-pênis*” porque saiu do Pênis à luz. (HESÍODO,188-200.) Utilizamos a seguinte tradução: HESÍODO. **Teogonia; Trabalhos e dias**. Tradução Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995, p.117-118.

nos mitos, Pausânias deduz que também existem dois *Erôs*, dois tipos de amor, um celeste e um terrestre: essa divisão será fundamental para entendimento da visão de Pausânias em relação às práticas amorosas e na fala dele será decisivo para justificar o próprio discurso.

A partir dessa distinção entre dois *Erôs* e duas Afrodites, Pausânias hierarquiza o amor, dividindo-o em dois tipos: terrestre e celeste, respectivamente, um dirigido ao corpo (que caracteriza o amante popular) e o outro à alma (que caracteriza o amante nobre). A partir disto a análise ganha elementos moralistas, onde, segundo Pausânias, há uma certa relatividade nos atos: nada é bom ou mal em si mesmo, mas depende da maneira e da finalidade que é executado. Pausânias então desvia sua análise para as consequências éticas de sua divisão (SCHULER, 2001, p.42) e acaba caindo no pensamento popular e geral ao declarar um amor superior e um inferior, defendendo que apenas a um cabem o louvor (PLATÃO, *O Banquete*, 181a). De acordo com Pausânias:

O amor oriundo da Afrodite Pandêmia é, de fato, vulgar, e se afirma sem discriminar, sendo esse o que apreciam os indivíduos de baixa extração. Para começar, tanto gostam de mulheres como de rapazes: ao depois, revelam mais amor ao corpo do que à alma, e de maneira mais estulta possível, pois só visam à realização do ato, sem pensarem sequer na maneira bela nem feia de consegui-lo. O resultado é pegarem o que a sorte lhes põe ao alcance da mão, tanto podendo ser bom como o contrário disso. É que a Afrodite de que esse *Erôs* provém é muito mais nova do que a outra, e do seu nascimento participaram os dois sexos, masculino e feminino. Totalmente diferente é o amor que acompanha a Afrodite Urânia, que não participa do sexo feminino, mas do masculino, apenas, o que explica sua inclinação para moços. Ademais, por ser mais velha a deusa, está livre de arroubamentos. Daí voltarem-se para o sexo masculino os indivíduos inspirados por essa divindade, por se comprazerem com o gênero mais forte por natureza e mais inteligente. (PLATÃO, *O Banquete*, 181b-d)⁷⁷

Enquanto enobrece o amor masculino, o amor feminino é adjetivado por Pausânias como popular ou vulgar, considerado como promíscuo, desregrado, violento⁷⁸ e inferior diante do cenário pederástico do qual o próprio Pausânias participava e defendia. De maneira mais específica, quando se ama o feminino considera-se que se trata de um amor dirigido apenas para o corpo, por isso essa forma é considerada inferior e para justificar isso, ele defende que a deusa *Afrodite*

⁷⁷ Grifos nossos: veja-se a distinção entre os direcionamentos de um e de outro tipo de amor.

⁷⁸ Um exemplo na mitologia é o amor de Zeus por Dione.

Pandêmia participa tanto do masculino quanto do feminino, e dessa forma, esse amor pode ser tanto dirigido para homens quanto para mulheres, em ambas as direções, mas sempre de maneira excessiva de maneira que se torna moralmente inaceitável.

Em contrapartida, a deusa Afrodite Urânia inspira uma outra forma de amor, o amor à alma: celeste, superior por ser dirigido à alma. É o amor masculino, de um homem por outro, conforme a regra da pederastia Ateniense e em vigor. Era a maneira de estabelecer e transmitir valores, conhecimento e, portanto:

daí voltarem-se para o masculino os indivíduos inspirados por essa divindade, por se comprazerem com o gênero mais forte por natureza e mais inteligente. Aliás, é muito fácil reconhecer nas relações entre os jovens os que em toda a sua pureza são levados por esse amor: não se afeiçoam a nenhum rapaz senão depois que este revela discernimento, isto é, só na idade em que aponta o buço. (PLATÃO, *O Banquete*, 181c-d)

A inteligência é considerada na fala de Pausânias um atributo masculino para o qual se dirige o amor das relações pederásticas. A agregação do amor urânio à prática da pederastia mostra como Pausânias revela-se interessado que essa forma de amor pederástico seja de fato aprovado por todos, fazendo então apelo à própria lei da cidade em a fim de que que proíba o amor dirigido para crianças abaixo da idade estabelecida para as iniciações, mas se ressalte a superioridade do amor masculino sobre o feminino. Quem assim se submeter às leis não merece, inclusive, ser censurado (PLATÃO, *O Banquete*, 182a). Pausânias critica a própria lei ateniense considerando-a complicada nessas questões e apoiando-se nas leis de outras cidades, ressalta que em Élide, Lacedemônia e Boécia o apoio ao amor masculino é algo comum.

Aqui aparece uma justificativa interessante que, na hierarquia de amores, coloca o amor celeste ou o amor masculino como superior: o amor masculino não é um amor ao corpo, mas como dissemos, à alma e dirige-se para ela a fim de educar. Assim como na fala de Fedro, essa alma a que Pausânias se refere é uma alma humana, mas não temos mais nenhuma pista que esclareça a sua natureza, obviamente sabendo que esse não é o objetivo de Pausânias. Todavia, essa alma aparece como lugar do conhecimento, como lugar do *nous*, talvez nessa perspectiva, há uma certa aproximação entre Pausânias e as teses Platônicas, mas não suficiente para alegar que Pausânias defende uma tese platônica, pelo contrário, Pausânias argumenta muito mais preocupado com o convencimento que com a verdade para de fato

esclarecer algo. Essa busca do discurso convincente se torna evidente pela quantidade de figuras de linguagem e provas que ele elabora para provar sua tese da distinção e hierarquização dos amores, sem se preocupar com outros elementos que talvez apenas a crítica filosófica, exposta no discurso de Diótima, consiga propor e dar conta. Quiçá a hierarquização proposta por Pausânias sirva muito mais para mostrar que, a superioridade de uma forma de amor sobre outra pressupõe que o homem tem algo além ou pelo menos superior a materialidade, que nesse caso seria a alma, e que isso era bem sabido pelo homem grego mas não dominado conceitualmente. Apesar disso, Pausânias ainda parece-nos seguir a linha de raciocínio de Fedro: a *psychē* enquanto lugar do *nous* é lugar também da virtude e quando direcionado para o amor masculino, todavia, é lugar do vício quando orientado para o feminino, ou seja, o amor de alguma maneira promove na alma humana algum tipo de propósito, mas como a linguagem usada ainda é bastante simplória e retórica não consegue atingir um nível de aprofundamento para além do poético e que esclareça a questão.

O discurso de Fedro apresenta a divindade influenciando o homem a agir de determinada maneira. O amor dirigido para a alma ou o amor intelectual, é segundo ele, inspirado pela Afrodite urânia. Veja-se que *Erōs* não é a influência, mas o amor por Afrodite. Nesse caso, Afrodite Urânia impulsiona o homem a dirigir-se para o gênero masculino, procurando rapazes na idade e nas condições que as regras da pederastia orientam. É um discurso voltado para o convencimento de algo, nesse caso, uma prática, e para crítica de outra, a saber, os amores por mulheres ou por meninos muito novos. Considerando que a mulher não tinha lugar de destaque na educação da Atenas Clássica e que a educação intelectual era algo reservado à elite masculina, *psychē*, conforme aparece na fala de Pausânias, refere-se à inteligência. Quando se ama, inspirado por Afrodite Urânia um jovem em idade pederástica, é a sua alma que está sendo amada, é o fator intelectual e não o corporal que está em jogo. A distinção entre os amores tem então como objeto “o que amar”, nesse caso, ama-se a inteligência e a capacidade do outro em conhecer. Essa distinção pode ser lida no *Banquete* na seguinte passagem:

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. Só conserva a amizade a

vida inteira quem ama o caráter nobre, por ser constante em sua afeição e ligar-se ao que é constante. (PLATÃO, *O Banquete*, 183e) ⁷⁹

A grande diferença a natureza do corpo e da *psychē* é representada pelo adjetivo constante, ou firme.⁸⁰ O corpo, se comparado à alma, no contexto da fala de Fedro, não é constante, muda, perece. Da mesma forma, o amante popular tem muitos objetos de predileção, não tem um amante fixo justamente por ser vulgar. O amante nobre quando encontra uma bela alma trata de seduzi-la e com firmeza dirige-se para seu objeto de amor. Ainda que não explorada, a *psychē* aparece aqui como oposição ao corpo em termos de firmeza e constância. Ser constante é permanecer firme no propósito de alcançar a meta traçada, aplicado à pederastia, é manter-se direcionado para uma ação ou um objeto de maneira fiel e concreta.

Ademais, como vimos, em relação ao nosso tema central, muito pouco a fala de Pausânias acrescenta ao que foi dito por Fedro, todavia, cumpre destacar que *Erōs* dirige-se para a *psychē* através do amor masculino, inspirado por Afrodite Urânia e aprovado na pederastia ateniense, todavia, Pausânias apenas moraliza a questão mas não a aprofunda, certamente, porque quando faz a distinção entre os dois tipos de *Erōs* acaba por reduzi-lo apenas a uma questão moral, não fazendo uma relação ou apresentando uma proposta de como se daria o fato de que *Erōs* proporciona algo à *psychē* para que nela se desenvolva como expressão da sua inteligibilidade, aliás, essa questão como é tratada não ascende ao nível epistemológico, noção ainda desconhecida para a poesia e problema não preocupante para os sofistas da época.

O discurso de Pausânias propõe algo que não consegue, de fato, realizar. A distinção enquanto crítica à fala de Fedro começa bem mas se perde e acaba ganhando argumentos populares, prática sofista constante. Certamente Platão queira destacar que os sofistas não iriam perder sua característica de apelar ao público e realizar discursos que fossem dóceis aos ouvidos dos interlocutores.

Em síntese, Pausânias os aponta como responsáveis pelo descrédito do amor masculino, justifica, a pederastia a partir de práticas de diversas cidades, apela às leis dessas cidades usando figuras de linguagens diversas e por fim, considera que a possível limitação de sua fala, disfarce para o desvio radical que faz da sua proposta inicial, é pelo fato de ser realizada em tons de improviso, o que muito bem "coroa" um

⁷⁹ Grifos nossos.

⁸⁰ μόνιμος.

discurso sofista que, com seu propósito que lhe é característico, acaba na maioria das vezes ganhando adeptos e passando despercebido sua ignorância.

Tendo findado a fala de Pausânias, era a vez de Aristófanes fazer seu discurso, todavia, este estava tomado por um soluço que, conforme registra Aristodemo, seja pela barriga muito cheia seja por outro motivo⁸¹ o impedia de falar, cabendo ao médico Erixímaco curar tal soluço e reestabelecer a sequência do discurso festivo. Quanto a essa questão do soluço, pode ocorrer que a representação desmedida e doentio de Aristófanes seja apenas uma sátira platônica como resposta às *Nuvens*, onde o mestre de Platão é satirizado, no entanto, nos parece que para além de uma suposta vingança de Platão, o que existe é um recurso literário de bastante estilo para lidar com o desvio da fala de Pausânias e estabelecer um terreno fértil para a fala de Erixímaco que vai, a partir da agora, com seu discurso médico estabelecer a fala sobre *Erōs* ressaltando a questão da harmonia e desarmonia.⁸²

3.4 O DISCURSO MÉDICO DE ERIXÍMACO (186e-188d)

O médico Erixímaco é a terceira personagem a discursar e apresenta uma visão que destoa daquela apresentada por Fedro, que direcionavam *Erōs* para a alma, ainda que de maneira discreta e sem muitos elementos no discurso que nos servissem à uma interpretação mais clara sobre a relação *Erōs* e *psychē*. A fala de Erixímaco também se distancia da fala de seu antecessor Pausânias, que dirige sua atenção para a práxis⁸³ e para a lei⁸⁴, e de algum modo também faz referência à *psychē* quando distingue as formas de amor e em uma delas estabelece um amor intelectual.

Erixímaco quebra essa sequência discursiva voltada para a *psychē* e agora dirige para o corpo, ainda que, como veremos, a noção de *psychē* esteja implícita, apesar da intenção de não a tomar como protagonista do seu discurso.⁸⁵ De qualquer modo, o direcionamento de um discurso como o dele, enraizado no tratado médico de

⁸¹ Cf. PLATÃO, *O Banquete*, 185c-d

⁸² Sobre a questão do soluço de Aristófanes, recomendamos a leitura do seguinte trabalho: BRAZIL, Vicente Thiago Freire. O soluço de Aristófanes: Sátira platônica generalizada. *Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia*, v. 9, n. 20, 2017.

⁸³ Πράξις.

⁸⁴ Νόμος.

⁸⁵ Talvez por isso Bloom (1993) considera que o discurso de Erixímaco é um fracasso completo por reduzir sua argumentação a um materialismo. Veja-se BLOOM, A. The Ladder of Love. In: Bernadeth, S. *Plato's Symposium*. Chicago & London, The University of Chicago Press, 1993.

Hipócrates⁸⁶, não despreza a tradição grega que concebe a moderação como a melhor das prescrições médicas para o corpo de maneira que o sujeito possa desfrutar adequadamente de tudo quanto lhe seja possível, mas de maneira que o objeto de desfrute não lhe seja um mal nem para o corpo nem para a alma. A partir disso, os médicos tinham naquela sociedade um papel importante que justificava sua prática e fazia com que a medicina ocupasse um lugar de destaque na sociedade grega. De acordo com Jaeger

o médico aparece aqui como representante de uma cultura especial do mais alto grau metodológico e é, ao mesmo tempo, pela projeção do saber num fim ético de caráter prático, a personificação de uma ética profissional exemplar, a qual por isso é constantemente invocada para inspirar confiança na fecundidade criadora do saber teórico para edificação da vida humana (JAEGER, 2011, p.1001)

Neste sentido, a medicina adquire um status de ser uma expressão que pensa o corpo superando as crenças, magia, superstições e dando mais ênfase a racionalidade.⁸⁷ A medicina, portanto, constituía uma forma de conhecimento que se perguntava sobre os problemas do corpo, ou seja, as doenças, e tratava de responder a partir de um saber que não era especulativo mas a partir de uma técnica que lhe era específica. Conforme afirma Gazolla (2017, p.58), “*Erixímaco faz a leitura da physis do ponto de vista de sua technê*”. É a partir desta técnica que Erixímaco opera a cura do soluço de Aristófanes, prescrevendo-lhe como lidar com aquele “sinal do corpo doente” e é a partir desta mesma técnica que o médico irá elaborar seu discurso sobre o amor. Fica evidente não só a Tradição hipocrática no discurso do médico, mas também a presença das teses de Empédocles sobre amor (*philia*) e ódio(*neikos*) como forças atrativas e repulsivas.⁸⁸

Certamente, o que hoje conhecemos como doenças psicossomáticas, doenças psicológicas, ou ainda doenças de origem não corpórea, mas que interferem na saúde do corpo, eram desconhecidas por Erixímaco. O homem serve-se de seu corpo na vida prática e por isso, é necessário entender seu funcionamento e curar suas

⁸⁶ Cf. COSTA, I. Qué aporta Erixímaco a la filosofía del Simposio ya Platón. In: **Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum**. Sankt Augustin, Academia Verlag. 2016.

⁸⁷ Cf. BURNET, J. **O Despertar da Filosofia Grega**. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.

⁸⁸ Na cosmologia de Empédocles o amor assume um caráter divino, no fragmento 17 de Empédocles, extraído de Plutarco, pode-se ler: *Mas, quando se escuta, meu caro amigo, Empédocles dizer: E, dentre eles, o Amor [...] o olhar espantado, é necessário supor que estes versos dizem respeito a Eros, pois este deus, que é dentre os mais antigos deuses, não é apreendido pela vista, mas pela opinião.* (DK 31 B 17.)

enfermidades, sendo assim, a presença do médico no *Banquete* não pode ser por acaso. É dele que parte, ao início do diálogo, a proposta dos convidados do banquete não beberem, num apelo à moderação:

Da medicina me veio a convicção de que a embriaguez é prejudicial ao homem, razão pela porque nem pretendo recomendar a beber nem aconselho os outros a fazerem o mesmo, principalmente quem ainda se ressentido dos excessos de ontem. (PLATÃO, *O Banquete*,176d)

Outrossim, antes de fazer sua fala específica, ele trata de fazer uma segunda prescrição, direcionada para a cura do soluço de Aristófanes:

Enquanto eu estiver com a palavra, se quiseres reter a respiração durante algum tempo, o soluço passará. Não melhorando com isso, gargareje um pouco d'água. Se ainda assim persistir, toma de alguma coisa com que possas irritar o nariz para espirrar; repetindo a manobra umas duas vezes, por mais forte que seja, logo passará (PLATÃO, *O Banquete*,185 d-e).

As duas prescrições são bastante interessantes e parece-nos que Platão as permite neste discurso para mostrar a necessidade de cuidado com o corpo: para que a *psychê* floresça, é necessário silenciar o corpo, caso contrário, é a atenção com a *psychê* que é pausada assim como foi no *Banquete* silenciada a atenção que deveria ser dirigida a ela. Essa afirmativa ganha sentido na medida que avançamos em relação à leitura do diálogo e Erixímaco trata inicialmente de dirigir-se a Pausânias, que segundo ele, não teria feito um devido encerramento de sua fala.

Segundo o médico, a duplicidade de *Erōs* não se estende somente aos homens, mas à todas as coisas vivas e ainda a muitas outras coisas:

[...]Com efeito, quanto a ser duplo o amor, parece-me que foi uma bela distinção; que, porém não está ele apenas nas almas dos homens, e para com os belos jovens, mas também nas outras partes, e para com muitos outros objetos, nos corpos de todos os outros animais nas plantas da terra e por assim dizerem todos os seres (PLATÃO, *O Banquete*,186a).

Interpretando essa crítica, podemos dizer que a fala de Erixímaco, a partir de sua arte médica, trata de definir como *Erōs* se manifesta para o ser humano. Segundo ele “a medicina, é a ciência dos fenômenos amorosos do corpo”⁸⁹ com a missão de favorecer o que nele for bom e saudável (PLATÃO, *O Banquete*,186c). Como

⁸⁹ Sobre essa questão Lacan (2010, p.96) fazendo sua leitura psicanalítica do *Banquete*, em relação a esse trecho afirma: “Parecem-me que não se pode dar melhor definição da psicanálise.” Utilizamos a seguinte tradução: LACAN, Jacques. **O seminário, livro 8: a transferência**. Trad. de Dulce Duque Estrada. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

representante da classe médica, Erixímaco usa uma certa retórica para defender que ao médico cabe, portanto, saber diferenciar o amor bom e o amor mau (PLATÃO, *O Banquete*, 186d), por isso, diz Erixímaco que é tarefa do médico reestabelecer a saúde no corpo a partir da harmonização dos elementos que o constituem.

Outro dado importante do discurso que merece ser trazido para essa análise é que, concordando com Pausânias na tese da duplicidade de *Erōs*, Erixímaco defende que se deve favorecer o amor dos indivíduos temperantes ou caso não sejam, incentivá-los para tal (PLATÃO, *O Banquete*, 187d-e). Aos amantes pandêmicos, (popular) deve ser, segundo ele, exercido um amor de forma cuidadosa a fim de não cair na incontinência, afinal sempre que o amor equilibrado dirige os elementos contrários, há saúde e prosperidade, quando não os dirige, há prejuízo e estrago. Este argumento, inclusive, é utilizado para falar da constituição das estações anuais, visto que *Erōs* rege, segundo ele, a tudo. Todavia, a grande força e missão de *Erōs* segundo Erixímaco é manifestar-se como moderação, permitindo aos homens a vida em sociedade e com os próprios deuses (PLATÃO, *O Banquete*, 188d).

É importante também destacar, a partir da leitura do discurso de Erixímaco, que o concebemos hoje como doenças psicossomáticas não era um conhecimento da época. Entretanto, como vemos na *República*⁹⁰ a alma saudável é aquela que se alegra na justiça, outrossim, a enfermidade da alma é comparável à injustiça.⁹¹ A justiça por sua vez é fruto de uma certa harmonia que deve haver na própria *psychē*. A medicina, propõe Erixímaco no *Banquete*, tem o papel de harmonizar os contrários, todavia ele não cita a *psychē* como objeto dessa harmonização, mesmo assim, é importante essa afirmativa do médico pois existe algumas circunstâncias em que a alma pode se tornar enferma pelo mal uso das paixões. Corroborando essa tese, no *Timeu*, Platão aponta as relações entre alma e corpo e o funcionamento de diversos órgãos, inclusive, apontando coração, baço, fígado e intestinos com atividades ligadas às funções anímicas. Também no *Timeu* Platão aponta as doenças do corpo e da *psychē* e explica que alguns dos excessos do corpo são prejudiciais a ela. As doenças chamadas anímicas, ou seja, originadas na alma, eram revestidas de um saber especulativo por demais blindado pela magia e por suposições imaginárias. Certamente, ao adquirir um status mais elevado de saber racionalizado, a medicina

⁹⁰ PLATÃO. *A República*, 444a

⁹¹ SIQUEIRA BATISTA, R. e SCHRAMM, F. R.: **Platão e a medicina**. História, Ciências, Saúde Manguinhos, vol. 11(3): 619-34, set.-dez. 2004. p 628.

acabe por desprezar de algum modo aquele objeto – alma – e priorize o corpo como objeto do estudo e da prática, fundando nele as motivações das próprias doenças.

Seguindo essa perspectiva, Erixímaco, deixa, portanto, uma lacuna que só será preenchida no discurso de Sócrates, noutras palavras, quando Erixímaco não compreende *Erōs* com peculiaridade em relação à natureza humana, mas o considera atuante em igual maneira a todo o cosmos, evidencia um abismo que separa medicina e Filosofia: a primeira, ocupada como diz o médico, em harmonizar os princípios opostos que atuam no corpo, a segunda, ocupada em proporcionar a saúde da *psychē* e recolocar o tema de *Erōs* na dimensão propriamente humana.

O discurso do médico, portanto, comete a falha de reduzir *Erōs* a uma dimensão material e dissolver o amor humano num princípio cósmico. O poder atrativo da beleza não é por ele considerado e Erixímaco aborda *Erōs* de uma maneira quase que mecânica. Apesar disso, o *Erōs* de Erixímaco é retirado de uma posição de força originária e primordial (Fedro) e de direção para a práxis e para a lei (Pausânias) e passa a assumir um status quase de ponte, que faz relação, liga, estabelece conexão com algo, que no caso da perspectiva médica é a relação amorosa com o corpo expressa pelo cuidado e pelas boas ações em prol do corpo, ou seja, *Erōs* recebe um status de harmonizador que provoca a saúde. Essa noção ganha mais sentido quando pensamos que é através desse amor harmonizador que Erixímaco defende a saúde do corpo como equilíbrio de forças contrárias.

De acordo com Franco Trivigno (2017) a presença de Erixímaco no *Banquete* de Platão é uma questão cômica, afinal Platão estaria fazendo uma crítica à pretensão da medicina em, desvinculando-se da Filosofia, tentar da conta de tudo em relação à natureza humana, ao mesmo tempo, é um discurso importante por ascender em relação a Fedro e Pausânias e representar um elegante posicionamento que pode ser imposto aos seus antecessores. Apesar desse discurso revelar-se importante para o cenário eloquente do banquete festivo onde as autoridades no assunto fazem seus encômios, pode-se dizer que a real importância da fala de Erixímaco é de romper com o discurso estritamente poético, inserir *Erōs* numa posição de saber mais racionalizado e, por fim, preparar, de fato, o lugar que *Erōs* irá assumir a partir da fala de Aristófanes, como veremos. O discurso de Erixímaco termina e ele faz questão de questionar se o soluço de Aristófanes havia, de fato, passado, que o responde: “*Sim, passou de todo, [...] O soluço passou desde o instante em que lhe apliquei o espirro*”,

(PLATÃO, *O Banquete*, 189a) ou seja, desde que a prescrição médica tratou de organizar o que estava desarmonizado. Sendo assim, o silêncio de Aristófanes dá lugar a sua fala.

3.5 A TRAGICOMÉDIA DE ARISTÓFANES (189a- 193e)

Aristófanes, cujo nome faz menção “aquele que mais brilha” ou que “melhor se apresenta”,⁹² era um renomado comediante do mundo grego, e que, presente no banquete da casa de Agatão, agora curado do soluço, trata de apresentar uma defesa deveras importante para a compreensão do desejo humano, afinal, como ele mesmo propõe, deseja fazer um discurso que seja diferente do de Pausânias e Erixímaco (PLATÃO, *O Banquete*, 189c).

No quarto encômio, a fala de Aristófanes resgata o discurso para a natureza humana, em específico, retoma o direcionamento para a *psychē*, que havia então sido deslocado pela fala do médico Erixímaco, na tentativa de ampliar noção de *Erōs* para todo o cosmos. Mesmo concordando que *Erōs* também se dirige para a *psychē*, acaba focando seu discurso na observação sobre o corpo e, com isso, fugindo da linha de raciocínio dos seus interlocutores. Perceba-se que ele não menciona Fedro, certamente, porque vai utilizar do recurso mítico e neste ponto acaba não se distanciando muito da fala poética, ainda que a ponha num tom que balize entre o cômico e o trágico. Contudo, ele pondera que até então, os homens não tem noção do poder (*dýnamis*) de *Erōs* e é sobre esse poder que ele pretende falar. Deste modo, o trecho da fala de Aristófanes pode-se notar o aparecimento do termo *dýnamis* para referir-se a poder ou potência, que dispõe o sujeito a fazer algo. Essa disposição pode ser lida ao longo do discurso de Aristófanes no sentido do desenvolvimento de algo que invade o sujeito e o motiva a agir. Essa mesma ideia estará presente de maneira mais completa e aprofundada no discurso de Sócrates, todavia, Aristófanes já adiante de alguma maneira a relação que pode ser estabelecida entre *Erōs* e *dýnamis*. Para isso, ele irá defender que é necessário “*entender a natureza humana e suas vicissitudes*” (PLATÃO, *O Banquete*, 189d), pois como ele próprio afirma, *Erōs* está voltado para a natureza humana com três atribuições básicas: *amigo do homem*⁹³,

⁹² Ἀριστοφάνης. Cf. NAILS, 2002.

⁹³ Φιλάνθρωπος.

*assistente*⁹⁴, e *médico*⁹⁵(PLATÃO, *O Banquete*,189c). O comediógrafo propõe então explicar a atuação dessa *dýnamis* de *Erōs*, segundo ele, para que possa ser transmitido esse conhecimento (PLATÃO, *O Banquete* 189d).

Ora, parece-nos que Aristófanes, ainda que de maneira discreta, já esteja dando pistas que haja um certo nível de inteligibilidade em *Erōs* que pode e precisa ser compreendida. Diante disso, ele propõe inicialmente que, se possa compreender a natureza humana e as modificações pela qual passou, para demonstrar isso ele narra o famoso mito dos andróginos⁹⁶, que é um retrato ou uma peça, em que o comediante trata de apresentar a realidade da natureza humana desde sua origem. Em síntese, diz ele que os homens eram de três sexos: o masculino (oriundo do sol), o feminino (oriundo da terra) e o andrógino (oriundo da lua). No início eram esféricos, com dois olhos, quatro pernas, quatro braços e assim por diante. Mas como eles pretenderam se igualar aos deuses, cometendo o crime de impiedade, Zeus ordena que sejam divididos ao meio. O cirurgião divino costura nas costas o sexo de maneira que independente de encontrar sua outra metade, fecundavam apenas a terra. Por compaixão e para que a espécie humana não desaparecesse, Zeus permite que seja virado para frente o sexo de cada um permitindo-os fecundar um nos outros. Dessas divisões, desse rompimento da forma esférica, nasce o desejo de cada ser humano completar-se no outro. É exatamente essa queda fatal representada pela partição a razão de ser para explicar a atuação de *Erōs* na natureza humana. Algumas situações merecem destaque para que melhor se entenda o mito dos andróginos e como ele contribui para o entendimento da *dýnamis* de *Erōs* que Aristófanes pretende defender.

Primeiramente, do ponto de vista da psicologia platônica, o ato sexual resultante do encontro das metades é um momento de união que simboliza algo muito mais profundo, noutras palavras, o desejo se unificar na carne representa, na verdade, o desejo de unificação na *psychē*. Diz o texto, é evidente que a “*alma de ambos deseja algo que nem ela própria sabe definir*” (PLATÃO, *O Banquete*,192 c-d). É essa *psychē*, tomada pelos efeitos ou pela *dýnamis* de *Erōs* que “*levaria os homens ao esforço pela reunificação de sua unidade originária, inclusive, motivaria o sujeito a preferir morrer sendo um só*” (PLATÃO, *O Banquete*,192d), derretidos pelo poder de Hefesto, o deus do fogo, do que viver separados de suas respectivas partes.

⁹⁴ ἐπίκουρος.

⁹⁵ ἰατρός.

⁹⁶ PLATÃO, *O Banquete*, 189d.

Um outro elemento importante é que Aristófanes aborda a *psychē* em seu discurso não como substância incorpórea, distinta ou oposta ao corpo, mas, trata dos aspectos internos da *psychē* que se deduz a partir da intenção de mostrar a *dýnamis* de *Erōs*. Isso já introduz a tese Socrática que veremos à frente sobre a ação dinâmica de *Erōs* (*dýnamis*) na *psychē* humana. É como se indiretamente, ao falar da natureza humana, ele tivesse como ponto de partida o corpo ferido pela partição, e como ponto de chegada a *psychē*, ou seja, retomando os comentários anteriores, Fedro e Pausânias mostram *Erōs* agindo na *psychē*, Erixímaco até admite essa ação mas enfatiza o corpo, Aristófanes, todavia, mostra a dor e ação de *Erōs*, tal como uma *dýnamis* no corpo e na *psychē*, sendo assim, Aristófanes amplia a noção da própria *dýnamis*, como prometera no início de seu encômio, mostrando que, desde a busca para sobrepor-se aos deuses até a instauração de *Erōs* trágico, o que está em cena são movimentos do desejo da alma, ainda que não haja um aprofundamento da questão por ora, neste trecho do *Banquete*. Aquela *psychē* vibrante do homem grego está manifestando-se do início ao fim do discurso de Aristófanes. Nesse sentido, o comediante é um dos que talvez mais se aproxime do discurso de Sócrates.

O movimento de reunificação à condição originária é um movimento do desejo (*Erōs*) que atua na *psychē*, na interioridade humana. É *Erōs* que atua usando o corpo como uma expressão mais plausível de algo maior a ser buscado, a saber, o retorno à completude humana. Noutras palavras, o corpo é o instrumento verificável para realização de um desejo que na verdade não é dele, mas é algo derivado de crenças e paixões que devem então ser analisados como movimentos da *Psychē* em direção ao objeto desejado. Ao mesmo tempo que *Erōs* atua se utilizando do corpo para o contato físico e imediato não é na união carnal desses corpos que representa a união definitiva.

Seguramente, a presença de Aristófanes no *Banquete* não é despropositada: Platão teria enxergado no comediógrafo uma sensibilidade diante das forças afetivas que invadem, maltratam e conduzem o homem. Apesar da natureza cômica de seus discursos, é num tom trágico que estabelece sua fala, exemplificando o que mais a frente será dito por Sócrates: “[...] é da competência do mesmo homem escreve comédias e tragédias...”. E Aristófanes mescla os dois gêneros no mesmo discurso, ainda que a tragédia acabe se sobressaindo o que mostra o talento e a retórica de seu discurso. Ademais, como afirma Frère, (1989, p.4) “a tragédia está, pois no

horizonte das análises platônicas das potências da alma” e *Erōs* é um poder (*dýnamis*) afetivo da *psychē* pelo qual o ser humano pode aspirar ao desejo de reunificação. É a alma que tenta unificar-se, desejos internos do próprio homem é que fazem surgir uma carência que só *Erōs* pode ajudar a curar. Um movimento interno do psiquismo humano foi punido com a separação do corpo e só *Erōs*, amigo do homem, assistente, e, portanto, curador pode resolver ao passo que é um desejo *de não ter que desejar*, ou seja, de completar-se novamente. Apesar da fala de Aristófanes, até então, ser a que mais se aprofunda e se aproxima do discurso de Sócrates, que veremos mais adiante, ele acaba por não dizer de que modo efetivamente se traduz a ação dinâmica de *Erōs* na *psychē*. A linguagem ainda é bastante metafórica quando ele usa a imagem da reunificação corpórea, ainda que esteja implícito a noção de uma reunificação mais profunda e completa, sobretudo, ele ainda fala dessa *dýnamis* num contexto de potência e força muito geral, carecendo ainda de elucidar como isso pode representar um encaminhamento filosófico, questão que apenas será tratada no discurso de Sócrates. A melhor maneira de caracterizar a alma é pela sua capacidade inerente de desejo, de mover-se à muitos objetos através de *Erōs*. Noutras palavras, o mito dos Andróginos ressalta a indiscutível sina do ser humano em desejar aquilo que lhe falta, considerando que sempre o faltará. A vida do homem, será eternamente uma busca. Nesse sentido, podemos encontrar uma caracterização do *psychē* como a parte desejante do homem. Podemos dizer que Aristófanes contribui, portanto, para o entendimento de que a *dýnamis de Erōs* dirige-se para a *psychē*, *todavia*, os efeitos dessa *dýnamis*, concretamente ainda não foram contemplados nesta parte do *Banquete*.

Tendo terminado sua fala, Aristófanes reitera a Erixímaco que falou muito diferente dele, *todavia*, pede que “*não o ridicularize*” (PLATÃO, *O Banquete*, 193d) e obtendo a concordância do médico, passa a palavra para Sócrates e Agatão que iniciarão um breve debate retórico, antes do discurso propriamente dito de Agatão sobre a natureza de *Erōs*. Nele veremos como a *psychē* acaba sendo abordada com maior clareza e distinção, preparando assim o discurso de Sócrates.

3.6 AS VIRTUDES DO AMANTE EM AGATÃO (194a-197e)

O último discurso antes do de Sócrates é o de Agatão, o anfitrião, belo moço que Sócrates se arrumara para visitar (PLATÃO, *O Banquete*, 174a). É o quinto discurso

do *Banquete* que quase não se inicia, pois, Agatão acaba envolvendo-se em uma conversa com Sócrates que, por ora, adia o início do discurso, sendo necessária a intervenção de Fedro⁹⁷:

“Meu caro Agatão, se fores responder a Sócrates, ele pouco se incomoda com o giro que venha tomar a discussão [...] Porém agora sou forçado a zelar pelo elogio de Eros e a cobrar de todos os presentes a cota estipulada de um discurso. Uma vez saldada vossa dívida com a divindade, podeis dialogar o quanto quiserdes. (PLATÃO, *O Banquete*, 194d)

Agatão, prontamente se volta para a realização de seu discurso fazendo uma crítica a seus antecessores: “[...] *todos os que discursaram antes de mim não enalteceram o deus; apenas congratularam-se com os homens pelos bens que lhe devem. Mas o que seja essa divindade [...] ninguém explicou*” (PLATÃO, *O Banquete*, 194e-195a)

Este será o ponto de partida da fala de Agatão: explicar a natureza de *Erōs* e depois os seus benefícios. Para tanto, o discurso se divide em duas partes: a natureza de *Erōs*, em seguida, dos seus efeitos, ou como defende o próprio Agatão⁹⁸, os benefícios desse deus. A princípio, pode-se afirmar que Agatão retoma a lógica discursiva poético-mitológica que considera *Erōs* uma divindade, ainda que, como veremos, ele vai discordar da apresentação ora feita por Fedro. A pretensão do poeta é realmente fazer um discurso elevado, de alto nível de conteúdo e técnica, o que leva alguns estudiosos⁹⁹ a defenderem que a fala de Agatão evidencia uma influência retórica de Górgias e mais uma vez o discurso parece preocupado em argumentar convicentemente sobre o tema em questão e a partir da sua própria experiência do que com uma verdade que esteja acima do simples convencimento.

Sendo assim, trata de falar sobre *Erōs* primeiramente, definindo-o como o mais feliz dos deuses felizes¹⁰⁰ em razão de ser o mais belo e o melhor¹⁰¹ (PLATÃO, *O*

⁹⁷ Esta interferência de Fedro no discurso de Agatão certamente acirra o clima de rivalidade entre os discursos na medida em que podemos observar o direcionamento da fala de Agatão para Fedro por pelo menos quatro vezes.

⁹⁸ πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν (PLATÃO, *O Banquete*, 195a)

⁹⁹ Cf. ROBIN, L. **Platon**. Oeuvres complètes. Vol. IV. Paris, Les Belles Lettres, 1929. BURY, R. G. **The Symposium of Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1932. NOTOMI, N. Phaedrus and the Sophistic Competition of Beautiful Speech in Plato's Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). **Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum**. Sant Augustin: Academia Verlag, 2016.

¹⁰⁰ πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων Ἔρωτα. Mais a frente, o termo εὐδαιμῶν aparece no superlativo εὐδαιμονέστατον, dando, portanto, ênfase ao nível de superioridade que Agatão define *Erōs*.

¹⁰¹ κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον.

Banquete, 195a). Esta beleza ele a atribui ao curioso fato de que *Erōs* é deus mais jovem, por conseguinte, foge da velhice. Para corroborar essa tese, cita um provérbio famoso na antiguidade: “*O semelhante sempre se liga ao seu semelhante*” (PLATÃO, *O Banquete*, 195b).¹⁰²

Com esse argumento, apesar de fazer um discurso a princípio baseado na perspectiva mitológica, Agatão difere de Fedro que considera *Erōs* como divindade primordial, e, portanto, Agatão acaba por defender o reinado de *Erōs* não num passado longínquo, mas de maneira atual. Sobre essa definição pode-se dizer ainda que

há aqui o reconhecimento indireto da função cosmológica e cosmogônica de *Erōs*, dos pitagóricos a Empédocles, além da sua importância para a passagem da geração espontânea dos seres vivos à geração sexuada (CASERTANO, 2013. p.21).

Para demonstrar natureza de *Erōs*, Agatão defende que ainda não se encontrou um poeta da grandeza de Homero para descrever a delicadeza dessa divindade. Por isso, aplica a *Erōs* o mesmo argumento que o poeta épico faz na *Ilíada* referindo-se a deusa *Ate* (HOMERO, *Ilíada*, XIX, 92-93). Essa delicadeza, segundo Agatão, manifesta-se em *Erōs* pelo fato dele habitar no caráter e nas almas¹⁰³ dos deuses e dos homens, “*mas não em todas, apenas naquelas que demonstram suavidade*”¹⁰⁴ (PLATÃO, *O Banquete*, 195e), ou seja, apesar de mencionar não é da alma humana que Agatão refere-se em específico, mas também a alma dos deuses. Essa suavidade, considerando o contexto em que aparece na *Ilíada* e é retomada no discurso de Agatão, reforça a ideia de que, enquanto suave, não habita qualquer lugar, é seletivo, não “*toca*” *qualquer instância*”. Defende Agatão que, em decorrência de toda a beleza e primazia de *Erōs* ele ainda pode ser dito como maleável, de caráter úmido, moldável, adaptável, (PLATÃO, *O Banquete*, 196a) e a prova disso reside no fato de que possui uma graça muito própria, uma elegância que lhe permite não se misturar com o deselegante nem percorrer locais estéreis (PLATÃO, *O Banquete*, 196 a-b).

De qualquer modo, vê-se uma sinalização da atuação de *Erōs* na *psychē*, todavia, ainda de maneira bastante discreta. A ação de *Erōs*, ainda que demonstrada

¹⁰² ὁμοιον ὁμοίῳ αἰεὶ πελάζει. Este provérbio aparece também no diálogo *Fedro* (240c) ἥλιξ ἥλικα τέρπει e na *Odisséia* (XII, 218) : ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον

¹⁰³ ἐν γὰρ ἦθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἴδρυται

¹⁰⁴ ἦθος μαλακόν.

numa perspectiva deificada e aludindo à pederastia, já é demonstrada a partir de uma relação com *psychē* que só a continuidade do discurso do poeta vai nos permitir perceber uma aproximada atribuição.

Tendo concluído as atribuições de *Erōs* em razão de sua beleza, por fim, Agatão trata de fazer referência à excelência de *Erōs* em razão de ele fazer parte de três virtudes, além da Justiça: a temperança, coragem e sabedoria. (PLATÃO, *O Banquete*, 196c-196d). Primeiramente, é importante dizer que quanto a justiça, Agatão defende que é o modo mais importante pelo qual *Erōs* atua na alma humana, sem constrangimento¹⁰⁵ e de maneira voluntária, ou seja, é uma ação da qual o sujeito não se esquivava, não se opõe.

Agatão faz referência também a virtude da temperança, que seria a virtude responsável por dominar os apetites e prazeres, e nestes termos, “*Erōs é temperante pois nenhum dos prazeres contém, abafa ou doma o amor, na verdade, Erōs é o dominador de todos*” (PLATÃO, *O Banquete*, 196d) e, portanto, “*nem o próprio Ares pode resistir-lhe*” (PLATÃO, *O Banquete*, 196d).

Por fim, *Erōs* remete-se à sabedoria. Isso é demonstrado, segundo ele, pelo fato de que cada um tocado pelo amor se torna um poeta e passa a criar (PLATÃO, *O Banquete*, 196e) e a sabedoria que é atribuída aos que estão por ele inspirados atesta a sua característica, portanto, de ser sábio. Agatão ainda conclui seu discurso, observando que *Erōs* “*é desejo de coisas boas tanto para os deuses quanto para os homens*” (PLATÃO, *O Banquete*, 197c) e com isso, ressaltando a superioridade de *Erōs* como o ser mais nobre. Em seguida a isso, a poesia salta-lhe o discurso e, utiliza suas palavras para encerrar o discurso coroando *Erōs* com um conjunto de epítetos que o exalta e destaca sua grandiosidade.

Do ponto de vista da estrutura argumentativa e do tipo de discurso no qual a fala de Agatão se insere, fica evidente que ele faz várias referências, como dissemos, ao mito, contudo, o que chama mais atenção é o fato de que ele parece elaborar um discurso, não destoando do objetivo dos outros convivas que lhe antecederam, em defender uma visão de *Erōs* que corresponda consigo mesmo, ou seja, acaba por defender a juventude de *Erōs*, sendo ele um jovem, e as virtudes que na verdade deveriam ser dos amantes, tal qual as relações pederásticas que se estabeleciam e o próprio Agatão fazia parte. As mesmas virtudes que Agatão defende como

¹⁰⁵ PLATÃO, *O Banquete*, 196b-c

características de *Erōs* em virtude da excelência da divindade, correspondem, ainda que de outro modo postas, e correspondem às virtudes da alma tripartida da *República*¹⁰⁶. Talvez aqui a tese da tripartição da alma aparece muito discretamente a partir das virtudes do amante que Agatão atribui como atributos de *Erōs*.

Apesar de fazer uma apresentação dessas virtudes como atributos de *Erōs* em virtude de sua excelência, outrossim, há um desses atributos que particularmente são importantes para o entendimento não apenas do discurso, mas dá continuidade ao diálogo que, mais à frente, será retomado e analisado filosoficamente por Sócrates: Agatão define que *Erōs* é então poeta e criador porque quem seja por ele tomado passa a ser também poeta e capaz de criar nos mais diversos domínios.¹⁰⁷

Por ser um pouco mais próxima da fala de Sócrates, por ora, é suficiente a demonstração dessa caracterização de Agatão onde ele atribui a *Erōs* um aspecto criador que será retomado no discurso de Sócrates.

Diante do que foi visto, é importante frisar primeiramente que as cenas iniciais registram um esforço e um interesse pelo resgate da memória dos fatos que foram vividos entre amantes de Sócrates, um deles, chega até a dizer que havia confirmado com Sócrates tudo que ouvira, no entanto, ainda carece da fala de Sócrates como uma contraprova ao que foi dito e como, de fato acontece, será a oportunidade de refutação das teses da tradição grega que são imersas no *Banquete*. Ademais, sobre os primeiros registros das noções que são estudadas neste trabalho, as aparições do termo *psychē* nos cinco primeiros discursos do *Banquete* ainda são poucas, discretas e imprecisas, assim como o processo de construção do *eu*, ou descoberta e construção da interioridade na poesia, ainda são bastante discretos. Do mesmo modo também é imprecisa a noção de *Erōs* que oscila tanto entre ser uma divindade ora primordial, ora jovem, ora poderosa, ora virtuosa, ora se dirige para a alma humana ora para a alma dos deuses também. Esse desenlace aponta, certamente, para uma crítica de Platão à Tradição e de maneira particular à poesia tal qual representava para além de um forte apelo imitativo, um conjunto de exposições retóricas que na verdade não trouxeram nada além de um elegante e performático discurso.

¹⁰⁶ Com isso concorda PATTERSON, R. Agathon's Gorgianic Logic. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). **Plato in Symposium**. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016, p.214.

¹⁰⁷ (PLATÃO, *O Banquete*, 197a). Essa questão veremos no terceiro capítulo do trabalho.

Especificamente em relação a *Erōs*, as diversas visões tratam, assim como na poesia, retratá-lo como divindade ou como força cósmica, ou ainda, como um impulso que se dirige e afeta tanto deuses quanto homens, no entanto, ainda não se sabe claramente qual de fato seu poder, como se manifesta especificamente para o humano, ou quais as condições de lidar com ele, definitivamente, limitação causada porque não se problematiza filosoficamente a questão mas cada uma das personagens faz um discurso enraizado na própria arte ou estilo de vida marcadamente erotizado pela cultura grega. Por ora, os efeitos físicos são realçados e descritos.

O discurso mitológico, portanto, não conhece plenamente o conceito de *psychē* que gradativamente vai sendo descoberto e as aparições que registram o uso do termo representam algo que ainda não é bem conhecido por quem o usa. Apesar de nas entrelinhas dos discursos poéticos sobre os efeitos de *Erōs* encontrarmos referências de situações como dores, tragédias, dramas e sentimentos diversos que seriam da ordem da *psychē*, ela ainda não é um conceito claro para a poesia nem para as outras artes, portanto, essa a relação com *Erōs* se estreitará apenas no discurso filosófico. Platão, muito provavelmente por influência socrática, é que representará no *Banquete* uma tentativa de estudo da *psychē* considerando as ações de *Erōs*, os efeitos e sua potencialidade.

Um outro dado importante a ser destacado é que alguns dos atributos de *Erōs* que são importantes para relaciona-lo ou supor sua relação com a *psychē* são tratados nos cinco discursos iniciais de maneira precoce e, portanto, sem o devido aprofundamento e atenção que o tema merece, como foi visto, por exemplo, o norte que Pausânias atribui em relação ao amor que se dirige para a inteligência e por isso é superior ao dirigido para o corpo, da mesma forma, no discurso de Aristófanes, o uso do termo *dýnamis* e as virtudes de *Erōs* em decorrência de sua excelência. Certamente, isso se dá pela abordagem que as personagens optam em usar para construir seus encômios, a saber, uma linguagem absolutamente retórica e enraizada na tradição que pertencem ou receberam influências diretas.

Essa revisão das teses da tradição poético-mitológica e da tragédia mostra como os cinco primeiros discursos representam aproximações da relação, mas não ainda suficientes para um real entendimento da relação *Erōs* e *psychē*. É necessária,

portanto, uma análise mais aprofundada, uma análise filosófica dessas questões que serão retomadas pelo discurso de Sócrates.

A passagem dos cinco primeiros discursos para o discurso de Sócrates é usada por Platão para explicitar uma diferença fundamental entre dois modelos absolutamente heterogêneos de *logos* presentes no *Banquete*: o modelo retórico, que parte de um conjunto de técnicas retóricas e laudatórias com finalidade bem estabelecida de convencer, e o modelo filosófico, que veremos no próximo capítulo deste trabalho, encontra na técnica dialética¹⁰⁸ seu dispositivo fundamental. Esses dois modos de *logos* (discursos laudatórios e dialética) são de fundamental entendimento para compreender o significado do *Banquete*. Vejamos, agora, como esse discurso filosófico se manifesta na fala de Sócrates e como a dialética se estabelece.

¹⁰⁸ A dialética é o método platônico para a Ciência das ideias, conforme é possível enxergar na *República*, 533 c-d: “[...] só o método dialético, eliminando as hipóteses, caminha por aí, na direção do próprio princípio, a fim de dar firmeza aos resultados e realmente, pouco a pouco, vai arrastando e levando para o alto o olho da alma que está enterrado num pântano bárbaro, tendo como colaboradoras e auxiliares nessa conversão as artes de que falamos.” Certamente, a dialética é uma herança que Platão herda de Sócrates e faz questão de usar nos seus diálogos, como é o caso do *Banquete*, onde fica clara em que consiste o método: perguntas e respostas entre os interlocutores visando alcançar determinado resultado.

4 O DISCURSO FILOSÓFICO DE SÓCRATES

Neste capítulo iremos analisar os principais elementos do discurso de Sócrates no *Banquete* a fim de verificar como é atribuído a *Erôs* um significado que incorpora outros elementos de discursos anteriores ao de Sócrates, no entanto, que acrescenta a marca da filosofia, passando assim do viés argumentativo retórico e poético ao filosófico. Veremos também quais características que são atribuídas a *Erôs* pela análise filosófica de Sócrates em seu aprendizado com Diotima e quais as relações podem ser estabelecidas particularmente à *psyché*.

4.1 O DIÁLOGO COM AGATÃO E O ASPECTO RELACIONAL E PROJETIVO DE ERÔS

Tendo sido concluído o aplaudido discurso de Agatão, podemos perceber uma certa fala irônica de Sócrates em relação à forma de seu discurso – “*Não pude deixar de lembrar da retórica de Górgias*” – (PLATÃO, *O Banquete*, 198c) do mesmo modo em relação às falas laudatórias dos demais presentes no *Banquete* que, na proposta e na ação que se tem registro, preocuparam-se em elaborar discursos convincentes, todavia, descomprometidos com a verdade, encontramos a seguinte fala socrática:

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 [...] Mas ao que parece esse não é o caminho verdadeiro, senão o inverso: 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. Saindo tudo falso, não terá a mínima importância. [...] Daí terdes jogado em cima de Eros todos os vossos discursos oratórios [...] a fim de que se apresentasse o mais belo e o melhor possível, a saber, aos olhos dos ignorantes, evidentemente, não dos entendidos. [...] Não sei elogiar dessa maneira; minhas forças não chegam para tanto. A única coisa que posso prometer, se estiverdes de acordo é dizer a verdade como a entendo, não segundo a bitola dos vossos discursos (PLATÃO, *O Banquete*, 198d-199a).

Tendo feito essa crítica, pode-se observar que Sócrates enfatiza que seu modo de discurso objetiva dizer a verdade (PLATÃO, *O Banquete*, 199b), não falar com retórica ou com o objetivo somente de convencer. Para tanto, começa pela revelação do que é o amor e depois pelas obras, no entanto começa um diálogo com Agatão

pondo em questionamento a natureza do amor. É importante analisar essa cena antes do discurso socrático propriamente dito porque neste trecho encontramos elementos que configuram aspectos importantes sobre *Erōs* e que são fundamentais para o entendimento da relação que *Erōs* estabelece com *psychē*, conforme será demonstrado mais à frente. A argumentação segue a linha de pensamento questionando se “o amor é amor de alguma coisa ou amor de nada?” (PLATÃO, *O Banquete*, 199d). Na sequência do discurso entre respostas de Agatão e provocações de Sócrates introduz a ideia de que o amor é amor de algo ou de alguma coisa (PLATÃO, *O Banquete*, 199e), sendo assim a primeira noção que podemos encontrar sobre *Erōs* a partir do diálogo Sócrates com Agatão é que *Erōs* cria relações, ou seja, dirige-se sempre para algo ou para um objeto. *Erōs* é sempre *Erōs*, desejo de algo. As relações humanas sempre dependerão de um movimento específico dirigido para um objeto também específico, é o que chamamos de aspecto projetivo do desejo. Um homem apaixonado, ou que deseje algo, irá sempre dirigir-se para algo, nunca para o nada. *Erōs* tem, portanto, um caráter transitivo, sempre se direciona para algo e, em consequente, tende para um fim ou objeto determinado pela própria intenção do desejo.

Como desdobramento desse aspecto relacional argumenta-se que, por exemplo, o amor é sempre amor de alguma coisa - surge a necessidade, portanto, de definir o objeto de desejo de *Erōs*, ou seja, para que *Erōs* se dirija, visto que ele sempre deseja algo, é necessário definir o que é que ele deseja. É essa a questão que passa a ser tratada. Se *Erōs* é amor de algo, também deseja essa coisa, mas deseja o que tem ou o que não tem? Sócrates e Agatão concordam com uma tese que já havia sido falada no *Banquete*, na fala de Aristófanes, que é o fato de que sempre se deseja o que lhe falta. A conclusão de Sócrates, corroborando, por ora essa tese é que “Necessariamente só se deseja o que não se tem e ninguém deseja o que não carece” (PLATÃO, *O Banquete*, 200a-b). A discussão não se encerra por aí, ainda cabe refletir sobre o fato da possibilidade de se desejar aquilo que já se possui, ou de outra forma, se com a posse do objeto desejado cessa o desejo ou se seria impossível continuar desejando (PLATÃO, *O Banquete*, 200c-d).

Por ora, cumpre dizer que essa argumentação abre espaço para discussão do que lhe segue, o aspecto prospectivo do desejo. Isso se demonstra pelo argumento de Sócrates que defende que talvez seja possível que “ninguém seja carente das

qualidades que lhe são próprias” (PLATÃO, *O Banquete*, 200b) ao mesmo tempo que se alguém quiser continuar a possuir alguma qualidade que já possua, ela precisa desejar o que já tem.

Sendo assim, o desejo não é apenas do que falta, é desejo também de posse de algo num futuro, ou seja, é um desejo de manutenção. Atribuindo isso ao amor, Sócrates define que é a mesma coisa de amar o que ainda não existe nem se possuiu ou a desejar continuar a ter em futuro o que já é nosso (PLATÃO, *O Banquete*, 200d).

Esse aspecto projetivo revela a possibilidade de direcionamento do desejo para objetos ausentes. Quando mais adiante for discutida a questão do conhecimento na escala erótica, fará absolutamente sentido a ideia de um desejo que move para a posse de instâncias epistemológicas superiores, descritas na escala erótica. Compreendendo que *Erōs* é necessariamente desejo de algo (PLATÃO, *O Banquete*, 199e) e que esse algo é definido como “o que não se tem; o que ainda não está presente e o de que se carece” (PLATÃO, *O Banquete*, 200e), resta ainda discorrer sobre o modo que ele se dirige para o objeto desejado.

Segundo Reale, “o objeto específico que *Erōs* sente carência é o que ele tende” (REALE, 2016, p.70).¹⁰⁹ Há ainda uma importante advertência de Sócrates, no diálogo com Agatão, registrada na passagem do *Banquete* 200 e-201c, onde Sócrates parece resumir o que havia discutido com Agatão e prepara a fala posterior, apresentando *Erōs* como amor do belo e do bom, ou seja, *Erōs* não seria necessariamente bom e, portanto, perigoso, pois pode dirigir-se para muitos objetos, inclusive os ruins. Esta advertência será retomada de maneira mais clara e com mais pormenores quando Sócrates explanar sobre a natureza mediadora de *Erōs* e como se influenciam na sua natureza, as características que *Erōs* herda dos pais.

Os aspectos de relação e projeção, já revelam que *Erōs*, a princípio, é responsável pelo direcionamento de uma espécie de movimento para um objeto, uma espécie de transitoriedade na qual *Erōs* aparece como meio para realização de tal coisa seja ela algo que diretamente se deseja ou que se deseja numa situação futura ou ainda como manutenção do que já se possui. Parece-nos aqui que há uma sinalização para o fato de que parece ser impossível o sujeito não desejar algo. O fato de desejar está na base da constituição humana, toda relação, portanto é erótica.

¹⁰⁹ REALE, Giovanni. **Eros, demonio mediador**: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón. Herder Editorial, 2016. Tradução nossa.

Outrossim, a carência longe de representar um problema para o ser humano, é a base que alimenta o potencial do aspecto tanto relacional quanto de prospecção da ação de *Erōs*. O reconhecimento da não posse de algo é sumamente importante. Isso é relevante, por exemplo, quando o objeto de desejo é o saber, e o não saber ou a falta do saber revela-se como uma carência que na verdade pode ser chamado de espaço potencial da ação erótica, ou seja, é na falta que se transita para a completude através do desejo que move e direciona o ser para o objeto desejado do qual se carece e, a depender do que se deseja, tem-se os frutos da realização ou consumação do desejo, podendo ainda continuar-se a desejar uma posse futura.

Por ora, essa questão ainda é básica, precisando ainda ser melhor esclarecida, sobretudo, quando se podem analisar as consequências e as relações que *Erōs* estabelece. Oportunamente, o diálogo de Sócrates com Diotima será de fundamental importância para o desenvolvimento dessa questão.

4.2 O DIÁLOGO COM DIOTIMA

Antes de iniciarmos esse ponto, vale destacar que Sócrates encerra seu diálogo com Agatão e inicia então o relato do aprendizado com Diotima de Mantinéia. Apesar de enfatizar seu conhecimento nas coisas do amor¹¹⁰ Sócrates se põe como aprendiz de Diotima e não nega seu aprendizado, ao contrário, testemunha o modo pelo qual aprendeu. Essa atitude certamente abre a discussão para o fato de que Platão possa estar querendo representar, por meio dessa relação Diotima-Sócrates, que até mesmo o filósofo precisa de um outro sujeito para lidar com as questões do amor e do desejo. Ademais, pode-se ainda interpretar que se trata nesse caso específico de uma demonstração de que um objetivo presente no *Banquete* é a união da erótica com a educação na época, ou seja, a construção de uma reflexão que revise os discursos tradicionais, as práticas e é claro introduzindo a crítica filosófica de maneira que seja apresentado uma nova síntese sobre como o desejo pode proporcionar ao sujeito educando uma postura mais adequada e bem orientada para a vida na pólis.

Conforme é demonstrado no aprendizado com a sacerdotisa, se bem guiado e educado, o amor pode ser uma real condição de libertação da alma através da atividade que lhe é extremamente superior, a saber, a filosofia. Nesse sentido, pode-

¹¹⁰ Cf. PLATÃO, O *Banquete*, 177d.

se interpretar que Platão já aponta que esse caminho filosófico, apesar de ser algo factível à *psychē*, não é um caminho que se faz sozinho, mas a presença do outro é de fundamental importância, inclusive por isso, o discurso de Sócrates inaugura no *Banquete* a lógica discursiva da dialética que por sua vez, é justamente feita a partir da relação que se estabelece entre dois, ou mais. Ainda, essa relação tal qual Sócrates diz aprender de Diotima, é uma relação que não nega a tentativa de persuasão de quem fala e, do mesmo modo, não dispensa que as próprias crenças e intuições do interlocutor, tal qual faz Sócrates comumente examinando seus discípulos e, no *Banquete*, é Diotima que preside o exame com o filósofo.

Tendo posto essa primeira questão, é importante ainda discutir porque Platão teria então usado a figura de uma mulher no *Banquete*. Ao contrário do que pensa Walther Kranz (1926) é importante e relevante destacarmos alguns dos elementos históricos e literários porque, de fato, eles podem nos ajudar a entender que função tem Diotima dentro do diálogo, e porque uma personagem feminina é posta como figura central num cenário como um banquete que é uma instituição tipicamente masculina na cultura grega. Segundo Dover (1994, p.223):

Diotima” é um nome de mulher autêntico da Grécia (e “Diotimo” um nome masculino muito comum). Exceto o *Banquete*, não conhecemos nenhuma outra fonte que fale a respeito de uma mulher de Mantinea, especialista em assuntos religiosos, chamada Diotima, e de qualquer maneira é pouco provável que qualquer pessoa tenha ensinado a Sócrates uma doutrina que, segundo Aristóteles, era especificamente platônica – e não socrática. O motivo que levou Platão a colocar esta exposição sobre eros na boca de uma mulher não é muito claro. Talvez ele desejasse dissipar qualquer dúvida acerca do desinteresse da explicação da *paiderastia* contida neste discurso, ao contrário de seu elogio no discurso de Pausânias.

Cumprir dizer, inicialmente, que a presença de Diotima no *Banquete* divide opiniões dos interpretes visto que é o único diálogo em que Platão menciona tal personagem. Do mesmo modo, o *Banquete* é a única fonte que se tem registro da existência de Diotima. Para um primeiro grupo de autores¹¹¹, Diotima trata-se de uma personagem de real existência, afinal, Platão costuma utilizar personagens reais em seus diálogos, a exemplo do próprio *Banquete*.

¹¹¹ KRANZ (1926), TAYLOR (1960)

Em sentido oposto, há também quem considere Diotima uma personagem fictícia¹¹², justamente pela ausência de testemunhos relevantes que embasem historicamente a sua existência real. Nussbaum (2009, p. 155) concorda que Diotima é um artifício platônico e acrescenta um importante comentário interpretando essa suposta invenção:

[...] somos levados a perguntar sobre o seu nome e porque Platão deve tê-lo escolhido. O nome significa “honra de Zeus”. Alcibíades tinha uma concubina, uma cortesã cujo nome registrado pela história é Timandra. Esse nome significa “honra do homem”. Aqui, pois, também Sócrates toma uma concubina: uma sacerdotisa em lugar de uma cortesã, uma mulher que prefere o intercuro da mente pura aos prazeres do corpo, que honra (ou é honrada por) o divino em lugar do meramente humano.

De fato, Platão acaba nos fornecendo alguns elementos importantes na caracterização desta personagem. A única mulher que se registra a presença no *Banquete* é, segundo o filósofo, chamada Diotima, uma mulher de Mantineia, sábia e também sacerdotisa que já ajudou Atenas a livrar-se de uma peste (PLATÃO, *O Banquete*, 201d).

Para Halperin (1990, p. 79), “*Diotima é uma figura por meio da qual Platão representa o erotismo recíproco e (pro)criativo das relações filosóficas (masculinas)*”. Alguns comentadores costumam observar uma proximidade entre Diotima e outras mulheres da antiguidade, como por exemplo, Safo de Lesbos¹¹³. Isto se dá pelo fato de que se interpreta uma certa proximidade de algumas teses da poetisa mélica com o conteúdo do discurso socrático que acaba por revelar um certo aspecto pedagógico do ensino e da aprendizagem nas coisas do amor. Outrossim, outras famosas personagens do mundo grego antigo são também comparadas a Diotima, como por exemplo, Brés (1973, p.226) argumenta em sua obra “*La psychologie de platon*” que é possível encontrar certa semelhança entre Diotima e Aspásia de Mileto “*pelo fato de que ambas são entendidas nas coisas do amor*”.

Esta tese da proximidade com personagens femininas históricas e conhecidas não nos parece estar totalmente de acordo com o conteúdo ou a abordagem erótica que aponta para uma espécie de espiritualização (ou desmaterialização) de *Erôs* no *Banquete* onde o surgimento de uma sacerdotisa, num diálogo proeminente

¹¹² Cf. BURY, (1929), ROBIN (1908).

¹¹³ Cf. SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. Que mistério tem Diotima. In. **Filosofia Antiga e medieval**. Org. de Marcelo Carvalho e Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 277-294.

dedicado a discursos masculinos, não reforça o lado feminino de uma fala, ao contrário, como mostrara Pausânias, para os gregos, um amor dirigido às mulheres era considerado um absurdo, afinal, o amor dito “superior” era o masculino. Ao contrário, se estudarmos essencialmente a natureza dessa sacerdotisa, podemos encontrar evidências e argumentar que Diotima possivelmente seja uma personagem de caráter dessexualizado (BRÈS, 1973) que potencializa a sua missão de fazer uma iniciação não exatamente de caráter sexual, tal qual a pederastia o fazia ao dar uma ênfase à proximidade dos corpos¹¹⁴, e portanto, já inicia, como veremos, removendo *Erōs* do status de divindade e apresentando-o como ser demoníaco, característica intermediária que a própria Diotima assume¹¹⁵ ao iniciar Sócrates nesses assuntos.

A possibilidade, portanto, de Diotima representar um ser dessexualizado, parece-nos interessante na medida que reforça a tese que mais a frente veremos neste mesmo discurso sobre a escala erótica onde o *Erōs* parte do objeto que é um corpo, mas progressivamente vai de desvinculando da natureza corpórea em vistas e rumo à natureza inteligível e à atividade filosófica. Diotima estaria naquele degrau da escala erótica que não se dirige para um corpo específico, seja ele homem ou mulher, mas já num nível mais elevado, e, portanto, a dessexualização de Diotima seria então uma representação que a permite ter a autoridade para iniciar Sócrates, que por sua vez tendo também aprendido “as coisas sobre o amor” estaria então pronto para também ensiná-las e iniciar outros discípulos.

Diotima é, pois, uma espécie de personagem demoníaca na medida que aparece como mediadora e como representante de um processo iniciático. Com isso concorda Finkelberg (1999) ao defender que o modo que Diotima introduz a iniciação Socrática na escrita platônica é similar a dos mistérios eleusinos, na qual a iniciação é feita com o jovem desde a juventude até o grau mais alto de iniciação que, no caso da relação Sócrates-Diotima, se estabelece na doutrinação dos mais elevados graus (*epoptéia*) de mistérios sobre o amor.¹¹⁶

¹¹⁴ Questão que no próprio Banquete aparece nas cenas iniciais quando Agatão convida Sócrates para deitar-se ao lado e é fortemente repreendido pelo filósofo que defende que a Sabedoria não é transmitida numa simples ação de contato (PLATÃO, *O Banquete*, 175d-e), ainda que seja importante a proximidade no sentido de um discipulado que atentamente ouve e compartilha o que aprende. Com isso, portanto, Sócrates acaba dando, pistas do aprendizado que teve com Diotima e que guarda para solenemente apresentar ao fim do banquete festivo.

¹¹⁵ Cf. JURADO, 1999.

¹¹⁶ PLATÃO, *O Banquete*, 210a

Começando então seu relato, Sócrates diz que vai reproduzir as informações obtidas com Diotima e, começando, trata de demonstrar como foi o aprendizado, que questões ele inicialmente pensava, à semelhança de Agatão, e como foi corrigido pela sacerdotisa. Isso vai permitir a Sócrates, então, iniciar seu discurso sobre *Erōs*.

4.2.1 O que é então *Erōs*?

Tendo terminado o seu diálogo com Agatão e feita a apresentação da sacerdotisa Diotima, Sócrates trata então de realizar seu discurso de aprendizado com ela fazendo questão de, exercitando a memória, reproduzir a conversação na ordem dos fatos e das questões formuladas. Este discurso socrático é, pois, o núcleo e ápice filosófico, metafísico e erótico do *Banquete* pois apresenta uma roupagem de fundamental importância para a releitura de *Erōs*. O ponto de partida de Sócrates é dizer quem é *Erōs*, e para tanto, o conceituava como um deus poderoso, amante de coisas belas, afirmação contestada por Diotima e que causa uma certa estranheza ao filósofo – “*Como assim Diotima!*” (PLATÃO, *O Banquete*, 201e) - Diotima contesta e o ensina que *Erōs* não pode ser uma divindade porque não é sábio, mas também não é ignorante, só restando a possibilidade de ele ser um ponto intermediário (*metaxy*) entre a sabedoria e a ignorância (PLATÃO, *O Banquete*, 202a) definição importante e que retomaremos mais à frente. Por ora, cumpre destacar que esta novidade acaba por espantar Sócrates que, pergunta a Diotima, diante dessa nova realidade, “*que será então Erōs?*” (PLATÃO, *O Banquete*, 202d). Ela responde atribuindo a *Erōs* um sentido que o configura não apenas em razão da sabedoria e da ignorância, ou seja, ele não é intermediário em um aspecto particular, mas é essencialmente intermediário: “*Erōs é um ser demoníaco*” (*daimon*), de natureza intermediária entre o mortal e o imortal (PLATÃO, *O Banquete*, 202d).

O termo *daimon*, na literatura grega, é uma manifestação quase que genérica do divino, não de uma divindade específica. Desde Hesíodo, os *daímones* eram uma espécie de protetores dos mortais, produzidos por Zeus e inferiores, portanto, aos deuses, mas responsáveis pela vigia das decisões humanas. Eles vagariam pela terra mas não seriam vistos pelos homens e a percepção da sua existência só seria possível devido às ações benéficas que eles proporcionariam aos homens¹¹⁷. Em

¹¹⁷ Cf. Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*, v. 120-126.

Platão, podemos encontrar uma importante passagem *Crátilo* que facilita o entendimento do termo: o *daimon* é apresentado como inferior aos deuses e anterior aos homens¹¹⁸, especificamente aparece como espíritos desconhecidos, nobres protetores dos homens mortais¹¹⁹. A concepção platônica de *daimon* no *Banquete* parece concordar com a Tradição na medida em que situa o caráter intermediário de *Erōs* e também registra a sua *dýnamis* específica, ou seja, a sua função, que neste trabalho defendemos ter relação direta com a *psychē*, suposição apoiada ainda no fato que o tema é comum aos diálogos platônicos¹²⁰. Essa relação com os outros diálogos, nos permite argumentar que certamente essa aparição do *daimon* no *Banquete* considere que essa nova apresentação de *Erōs*, que brota do ensinamento de Diotima, realça importância e o papel do *daimon* bem como seu *tópos* como sendo efetivamente a alma na filosofia de Platão. Agora opera-se uma importante diferenciação, entre deuses e demônios, e a partir disso,

a diferença entre deus e demônio, como tem defendido os mais agudos interpretes da religião pagã, consiste nisso: um deus manifesta a totalidade do mundo, ou seja, a totalidade do ser, na dimensão que lhe é própria; o demônio, em contrapartida, tem uma potência circunscrita a um âmbito específico (REALE, 2016, p. 76).

Erōs deve ser entendido, a partir de agora não mais como uma divindade poderosa e que promove diversos efeitos entre os deuses e os homens, mas como uma espécie mediador, pois como diz o argumento do *Banquete*, os deuses não se misturam com os homens e *Erōs* assume o papel de intermediar essas relações. (PLATÃO, *O Banquete*, 202a). Sendo assim, a resposta sobre o que é *Erōs*, inicialmente, tem argumentos interligados. A primeira refere-se a um aspecto particular, todavia importante para a análise filosófica e como veremos, a segunda corrobora a primeira e inicia a revelar qual a função (*dýnamis*) desse *daimon* para o ser humano, já que ele é um ser intermediário, e já que o conceito nos diálogos Platão é bastante relevante, é importante analisar como a função (*dýnamis*) que ele

¹¹⁸ Cf. PLATÃO, *Crátilo* 397.

¹¹⁹ οἱ μὲν δαίμονες ἄγνοοι ὑποχθόνιοι καλέονται, ἐσθλοὶ, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν

¹²⁰ Por exemplo, no *Fédon*, cada alma é conduzida por um *daimon* que a acompanha durante toda a vida.¹²⁰ Também a *República* no Livro X, possibilita o encontro do *daimon* como guia das almas, na narrativa do mito de Er, o *daimon* aparece com a função de proteger a alma e fazer que ela cumpra o que escolhera.¹²⁰ No *Político*¹²⁰, os *daimones* eram responsáveis por prover todas as necessidades dos homens de modo que a felicidade humana dependia da boa atuação do *daimon*. De maneira geral, o *daimon* aparece na filosofia platônica como um guardião, orientador, mensageiro responsável pelo cumprimento do destino humano e, é claro, como garantia e argumento de que os deuses não interferem nas decisões humanas.

estabelece para o ser humano é apresentada no *Banquete*. Diotima vai responder a Sócrates qual a função (*dýnamis*) dele para o ser humano¹²¹.

Interpreta e leva para os deuses (o que vai dos homens, e para os homens o que vem dos deuses: de um lado, preces e sacrifícios; do outro, ordens e remunerações dos sacrifícios. Colocado entre ambos, ele preenche esse intervalo, permitindo que o Todo se ligue a si mesmo. [...]) (PLATÃO, *O Banquete*, 202e-203a)

O efeito “dinâmico de *Erōs* é a chave de interpretação para compreender como ele atua. Essa definição começa a ser descrita na origem mitológica de *Erōs*. Sobre essa aparição do termo *dýnamis* na passagem 202e, é importante reforçar que representa o sentido de maior peso presente no *Banquete*¹²².

Para contextualizar o uso do termo é importante frisar que Já na *República*, no final do livro V, a *dýnamis* aparece como “ter a capacidade de fazer algo”,¹²³ ou seja, *dýnamis* é a capacidade de algo ser, ter ou possuir algo efetivamente. Se a *dýnamis* é aquilo que não se pode conhecer ou acessar diretamente,¹²⁴ parece-nos plausível defender que *Erōs* é *dýnamis* pela própria lógica discursiva do *Banquete*: cada uma das personagens não fala do amor diretamente, pelo contrário, cada um fala da sua experiência com ele. O próprio Sócrates relata um aprendizado com Diotima. A partir disso, pode-se inferir que *Erōs* como uma *dýnamis* não se pode captar diretamente, mas apenas seus efeitos, e é sobre isso que os discursos falam. Desde a poesia à filosofia, os registros sobre *Erōs* tentam defini-lo, porém, são seus efeitos que acessam. Conforme pode-se observar no *Fedro*, a *psychē* é entendida como princípio de vida e movimento. (PLATÃO, *Fedro*, 245c-246a). No *Timeu*, como vimos, ao falar da *psychē*, fala-se de *Erōs* como um elemento que lhe é presente desde a criação pelo demiurgo. Sendo assim, nos parece que é possível falarmos aqui, ao analisarmos a natureza e os desdobramentos do desejo a partir do *Banquete*, de que *Erōs* atua de fato como não como um atributo externo à *psychē*, mas como algo que lhe é próprio e que possibilita algumas atividades nela e que a capacita para desenvolver algumas relações. A isso consideramos uma espécie de potência, que representa a capacidade

¹²¹ Mais à frente, abordaremos a questão do uso do termo *dýnamis* e seu significado nesse contexto específico.

¹²² O termo *dýnamis*, como demonstra SOUILHÉ (1919) em seu estudo “*Étude sur le terme dýnamis dans les dialogues de platon*”, aparece por nove vezes no *Banquete*: 183a; 184a; 188d; 189c-d; 213b; 215c; 216c; 218e; e é claro, no discurso de Sócrates, a passagem que ora estudamos, 202e.

¹²³ Cf. PLATÃO, *A República*. 477c.

¹²⁴ A atribuição de *Erōs* como *daimon* já se aplica à essa concepção de algo que não se capta ou acessa de imediato, mas apenas pelos seus efeitos.

ou possibilidade de ação de algo ou alguma coisa, nesse caso, *Erōs* como *dýnamis*, é potência que constitui uma força direcionadora da *psychē*.

No *Banquete*, a primeira aparição do termo *dýnamis* é encontrada no discurso de Pausânias, como mostramos, quando ele justifica a questão da pederastia na passagem 183a do *Banquete*: “[...] pois se, para conseguir dinheiro emprestado ou obter algum cargo ou função, se dispusesse alguém a fazer o que fazem os amantes para seus amados:[...]” O sentido de *dýnamis* aparece nessa passagem como uma *disposição* ou vigor para fazer algo. É um sentido interessante para aquele que passa a predominar no *Banquete* a partir do discurso de Sócrates que, usará o termo *dýnamis* em relação a *Erōs* com um sentido de ação, atitude ou função a desempenhar. Vemos esse sentido dinâmico atribuído a *Erōs* na referida passagem do *Banquete* 202e onde Sócrates usa a palavra para questionar Diotima sobre a função de *Erōs* “[...] e que função desempenha?”. *Dýnamis* é traduzida nesse sentido justamente como função, e a passagem evidencia, portanto, que *Erōs* como *dýnamis* representa algo que ele pode realizar em consonância e como consequência de sua presença na *psychē* anteriormente abordados, *metaxy* e *daimon*, respectivamente.

As atribuições, *daimon* e *metaxy* fundamentam a dinamicidade de *Erōs* e abrem a discussão que queremos realizar sobre a possível relação *Erōs* e *psyché* no *Banquete*, nos permitindo questionar por que é atribuída a *Erōs* uma característica que também é da *psychē*¹²⁵. Não queremos dizer com isso que a *psychē* seja um *daimon*¹²⁶, nem que *Erōs* seja a *psyché*, todavia, a definição de *Erōs* como *daimon* e *metaxy* revela a natureza mediadora de *Erōs* que não havia sido trabalhada anteriormente em outros diálogos platônicos. Em relação a *psyché*, ela é responsável por intermediar o sensível e o inteligível e nesse aspecto há uma proximidade com a natureza de *Erōs*, ou seja, ambos são intermediários. É necessário destacar que, apesar da possível semelhança, *Erōs* e *psychē* não são idênticos, pelo contrário. A diferença, evidentemente, reside no fato que, apesar de *Erōs* ser considerado intermediário entre o imortal e o mortal, possui uma única natureza que se configura por ser intermediária. *Psychē* tem uma dupla natureza: mortal por sua queda, mas recupera-se na medida que pela reminiscência se aproxima de seu local de origem,

¹²⁵ Segundo Vaz, (2012, p.176) no *Banquete* encontramos uma associação de *Erōs* a *psyché*, sobretudo, a partir da identificação de *Erōs* como *daimon*.

¹²⁶ Isto já foi tratado no *Fédon* quando Sócrates faz a distinção entre almas e demônios, afirmando que se a alma fosse um demônio ela poderia sair do corpo e retornar à sua morada original (PLATÃO, *Fédon*, 107d; 108b). Portanto, está descartada essa possibilidade a partir do argumento do *Fédon*.

ressaltando assim sua imortalidade, ou seja, *psychē* é diferente de *Erōs*, apesar de ambos terem em comum o fato de serem intermediários entre o sensível e o inteligível.

A partir dessa semelhança e da diferença que se impõe como resposta, podemos questionar se *Erōs* é uma condição particular da *psychē* ou uma parte constitutiva dela? A nossa hipótese é de que a maneira mais próxima de entender a relação entre *Erōs* e *psyché* no *Banquete* é interpretar *Erōs* como uma força constitutiva (*dýnamis*) da *psyché*. O próprio sentido do termo na passagem 202e do *Banquete* permite o entendimento de que a função básica que *Erōs* estabelece é de ser potência, ou *dýnamis*.¹²⁷ Considerando que, como tratamos a princípio, *Erōs* é sempre relacional, ou seja, é para algo ou em função de algo que atua, seja desejando o que tem ou o que se deseja manter, podemos entender que *Erōs como dýnamis* atua com uma função direcionada para algo, que compreendemos aqui ser a *psychē*. Se isso faz sentido, então, a presença da *psychē* no *Banquete* é disfarçada e só pode ser percebida se considerarmos que *Erōs* é a maneira pela qual a *psychē* é tematizada porque nela é que *Erōs* produz seus efeitos.

Já descrevemos que a felicidade humana é auxiliada pelo *daimon* que, desde a tradição, só é percebido, tal como uma *dýnamis*, pelas ações benéficas que realiza. É necessário, no entanto, que o homem conheça os efeitos e a presença do *daimon*. Portanto, no *Banquete*, Platão parece fazer um destaque de como *Erōs* enquanto *daimon* da alma humana pode estabelecer algumas relações que são vivíveis e que demonstram a sua presença atuante no humano. Parece-nos que *Erōs* funciona como uma espécie de energia psíquica que canaliza, orienta e promove tudo isso de maneira cumulativa e conjunta nos modos da *psychē* se dirigir para algo, e ainda, possibilita que o humano não reduza o desejo as instâncias inferiores, mas possa ascender e servir-se do desejo para alcançar, ao perceber a ação e o dinamismo de seu *daimon*, instâncias superiores.

Esta passagem (202e-203a), representa o auge da definição, no *Banquete*, da conceituação da natureza dinâmica e demoníaca de *Erōs*, natureza que se revela, portanto, sumamente como intermediária (*metaxy*). Essa caracterização é corroborada pela tese do nascimento de *Erōs* que opor conseguinte é o modo pelo

¹²⁷ Cf. ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio Borges de. Eros : direzione e effetti , in A. Borges de Araújo Jr e G. Cornelli (eds.), *Il Simposio di Platone* : un banchetto di interpretazioni, Napoli: 2012, p. 15-31.

qual o discurso ilustra as características que *Erōs* herda dos pais e que por conseguinte, reforça-o como *metaxy*. Segundo Diotima, assim nasceu *Erōs*:

No dia em que nasceu Afrodite, os deuses apresentaram um banquete, achando-se presente entre eles Poros ou Expediente, filho de Métis ou invenção. Já no fim do banquete, chegou pobreza, com a intenção de aproveitar aquela oportunidade única para mendigar, e se colocou perto da porta. Nesse entremeio, Expediente, embriagado de néctar- pois ainda não se conhecia o vinho – penetrou no jardim de Zeus e logo adormeceu pesadamente. Então, pobreza, espicaçada por sua própria indigência, pensou na possibilidade de ter um filho com Expediente: deitou-se ao lado e concebeu Eros. (PLATÃO, *O Banquete*, 203b-c)¹²⁸

E essas características de *Erōs* são ainda destacadas como continuidade do mito:

[...] para começar, é sempre pobre e está longe de ser delicado e belo, conforme crê o vulgo. Ao revés disso: é áspero, esquálido 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 e 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 obre e se encontra sempre a meio caminho da sabedoria e da ignorância. (PLATÃO, *O Banquete*, 203c-e)

A narração desse nascimento é fundamental para demonstrar como *Erōs* representa uma síntese de dois pais opostos. Perceba-se que a quantidade de características que são atribuídas a *Erōs* acabam por defini-lo numa condição intermediária entre o que é, o que possui e o que pode fazer. Isto servirá de base para entendermos a maneira pela qual *Erōs* atua no humano. A natureza de *Erōs* e seus atributos herdados reforçam que a sua natureza intermediária o coloca sempre numa posição de ligação, de estabelecer relações ou ainda de assumir uma posição importante para que algo possa relacionar-se ou ligar-se à outra coisa. Esse aspecto intermediário não diminui a importância de *Erōs* mas reforça sua natureza demoníaca e dinâmica, afinal, em relação a esta última, não se pode captar exatamente o que é

¹²⁸ Grifos nossos. “No dia que nasceu Afrodite.” Por isso *Erōs* tem ligação com Afrodite e por isso também tem o Belo como objeto de desejo.

Erōs, mas apenas, a partir de suas características, perceber seus efeitos e sua posição intermediária que acaba não possibilitando cravar-se uma definição.

Ademais, é esta natureza intermediária de *Erōs* que proporciona que ele atue, inclusive na *psychē*, conforme as características que herda dos pais, ou seja, como um *metaxy* dessas duas figuras antagônicas, *Poros* e *Penia*. Pode parecer contraditório, porém, é fundamental que o recurso ao mito¹²⁹ reapareça propositadamente para definir a natureza de *Erōs* e reforçar a retirada de *Erōs* da conceituação de divindade e superação da concepção mitológica em torno de *Erōs*.

O recurso ao mito, portanto, em nenhuma medida atrapalha a concepção de *Erōs* no *Banquete*, ao contrário, reforça justamente a tese de que ele não é uma divindade, mas como foi dito, um *daimon* cuja *dýnamis* é ser *metaxy*, ou seja, é algo intermediário cuja natureza é intermediar.

Considerando seu caráter intermediário, *Erōs* será justamente um meio termo entre a falta e a completude. Por isso Diotima irá descrever as características que herda de seu pai e de sua mãe. Em relação a essas características, uma análise atenta indica que as características herdadas da mãe são ligadas a atitudes ou ações de caráter inferior, ou em outras palavras, considerando a tripartição da *psychē* na *República*, atitudes direcionadas para a dimensão mais inferior da *psychē*, que são desprovidas de qualificação e de racionalidade. Já de *Poros*, seu pai, *Erōs* herda atividades e características que são próprias da atividade próprias de dimensões superiores da *psychē* (irascível e intelectual), por exemplo, a braveza e a audácia, a sagacidade, a ardileza, e a filosofia, que são atividades intelectuais, voltadas para a abstração do material.

A natureza da *psychē* tripartida na *República* potencializa o alcance dos objetos que são próprios de cada uma das dimensões anímicas e situam a *psychē* tal como um elemento também intermediário para que o desejo ou as motivações de cada uma das partes tripartidas possam se direcionar para seus objetos e para “satisfazer” os

¹²⁹ Segundo Schüler (2001, p.82) “Como o Eros filho de Recurso e de pobreza está longe do Eros primitivo, garantia compulsiva da coesão do universo, impulso fecundo da natureza primitiva prolífera! Abandonado foi também o esforço dos mitólogos de enquadrar Eros no mundo com feições definitivas, apresentando-o como filho de Zeus e Dione. Filho do preservador da ordem, não se lhe consentia o desrespeito da medida rigidamente estabelecida. A Eros cabia reproduzir ordeiramente os modelos consagrados. Degradado a filho de Recurso e Pobreza, Eros sai do mando de Zeus e cai no domínio do homem. Sobrevive ferido, contaminado de morte, limitado e lento. Este já não é o que fere. Convém-lhe melhor a imagem do ser ferido, anelante, sequioso de socorro para o incurável.”

desejos que lhe são inerentes. Outrossim, é necessário reforçar que já desde a tradição mitológica se percebe o carácter ambíguo de *Erōs*. O fato de ser um *daimon* não representa, apesar de toda a importância do significado que assume nos diálogos platônicos, que ele necessariamente promova ou estabeleça relações com objetos perfeitos ou sumamente bons, ao contrário, o mito que Diótima utiliza previne esse entendimento na medida que defende que os objetos são múltiplos – seja a audácia, por exemplo, sejam ações infelizes, é *Erōs* que está atuando e estabelecendo relações. Nesse sentido, tal qual na *República* a *psychē* carece de um processo educativo para lidar com a ambiguidade do desejo que nela atua, o *daimon* que aparece no *Banquete* também, do mesmo modo, precisa de uma educação ou iniciação correta para que realize todo o seu potencial de veículo para a geração na beleza, busca da verdade e do saber, como mais à frente será retomado no discurso.

Nessa caracterização há algo que se sobressai e que merece destaque para o tema da *psychē*: a questão do movimento que originou o seu nascimento. *Erōs* é filho de *Penía* e *Poros*, absolutamente, divindades contraditórias. *Penia* é a deusa da carência e da necessidade e *Poros* o deus da abundância. *Erōs* é fruto de um movimento de busca de sua mãe por seu pai. Enquanto filho de pais opostos, *Erōs* é um misto de ambos, é fruto de uma relação de contrários, entre a carência e a completude. Sua natureza é dupla, da mãe, herda a qualidade de ser carente de tudo que não possui, e do pai, herda a habilidade e a astúcia de caçador. *Erōs*, portanto, tem sua natureza intermediária entre as qualidades extremas que herda dos pais.

Podemos destacar aqui a principal característica da sua mãe: a busca pela completude. *Penia*, como bem claro deixa o mito, busca *Poros* motivada pela necessidade, uma espécie de desejo cujo objeto pode referir-se, dentre outros objetos, especialmente ao corpo “*cujas instâncias paradigmáticas são a fome, a sede e o sexo*” (LOPES, 2020). Não se trata, portanto, de um belo corpo, uma boa comida ou bebida ou ainda, o sexo com homem ou mulher, o objeto desse nível de desejo não qualifica o objeto de busca e é isso mesmo que acontece com *Penia*, ao buscar *Poros*, nessa busca de qualquer coisa, ela dirige-se para um encontro sexual com *Poros*, apesar de toda a completude que ele representa, é apenas para o corpo dele que ela se dirige. Ela mesmo em nada ganha com isso, é *Erōs* que vai herdar uma natureza diferente da dela.

As noções de *metaxy* e *daimon*, por sua vez, ganham, portanto, ainda mais sentido quando Diotima explicou a natureza de *Erōs* a partir de seu nascimento¹³⁰, ou pela genealogia de *Erōs* que passa então a representar uma força propulsora que vincula opostos (REALE, 2016).¹³¹ É possível supor que, provavelmente, Platão representa no *Banquete* uma certa defesa socrática ao transformar *Erōs* num guardião, ao defini-lo como *daimon* à semelhança de outros diálogos em que o *daimon* possui essa função. Cumpre destacar aqui que era essa a função do *daimon* que Sócrates concebia desde a infância, como aquilo que o desviava de certas ações, dirigindo-o para situações favoráveis e evitando que ele se prejudicasse e cometesse uma injustiça.

No *Banquete*, resgatar a noção de *daimon* e situar *Erōs* como algo desse tipo parece conceder a *Erōs* um estatuto muito de guardião do homem em relação ao seu desejo. Essa função mediadora do *daimon* acompanha uma potência de atuação que pode ser interpretada a partir da compreensão de *Erōs* como *dýnamis*, que vai direcionar o homem ou o desejo humano. Outrossim, essa característica particular dos *daimones* em vagar sob a terra e não serem percebidos diretamente nos remete a hipótese de que eles sejam também uma espécie de *dýnamis*.

Na narração do nascimento de *Erōs* há uma relevante tese que determina o valor da filosofia como aspecto intermediário que se move do saber ao não saber. É importante destacar esse elemento no *Banquete* porque o discurso de Sócrates revela e identifica a essência de *Erōs*, intermediário entre o saber e o não saber, com o filósofo e por conseguinte com a atividade filosófica que não consiste na posse do saber que, como diz o mito é reservado aos deuses, pelo contrário, situa-se também como desejo (*Erōs*) do que não tem e caracteriza a atividade filosófica como uma atividade permanente de busca, uma espécie de movimento que se direciona para a busca do saber.

Esta discussão pode muito bem ter sido posto por Platão no *Banquete* com o objetivo de fazer uma espécie de apologia socrática e representação da filosofia como

¹³⁰ Apesar de conceder a Eros um estatuto superior ao dos deuses da mitologia, e nos proporcionar o entendimento dele como força ou potência, Diotima volta ao recurso mitológico para falar do nascimento de Eros. O recuo, como a gíria popular, parece um retorno para com mais força ainda conseguir definir a natureza de Eros e contribuir ainda mais claramente para o entendimento da potência de movimento a partir das características que Eros possui e que lhe situam como intermediário.

¹³¹ Aqui temos um aceno ao discurso de Erixímaco, onde Eros é harmonia de forças opostas (PLATÃO, *O Banquete*, 186d-e)

atividade de busca através da pergunta, do diálogo, da dialética e por isso, o discurso Socrático aparece revestido pelo discurso de Diotima de um tom misterioso justamente porque o tema em questão estaria num nível elevado que transcende a realidade mortal humana. A defesa Socrática ganha reforço quando o famoso aforismo do “não saber socrático” aparece realçado pelo discurso de Diotima:

[...] A ignorância apresenta este defeito capital: é que, não sendo nem bela, nem boa nem inteligente, considera-se muito bem-dotada de todos os predicados. Que não sente necessidade de alguma coisa, não deseja a vir possuir aquilo cuja falta não se apercebe (PLATÃO, *O Banquete*, 204a).

Em contrapartida, essa crítica à ignorância prepara o terreno para a importante definição de *Erōs* como filósofo, a partir da pergunta de Sócrates, “*quem é que se ocupa com a Filosofia, se não o fazem nem os sábios nem os ignorantes?*” (PLATÃO, *O Banquete*, 204b):

[...] é claro que são os que se encontram entre uns e outros, estando Eros incluído nesse número. A sabedoria é o que há de mais Belo. 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. A razão desse fato, vamos encontrá-la na sua origem: ele descende de um pai sábio e rico em expedientes, e da mãe nada inteligente e de acanhados recursos. Essa, meu caro Sócrates, é a natureza de tal demônio ((PLATÃO, *O Banquete*, 204b)

Este processo busca do saber é, pois, alimentado e fruto de uma atividade erótica representada miticamente pelo caráter intermediário que *Erōs* herda de seus pais, o caracteriza, portanto não como um deus, mas como um *daimon* e coloca a filosofia como esse estado perenemente intermediário que sempre busca ainda que nunca possua plenamente o objeto buscado.

O aspecto relacional de *Erōs*, já discutido por Sócrates em sua fala com Agatão, dá pistas daquilo que ele irá testemunhar ter aprendido com Diotima e que certamente Platão estilisticamente defende sobre a Filosofia como uma eterna relação prospectiva que vai estar sempre desejando, buscando o saber, ainda que virtualmente o possua, a atividade filosófica é essencialmente uma atividade de exame e investigação imanente ao desejo e que a move, direciona e possibilita encarar a filosofia como ciência do Belo, como será abordado mais à frente na escala erótica.

É importante destacar que a atividade erótica é estendida, nesse discurso, a todos os homens¹³² e expressa pelos efeitos observáveis de *Erōs*. Vejamos, portanto

¹³² PLATÃO, *O Banquete*, 204e-205b.

como *Erōs* manifesta-se, tal qual uma *dýnamis*, pelo movimento, pela geração e pela contemplação, instâncias realizadas pela *psychē* no humano¹³³. Ao caráter dinâmico de *Erōs* consideramos que essa *dýnamis* representa enquanto força de atuação, uma potência “capaz de” ou que capacita algo a ser realizado.

Vejamos como pode ser percebida a dinâmica (*dýnamis*) e demoníaca (*daimon*) atuação de *Erōs* no humano e como ele intermedia (*metaxy*) a relação do homem com os objetos do desejo, atuando especificamente seu *tópos*, a alma.

4.2.1.1 *Erōs, potência de movimento*

Uma expressão evidente da *dýnamis* enquanto tal é o movimento (*Kínēsis*). O movimento pode ser entendido como um deslocamento do não ser para o ser ou vice-versa, trata-se de uma espécie de criação ou geração de algo que não existia e passa a existir. Esse entendimento sobre a potência de movimento é fundamental porque as outras potências de *Erōs* derivam-se dessa primeira. Para demonstrar como a potência erótica de movimento é descrita no *Banquete*, devemos considerar, a princípio, que o diálogo de Sócrates com Agatão, momento que precede a fala de Sócrates com Diotima, introduz as questões que são mais amplamente discutidas na fala de Diotima e revela alguns elementos que serão basilares para entendimento da noção da potencialidade do desejo na *psychē*, a saber, as capacidades relacional e prospectiva de *Erōs*, fundamentais para a existência da potência de movimento na *psychē*.

É interessante notar que, como fruto dessa natureza de *Erōs*, a capacidade de busca, é então o movimento direcionado que representa a primeira potência Erótica que atua na *psychē*. *Erōs* é uma potência de movimento em busca daquilo que ele aspira. Em relação a *psychē*, “*Erōs é motor responsável que impulsiona e faz buscar o que ele co-move*” (CASERTANO, 2012, p.247). Recordando que no *Fedro*, a *psychē* é descrita como princípio de movimento da vida (PLATÃO, *Fedro*, 229d) é possível fazer a atribuição de que *Erōs*, pela potência de movimento que o caracteriza, age na *psychē* não exatamente movendo-a, porque seria uma causa e assim seria superior a

¹³³ Devemos ressaltar, entretanto, que *Erōs*, conforme defenderemos nesse trabalho, não é uma causa externa que atua na *psychē*, mas algo que lhe é inerente.

ela, mas direcionando-a para que se movia para objetos conforme sua natureza. Cumpre acrescentar aqui que no livro X das *Leis* pode-se encontrar uma ampla demonstração da tese da *psychē* como princípio semovente que nos ajuda a compreender melhor em que consiste esse movimento que é afirmado no *Banquete*. Nas *Leis*, há uma tentativa de mostrar, no livro X, a superioridade da alma em relação ao corpo, contra os argumentos dos Ateus que afirmavam uma oposição entre natureza e as leis, criando convenções mutáveis que sustentavam propostas imorais contra a ordem da cidade e contra os projetos de valores indiscutíveis do legislador.¹³⁴ Essas afirmações punham em perigo tanto a moral da cidade quanto a legislação. Para demonstrar essa superioridade da alma, o Ateniense elabora uma inversão dos argumentos dos Ateus e elabora um método argumentativo que preze pela identificação da *physis* com a razão e pela superioridade dos elementos inteligíveis sobre os materiais. Tratando, pois de explicar a questão do movimento, em determinada passagem dessa argumentação destaca que a alma é um princípio *semovente*¹³⁵, ou seja, como diz o próprio conceito, que move a si mesmo, e é ainda o movimento mais antigo do universo, responsável pela geração e corrupção de todos os seres, causa de transformações que conformam o devir da natureza. Ela é concebida, portanto, como necessariamente, anterior ao corpo e, nesta argumentação é destacado que, como oposição ou elemento contrário ao corpo, a alma possui movimentos psíquicos que lhe são próprios como memória, inteligência, desejos, etc.,¹³⁶ desta forma, evidencia-se funções psíquicas, fazendo assim uma clara distinção entre alma e corpo.

Também no *Fedro*¹³⁷, Platão argumenta que a *psychē* é imortal, dentre outros motivos por ele apresentados, pela capacidade de mover a si mesma, isso corrobora a tese de que *Erōs* redireciona ou *co-move*, o seja, promove um movimento na *psychē*. A descrição da natureza da *psychē* apresenta justamente a ideia de movimento

¹³⁴ Cf. Brisson, 2003.

¹³⁵ PLATÃO, *Leis*, X, 895c-896a.

¹³⁶ PLATÃO, *Leis*, X, 896b-d. Veja-se também os seguintes trabalhos: BRISSON, Luc. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 44, n. 107, p. 24-38; OLIVEIRA, Richard Romeiro; SIMÕES, Izabella. Ho theos pantôn khrêmatôn metron: a função do discurso religioso e da teologia como instrumentos de fundamentação da legislação e do êthos cívico na politeia das Leis. *Revista Hypnos*, n. 40, p. 31-65, 2018. Em sequência a essa definição sobre a superioridade da alma em relação ao corpo, é provado que a alma é a causa primeira do universo e, a partir disso, o Ateniense trata de definir, que alma, se boa ou má, é responsável pelos movimentos cósmicos observáveis (PLATÃO, *Leis*, X, 896e-897c).

¹³⁷ PLATÃO, *Fedro*, 245c-d.

autônomo. Considerando que acabamos de apresentar *Erōs* como potência de movimento que atua na *psychē*, é necessário enfatizarmos que *Erōs* atua como algo próprio da natureza da *psychē*. Deve-se recordar que *Erōs* está presente nas origens da *psychē* descritas no *Timeu*, ou seja, isso nos permite, juntamente com o estudo que ora fazemos do *Banquete*, dizer que de fato *Erōs* é um elemento próprio da *psychē*. Esse elemento é responsável por garantir que o movimento (*kínesis*) direcionado do sensível para o inteligível, seja realizado pela *psychē*. As demais potências eróticas que abordaremos nesse trabalho, dependem dessa noção e desse entendimento da forma que *Erōs* se relaciona com *psychē*. Esses processos necessitam que a *psychē* lide com objetos sensíveis, essa mediação é feita pelo corpo e direcionada inteligentemente por *Erōs* de forma que a *psychē* possa em alguma medida lidar com o corpo, mas sempre de maneira intermediada, não fugindo assim às suas próprias características inteligíveis. *Erōs*, portanto, é uma potência de movimento qualificado, ou seja, é através de *Erōs* que a *psychē* é *co-movida* ou movida qualitativamente para um objeto. Este é o primeiro argumento que comprova a definição de *Erōs* como uma *dýnamis*, todavia, é necessário dizer para que ela se move.

4.2.1.2 *Erōs, potência de geração*

Como resultado consequente da potência de movimento e como expressão do caráter relacional e prospectivo de *Erōs*, dos quais falamos, podemos identificar ainda uma segunda potência, de geração, que consiste em fazer algo novo que antes não existia, a partir das relações estabelecidas anteriormente. O movimento, primeira potência estudada, é fundamentado pelo caráter relacional do desejo que se dirige, se move, se orienta para uma segunda potência, a geração.

Para realizar essa demonstração a partir do *Banquete*, nosso estudo se enquadra após o relato do nascimento e da natureza de *Erōs*. A partir de então, no texto *Banquete*, *Erōs* passa a ser estudado considerando sua maneira de ser “*útil aos homens*”, (PLATÃO, *O Banquete*, 204c) A questão posta por Diotima é a seguinte, “*quem ama as coisas, afinal, o que ama*” (PLATÃO, *O Banquete*, 204d). A sequência do diálogo mostra a conclusão de Sócrates, mostra que o amor é o desejo de possuir o objeto amado. Portanto, quem ama, ama as coisas belas e o Belo é

necessariamente bom.¹³⁸ Essa é a lógica conclusiva do argumento, porém, não se estende a todos, como é demonstrado, alguns amam e desejam apenas pelo desejo de posse do que é Belo e Bom, porém, alguns não. Diotima define que há duas espécies de amor, um particular e um geral (PLATÃO, *O Banquete*, 205b). O geral, para qualquer instância da vida: a riqueza, o poder etc.; o particular, para aspectos específicos, todos, porém amam, (PLATÃO, *O Banquete*, 205d). Esse argumento que, a princípio revela uma certa complexidade da aplicação dos termos geral e particular às coisas, é o pano de fundo necessário para que possamos, a partir da leitura do texto, caracterizar a potência de movimento geracional de *Erōs*, ou seja, é possível ser Belo e desejar coisas belas.

Diotima admite que todos os seres humanos são fecundos, e a relação erótica implica na geração ou produção de algo (PLATÃO, *O Banquete*, 206c-e). A Beleza que movimenta para a geração, revela, assim como já dissemos, o caráter prospectivo de *Erōs*. Não se trata, portanto, de alguém que não possua a beleza e a deseje apenas possui-la. A fecundidade tem como elemento básico a Beleza. “*Amar é gerar na beleza e todos os homens são fecundos*” (PLATÃO, *O Banquete*, 206b-c)¹³⁹ e segundo a sacerdotisa, a partir do atingimento de determinada idade, nossa natureza tem desejo de procriar (PLATÃO, *O Banquete*, 206c)¹⁴⁰. Podemos dizer que, a partir de então, apesar da concepção de que *Erōs* é um só, o *Banquete* considera existência de dois tipos de naturezas ou campos de atuação da potência de geração: o corpo (*sôma*) e a alma (*psychē*) (Platão, *O Banquete*, 206c). Considerando a fecundidade dos homens, ela se dirige ou para o corpo ou para a *psychē*, e ambas, tem como condição específica para realização, a busca da Beleza, visto que a geração se dá na beleza

¹³⁸ Esse interesse pela ideia de Belo reflete a moral grega da relação de identificação entre belo e bom.

¹³⁹ Neste ponto é interessante destacar um aceno à tese da imortalidade. A partir da potência de geração que *Erōs* possibilita a *psychē*, é possível entender que a aspiração à sobrevivência assume a forma preliminar de procriação, sem qualificação de objeto. A partir da ação de *Erōs*, há uma ascendente e progressiva forma de gerar que passa do corpo à *psykhē*. Ou seja, é próprio da criatura mortal buscar a imortalidade, ainda que limitada, pela procriação. A *psychē* aspira e pode alcançar a imortalidade pela geração superior, conforme veremos no discurso de Diotima sobre a escala erótica. A própria Filosofia é um ato de sobrevivência e imortalidade, pois, efetivamente, representa a libertação do “peso” da materialidade, da sensível e dos objetos próprios desse nível de conhecimento.

¹⁴⁰ Comentando essa passagem, Hyland (1968) afirma que *Erōs* e *epithymia* não são a mesma coisa, há um distanciamento importante entre eles. A *epithymia*, é um desejo impulsivo. Pode ser caracterizado ainda como algo natural do homem a fim de satisfazer seus apetites corporais. Já *Erōs*, conforme tradicionalmente estudamos, é um desejo elevado de satisfação expresso pelo procriar na *psychē*, porque *Erōs* é desejo e amor, como vimos, já *epithymia* é só um desejo ausente de racionalidade ou um desejo humano. Ferrari (1992) considera que não é tão relevante a discussão sobre os termos subjacentes ao conceito de *Erōs*. Portanto, preferimos seguir sem alocar sobre o conceito de Eros, formas inferiores de desejo.

porque ela se revela como parteira do divino. Pela união de homem e mulher e consequente geração ou procriação há a participação, ainda que limitada, na imortalidade (PLATÃO, *O Banquete*, 206e), ou seja, temos no *Banquete* alusões das teorias da *semelhança ao divino* e *imortalidade da psychē*. Segundo Casertano (2013, p.23) “é a partir daqui que Platão alarga maximamente o conceito de *psychē*, ligando-a ao divino e à imortalidade”. Ainda segundo o mesmo autor, “para o corpo trata-se de uma imortalidade mortal” (CASERTANO, 2013, p.23), o que pode ser lido como uma participação na imortalidade pelo fato de gerar outro ser, todavia, esse ser gerador sempre morre enquanto tal, restando-lhe a imortalidade pelo ser criado. Com isso concorda Centrone (2007, p.39) ao afirmar que “a natureza mortal busca a imortalidade segundo suas possibilidades, ou seja, pela geração, deixando sempre, no lugar do velho, um novo”¹⁴¹. Esse argumento de Centrone corrobora então a postura de Casertano que afirma que “a imortalidade é uma característica também da corporeidade e, como tal, é prerrogativa de todos os seres que, pela geração física, ganham uma nova espécie de imortalidade” (2013, p.24). Ou seja, temos aqui uma concordância sobre a limitação do corpo e a busca, movida pela carência, da imortalidade. Esse corpo, porém, se utiliza daquilo que lhe é possível, procriando-se, o corpo alcança uma espécie de imortalidade limitada, absolutamente distinta da imortalidade da *psychē*. A imortalidade, de fato, gera-se na *psychē*. A partir de então, podemos ver muito mais distintamente a superioridade da *psychē* em relação ao corpo.

Essa imortalidade do corpo irá ceder lugar a imortalidade, plena, promovida pela geração na *psychē*. Pela geração, os seres mortais perpetuam sua continuidade, onde o velho é trocado pelo novo. Diotima define que “a geração é o único meio para atingir a procriação” (PLATÃO, *O Banquete*, 207d). A sequência da argumentação da sacerdotisa revela que o indivíduo, apesar de deixar pela geração “um novo em seu lugar”, ele mesmo é sempre o mesmo, apesar das mudanças que sofre no corpo e na *psychē*. Aqui encontramos uma linha de distinção que estabelece elementos que são relativos ao corpo e a *psychē* humana. Ao corpo, cabelos, carnes e ossos; à *psychē*, os costumes, os caracteres, opiniões, os prazeres, as tristezas, os temores. Tudo isto é considerado como elementos próprios da *psychē*, o que nos possibilita a afirmação

¹⁴¹ Tradução nossa.

de que já havia no *Banquete* um certo conhecimento e uma certa apropriação dos predicados que podiam ser atribuídos a ela e, sobretudo, em sua relação com o corpo.

Na continuidade da argumentação de Diotima, sobre as coisas que passam ou mudam, ela faz referência aos conhecimentos, dizendo que

[...] ora nascem ora desaparecem, nunca permanecendo nós idênticos a nós mesmos em matéria de conhecimentos, porque igual coisa se passa com cada conhecimento em particular. O que denominamos estudo pressupõe que o conhecimento nos abandona; esquecer é precisamente isto: perder o conhecimento adquirido, vindo a ser a reflexão a criação de uma nova lembrança em substituição da que nos deixou, o que faz durar o conhecimento e dá a impressão de que é sempre o mesmo. (PLATÃO, *O Banquete*. 208 a-b)

Essa passagem pode representar uma alusão a teoria platônica das Formas, que enquanto abstratas, racionais, eternas e imutáveis, são dotadas de maior grau de realidade do que o mundo material e sensível, ademais, a imortalidade dos conhecimentos é uma expressão e argumento em prol da imortalidade da *psychē*. Diz-nos sobre isso Casertano (2013, p.25) que “*essa imortalidade dos conhecimentos é diferente mesmo sendo sempre idêntica a si mesma enquanto conhecimento, que se enriquece e se amplia continuamente*”. A imortalidade efetiva, pertence, portanto, somente à *psychē*.

Por fim Diotima fará a distinção entre os tipos de objetos daqueles que são fecundos. Diz ela que, em relação aos que possuem força fecundante apenas no corpo, “voltam-se de preferência para as mulheres [...] *“a fim de gerar filhos e por esse modo, assegurar para si próprios, conforme creem, a imortalidade.”* (PLATÃO, *O Banquete*, 208e) Aos que são fecundos na *psychē*, diz a sacerdotisa que “ [...] *há pessoas cuja força fecundante reside na alma, muito mais ativa do que a do corpo, com relação às coisas que convém à alma conceber e procriar*” (PLATÃO, *O Banquete*, 209a).

No corpo, portanto obviamente, a geração é de um filho, na *psychē*, o produto da geração é mais profundo, como ela define: “*A sabedoria e as demais virtudes de que, precisamente, os poetas são pais e os artistas dotados de espírito inventivo*” (PLATÃO, *O Banquete*, 209a). É sobre a *psychē*, particularmente, que o discurso agora toma curso. Diotima fala do conhecimento e da inteligência como o que de fato interessa à *psychē*, ressaltando que nisso consiste a verdadeira imortalidade: na

capacidade da *psychē* bela gerar, movida por *Erōs*, os mais belos filhos (PLATÃO, *O Banquete*, 209b-d)

A geração na *psychē*, revela, portanto, sua uma potência erótica, entretanto, uma importante questão deve ser esclarecida quanto a esse ponto: esta é, para Platão, a verdadeira imortalidade: a de almas belas que, graças a Amor, são capazes de gerar os filhos mais belos (CASERTANO, 2013, p.26). Diante disso, pode surgir a questão, se afinal de contas, a potência de geração é de *Erōs* ou da *psychē*? Em resposta a essa questão é importante destacar que, em relação a potência de geração, deve-se pressupor ser uma característica de *Erōs*, em caráter absolutamente ativo, ou seja, é papel de *Erōs*, pelo caráter relacional e prospectivo, bem como pela sua característica de intermediário (*metaxy*), promover a geração a partir de um movimento de busca, fazendo que haja algo que não existia e passa a existir. Em contrapartida, em relação a geração na *psychē*, devemos-la entender no caráter passivo e ativo. No ativo, porque a *psychē* é capaz de gerar belos discursos, por exemplo, e passivo, quando consideramos que algo gera ou potencializa essa condição de que ela também gere. Considerando sobretudo a descrição da natureza da *psychē* no *Timeu*, podemos afirmar que *Erōs* é que possibilita a potência geracional na *psychē*, ou seja, a relação entre *Erōs* e *psychē* se aproxima e muito a partir dessa questão porque possibilita um entendimento diferente sobre a capacidade de geração. Que o amor se dirigira para o corpo ou para o espírito isso não é uma novidade para o mundo grego, todavia, ao atribuir o desenvolvimento dessa capacidade ou a motivação desse fato a *Erōs*, Platão cria novas condições de entendimento da relação entre *Erōs* e *psychē*. Uma questão ainda importante é como a *psychē*, de natureza imortal, busca gerar se a busca é sempre motivada pela falta ou reconhecimento da falta. Essa questão pode ser respondida a partir justamente de uma ação de *Erōs* na *psychē*, lembremo-nos do aspecto relacional de *Erōs*, que proporciona o desejo de coisas que são possuídas no presente, mas que se deseja mantê-las, ou seja, é possível desejar o também o que já se possui.

Esse entendimento da atuação e manifestação de *Erōs* na *psychē* no *Banquete*, amplia-se bastante a partir do estudo da escala erótica do *Banquete*, onde iremos analisar, especificamente, como Diotima descreve os movimentos de *Erōs* e as relações que ele estabelece no processo geracional e, sobretudo, no mais elevado

“degrau” dessa relação, a contemplação. Vejamos como Platão trata de dirigir *Erôs*, (*daimon* e *metaxy*) para uma terceira potência, a contemplação.

4.2.1.3 *Erôs*, potência de contemplação

Aqui encontramos o núcleo da relação que pode ser estabelecida entre *Erôs* e *psychê* no *Banquete*, afinal, é sobretudo nas questões que são desenvolvidas no final da fala de Diótima que encontramos elementos que se relacionam com a psicologia de Platão. Já admitimos que *Erôs*, no discurso de Diótima, deixa de ser considerado como divindade para assumir firme e definitivamente o papel de impulso, motor, potência, que *co-move* a *psychê* para um objeto específico, sendo capaz, inclusive, de possibilitar que ela gere algo, expressando assim sua a sua imortalidade. Assim como a potência de movimento acumula-se ou representa uma predisposição básica para a existência da potência de geração, podemos dizer que da mesma forma, o acúmulo das duas primeiras potências possibilitam que a *psychê* venha a possuir, por meio de *Erôs*, a potência de contemplação (*theōría*) A contemplação, no platonismo, é um tema nobre e diz respeito especificamente à atividade principal da *psychê*, conforme atesta o diálogo *Fédon*, de compreender a realidade inteligível (PLATÃO, *Fédon*, 65a-67b)

Platão trabalha a teoria das formas e sua ligação com a *psychê* em muitos diálogos. Para contextualizarmos a discussão da escala erótica, é necessário situarmos qual a raiz que possibilita a abordagem do *Banquete*. Aqui cabe destacar o argumento de Lima Vaz (2011) para realçar a importância do discurso de Diótima para uma compreensão metafísica de *Erôs* e da teoria das Formas no *Banquete*:

[...] se o eros tem como objeto a criação no Belo (206E), que é uma fecundidade ela ama (208E-209B), o Belo aparece logo como um valor ideal, ou seja, as belezas parciais implicam logo a realidade realíssima de um belo absoluto. Assim, a posição de Diótima aparece, desde o início inconfundivelmente platônica, desse platonismo que aprendemos já nos primeiros diálogos. Como o Laques busca a definição da fortaleza, o *Cármides* da sabedoria, o *Eutífron* da piedade, assim, se o *Banquete* busca a definição do Amor, o objeto do Amor só pode ser uma Ideia no sentido platônico. Só que, ao escrever o *Banquete*, Platão já tinha bem definida essa doutrina das Ideias, que a partir do Mênon e do *Crátilo* foi assumido feição cada vez mais precisa

até constituir-se plenamente no *Fédon*. Por isso, o *Banquete* não tem mais o caráter aporético dos primeiros diálogos (p.55).

A partir do que argumenta Lima Vaz no trecho acima, então espera-se encontrar nele uma resposta para a possível lacuna sobre o modo de lidar com as diferenças epistemológicas de corpo e *psychē* que culminam no *Fédon*. Nesta síntese da teoria das formas e suas alusões à natureza da *psychē*, reside a nossa tentativa de situar a necessidade do estudo da escala erótica a fim de tentar responder como é iniciado esse processo de desligamento do corpo e se há algum motor que dirija esse caminho de desligamento. Nos parece que dizer apenas que se trata de um desejo da verdade ainda é muito superficial, portanto, a escala erótica pode representar uma tentativa de Platão em concluir essa questão problematizada no *Fédon*: como será possível ao homem ainda preguiçoso de filosofar, alcançar a libertação do corpo? Talvez, como vemos no *Fédon*, só na morte e não durante a vida. (PLATÃO, *Fédon*, 65d-e) Será que a questão está resolvida aí ou ainda existe uma última cartada, ou uma “última teoria das ideias” (JACKSON, *Apud* LIMA VAZ, 2001, p.51) de Platão para propor uma possibilidade ou modo do homem desligar-se do corpo e contemplar as ideias em si?

É possível identificar no *Fédon* que as formas ou ideias são ditas em suas características ontológicas como: realidades superiores, uniformes em si mesmas, sem alterações, eternas pois não admitem mudanças e, portanto, imutáveis, e, por fim, imutáveis (PLATÃO, *Fédon*, 78d-e). Essa caracterização aparece também no fim da escala erótica em relação a ideia de Belo. A multiplicidade das coisas sensíveis é apreendida pelos sentidos e dependem ontologicamente das Formas. As formas são apreendidas apenas pelo pensamento. O corpo não acessa as formas pela sensibilidade, esse acesso é reservado à *psychē* (PLATÃO, *Fédon*, 65d-e), que possui afinidade com as ideias¹⁴², e conseguido através de uma purificação da *psychē*, afastando-a ao máximo do corpo para que se concentre em si mesmo (PLATÃO, *Fédon*, 67c).

Um conceito importante que passa a fazer parte da teoria das formas é a teoria da participação, que também aparece no *Fédon* (PLATÃO, *Fédon*, 102b), onde as

¹⁴² A afinidade da alma com as ideias não a torna uma ideia. Ou melhor, exclui-o exatamente porque Platão fala de afinidades. Se a alma fosse uma ideia, Platão não teria a necessidade de provar sua imortalidade, porque essa derivaria diretamente da sua natureza. A partir do momento em que a alma não é uma ideia, não nos resta pensar em outra coisa a não ser na existência de um ente intermediário entre o mundo sensível e o mundo ideal (TRABATTONI, 2012, p.136)

formas existem de modo autônomo e a multiplicidade das coisas sensíveis participam das formas em menor grau. Se existe algo Belo que não seja o Belo em si, como é o caso abordado no *Banquete*, então trata-se de uma participação da coisa particular na ideia de Beleza.

A participação das coisas múltiplas permite a argumentação sobre a imortalidade da *psychē* como fonte de movimento para o corpo que é aparentado com a multiplicidade. A *psychē*, por sua vez, na medida em que possui afinidade com as formas e precisa afastar-se do corpo pois o contato com ele gera o esquecimento de tudo aquilo que ela já conheceu. A partir disso justifica-se a teoria da reminiscência como uma recuperação ou recordação do conhecimento. Na medida que a *psychē* afasta-se do corpo mais se eleva à sua verdadeira natureza e é sobre isso que a cena da escala erótica do *Banquete* irá tratar.

4.2.2 A escala erótica¹⁴³

Nesta seção tratamos da última parte do discurso de Diotima, a saber, a passagem em que ela apresenta a Sócrates o modo pelo qual a *psychē* contempla a ideia de Belo através da “chamada escala erótica”, que pode ser considerada como um modo particular, dentro da teoria geral da dialética, de “*alcançar o conhecimento da ideia através da reminiscência*” (LIMA VAZ, 2012, p.188) e por ação de *Erōs* que move a *psychē*. Sobre a reminiscência, é interessante destacar que o processo gradativo da contemplação da ideia de Beleza pode ser interpretado “à luz da recordação” da ideia à qual a *psychē* se recorda ao entrar em contato com os objetos sensíveis que participam, de algum modo, da ideia de beleza. Ou seja, é possível que Platão além de retomar a teoria das formas tenha também abordado o tema da reminiscência no *Banquete*. Concordando com isso, Lima Vaz (2012) defende que, na passagem das etapas da escala erótica, há uma comparação entre os objetos belos, o que conduz justamente ao ato inteligente de superação daquilo que é inferior para

¹⁴³ Considerando que essa contemplação das Ideias não é imediata, é necessário o entendimento de um certo modo de proceder que proporcione à *psychē* esse encontro. Esse modo é proposto por Platão através da dialética. A dialética, conforme atesta Vaz (2012, p. 100) “é para Platão um discurso acerca das ideias, apropriado para reconduzi-las a uma unidade”. Apesar de em muitos diálogos a dialética aparecer como método, todavia é no *Fédon*, que a dialética aparece como doutrina ou “ciência das ideias” (VAZ, 2012, p.102). A dialética é um método ou uma ciência que implica interrogações e reminiscência, proporcionando um estado de contemplação da *psychē* que se fundamenta na vida antes da união com o corpo (VAZ, 2012).

a contínua busca do que é superior. Esses processos, porém, por partir do sensível ao inteligível, são mediados por *Erōs*, que direciona a *psychē*, como dissemos desde o início do trabalho, para o conhecimento e a contemplação dos objetos inteligíveis, que lhe são próprios. É *Erōs* que inicia o processo de “subida da escala”, movido pela Beleza conforme relata a escala erótica.

A escala erótica é o núcleo do discurso socrático e a garante coroação de tudo que havia sido dito e discutido no *Banquete*. Diotima vai apresentar degraus ou etapas¹⁴⁴ necessárias para que a *psychē* possa contemplar, gradativamente, o Belo, ou como define Lima Vaz (2011, p.50) a “*iniciação na ciência do Belo*”. Essa gradativa apresentação de etapas é chamada de ascensão dialética ou escala erótica, fazendo sempre alusão à uma espécie de escada com degraus ou etapas a serem alcançadas¹⁴⁵. Sobre isso, Ferrari (2013) faz questão de destacar que

o que se descreve é uma ascensão e não uma ascese: a aquisição da ideia de belo é exatamente a conquista da capacidade de ver o belo nas coisas belas, onde quer que ele se manifeste, não um momento que determina a afasia, mas que, pelo contrário, permite o começo de uma vida vivida num nível mais elevado (2013, p.28).

A importância do entendimento da escala erótica é que ela retoma e descreve, de maneira bastante didática, a maneira pela qual *Erōs* se dirige para o objeto desejado, do qual sente falta, carece e deseja possuir. Desta forma, o discurso de Diotima apresenta a própria natureza do processo filosófico, sendo a contemplação o nível mais elevado de abstração que a *psychē* possa atingir. Segundo Lima Vaz (2011),

[...] se Platão pretende dar-nos com o discurso de Diótima um método certo para a definição do Amor (e é neste ponto preciso que a intervenção de Sócrates começa por se opor às dos seus companheiros, cf. 198 D-E), é evidente que ele tem em vista uma doutrina epistemológica definida e que pode e deve ser estudada por si mesma, independente da fabulação literária de que se reveste (p.54)

¹⁴⁴ O número dessas etapas no *Banquete* não é um consenso entre comentadores: de acordo com Vaz (2011) e Rocha (2003), são quatro os degraus da escala erótica. Já Reale (2012) considera que são seis degraus. O nosso trabalho concorda com a quantidade de quatro degraus ou etapas da contemplação gradativa, afinal, faz mais bem referência ao texto do *Banquete*. Compreendendo que essa quantidade é um tanto irrelevante para o objetivo desta tese, fazemos apenas questão de situar e dar ênfase, como mostraremos, ao que vem anterior ao primeiro nível dos objetos aos quais pode tender. Para Festugiere (1950), a ascensão dialética que ocorre no *Banquete* é a dialética propriamente dita, pondo-se em paralelo com a ascensão à ideia de Bem na *República*.

O nível de contemplação que pode ser atingido na escala erótica representa uma questão absolutamente metafísica, que colabora para definirmos o sentido em que possa ser entendida verdadeiramente a natureza e toda a contribuição de *Erōs* no processo do conhecimento humano.¹⁴⁶ O discurso descreve a iniciação Socrática em mistérios¹⁴⁷, sobre o amor. Nessa passagem, Diotima diz que, esse caminho deve ser percorrido “desde a infância” (PLATÃO, *O Banquete*, 210a). É importante destacar que o Banquete sugere, à semelhança de outros diálogos platônicos, uma espécie de extração da ideia que conduz à reminiscência, como é o caso do *Fédon* e do *Mênon*, onde há uma espécie de interrogação do mestre ao iniciado. Certamente, isso justifica a presença de Diotima, ainda que não explique o fato de que ela seja uma figura feminina, como dissemos anteriormente. O que por ora pode ser dito é que, o caminho de ascensão da escala erótica é posto por Platão em tons pedagógicos, onde ele parece tomar, como defende Stenzel (1936), o ideal de educação dos gregos, no qual a amizade era sempre voltada prioritariamente para a educação. Diotima, como educadora de Sócrates, apresenta o caminho com um certo rigor próprio ao processo pedagógico no qual o *Banquete* se insere, ou seja, neste ponto, Platão retoma o contexto pedagógico dos seus interlocutores para mostrá-lo numa perspectiva correta, fecunda e sobretudo filosófica pela correta orientação pedagógica, afinal, como defende a própria Diotima, o caminho a ser percorrido precisa de uma correta iniciação. De acordo com Sassi (2007):

[...] para Platão, a fonte de vida encontra-se na *psychē* a ser elevada após sua queda no corpo, todavia, a purificação do impulso erótico é conseguida não de maneira inconsciente, como em Freud, mas de maneira consciente, pela educação dos desejos (p. 291)¹⁴⁸.

Já tendo definido *Erōs* como *daimon* intermediário (*metaxy*), e movido pela Beleza, pode-se agora analisar como é processo que culmina com a contemplação

¹⁴⁶ Como mostra Robinson já na introdução de *A psicologia de Platão* (2007), a tradução do termo *psychē* é difícil e há vários sentidos em que ela possa ser definida e, por isso, os tradutores sempre estão em desacordo quanto à sua real natureza. Quanto a isso, Trabattoni, comentando a referida passagem de Robinson, afirma que a *psychē* em Platão tem um termo muito mais amplo do que a tradução moderna mente. Platão, segundo ele, compromete-se em sua filosofia com implicações de natureza ontológica e metafísica (TRABATTONI, 2007), por isso e de fato, não é estranho que o clássico estudo de Robinson sobre a *psychē* em Platão ressalte a dificuldade de entendimento do termo entre os comentadores.

¹⁴⁷ Ferrari (2013) prefere não dar ênfase à linguagem de mistérios no *Banquete*. Segundo ele, o discurso de Diotima é “sublime” e, portanto, é melhor destacar que se trata de uma linguagem solene que se ressalta a habilidade de Platão para elaborar discursos de diversos estilos e qualidades.

¹⁴⁸ SASSI, M.M. Eros come energia psichica. Platone e i flussi dell'anima. In: M. Migliori, L.Valditara Napolitano, A. Fermani (Eds.) *Interiorità e anima*. La psyché in Platone, Milano, 2007. Tradução nossa.

da ideia. De acordo com Hoffmanm (1947), a escala erótica corresponde às quatro instâncias fundamentais do modo pelo qual Platão enxerga o mundo: o corpo, a alma, a ciência e a intuição da ideia. Vejamos como isso ocorre nos quatro¹⁴⁹ degraus ou momentos da escala erótica no qual se pode perceber a atuação de *Erōs*, movido pela beleza dos objetos para os quais se dirige, porém, corretamente ordenado o que implica um progressivo processo de universalização da Beleza que gradativamente vai se distanciando do sensível e se aproximando do inteligível na medida que vai se percebendo, por uma atitude reflexiva, que as coisas participam parcialmente da Beleza em si.

Na primeira etapa da escala erótica, o amor a um corpo, propicia belos discursos e a compreensão de que a beleza de um corpo é irmã da beleza de um corpo qualquer, o que possibilita o amor por todos os corpos. Em seguida, a próxima etapa é perceber a beleza da alma na fertilidade de suas obras, pela beleza dos costumes e das leis. Na terceira etapa, percebe-se a beleza das ciências gerando também belos discursos de amor à sabedoria, mas sem prender-se a objetos sensíveis. Por fim, a quarta etapa é a intuição da ideia de Beleza, o conhecimento que se obtém pelo processo que *Erōs* conduz, buscando o belo, encontra agora a unificação de todos os aspectos parciais que haviam sido objetos do desejo nas etapas anteriores. Essa contemplação da ideia, que na fala de Diotima é considerada como “*razão de ser dos esforços das etapas anteriores*” (PLATÃO, *O Banquete*, 210e), proporciona a contemplação das características ontológicas da Beleza.

Em uma de suas passagens, Lima Vaz (2011) resume o processo da escala amorosa:

A ascensão do Banquete é uma universalização “qualitativa”. Parte do sensível que é a aparência ou a superfície das coisas para avançar sobre o grande “oceano do belo” que é a ciência. Do corpo à alma, da alma às suas obras, ao seu fruto supremo, o saber: seguindo esta linha o Eros se realiza como autêntico valor, o que quer dizer que o belo, que é causa final (cf. 210e; 211c) do seu movimento, é um absoluto de inteligibilidade, é uma Ideia na qual se resolve o conflito entre a aspiração da alma e a limitação dos belos “participados” que a solicitam. Esta é toda a ciência do Belo que o Banquete nos quer ensinar (p. 65).

¹⁴⁹ A questão da quantidade de etapas da escala erótica diverge a opinião dos comentadores. Em nosso estudo, seguimos a linha de interpretação de Vaz (2011) que por sua vez concorda com a quantidade proposta por Robin (1935).

Considerando que *Erōs* seja um impulso metafísico que atua na *psychē* e que possibilite a contemplação da ideia de Belo, é necessário, continuando ainda a leitura do trecho final do discurso de Diotima, entender como o discurso essa Ideia. Vejamos as características ontológicas da ideia de Belo, ou seja, de sua própria natureza da Ideia. Primeiramente, defende a eternidade, imutabilidade e ausência de geração ou morte, como diz o texto, “*não conhece nascimento nem morte, não aumenta nem diminui*” (PLATÃO, *O Banquete*, 211a). Em seguida, Diotima defende que a Ideia de Beleza possui existência própria: “[...] *existe em si e por si mesma e é eternamente uma consigo mesma, da qual todas as coisas belas participam, porém de tal modo, que o nascimento e a morte delas todas em nada a diminui ou lhe acrescenta nem causa o menor dano*” (PLATÃO, *O Banquete*, 212b).

Pela leitura da passagem da escala erótica, pode-se afirmar que o que promove cada estágio é a ação de *Erōs* que movendo-se em busca do Belo, como afirmara Diotima, intermedia (*metaxy*) o avanço das etapas pela busca dos objetos belos, fazendo com que a *psychē* possa paulatinamente, num ato inteligente, mover-se para o conhecimento de objetos cada vez mais superiores. Pode-se então afirmar que a escala erótica é o caminho que a *psychē* faz, movida por *Erōs* nos diversos estágios da ascensão onde contempla primeiramente os objetos que participam do Belo e, finalmente, o Belo em si. Não há dúvida, então, que a escala erótica é um método que Platão utiliza para o acesso ao conhecimento das Ideias.

Perceba-se que a reminiscência está presente no progresso de cada etapa da escala pelo fato de que, atingindo uma etapa superior, a *psychē* recorda-se dos objetos anteriormente vistos e daí, compreende que aquela beleza ainda não é o seu alvo, é apenas, como dissemos, participação na Beleza, elemento que é então confirmado na última etapa da escala. Há de se considerar que Platão não define o estágio da contemplação como ponto de encerramento de processo, mas como alvo, o que configura o processo como um processo de busca. Isso ressalta o tom de mediação que envolve o diálogo, as personagens, *Erōs*, Diotima e a própria *psychē* que, como que identificada a *Erōs* pelo seu aspecto intermediário, media o conhecimento.

A contemplação do Belo, no *Banquete*, é uma atitude filosófica que, por ação de *Erōs* consegue superar o vício da visão das coisas passageiras e alcançar o que de mais Belo em si seja possível contemplar. Aqui encontramos, portanto, uma estreita

ligação entre a definição das Formas no *Fédon* e a definição da ideia de Belo no *Banquete*.

O final do discurso de Diotima ainda traz alguns elementos que consideramos importantes para o entendimento do processo da escala erótica. Segundo ela, o processo consiste em ser levado pelo caminho do amor de belezas particulares para subir até aquelas outras belezas, servindo-se da primeira como de degraus (PLATÃO, *O Banquete*, 211c) Diotima faz como que uma síntese ou uma retomada dos “degraus” da escala erótica para definir como a *psychē*, movida inteligentemente por *Erōs*, gera beleza em algumas etapas e contempla a Beleza em si, como a Forma.

No *Banquete*, Platão reforça o ensinamento sobre as propriedades das ideias. As propriedades aplicadas à ideia de Beleza podem ser atribuídas a todas as ideias. Em relação a isso, importa destacar o conceito de participação: a ideia de Belo possibilita que todas as outras coisas, contempladas em níveis inferiores, na escala erótica, participem da ideia de Belo. Nada, em si, é Belo ou feio, mas apenas participa da ideia de beleza. A contemplação das ideias, portanto, parte do entendimento e conhecimento da Beleza das coisas e só pelo esforço contemplativo pode-se conhecer a Beleza em si, último degrau atingido pela escala erótica, ou seja, a atividade lógica de progressiva comparação de objetos é o reconhecimento da participação das coisas na ideia de Belo, que fundamenta a troca. Enfim, “o Belo absoluto deve ser entendido como a causa final de todo processo de conhecimento gradativo dos níveis de Beleza” (LIMA VAZ, 2012, p. 193).

Em relação ao sujeito que conhece, é interessante destacar que, considerando os elementos fundamentais da epistemologia platônica, há dois níveis de conhecimento: o sensível, que tem como objeto o mundo dos objetos sensíveis e o mundo inteligível, que tem como objeto a inteligência. *Erōs* atua na *psychē*, segundo o *Banquete*, perseguindo a Beleza das coisas, possibilitando a reorientação ou cumprimento da realização própria da natureza da *psychē*, mas que pode ser comprometida ou ameaçada se não houver um devido ordenamento do objeto de desejo. Esse ordenamento ou redirecionamento é promovido por *Erōs* e requer, como vimos, um guia seguro (o mestre) que eduque e o órgão adequado (inteligência) para contemplação.

A escala erótica, revela, portanto, que aquela visão pessimista de *Erōs* que marcara profundamente a visão da poesia épica, mélica, da tragédia e que ainda é

retomada por Platão nos discursos preliminares do *Banquete*, parece então superada pela aproximação da ação de *Erōs* naquilo que há de mais superior no homem, a *psychē*. A ação de *Erōs* demonstra como ele pode ser entendido, a partir de sua dinamicidade, já exaltada por Diotima, não como algo externo, pelo contrário, como uma força (*dýnamis*) da *psychē* que proporciona o movimento inteligente dela e o cumprimento de sua real natureza e função mediadora entre o sensível e inteligível. Sendo assim, *Erōs* media o processo de conhecimento ao ponto de ser identificado com *psychē*, o que justifica, de algum modo, que no *Banquete* Platão, talvez tenha dado uma ênfase em *Erōs* porque justamente era necessário demonstrar como ele, enquanto *daimon* intermediário era a possibilidade de unificação do todo e como movido pela busca do Belo, poderia de fato contribuir para a felicidade humana através da contemplação daquilo que há de mais importante, mais perfeito e melhor, a ideia de Belo.

Ainda que a contemplação em si talvez não seja factível, a presença de *Erōs* possibilita configurar a atividade de contemplação como busca constante, ou mérito do conhecimento não está na posse, mas na busca. A própria atividade filosófica se configura desta forma, concentrando esforços na busca motivada pelo desejo de saber. Portanto, o discurso de Sócrates pela voz de Diotima consegue refutar as visões que dividiam *Erōs*, realçavam seu poderio nefasto e não o relacionavam devidamente com *psychē* que também foi progressivamente descoberta ao longo da história do mundo grego, essa descoberta, porém, teve seu ápice quando no *Banquete* se tem um melhor entendimento do que é, então *Erōs* relacionada com *Erōs*, sua potencialidade, sua natureza e se entende que ele é puramente desejo que precisa de uma correta orientação afim de dirigir-se para objetos superiores. *Erōs* é, portanto, intermediário entre o humano e o divino, entre a ignorância e o saber, entre o sensível e o inteligível, e tudo isto ele proporciona ao homem, que é essencialmente *psychē*.

5 CONCLUSÃO

Considerando a hipótese da presença e da relação mais íntima entre *Erōs* e *psychē* no *Banquete* de Platão, investigamos nas raízes da tradição grega como esses conceitos eram tratados objetivamente e de que maneira a reflexão sobre eles culminariam no *Banquete*.

No primeiro capítulo do trabalho, a nossa análise permitiu verificar como *Erōs* e *psychē* passaram por profundas e radicais transformações, e que sempre foram tratados de maneira isolada. Sendo *Erōs* ainda compreendido de maneira limitada entre os poetas, também não se tinha, de modo similar, um conhecimento ontologicamente importante sobre a *psychē*, que era considerada como algo de fato sem valor e tinha um status de algo que simplesmente pertencia ao âmbito humano assim como qualquer órgão, o que nos permite inferir que não se fazia, portanto, a distinção entre corpo e *psychē*, mas que o ser humano era visto como uma totalidade na qual se incluía a *psychē*. Deste modo, o significado de *psychē* é progressivamente descoberto até atribuir-se a ele um estatuto de algo humano, ainda que, num primeiro momento, a noção refira-se não ao homem vivo, mas a um estado do homem.

Posteriormente, com a associação da noção ao homem vivo, foi possível ainda distingui-la da *psychē* divina ou do mundo.

Foi possível observar como *Erōs* passa progressivamente da conceituação de uma divindade poderosa, avassaladora e exterior ao homem, para, na investigação filosófica ser melhor definido e por conseguinte adquirir conceitualmente uma relação que no ponha como algo propriamente humano.

No discurso filosófico-platônico, consegue-se um melhor entendimento sobre a natureza de *Erōs* quando a *psychē* é objeto de investigação, e vice-versa, ou seja, o estudo da filosofia de Platão e a importância que é possível identificar em seus diálogos que ele dedica tanto a *Erōs* quando a *psychē*, nos possibilita dizer, pelo que analisamos, que a descoberta humana da maneira de lidar com os desejos foi na verdade a descoberta da sua interioridade humana.

A literatura grega desde os mais remotos registros que se tem acesso, sempre considerou a potencialidade de *Erōs* para o ser humano atribuindo-lhe como característica principal o perigo, a falta de controle, a passividade humana. Diante disso, as construções teóricas não admitiam uma maneira de lidar com essa poderosa divindade, primordial entre os deuses e avassaladora entre os homens. As referências que se tem acesso evidenciam uma tentativa de se registrar ora o que é *Erōs*, ora o que ele faz e ora qual a situação humana diante dele. Foi possível observar, portanto, as raízes das primeiras preocupações e quais conteúdos dos registros originários sobre *Erōs*, partindo da Tradição poética, onde o discurso épico-mélico apresentava *Erōs* como duplo, tendência que marcará toda uma tradição e inclusive em alguns discursos do *Banquete* se faz presente, tendo sido refutada pela argumentação socrática.

Observamos como na poesia *Erōs* é visto como algo nocivo para o ser humano e não se percebe nenhuma saída de lidar com ele, ou seja, o respeito que se tinha por ele era apenas o reforço da maneira pessimista que ele era enxergado. Considerado uma divindade geradora, tem seu aspecto de importância entre os deuses e entre os humanos ressaltado, todavia, colocava o ser humano numa posição de passividade absoluta diante do desejo. Em seguida, verificamos que poesia mélica de Safo segue essa linha de raciocínio, porém já representa um avanço para a progressiva compreensão do desejo humano e para a descoberta da *psychē*. Ainda posta em tons de descontrole, a paixão humana ainda deriva da divindade, mas agora

é posta em relatos individuais, ou seja, o poeta registra o que sente, individualmente as ações de *Erōs* como ações que descontrolam o amor, o desejo e registram, portanto, as frustrações amorosas. A novidade da poesia mélica foi de apresentar relatos mais pessoais da ação de *Erōs* e ainda que os discursos repousem as ações de *Erōs* nos diversos órgãos do corpo, concluímos que há um possível aceno para uma descoberta da interioridade humana. De maneira similar, portanto, também foi possível identificar como a tragédia grega corroborou a perspectiva poética na qual que se construiu uma visão aterrorizante de *Erōs*. Esta perspectiva se manteve quando estudamos alguns textos da tragédia grega, como é o caso de *Medeia*, onde pudemos encontrar a visão poética de um *Erōs* inimigo da felicidade humana e ainda responsável pelos desastres amorosos nas relações humanas. De maneira similar, a visão negativa de *Erōs* pode também ser vista no estudo do que chamamos “movimentos religiosos”, Orfismo e Pitagorismo. Nestes movimentos encontramos primeiramente uma noção agora um tanto mais coletiva da preocupação com *Erōs* em diversos âmbitos do humano, não apenas o sexual. Ao mesmo tempo, encontra-se uma certa nomeação da *psychē* ainda vaga, porém, adornada por visão um tanto moral da dos desejos, o que pode ser visto pela preocupação com as dietas, com a doutrinação e com as iniciações mistéricas, tipicamente destes movimentos e que certamente influenciam, como demonstramos, as teses platônicas em diversos diálogos. No *Banquete*, essas teses influenciam a presença da figura de Diotima e o tema da iniciação socrática ao tema do amor.

A conclusão da parte histórica do trabalho nos permitiu identificar que, a partir da insuficiência do discurso poético, a filosofia recepciona então o problema e trata de lhe dar destino. Longe de ser visto como algo exterior, *Erōs* é identificado no *Timeu* como ligado às origens da *psychē*. Reforçando a importância que a filosofia então passa a ter com a relação, na *República*, como demonstramos, há uma demonstração da preocupação com essa presença e da maneira nociva que ela pode se instaurar tanto no âmbito individual do humano quanto no âmbito político da pólis. O estudo desses dois diálogos foi fundamental para desenvolver a hipótese da presença da tematização da relação *Erōs* e *psychē* no *Banquete*.

No segundo capítulo do trabalho estudamos inicialmente as cenas iniciais do *Banquete*, o que já nos permitiu, pelo drama que envolve as cenas, notar uma diferença peculiar em comparação com outros diálogos platônicos, onde o acesso ao

tema é dado de maneira imediata. O *Banquete*, como demonstramos, trata-se de discursos de rememoração, onde o recurso à memória é muito presente, seja pelos narradores, seja pelos próprios convidados do *Banquete*, que fazem cada um seu discurso segundo suas próprias experiências e convicções. Ademais, os sujeitos que relatam o acontecido apenas relembram os fatos, ainda que a participação efetiva deles não seja algo preciso, o recurso à memória põe em evidência um saber que não se capta imediatamente, são relatos contados e aprendidos, mas que se tem acesso apenas a registros que a memória propicia.

Foi possível verificar que os discursos preliminares do *Banquete* proferidos por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Fedro estão imersos no modo de pensar poético-mitológico que compreende uma dualidade em relação a *Erōs* e um desconhecimento ou conhecimento parcial da *psychē*, afinal, tratam a *psychē* como algo ainda em processo de descoberta, ou de outro modo, os cinco primeiros discursos não revelam, à semelhança da visão poética, um peso ontológico para a *psychē* de modo que ela acaba sendo muito mais um termo que se usa para falar do ser humano que é sujeito das ações de *Erōs*. Não apenas se desconhece o termo, mas se desconhece como lidar com *Erōs* e ele ainda é visto como causa externa que atuava na completude humana.

Observamos também como os discursos das personagens que antecedem Sócrates parecem revisitar a tradição poética para poder refutá-la e construir posteriormente um saber que elimine as contradições, limitações e tentativas de convencimento a todo custo. A detalhada apresentação de Fedro sobre a natureza originária de *Erōs* ele acaba por não estabelecer uma relação que ultrapasse os limites do mito, e, que na verdade não explica nada. Sua explicação é superada, partindo de um mesmo recurso, o mito, quando Sócrates apresenta o mito do nascimento de *Erōs* (PLATÃO, *O Banquete*, 203 b-e) e então põe em evidências as características de *Erōs* que culmina com sua conceituação demoníaca (*daimon*). Quanto a *psychē*, é nomeada no discurso de Fedro se dá na perspectiva de um modo de ser do homem no Hades, não havendo, portanto, nenhum peso ontológico no discurso nem relação com *Erōs*.

Em nossa análise do discurso de Pausânias, foi possível identificar que ele, partindo do mesmo pressuposto mitológico de Fedro, conceitua duas formas de amantes: o superior e o inferior, o celeste e o popular, fazendo assim, alusão à

duplicidade de *Erōs*. O critério para distinguir os tipos de amor é o objeto para o qual ele tende: a alma ou corpo. Podemos notar como aparece, de fato a *psychē* inclusive como objeto de *Erōs*, todavia, a relação é um tanto accidental, não acrescenta nada e não define também. Pode-se supor, apesar disso, que há um aceno para a *psychē* como lugar do conhecimento, mas a relação ainda é posta de maneira um tanto sumária, como se fosse evidente ao ponto de não merecer um aprofundamento e, portanto, encontramos uma perspectiva que mais aproxima *Erōs* e *psychē* todavia nos parece uma colocação um tanto usual da relação afinal Pausânias parece “forçar” tal relação com o intuito de defender a moralidade da prática pederástica da qual ele mesmo fazia parte. O discurso de Sócrates irá refutar essa tese mostrando que “*todos os homens são fecundos [...] ou segundo o corpo ou segundo o espírito*” (PLATÃO, *O Banquete*, 206c) noção ainda ampliada na escala erótica.

Esta tendência dupla de definir *Erōs* está ainda presente no discurso de Erixímaco, que vai ampliar *Erōs* do humano para a natureza como um todo, mas, ainda fazendo uma espécie de distinção entre amor saudável e amor nocivo, todavia, acaba por cometer uma falha ao reduzir *Erōs* à materialidade, não compreendendo *Erōs* como peculiaridade em relação à natureza humana, mas dissolvendo-o num princípio cósmico. Esse erro de Erixímaco é então resolvido pela relação que *Erōs* estabelece com a *psychē*, sendo, portanto, uma relação importante do humano e que demonstra no discurso de Sócrates pela natureza mediadora e intermediária de *Erōs*.

Neste estudo também demonstramos como Aristófanes realiza um discurso que parte da concepção mítica ao apresentar a natureza humana a partir dos andrógynos e constrói o núcleo de sua argumentação em torno do nascimento da falta. De fato, o conceito de falta é importante para a compreensão de *Erōs*, todavia, Aristófanes peca quando não qualifica o objeto da falta. Platão parece então refutar essa tese ou pelo menos resolver a lacuna que Aristófanes deixa com seu discurso ampliando o objeto do amor quando define que o objeto do amor é “*o que não se tem, o que ainda não existe e o de que se carece*” (PLATÃO, *O Banquete*, 200e) e depois, mais à frente, Sócrates definirá que o amor “é o resumo de possuir sempre o bem (PLATÃO, *O Banquete*, 206b). Aristófanes, como apresentamos, aborda ainda a *psychē* em seu discurso não como substância incorpórea mais ainda permanece a visão poético-mitológica de uma tentativa, através da linguagem da tragédia, de aprofundar o problema do desejo humano a partir do nascimento da falta e da busca pela

reunificação, todavia, tudo isso tratado ainda de maneira bastante metafórica e sem detalhes que caracterizem melhor tal ação.

Verificando o último discurso que precede o de Sócrates no *Banquete*, mostramos como o discurso de Agatão também se mostra insuficiente para dar conta tanto da conceituação de *Erōs* quanto da relação com *psychē*. Apesar de defender a ideia de que *Erōs* atua na *psychē*, não é da alma humana em específico que ele fala, mas também da alma dos deuses o que acaba limitando seu discurso. Apesar disso, ele faz uma análise das virtudes de *Erōs*, temperança, coragem e sabedoria (PLATÃO, *O Banquete*, 196c-196d) que da maneira como foram dispostas no discurso apenas parecem referir-se às virtudes do próprio amante. Outrossim, ele faz uma referência ao aspecto criador de *Erōs*, ainda que não o aprofunde (PLATÃO, *O Banquete*, 197a).

No terceiro capítulo do trabalho analisamos o discurso de Sócrates, pondo em destaque a visão filosófica de Platão sobre o problema estudado. Apesar de toda a retórica que envolvia os discursos iniciais do *Banquete*, observamos que apenas com Sócrates, a *psychē* passa a ser considerada como dimensão do ser humano vivo e por isso passa a ser necessário, como tarefa da existência, o cuidado dessa *psychē* a fim de lidar com o poder desse *Erōs* de maneira que este não controle ou apodere-se de maneira desordenada. Outrossim, o discurso de Sócrates demonstra que *Erōs* e *psychē* são efetivamente um problema filosófico.

A visão dupla de *Erōs*, que marcava o discurso poético e foi reforçada nos discursos preliminares do *Banquete*, pela distinção como bom e mau, é rompida por Sócrates no diálogo com Agatão. Nesta cena fica clara o ponto de partida para o desenvolvimento da tese platônica no diálogo: *Erōs* tem muitos objetos para o qual tende (PLATÃO, *O Banquete*, 201a -201d), todavia, se devidamente ordenado, educado, tende a bons objetos, inclusive a própria atividade filosófica será apresentada como atividade zetética e erótica. Ou seja, *Erōs* é um só, ainda que muitos sejam os objetos para os quais ele se dirige.

No discurso de Sócrates e no aprendizado que ele relata ter obtido com Diotima, tanto *Erōs* quanto *psychē* são postos numa posição diferente do que havia sido evidenciado até então. *Erōs*, pela sua natureza intermediária e demoníaca, pode ser interpretado como guia e protetor da *psychē*, ou seja, se efetiva como um *daimon*, porém, para que plenifique essa ação precisa de um reto ordenamento. Nestes

termos, compreender a função (*dýnamis*) que *Erōs* desempenha para o humano é na verdade compreender a *psychē*, e vice versa, ou seja, a filosofia platônica oferece um viés de interpretação no *Banquete* que representa um salto conceitual na antropologia ao conceber *Erōs* como algo inerente ao ser humano e ao definir seu *tópos* e sua *dýnamis* não apenas direcionada ao corpo, onde pode realizar seus *nefastos* e mais desastrosos problemas mas sobretudo à *psychē*, onde realiza seus maiores e melhores efeitos, proporcionando o atingimento de objetos superiores, se devidamente orientado.

A partir deste contexto, encontramos pistas para iniciar a configuração intermediária do tema abordado no *Banquete*: tanto *Erōs* é definido por Diotima em seu caráter intermediário (*metaxy*), característica reforçada pelo mito do nascimento de *Erōs* e pelas características que ele herda dos seus pais. O próprio recurso ao mito, inclusive, como foi posto, é uma estratégia intermediária e retomada no plano dialético para poder definir o modo pelo qual *Erōs* se relaciona com o ser humano. A própria Diotima aparece como intermediária para o conhecimento que Sócrates vai relatar em seu discurso tal qual o próprio Sócrates atua, na maioria dos diálogos que Platão nos proporciona, como mediador de seu interlocutor. *Erōs* é conceituado, portanto, como intermediário e nessa intermediação ele estabelece relação entre os objetos desejados e o próprio homem, ou seja, o ele é como que uma ponte que liga o humano aos objetos que deseja. Nesse sentido, ganha peso a definição na medida em que ser intermediário atribui a *Erōs* uma condição importante para a atividade filosófica na medida que ele possibilita, sendo desejo, o saber. A filosofia é, portanto, uma atividade erótica não apenas na etimologia da palavra, mas no sentido literal de uma espécie de movimento que vai do *não-saber* ao saber, ou seja, a busca filosófica é intermediada por *Erōs* que liga o ser humano ao objeto do conhecimento. Outrossim, considerando a *psychē* como lugar do *nous*, ou seja, tendo como principal e superior atividade o conhecimento, conforme fora demonstrado, é nela que *Erōs* plenifica a natureza mediadora e, portanto, encontra-se uma aproximação entre *Erōs* e *psychē*.

Além disso, verificamos que a relação *Erōs* de *psychē* no *Banquete* não é tão evidente nem diretamente problematizada pela literatura. Apesar de, inicialmente, este fato ser um obstáculo para a continuidade da pesquisa encontramos nele a lacuna necessária para construir, dialogando com as possíveis interpretações que um pouco se aproximavam do nosso objeto, a chave de leitura para a compreensão do problema

a partir do entendimento de que o *Banquete* nos apresenta *Erōs* como uma *dýnamis*, e portanto, algo que não se capta diretamente mas vê-se apenas seus efeitos, a partir dos objetos para os quais ele tende e, sobretudo, na *psychē*, que pode, impulsionada por *Erōs*, buscar coisas belas, dirigir-se para os mais diversos objetos que podem ser progressivamente desejados, do físico ao espiritual, do corpo belo à ideia de belo em si, configurando, inclusive a natureza da filosofia como um processo que consiste justamente “nessa escalada”, nesse desejo que talvez nunca se realiza mas se concretiza no processo erótico-intermediário (*metaxy*) de busca, e portanto, a própria filosofia é uma constante atividade de busca. Certamente, Platão dá ênfase a *Erōs* no *Banquete* tanto para desmistificar e demonstrar que *Erōs* era único e não duplo como afirmava a poesia e sobretudo para demonstrar um importante aspecto da *psychē*, portanto, o *Banquete* é um diálogo da chamada psicologia de Platão na medida que se desdobra sobre a *dýnamis* da *psychē*, de maneira semelhante ao *Fedro*, onde *Erōs* já é expresso como a própria alma, só que dessa vez enfatizando o percurso e as etapas do conhecimento.

Ademais, é importante destacar que a conceituação de *Erōs* como *dýnamis* revela-o como potência ou força, que faz especificamente algo. Essa dinamicidade é expressa nas potências de movimento, geração e contemplação. Desde a poesia à filosofia, os registros sobre *Erōs* tentam defini-lo, porém, são seus efeitos que acessam. No *Banquete*, esse registro considera a distinção corpo-alma da filosofia platônica e, portanto, apesar de *psychē* não ser acessada imediatamente como uma seus efeitos são manifestos a partir daquilo que se fala ou pelo menos tenta-se falar, a saber, *Erōs*, que em busca da beleza realiza suas ações no corpo, como já popularmente sabido, mas sobretudo na *psychē*, ou seja, naquilo que é mais importante para o homem. Tudo isso adquire ainda mais sentido quando se define, a potência de movimento, que concorda com os aspectos relacional e projetivo de *Erōs*, que sempre se dirige para um objeto; outrossim, pela potência de criação, que evidencia como o homem, movida por *Erōs* pode gerar algo no corpo, e de maneira fundamental, na alma. Por fim, *Erōs* como intermediário (*metaxy*) representa “o motor”, ligado às origens noéticas da *psychē* que dirige a dirige para a contemplação das ideias, descrita na escala Erótica. É então por seu aspecto dinâmico que *Erōs* vai possibilitar a *psychē*, desprendendo-se de todos os objetos sensíveis, a contemplação das ideias, no caso do *Banquete*, do belo em si. Como dissemos, certamente se utiliza

do *Banquete* para elaborar uma exposição em que, ao mesmo tempo que refuta o discurso poético-mítico, serve-se dele para dialeticamente, ou seja, pelo confronto das principais teses da Tradição do mundo grego, construir a exposição de uma teoria de acesso às formas, desta vez, usando-se daquilo que é mais próprio e mais originário à própria *psychē*, que como foi demonstrado, é *Erōs*, *dýnamis* da *psychē*. Outrossim, Platão com essa teoria oportunamente faz também um elogio ao método filosófico da abstração ao mostrar como a *psychē* atinge, por meio de um distanciamento do material, o imaterial. Ainda que a ponto mais alto da escala erótica não se configure na prática, o *Banquete* nos mostra como a atividade filosófica pode ser compreendida, assim como *Erōs*, em sua natureza intermediária, não de posse, mas de busca sempre daquilo que lhe falta.

Em síntese, O *Banquete* é um diálogo que pode ser inserido entre os que tematizam e contribuem para o entendimento sobre a *psychē* humana, porém, a maneira que ela é abordada é através de uma referência a seu elemento inerente e mais característico: *Erōs*. Considerando o aspecto indireto e intermediário do diálogo como um todo, inclusive da *psychē* fala-se, portanto, indiretamente. A *psychē* está, portanto, presente no *Banquete* de Platão como objeto das ações que *Erōs* estabelece com ela. O próprio *Erōs*, difícil de ser captado pelo discurso, manifesta-se tal com uma *dýnamis* que se manifesta como uma espécie de potência capaz de movimento, geração e contemplação na *psychē*. A própria *psychē* não aparece imediatamente, o que certamente justifica que o *Banquete* não seja listado como um diálogo que a tematize. De fato, para que se possa argumentar em favor disso, é necessário considerar a ação *Erōs* que, como *dýnamis*, proporciona na *psychē* as atividades de movimento, geração e contemplação, como mostramos. Outrossim, há de se considerar que no discurso de Sócrates, há claras referências às teorias que pertencem, no corpus platônico, a teoria da *psychē*: imortalidade, reminiscência, semelhança ao divino, teoria da participação e teoria das formas.

O discurso filosófico de Sócrates no *Banquete* nos permite afirmar que, a partir da descrição da escala erótica, quando se fala de *Erōs*, também se fala de *psychē*. Apesar de mediar o sensível, *psychē* é conduzida por *Erōs* a elevar-se à sua própria natureza inteligível, imaterial e, portanto, superior à materialidade. Pelas características que encontramos no discurso de Diotima sobre a natureza e a ação de *Erōs*, pode-se concluir que *Erōs* é um impulso que, presente inerentemente no ser

humano desde suas origens, possibilita à *psychē* o retorno à sua origem noética. Assim como na *República*, para que isso seja possível é necessária uma orientação sobre o modo de lidar com *Erōs*, ou seja, uma espécie de iniciação que se configure não de maneira direta, mas indireta através de uma iniciação que cumpre o papel mediador e articula a relação entre o saber e o não saber. O filósofo, portanto, é aquele que põe em prática esse propósito, e sua alma é, desta forma, erótica, guiada e mediada por *Erōs* para objetos superiores aos quais se destina, estando em permanente estado intermediário entre o saber e a ignorância, mas sempre num processo intermediário, nunca de posse definitiva.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Raquel Gazolla de. **O “Realismo” Platônico**: Uma resposta possível no Fédon ou Sobre a Imortalidade da alma. Letras Clássicas. Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, n. 2, p. 127-140, 1998.

ARAÚJO, Hugo Filgueiras de. **A estetização da alma pelo corpo no Fédon de Platão**. João Pessoa, 2012.

ARAÚJO JÚNIOR, Anastácio Borges de. Eros : direzione e effetti , in A. Borges de Araújo Jr e G. Cornelli (eds.), **Il Simposio di Platone** : un banchetto di interpretazioni, Napoli, 2012, p. 15-31.

ARISTÓFANES. **As nuvens**. Só para mulheres. Um deus chamado dinheiro. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

AZEVEDO, Henrique. O soluço de Aristófanos. **Revista Lampejo**. 2015.

BARTSCH, S.; BARTSCHERER, T. (Org.) **Erotikon**: Essays on Eros, Ancient and Modern. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

BATAILLE, G. **L'érotisme**. Paris: Éditions de Minuit, 1957.

BENARDETE, Seth. **Socrates and Plato: The dialectics of Eros**. Carl Friedrichs von Siemens Stiftung: Munich, 2002.

BLONDELL, R. Where is Socrates on the "Ladder of Love"? In: LESHER, J. H.; NAILS, D.; SHEFFIELD, F. C. (Eds.) **Plato's Symposium**: Issues in Interpretation and Reception. Cambridge, MA: Harvard UP, 2006. p. 147-178.

BLOOM, A. The Ladder of Love. In: Bernadeth, S. **Plato's Symposium**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.

BOLEN, Jean Shinoda. **As deusas e a mulher**: nova psicologia das mulheres. São Paulo: Paulus, 1990.

BOSSI, B. **Saber gozar**. Madrid: Trotta, 2008

BRANDWOOD, L. **The Chronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BRAVO, F. ¿ Propone el Banquete una ciencia del amor. In: **Plato in Symposium**. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum. Sankt Augustin, Academia Verlag. 2016.

BRAZIL, Vicente Thiago Freire. O SOLUÇÃO DE ARISTÓFANES: SÁTIRA PLATÔNICA GENERALIZADA. **Kínesis-Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, v. 9, n. 20, 2017.

BRÈS, Yvon. **La Psychologie de Platon**. 2 ed. Paris: PUF, 1973.

BRISSON, Luc. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão. **Kriterion**, Belo Horizonte , v. 44, n. 107, p. 24-38

_____. Platón, **Las Palabras y Los Mitos**. Trad. José Maria Zamora Calvo. Madrid: Abada Editores, 2005.

BOLEN, Jean Shinoda. **As deusas e a mulher**: nova psicologia das mulheres. Paulus, 1990.

BURKET, Walter. **Antigos cultos de mistério**. São Paulo: Edusp, 1987.

BURNET, J. **O Despertar da Filosofia Grega**. Tradução de Mauro Gama. São Paulo: Editora Siciliano, 1994.

BURY, R. G. **The Symposium of Plato**. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

CAMPBELL, D. A. **The Golden Lyre**; the Themes of the Greek Lyric Poets. Londres: Duckworth, 1983.

CARDOSO, Delmar. **A alma como centro do filosofar de Platão**: uma leitura concêntrica do Fedro à luz da interpretação de Franco Trabattoni. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

CASERTANO, Giovanni. A verdade platônica entre lógica e páthos. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 2, n. 4, p. 1-18, 2008.

_____. Em busca da alma no Banquete. **Kairos**: Revista de Filosofia & Ciência, Lisboa, v. 7, p. 13-33, 2013.

_____. **O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos**. Rio de Janeiro: Annablume clássica, 2012.

_____. A cidade, o verdadeiro e o falso em Parmênides. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 48, n. 116, p. 307-327, Dec. 2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X200700020000&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 09 Mar. 2021.

CASTRO, Faniano; LANDEIRA-FERNANDEZ, J. Alma, corpo e antiga civilização grega: as primeiras observações do funcionamento cerebral e das atividades mentais. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, Vol. 24, nº 4, Porto Alegre, 2011.

CLAUS, David B. **Toward the soul: an inquiry into the meaning of [Greek letters psiuchieta] before Plato**. Yale: University Press, 1981.

COOPER, Laurence D. **Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: the politics of infinity**. Penn: State Press, 2008.

COOPER, John M. "Plato's Theory of Human Motivation." **History of Philosophy Quarterly**, vol. 1, no. 1, 1984. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27743663?seq=1> Acesso em 24-02-2021.

CORRIGAN, K.& E. G. **Plato's Dialectic at Play**: Argument, Structure, and Myth in Plato's Symposium. Pennsylvania: State University Press, 2005.

DARDÓN, Lucía Lopez de. **Retórica en el Banquete de Platón**: el discurso de Pausanias y la utilidad del éros persuasivo. In: VI Coloquio Internacional del Centro de Estudios Helénicos (La Plata, 2012). 2012.

DETIENNE, Marcel. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.

DIELS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Vol. I, II e III. Berlin: Weidmannsche, 1951/1952.

DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma**. Trad. Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

_____. **Le naturel philosophe**: Essai sur les dialogues de Platon. 3 ed. Paris: Vrin, 2001.

DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates**. Trad. Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

DROZ, G. **Os mitos platônicos**. Trad. de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: UnB, 1997.

ÉSQUILO. **Prometeu acorrentado**. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

EURÍPEDES. **Medeia**. Trad. Miroel Silveira e Junia Silveira Gonçalves. São Paulo: Abril cultural, 1976.

FERRARI, J.R.F., "Platonic Love". In: **The Cambridge Companion to Plato**, Org. Richard Kraut, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp.248-276.

FERMANI, A. Perché tanta "morte" in un dialogo sull'amore e sulla vita? Riflessioni sulla dialettica amore-morte-immortalità nel Simposio di Platone. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). **Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum**. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016.

FESTUGIÈRE, A. J. **Contemplation et vie contemplative selon platon**. Paris, 1950.

FIERRO, María Angélica. La teoría platónica del éros en la República. **Diánoia**, v. 53, n. 60, p. 21-52, 2008.

FINKELBERG, M. Plato's Language of Love and the Female. **The Harvard Theological Review** 90, n. 3, p. 231-261, 1997.

FORTUNA, Marlene. **Dionísio e a comunicação na hélade**: o mito, o rito e a ribalda. São Paulo: Annablume, 2005.

FRANCALANCI, Carla. **Amor, discurso, verdade** – Um a interpretação do symposium de Platão. Vitória: Edufes, 2005.

FRÈRE, Jean. Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote. Paris, Les Belles Lettres, 1981, 462 pp. **Philosophiques**, v. 16, n. 1, p. 206-208, 1989.

GAZOLLA, Rachel. Reflexão sobre Medicina e Filosofia no Banquete de Platão: a questão da epistême. **Revista Hypnos**, n. 38, p. 56-71, 2017.

_____. A tirania na República - o outro em si mesmo. **Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica**, v. 46, n. 117-118, p. 87-94, 2008.

GOMPERZ, Theodor. **Os pensadores da Grécia**. Os pensadores da Grécia. História da Filosofia Antiga. Tomo II- Filosofia socrática e platônica, São Paulo: Ícone, 2013.

GORDON, Jill. **O mundo erótico de Platão**. Das origens cósmicas a morte humana. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HALPERIN, David M. et al. **Plato and the Erotics of Narrativity**. Oxford, 1992.

_____. "Platonic Erôs and What Men Call Love". In: **Ancient Philosophy** 5, 1985, pp. 161-204.

_____. ¿ **Por qué Diótima es una mujer?**. Trad. de M. Serrichio. Córdoba, Cuadernos de Litoral, 1999.

HESÍODO. **Teogonia; Trabalhos e dias**. Tradução de Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2010.

_____. **Teogonia**. A origem dos deuses. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HILST, Hilda. Tenta-me de novo. *In*. **Obra poética reunida**. São Paulo: Editora da universidade, 1998.

HYLAND, Drew A. “Ἔρως, Ἐπιθυμία, and Φιλία in Plato”. *In*: **Phronesis** 13, 1968, pp. 32-46.

HOFFMANN, Ernst. **Über Platons Symposion**. Heidelberg, 1947.

HOMERO. **Odisseia** Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Cotovia, 2003.

_____. **Odisseia**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

_____. **Odisséia**. Tradução, introdução e comentário de Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro: Ediouro, 2009.

_____. **Ilíada**. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Co, 2005.

HUBBARD, T. **A Companion to Greek and Roman Sexualities**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

IRWIN, T. **Plato's Ethics**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. São Paulo, SP: WMF Martins Fontes, 2011.

JESUS, Carlos A. Martins de, **Arquíloco**. Fragmentos Poéticos, Lisboa: INCM, 2008.

JURADO, Enrique Ángel Ramos. Eros demónico y mujer demónica, Diotima de Mantinea. **Habis**, 30, 79-86, 1999.

KAHN, C. Did Plato Write Socratic Dialogues? **The Classical Quarterly**, Vol. 31, No. 2, 1981.

KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KEHL, Maria Rita. **O desejo da realidade**. In: Novaes, A. (Org.) *O desejo*. São Paulo: Cia. das Letras / Rio de Janeiro: Funarte, 1990, p.363-382.

KRANZ, Walther. Diotima von Mantinea. **Hermes**, v. 61, n. H. 4, p. 437-447, 1926.

KRAUT, Richard H. Eudaimonism and Platonic erōs. In: **Plato's Symposium: A Critical Guide**. Cambridge University Press, 2017. p. 235-252.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 8: a transferência**. Trad. de Dulce Duque Estrada. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

LIMA VAZ, H. C. de L. **Contemplação e dialética nos diálogos platônicos**. Tradução do latim para o português feita por Juvenal Saviani Filho. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **Escritos de filosofia VIII: Platônica**. São Paulo: Loyola, 2011.

LOPES, Daniel RN. **Protágoras de Platão-obras III**. São Paulo: Perspectiva, 2020.

LOREDO, Carlos Roberto. **Erōs e Iniciação**: Um estudo sobre as relações entre a paidéia platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do Banquete. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: FAJE, 2009.

MARQUES, Marcelo Pimenta. A encenação do poder tirânico. **Lógon didónai. La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano**. Napoli: Loffredo, 2011.

MAZEL, Jacques. **As metamorfoses de Erôs**. Martins fontes: São Paulo, 1984.

MOSSÉ, Claude. **O processo de Sócrates**. Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MUNIZ, F. **A potência da aparência**: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.

NAILS, Debra. **The people of Plato**: a prosopography of Plato and other Socratics. Hackett Publishing, 2002.

NOTOMI, N. Phaedrus and the Sophistic Competition of Beautiful Speech in Plato's Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). **Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum**. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2016.

NUSSBAUM. Martha C. **A fragilidade da bondade**. Fortuna e ética na filosofia grega. São Paulo: Martins fontes. 2009.

OLIVEIRA, Richard Romeiro; SIMÕES, Izabella. Ho theos pantôn khrêmatôn metron: a função do discurso religioso e da teologia como instrumentos de fundamentação da legislação e do êthos cívico na politeia das Leis. **Revista Hypnos**, n. 40, p. 31-65, 2018.

PALUMBO, L. **Eros, Phobos**, Epithymia: Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone. Napoli: Goffredo Editore, 2001.

PAVIANI, Jayme. **Eros, Desejo e Bem em O Banquete de Platão**. Caxias do Sul: Educ, 2015.

PATTERSON, R. Agathon's Gorgianic Logic. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). **Plato in Symposium**. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2016.

PEIXOTO, M. C. D. (Org.) **A saúde dos Antigos**. Reflexões Gregas e Romanas. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

PEREIRA, Maria Helena Rocha. **Estudos de história da cultura clássica**. Fundação Caloreste Gulbenkian, 1965.

PEREIRA, S. J. Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. Porto, Portugal: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

PIGEAUD, Jackie. **La maladie de l'âme**: étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique. 2006.

PLATÃO. **Timeu**. Trad. Maria José Figueiredo: Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. **A República**. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Fedro**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Edição Bilíngue. Belém: EDUFPA, 2010.

_____. **O Banquete**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

_____. **O Banquete**. Trad. de Maria Teresa S. de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2006.

_____. **Parmênides**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974, vol. VIII.

_____. **Fédon**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

_____. **Górgias**. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Fapesp, Perspectiva, 2011.

_____. Leis e Epínomis. In: **Diálogos**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **Teeteto - Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1973.

POMPEU, A. M. C. **Aristófanes e Platão - A Justiça na Pólis**. 1. ed. São Paulo: Biblioteca 24 Horas, 2011.

PRICE, A. W. **Conflito Mental**. Campinas: Papirus, 1998.

RAGUSA, Giuliana. **Safo de Lesbos**. Hino a Afrodite e outros poemas. São Paulo: Hedra, 2011.

REALE, Giovanni. **Erōs, demonio mediador: el juego de las máscaras en el Banquete de Platón**. Herder Editorial, 2016.

ROBIN, L. **Platon**. Oeuvres completes. Vol. IV. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

ROBINSON, Thomas M. **As origens da alma**. Os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Anablume, 2010.

_____. **A Psicologia de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ROCHA, Zeferino. Psyché (ψυχή). Os caminhos do acontecer psíquico na Grécia Antiga. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 4, n. 2, p. 67-91, 2001.

_____. Heráclito de Éfeso, filósofo do Lógos. **Revista latinoamericana de Psicopatología fundamental**, v. 7, n. 4, p. 7-31, 2004.

ROHDE, Erwin. **Psiche**. Editori Laterza, Roma-Bari, 2006.

_____. **Psique**: La idea del alma y inmortalidad entre los griegos. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____. **Theorie platonicienne de l'amour**. F. Alean, 1908.

ROMERI, Luciana. **Philosophes entre mots e mets**. Plutarque, Lucien et Athénée autour de la table de Platon. Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 2002.

ROMILLY, J. de. **La Grecia Antigua contra la Violencia**. Trad. Jordi Terré. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2010.

ROSEN, Stanley. The role of eros in plato republic. **The Review of Metaphysics** , p. 452-475, 1965.

SCHÜLER, Donaldo. **Erôs: dialética e retórica**. 2ª ed. São Paulo. Edusp, 2001.

SILVA, Felipe Gustavo Soares. Pausânias e o Amor Retórico. **Anais de Filosofia Clássica**, v. 14, n. 27, p. 297-322, 2020.

SIQUEIRA BATISTA, R.; SCHRAMM, F. R.: **Platão e a medicina**. História, Ciências, Saúde Manguinhos, vol. 11(3): 619-34, set-dez. 2004.

SNELL, Bruno. **A descoberta do espírito**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1975.

_____. **A descoberta do Espírito**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

STENZEL, J. **Platone educatore**. Trad. F. Gabrielli.. Bari, 1936.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SPINELLI, M. Erôs e Cupido: o reciclar dos mitos. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 7, p. 141-158, 2016.

TAYLOR, Alfred Edward. **The mind of Plato**. Diamond Publishers, 1960.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

_____. Si può parlare di "unità" della psicologia platonica? Esame di un caso significativo (Fedone, 68b-69e). In: M. Migliori, L.Valditara Napolitano, A. Fermani (Eds.) **Interiorità e anima**. La psychē in Platone, Milano. 2007.

_____. **Platão**. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Anablume, 2012.

_____. Reminiscência e metafísica em Platão. Ver. **Archai**. Brasília, n.26, 2019.

TRIVIGNO, F. V. A Doctor's Folly: **Diagnosing the Speech of Eryximachus**. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

TROUSSAN, Raymond. **Dicionário de mitos literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

TULLI, Mauro. **Plato in Symposium: Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum**. Academia Verlag Richarz, 2016.

SASSI, M.M. Erōs come energia psichica. Platone e i flussi dell'anima. In: M. Migliori, L.Valditara Napolitano, A. Fermani (Eds.) **Interiorità e anima**. La psychē in Platone, Milano. 2007.

SOUILHÉ, Joseph. **Étude sur le terme Dynamis dans les dialogues de platon**. F. Alcan, 1919.

SOUZA, Jovelina Maria Ramos de. Que mistério tem Diotima. In. **Filosofia Antiga e medieval**. Org. de Marcelo Carvalho e Vinicius Figueiredo. São Paulo: ANPOF, 2013, p. 277-294.

VERNANT, Jean-Pierre. **Psychē**: duplo do corpo ou reflexo do divino? In: _____. *Entre Mito e Política*. 2º ed. Trad. Cíntia Muracho. São Paulo Edusp, 2002.

YUNIS, Harvey. Eros in Plato's "Phaedrus" and the Shape of Greek Rhetoric. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, v. 13, n. 1, p. 101-126, 2005.