



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GUILHERME NUNES GAMA

O CAMINHO ERÓTICO DA ÉTICA NO *BANQUETE* DE PLATÃO

Recife
2025

GUILHERME NUNES GAMA

O CAMINHO ERÓTICO DA ÉTICA NO *BANQUETE* DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto

Recife
2025

.Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Gama, Guilherme Nunes.

O caminho erótico da ética no Banquete de Platão / Guilherme Nunes Gama. - Recife, 2025.

202f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2025.

Orientação: João Evangelista Tude de Melo Neto.

Inclui referências e anexos.

1. Eros; 2. Zetesis; 3. Metaxy; 4. Banquete; 5. Platão. I. Melo Neto, João Evangelista Tude de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

GUILHERME NUNES GAMA

O CAMINHO ERÓTICO DA ÉTICA NO *BANQUETE* DE PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia.

Aprovado em: 26 / 02 / 2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto - Orientador
Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE)
PPGFil Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Profa. Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro - Examinadora Externa
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho - Examinador Externo
Universidade de São Paulo (USP)

Dedicado Àquele que É e ao meu *oikos*.

AGRADECIMENTOS

Nossos mais sinceros e profundos agradecimentos a todos que possibilitaram o desejo, idealização e realização deste trabalho, ou seja, tanto o desejo/amor no âmbito da vida, quanto no projeto e na concretização desta dissertação, já nos desculpando pelas omissões.

Aos meus pais, Paulo Gama (*in memoriam*), verdadeiro *philosophos*, e Elza Gama, pelo mais sublime e incondicional amor. À minha esposa, Ana Claudia Gama, parceira de todos os momentos. A Paulo Roberto Gama, Ana Sofia Gama e João Pedro Gama pela inefável sensação de ser pai, e por possuírem os mais belos olhos, portais para a alma, que pude contemplar. Aos parentes e amigos, pela *philia*.

A Celeste Azevedo, professora de literatura no ensino médio, quem lecionou minhas primeiras aulas sobre Sócrates e Platão, e que, vinte e três anos depois, muito gentilmente, tornou-se a revisora deste trabalho. Grato pelo exemplo de mestra e amiga.

Aos que estimularam a coragem necessária para ingressar no projeto inicial, bem como, aos que teceram valiosas sugestões e apoio, aos mestres e amigos: Prof. Dr. Reginaldo de Carvalho, Prof. Dr. Augusto César Vasconcelos de Freitas Júnior, Prof. Dr. Zionam Euvecio Lins Rolim, Prof. Dr. Elvis de Oliveira Mendes, Prof. Me. Carlos Gomes de Oliveira Filho, Prof. Me. Maxmillan de Souza Sales.

Aos colegas de turma de mestrado, em especial, aos também pesquisadores de Platão Ênio Roberto Bezerra Soares e Phablo José de Lima Pimentel, aos quais, desejo que a *philia* e a *paideia* construídas se mantenham por toda a vida. Ao Grupo de Estudos de Filosofia Antiga (GEFA) da UFSJ e ao Grupo de Leitura “Nós Platônicos”, pela excelente leitura dos diálogos platônicos.

À UFPE e ao seu PPGFil, em especial ao cordial e prestativo amigo Guilherme Varela. Aos professores dos seminários de dissertação, Dr. Marcos Silva (Coordenador PPGFil) e Dr. Rogério Saucedo, pela edificante aprendizagem. Aos professores dos diversos seminários: Dr. Anastácio Borges; Dr. Erico Andrade; Dr. Filipe Campello; Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto; Dr. Marcos Nunes Costa; Dr. Richard Romeiro; e Dr. Thiago Aquino, pelas aulas que muito contribuíram para esta dissertação.

Aos professores das bancas de qualificação e defesa: Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza e Dr. Juliano Paccos Caram; Dra. Maria Aparecida de Paiva Montenegro e Dr. Roberto Bolzani Filho, respectivamente, por aceitarem o convite e pelas profícuas considerações.

Ao prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira. Desde que o conheci “tudo mudou”. Do seminário sobre Leo Strauss, ainda como aluno especial, às orientações (iniciais) “radicais e vertiginosas” desta dissertação. Modelo paradigmático de mestre e pesquisador, a quem anseio que as orientações e conselhos se conservem, pelos ensinamentos e súbitos momentos de contemplação, minha eterna gratidão.

Gratidão indelével ao meu orientador, prof. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto. Concedeu-me a oportunidade ímpar da presente orientação. Também, arquétipo de mestre e pesquisador e a quem desejo que a pesquisa, ora iniciada, permaneça contumaz e fecunda. Alegro-me sobremaneira pelas aulas e orientações que “eternamente retornarão”. “Obrigado pela força!”, professor.

O(s) possível(is) crédito(s) desta dissertação deve(m) ser concedido(s) a todos que contribuíram com a pesquisa, sobretudo ao meu orientador (de início, o prof. Richard Romeiro, e, posteriormente, o prof. João Evangelista). Quanto aos inúmeros equívocos, são todos de minha feitura.

Enfim, e principalmente, Àquele a quem dedico este trabalho, que perpassou inexoravelmente todas as etapas e momentos de minha vida, e a meus pais, esposa, filhos e neto.

Final do século XX, uma criança e seu pai procuravam um táxi na agitada Recife. Um veículo considerado de luxo à época apontou no horizonte. Sinalizaram pedindo parada. O automóvel estava se posicionando para embarcarem quando o pai indicou que o mesmo poderia seguir destino. Havia visto outro veículo detrás do luxuoso táxi ao qual havia pedido embarque inicialmente. Este outro automóvel era muito antigo, com diversas avarias na lataria (amassados, arranhões e ferrugem). Ingressaram nele e seguiram viagem. Ao desembarcar, o pai risonho percebeu o semblante de interrogação do filho e estimulou a pergunta, a qual, o garoto realizou de pronto: "por que não o veículo mais novo?!" A resposta foi procedida com um sorriso meigo, um olhar brilhante e por meio de outra pergunta, subitamente bela: "quem mais precisava?"

Com meu pai - Paulo Gama (*in memoriam*).

RESUMO

Segundo Platão, o desejo é elemento fundamental na constituição da natureza humana. Na Grécia antiga, este termo era entendido ora como um deus, ora como *pathos* (afecção). *Eros* seria o que denominamos desejo ou amor, sendo o termo “erótico”, utilizado para expressar esse impulso único. No *Banquete*, Platão discorre sobre o erotismo. Nesse diálogo, há uma reflexão acerca do deslocamento do desejo, inicialmente direcionado aos belos corpos (sensível) para o desejo voltado ao belo em si (inteligível). A tradição filosófica comum passou a atribuir caráter puramente teórico aos *eide* (Formas/Ideias) de Platão, excluindo sua importância prática. Contrariando isso, o *Banquete* discorre acerca da harmonia entre esses polos tidos como inconciliáveis. Equilíbrio que se cumpre mediante compreensão do conceito de intermediário (*metaxy*), princípio mediador que permite pensar a passagem entre o desejo voltado ao sensível e o desejo voltado ao inteligível. O erotismo ao sensível, na *scala amoris*, é condição necessária para alcançar o inteligível, o belo e o bem em si. Deste modo, analisaremos, por meio do caminho do fenômeno *Eros*, a *praxis* do erotismo direcionado à beleza demonstrada por Platão. Ação que o autor desempenha ao realizar outra leitura deste fenômeno em relação à tradição poética de seu tempo, além de uma nova apologia de Sócrates. Notadamente, ao apresentar o modo de vida (*bios*) socrático como arquétipo de virtude e excelência (*arete*). Esse modo de vida é caracterizado pela *zetesis* (busca incessante) erótica à filosofia. Demonstrando isso, o *Banquete* pode ser caracterizado como texto filosófico fundamental para o *ethos* (costumes), e sua análise do desejo como elemento inevitável da natureza humana, logo, essencial para compreender a ética do erotismo da *polis* grega antiga à atualidade.

Palavras - chave: *Eros. Zetesis. Metaxy. Banquete. Platão.*

ABSTRACT

According to Plato, desire is a fundamental element in the constitution of human nature. In ancient Greece, this term was understood sometimes as a god, sometimes as *pathos* (affection). *Eros* would be what we call desire or love, with the term “erotic” being used to express this unique impulse. In the *Symposium*, Plato discusses eroticism. In this dialogue, there is a reflection on the displacement of desire, initially directed at beautiful bodies (sensitive) to the desire focused towards beauty in itself (intelligible). The common philosophical tradition began to attribute a purely theoretical character to Plato's *eide* (Forms/Ideas), excluding their practical importance. Contrary to this, the *Symposium* discusses the harmony between these poles considered irreconcilable. Balance that is achieved through understanding the concept of intermediary (*metaxy*), a mediating principle that allows us to think about the transition between desire focused on the sensible and desire focused on the intelligible. Eroticism to the sensitive, in the *scala amoris*, is a necessary condition for achieving the intelligible, the beautiful and the good in itself. This way, we will analyze, through the path of the *Eros* phenomenon, the *praxis* of eroticism directed towards beauty demonstrated by Plato. Action that the author performs by carrying out another reading of this phenomenon in relation to the poetic tradition of his time, in addition to a new apology for Socrates. Notably, by presenting the Socratic way of life (*bios*) as an archetype of virtue and excellence (*arete*). This way of life is characterized by the erotic *zetesis* (incessant search) of philosophy. Demonstrating this, the *Symposium* can be characterized as a fundamental philosophical text for *ethos* (customs), and its analysis of desire as an inevitable element of human nature, therefore, essential to understand the ethics of eroticism from the ancient Greek *polis* to the present day.

Keywords: *Eros. Zetesis. Metaxy. Symposium. Plato.*

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE PLATÃO¹

Alcib. 1 (Primeiro Alcibiades)

Alcib. 2 (Segundo Alcibiades)

Apol. (Apologia)

Banq. (Banquete)

Cárm. (Cármides)

Carta VII

Crát. (Crátilo)

Féd. (Fédon)

Fedro

Górg. (Górgias)

Híp. maior (Hípias maior)

Híp. menor (Hípias menor)

Laq. (Laques)

Leis

Lísis

Menex. (Menexeno)

Pol. (Político)

Prot. (Protágoras)

Rep. (República)

¹ Sob a abreviatura Diels/Kranz (SCHAFER, C. *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 27).

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO: <i>Eros</i>, Platão e platonismo	13
2. A TRADIÇÃO HELÊNICA: genealogia de <i>Eros</i>	23
2.1. A POESIA DE HOMERO E HESÍODO	25
2.1.1. A poesia épica de Homero	25
2.1.2. A poesia mítico-teológica e moral de Hesíodo	32
2.2. A POESIA MÉLICA	36
2.2.1. Safo: Afrodite e a escola de <i>parthenoi</i>	38
2.2.2. Anacreonte e os prazeres da vida	43
2.3. A POESIA TRÁGICA	45
2.3.1. O Prometeu auxiliador de Ésquilo	46
2.3.2. A ambiguidade do Édipo de Sófocles	49
2.3.3. Interesse próprio e destino em Eurípides	53
2.4. A RELIGIÃO GREGA	55
2.4.1. A religião cívica	56
2.4.2. Os mistérios de Elêusis	60
2.4.3. O dionisismo	62
2.4.4. O orfismo	63
2.5. CONSIDERAÇÕES	66
3. O <i>BANQUETE</i>: os discursos retóricos ou as máscaras de <i>Eros</i>	71
3.1. PRIMEIROS PASSOS OU O INÍCIO DO CAMINHO	72
3.1.1. Propedêutica ao <i>Banquete</i>	72
3.1.2. Apolodoro e Aristodemo: o prólogo	77
3.2. MÁSCARAS DE <i>EROS</i>	85
3.2.1. Fedro: <i>logos</i> do deus da tradição	86
3.2.2. Pausânias: <i>logos</i> da virtude moral do duplo <i>Eros</i>	93
3.2.3. Erixímaco: <i>logos</i> da <i>techne</i>	99
3.2.4. Aristófanes: <i>logos</i> cômico antropológico	106
3.2.5. Agatão: <i>logos</i> trágico	115
3.3. CONSIDERAÇÕES	122
4. DA CONTEMPLAÇÃO DO BELO A DIONISO	126
4.1. O DISCURSO FILOSÓFICO DE SÓCRATES/DIOTIMA	127

4.1.1. Diotima: <i>Eros</i> como <i>daimon</i> intermediário (<i>metaxy</i>)	129
4.1.2. A origem de <i>Eros</i>	134
4.1.3. O <i>kalon</i> e o <i>agathon</i>	136
4.1.4. <i>Eros</i> , imortalidade e eternidade	139
4.1.5. A <i>scala amoris</i>	145
4.2. O ÉBRIO ALCIBÍADES	150
4.2.1. A chegada de Alcibíades e o coroamento de Sócrates	152
4.2.2. <i>Eros</i> em Alcibíades: encômio a Sócrates	154
4.2.3. Epílogo: o triunfo da filosofia	168
4.3. O CAMINHO ERÓTICO DO <i>BANQUETE</i>	170
4.3.1. O filósofo-poeta	170
4.3.2. <i>Eros</i> e dualismo	174
4.3.3. Encruzilhada Ética: entre (<i>metaxy</i>) o próprio e o todo	180
4.4. CONSIDERAÇÕES	186
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	190
REFERÊNCIAS	193
ANEXO N. 01 – A <i>SCALA AMORIS</i>	200
ANEXO N. 02 – O CAMINHO ERÓTICO DO <i>BANQUETE</i>	202

1. INTRODUÇÃO: *Eros*, Platão e platonismo

As escolhas que fazemos, caminhos os quais decidimos trilhar, são impulsionadas pelo erotismo (amor ou desejo)², elemento ínsito da natureza humana. Atualmente, o termo erótico (derivado do grego *eros*) é entendido pelo vulgo como algo que se refere exclusivamente às satisfações da volúpia existente nos indivíduos. Seria o desejo visceral por outra pessoa, que se funda desde a projeção mental até a concretude do ato sexual.

Distante disso, a noção grega antiga do termo erótico abarcava um conjunto de possibilidades conceituais diferentes em relação àquela que se encontra presente neste entendimento popular moderno. Desde aquele período, o pensamento de Platão se tornou referência para a concepção de tal elemento fundamental da constituição da *psykhe* (alma) humana, sendo o *Banquete* (*Symposium*)³, texto basilar para compreender o erotismo humano. Mas, considerando certa vulgata ou *communis opinio*⁴, atribuída ao pensamento platônico como um dualismo antropológico inflexível que opõe, de modo absoluto, os domínios da razão e da afetividade, emerge a questão: o erotismo encontrado nas páginas do *Banquete* tem sua originalidade apenas por introduzir um desejo a uma beleza meramente transcendente?

Defendemos que esta obra discorre acerca do *Eros* da tradição poético-religiosa e apresenta uma ressignificação e superação desse erotismo por meio de um desenvolvimento filosófico profundo e incontornável. Isso ocorre com o autor, considerando os diferentes hábitos ou costumes (*ethos*)⁵ desta tradição para atingir o limiar epistêmico de *Eros* que estabelece a concepção ética do autor.

² Afastamo-nos de uma análise puramente etimológica, o que nos faria considerar a diferença de *Eros* e *Epithymia*, por exemplo. Palavras que poderiam designar a mesma pulsão de desejo. Concordamos com a posição de CARAM, J. P. *Platão contra o amor platônico*. São Paulo: Edições Loyola, 2018. Ele afirma, ainda na introdução desta obra, que a divergência etimológica de *eros* e *epithymia*, pode ser entendida como o desejo relacionado ao divino e ao humano, respectivamente. Embora, segundo este comentador, Platão utilize os termos, considerando ambos os aspectos, divino e humano, como na *scala amoris* de Diotima. O que reforça nossa decisão em avaliar não a etimologia de amor, desejo, paixão ou apetite, mas, aproximar-nos dos limites epistemológicos da natureza e das obras dessa pulsão divina ou eterna que, inexoravelmente, perpassa e interfere a *psykhe* humana.

³ Outras obras de Platão, especificamente *Lísias* e *Fedro*, também discorrem acerca de *Eros* (no *Lísias* mais expressamente sobre *philia*), embora, nossa proposta seja analisar o fenômeno do erotismo no *Banquete*. Contudo, em alguns momentos, citaremos outras obras, sem que isso signifique a intenção de estabelecer uma unidade ao *corpus* do autor, e sim, por acreditar no conteúdo intelectual interligado dos textos de Platão (cf. *ibidem*, p. 16-17).

⁴ Cf. OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*. Hypnos, São Paulo, v.36, p. 25-64, 1º sem., 2016, p. 30.

⁵ Para o conceito de *ethos*, destacamos a análise de VAZ, H. C. L. *Ética e Cultura*, São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 12-5: “O termo *ethos* é uma transliteração dos dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* [η] inicial)

Para tentar comprovar essa hipótese, [i] realizaremos um exame histórico-genealógico de *Eros* na tradição poético-religiosa anterior a Platão, [ii] verificaremos as diferentes máscaras de *Eros* no *Banquete* que espelham essa tradição e o mais visceral erotismo de cada personagem, e, principalmente, [iii] analisaremos se o *Eros* filosófico desta obra fornece um paradigma de *arete* (virtude ou excelência). Desta maneira, acreditamos poder demonstrar que o conhecimento da natureza e das obras de *Eros* na *psykhe* humana, encontrado na leitura atenta do *Banquete*, constitui ferramental conceitual e prático para se entender a dinâmica do *ethos* vigente naquela comunidade⁶, logo, como tal ferramental pode ser utilizado para pensar os problemas éticos, e mesmo políticos, atuais.

Assim, demonstrando o erotismo inerente à condição humana no *Banquete*, deste modo, problemas que ressoam na atualidade, verifica-se como incorreta a caracterização dos textos de Platão como filosofia vetusta ou ultrapassada. Pelo contrário, a “atualidade” de sua obra subverte essa interpretação equivocada. Para tanto, é necessário cuidado para não se realizar uma leitura anacrônica⁷. Nesta esteira, a conhecida frase de Whitehead⁸ se confirma,

[morada, abrigo ou casa do homem/animal] e *ethos* (com *epsilon* [ε] inicial) [ação de repetir os mesmos atos, costume]. [...] se a ele acrescentarmos o vocábulo *hexis*, de raiz diferente teremos definido um núcleo semântico a partir do qual será possível traçar as grandes linhas da Ética como ciência do *ethos*. [...] significa o hábito como possessão estável, como princípio próximo de uma ação posta sob o senhorio do agente e que exprime a sua *autarkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem. [...] o *ethos* se desdobra como espaço de realização do homem, ou ainda como lugar privilegiado de inscrição de sua *praxis*.”

⁶ Sobre a convergência dos objetivos da filosofia antiga à filosofia atual, ver GUTHRIE, W. K. C., *Os filósofos gregos*. Trad. Maria José Vaz Pinto. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 7-22. Quando utilizamos as expressões “comunidade” ou “sociedade”, entendemos a política em seu sentido clássico, ou seja, o conjunto de pessoas que comungam hábitos e costumes em uma determinada *polis* e discutem os aspectos da vida comum. Acerca da comunidade política, nota JAEGER, W. *Paideia, a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 6ª Edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 106-7: “As palavras política e político, derivadas de *polis*, ainda se mantêm vivas entre nós e lembra-nos que foi com a *polis* grega que apareceu, pela primeira vez, o que nós denominamos Estado - embora o termo grego possa ser traduzido tanto por Estado como por cidade. [...] Só na *polis* se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da atividade espiritual brotam diretamente da raiz unitária da vida em comunidade”. Concordamos com STENZEL, J. *Platão Educador*. Trad. Alfred J. Keller. 1ª Ed. São Paulo: Kirion, 2021, p. 127-8, que observa em épocas de tensão política (na *polis*) as forças (indivíduos) por vezes discordantes, unem esforços e “passam a ser percebidas como causas a serem abraçadas pela sociedade como um todo”, pois, assuntos considerados restritos aos anseios individuais passam “a fazer parte ativa da percepção imediata coletiva. Todos que podem participar dessa vida do espírito [...] são partes constituintes do povo e da comunidade. É esse o critério que define as raízes e o alcance da democracia ateniense”. Assim, utilizamos as expressões “comunidade”, “sociedade” ou “*polis*” neste sentido, considerando seu caráter político, coletivo, comunitário.

⁷ Guthrie analisa a possibilidade de interpretação anacrônica da cultura grega antiga em termos de linguagem: “se quisermos compreender um pensador grego antigo como Platão, é importante conhecer alguma coisa da história, das afinidades e, de qualquer forma, da utilização dos termos mais importantes que ela emprega, sem nos darmos por satisfeitos como os equivalentes vagos na nossa língua” (GUTHRIE, W. K. C. *op. cit.*, p. 10).

⁸ “A caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que ela consiste em uma série de notas de rodapé à Platão” (WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality: an essay in cosmology*. New York: Free Press, 1978, p. 39). Todas as traduções do presente trabalho foram de nossa autoria, exceto quando informado o contrário (ver referências bibliográficas).

pois, desde Platão, coube aos demais filósofos afirmá-lo ou contestá-lo. Dentre os primeiros críticos do filósofo ateniense, destaca-se Aristóteles, seu mais notório aluno. Aristóteles contesta o conhecimento por meio dos *eide* (Formas/Ideias) de Platão, ou seja, critica a supremacia dos *eide* em detrimento do conhecimento dos objetos sensíveis⁹. Crítica que atinge o seu ápice ou seu elemento impulsionador mais radical com o filósofo alemão Friedrich Nietzsche¹⁰.

Nietzsche fomentou, de maneira decisiva, a leitura do pensamento de Platão, relegando a obra do pensador ateniense a uma filosofia *décadence*¹¹. No prefácio de *Além do bem e do mal*: prelúdio de uma filosofia do futuro, o filósofo alemão considera que encontrou, em Platão, a farsa da supremacia da razão como um ideal. Para Nietzsche, “[...] o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si”¹². O filósofo do martelo defendeu a inversão da perspectiva platônica dos *eide*. Pregou, a nosso ver incorretamente, que a supremacia do ideal, o ápice da virtude ou excelência humana (*arete*), a Ideia do bem (*agathon*), descrita por Platão, concede caráter secundário ou coadjuvante à “vida vivida”.

Após Nietzsche, Karl Popper assumiu papel crítico incisivo a Platão. Oliveira¹³ comenta a perspectiva contemporânea de K. Popper¹⁴ acerca do pensamento platônico relacionado à democracia. Segundo Oliveira, Popper considerava que Platão teria contrariado os intelectuais individualistas e humanistas de sua geração, por ter “sido fator de um visceral

⁹ Giovanni Reale distingue 26 argumentos na *Metafísica* (A, 9, 990a33-993a10) para a crítica de Aristóteles aos *eide* de Platão (cf. *Metafísica*. Vol. III. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 65-94).

¹⁰ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*. Edited and with a Foreword by Seth Bernadete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001, p.194.

¹¹ Como aponta NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos* ou como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, II, §2: “Esse pensamento desrespeitoso, de quem os grandes sábios são *tipos de decadência*, ocorreu-me primeiramente no caso em que o preconceito dos doutos e indoutos se opõe a ele do modo mais intenso: eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de *declínio*”. Mais adiante, Nietzsche diz: “Platão, assim me parece, juntar confusamente todas as formas de estilo, é o primeiro *decadent* do estilo [...] Platão é entediante. [...] Platão é um covarde perante a realidade – *portanto*, refugia-se no ideal” (*ibidem*, X, §2). Melo Neto analisa que, segundo Nietzsche, essa *décadence* de Platão teria sido originada por influência de seu mestre Sócrates. Para este argumento, ver MELO NETO, J. E. T. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*, Curitiba: CRV, 2022, p. 41-58.

¹² NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 8.

¹³ Cf. OLIVEIRA, R. R. *Platão e a questão da democracia na República*. Estudos Filosóficos, São João del-Rei, p. 28-47, nº 12, 2014, p. 29-30.

¹⁴ Popper relacionou o pensamento político de Platão ao totalitarismo. Cf. POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1987, p. 101: “acredito que o programa político de Platão, longe de ser superiormente moral ao totalitarismo, identifica-se com ele. Creio que as objeções contra este ponto de vista se baseiam num preconceito enraizado e antigo em favor de um Platão idealizado”.

conservadorismo político e um inimigo declarado da democracia”¹⁵. Assinala ainda que “Popper não hesita em identificar o projeto político platônico com uma forma primeva de totalitarismo”¹⁶. Atrelar a filosofia de Platão ao totalitarismo é proceder leitura equivocada da *República*, i.e., desconsiderar a essência da aristocracia proposta por Platão nesta obra¹⁷. Mesmo que consideremos a *República* como um texto de maior reflexão do caráter moral (individual) do que político (coletivo ou público), a aristocracia filosófica nesta obra, é intimamente necessária ao projeto de *paideia*¹⁸ do *demos*, do cidadão ateniense, como proposto por Platão. Trata-se do governo dos melhores (*aristoi*), dos filósofos, que, como retribuição da educação recebida pela *polis*¹⁹, abdicariam completamente de riqueza em detrimento da responsabilidade e do dever para com a *paideia* da cidade.

Logo, trata-se de uma aristocracia que coroa apenas o soberano que possua pleno reconhecimento da formação auferida pela *paideia*, ofertada pela *polis*, razão pela qual esse soberano deve retribuir a formação recebida com a gestão da cidade e a educação de seu povo. Isso sem auferir “riqueza”. Responsabilidade, comprometimento e dever que se afastam de um modo de governo egocêntrico, totalitário e tirânico. Nesta administração da *polis*, Platão não excluiu as diferenças individuais, ao contrário, considerou cada indivíduo por meio da característica de suas inclinações, de seus desejos mais fundamentais. Por um lado, as críticas à filosofia de Platão, por outro, sua defesa, faz emergir o problema aporético do platonismo²⁰: qual Platão compreender?

Para entender o *Banquete*, assim como as demais obras do autor, é necessário decidir qual Platão ler, ou seja, qual chave de interpretação utilizar para leitura dos diálogos²¹.

¹⁵ Cf. OLIVEIRA, R. R. *Platão e a questão da democracia na República*, p. 30.

¹⁶ *Ibidem*, nota 4.

¹⁷ Para isso, cf. STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 256.

¹⁸ Termo que resume o “conceito de educação plena” (*ibidem*, p. 22). “toda a educação [dos gregos antigos] é de antemão formação, pois, a educação grega visa sempre o efeito sobre a pessoa físico-espiritual inteira dos jovens” (*ibidem*, p. 199). Para estudo aprofundado do tema, além deste autor, ver o clássico estudo de JAEGER, W. *Paideia, a formação do homem grego*.

¹⁹ Acerca da educação (*paideia*) de Platão, contrariando Popper, comenta ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da Educação*. Trad. Sérgio Milliet, 3ª Ed. São Paulo-Rio de Janeiro: Difel, 1979, p. 14: “Quereis ter uma ideia da educação pública, lede a *República* de Platão. Não se trata de uma obra de política, como pensam os que julgam os livros pelos títulos: é o mais belo tratado de educação que jamais se escreveu”. No *Banquete*, especificamente no discurso de Alcibiades, também está caracterizada a *paideia* do autor, especificamente no correto amor aos jovens.

²⁰ Utilizamos a expressão “platonismo” para descrever os diversos modos de interpretação do pensamento filosófico de Platão que não expressam, necessariamente, sua filosofia.

²¹ Para o problema da leitura dos diálogos, em suas concepções hermenêutica (Scheleiermacher) e esotérica (Robin, Krämer e Gaiser) Cf. SZLEZÁK, T. A. *Ler Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 51-57. Para esses temas, e as “Doutrinas não escritas” (Escola de Tübingen-Milão) ver REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não escritas”*. Trad. Marcelo Perini. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004. Ainda, para as visões unitarista e,

Privilegiaremos o Platão cético²² e aporético dos primeiros diálogos²³, em que o personagem Sócrates diz apenas saber que nada sabe²⁴? Consideraremos que, mediante a pura exegese dos textos, a verdade acerca de Platão deve ser encontrada *ipsis litteris* em seus escritos? Optaremos por um Platão místico, influenciado pelo Orfismo²⁵ e consolidado por Plotino? Veremos, no filósofo grego, o metafísico que desdenha os objetos sensíveis? Ou, enfim, compreenderemos Platão como um autoritário que determina os rumos da *polis*? Escolha que deve ser feita, embora impossível de ser pacificada e defendida sem críticas.

Concordamos com Pessanha²⁶ e Scolnicov²⁷, que consideram a leitura de Platão dever fazer-se a partir da estrutura dramática ou da *mise-en-scène* dos diálogos e de seus elementos simbólicos. Também com Hadot, que, ao menos até os diálogos intermediários, advoga Sócrates como figura central do drama platônico. Sócrates representa, assim, para Hadot, o

principalmente, desenvolvimentista dos diálogos ver MATOSO, R. *As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão*. *Archai*, nº 18, sept.-dec., p. 75-111, 2016, p. 79-81.

²² Utilizamos o termo “cético” em Platão, neste trabalho, de acordo com Strauss, excluindo um dogmatismo ou ceticismo radical em relação à leitura dos diálogos de Platão e identificando a necessidade de um “ceticismo sóbrio”. Este comentador considera que o autor não escreveu um “sistema filosófico” (tampouco tratado filosófico, como Aristóteles). Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 5. Deste modo, quando utilizamos o termo “cético” ou “ceticismo” neste trabalho, temos como referência a noção straussiana acima menciona e não referindo-nos as noções das “escolas” céticas, como o ceticismo de Pirro, ou o acadêmico (Carnéades e Arcesilau, principalmente) ou ainda o pirrônico de Sexto Empírico, por exemplo.

²³ Uma análise quanto à cronologia dos diálogos pode ser encontrada no estudo de LOPES, R. *Ordenação dos Diálogos*. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. *Platão*. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 79-98. Ver também GOMPERZ, T. *Os pensadores da Grécia: história da filosofia antiga*. Tomo II. *Filosofia Socrática e Platônica*. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. 1ª ed. São Paulo: Ícone, 2013, p. 241-53.

²⁴ Cf. *Apol.*, 21d.

²⁵ O Orfismo e seus seguidores, os Órficos, têm a nomenclatura derivada do poeta Trácio Orfeu, seu provável fundador. Segundo VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006, p. 84: “As teogonias órficas desembocam [...] numa antropogonia e numa soteriologia que lhes dão seu verdadeiro sentido. Na literatura sacra dos órficos, o aspecto doutrina não é separável de uma busca da salvação; a adoção de um tipo de vida puro, o descarte de toda mácula, a escolha de um regime vegetariano traduzem a ambição de escapar à sorte comum, à finitude e à morte, de unir-se inteiramente ao divino”.

²⁶ Pessanha demonstra a importância fundamental dos elementos simbólicos dos diálogos, retratados no cenário. Como as vestimentas de Sócrates no *Banquete*, a questão da luz do dia no *Protágoras*, e no *Fédon*, “são coisas que se entrecruzam dramaticamente e que nenhuma demonstração tratadística poderia mostrar” (PESSANHA, J. A. M. *Platão: o teatro das idéias* - transcrição de palestra proferida na PUC-Rio em 1991 - In: *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 9, n. 11.1, p. 7-35, 1997, p. 35.

²⁷ “Os diálogos de Platão se desenrolam em situações dramáticas muito precisas, e o cenário é absolutamente indispensável para a compreensão do que acontece em cada diálogo [...] Todos os caracteres nos diálogos de Platão são pessoas reais [...] Como em todo drama, temos sempre de ter em mente quem é que está falando. Como em todo bom drama, as palavras podem ter sentido completamente diferente quando pronunciadas por diferentes caracteres. [...] Um diálogo, como uma peça de teatro, avança passo a passo, e deve ser lido seqüencialmente” (SCOLNICOV, S. *Como ler um diálogo platônico*. São Paulo: Hypnos, ano 8 - nº 11, 2003, p. 50-2).

modo de vida (*bios*) filosófico, principalmente no *Banquete*²⁸, um modo de vida caracterizado pelo ceticismo e *zetesis* (busca incessante)²⁹ da atividade filosófica.

Esse ceticismo socrático³⁰ é demonstrado não apenas nos diálogos de juventude, como no exemplo paradigmático da *Apologia de Sócrates*, mas também nos textos de maturidade. Na *Apologia*, o filósofo ateniense contesta os crimes de impiedade e de corromper a juventude. Sócrates expõe que passou a vida buscando a sabedoria, por saber que não a possuía. Conta que a sacerdotisa Pítia, do Oráculo de Delfos, afirmou a Querefonte, ser Sócrates o mais sábio dos homens³¹. Este, afirmando a divina veracidade da revelação do oráculo, mas conhecedor de sua ignorância passou a interpelar os sábios da *polis* de sua época a fim de compreender essa aparente contradição surgida em sua alma. Possuir sabedoria afrontava sua convicção de ignorância. Descobriu que os tidos sábios, nada sabiam. Ele, ao menos, sabia que não sabia. Este saber fazia-o saber algo que não encontrou nos *sophoi* de seu tempo.

O ceticismo do personagem Sócrates de Platão estabelece uma condição propícia à busca da sabedoria, uma abertura fundamental para prática da filosofia³². Relacionada com o ceticismo, a *zetesis*, outra característica do comportamento de Sócrates, está continuamente presente no *bios*, no modo de vida como Platão demonstra seu mestre. Trata-se da busca vertiginosa da sabedoria, mesmo que, da condição humana limitada, seja impossível possuí-la plenamente. Desenvolveremos esses aspectos, cético e zetético, imprescindíveis ao *philosophos*, este, intermediário (*metaxy*) entre sabedoria e ignorância nas reflexões sobre *Eros no Banquete*.

²⁸ Cf. HADOT, P. *Elogio de Sócrates*. Trad. Loraine Oliveira, Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 7-8: “É muito difícil, e talvez impossível, dizer quem foi o Sócrates histórico [...] pouco importa! Pois é sua figura ideal, tal qual foi desenhada por Platão no *Banquete* [...] que desempenhou papel fundador em nossa tradição ocidental”. Para o “problema socrático” ver DORION, L.A. *The Rise and Fall of the Socratic Problem*. In: *The Cambridge Companion to Socrates*. Edited by Donald R. Morrison. (Cambridge companions to philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 1-23.

²⁹ HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* 6ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014, p. 82: “Há, de alguma maneira, uma diferença de essência entre o sábio e o não sábio, no sentido em que somente o não sábio é mais ou menos suscetível, enquanto o sábio corresponde a uma perfeição absoluta que não admite graus. O fato de o filósofo ser não sábio, porém, não quer dizer que não haja diferenças entre o filósofo e os outros homens. O filósofo é consciente de seu estado de não sabedoria, pois deseja a sabedoria [...] por outro lado, o sábio não existe ou existe muito raramente. O filósofo pode progredir, mas sempre para o interior da não sabedoria. Ele tende para a sabedoria, mas de uma maneira assintótica, sem mais poder atingi-la”. Sobre isso, diz Oliveira: “[a filosofia] é um processo zetético virtualmente infinito, porquanto a dimensão erótica que caracteriza nossa natureza jamais poderá ser definitivamente cancelada ou abolida” OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 50.

³⁰ Ver nota 22.

³¹ Para isso e a exposição que segue cf. *Apol.*, 21a.

³² Cf. NUNES, C. A. *Introdução aos Diálogos Socráticos*. In: PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Críton*. 3ª ed. Belém: ed. UFPA, 2015, p. 50.

O Banquete é uma obra-prima literária, “uma brilhante elaboração dramática e poética, cuidadosamente construída, digna do engenho e do gênio literários de Platão”³³. O texto influenciou, influencia e influenciará não apenas o campo da filosofia, “mas também no terreno da arte, literatura e mesmo do pensamento religioso”³⁴. Nele, o conceito de *Eros* é desenvolvido como uma instância primeva e onipresente da natureza humana, um impulso ínsito e visceral que perpassa a alma (*psykhe*). A abordagem do tema é procedida por meio de encômios, elogios à divindade³⁵ esquecida do culto dos mortais³⁶. Nesses elogios, o autor utilizou eminentes figuras da comunidade ateniense como personagens. Atenienses de condição social privilegiada e de personalidade e inclinações de conhecimento público, o que possibilitou o diálogo mais profundo com o ouvinte/leitor. Essas figuras são: o literato Fedro, amado de Erixímaco; Pausânias, amante de Agatão; O médico Erixímaco, amante de Fedro; O comediógrafo Aristófanes, poeta cômico autor das *Nuvens*, peça teatral que ridicularizava Sócrates³⁷; Agatão, ilustre poeta trágico e anfitrião do simpósio em comemoração à sua vitória em concurso de poesias³⁸; Sócrates que, ao contrário do costumeiro pouco cuidado com vestimentas e sempre descalço, comparece ao simpósio, banhado e calçado com sandálias³⁹; por fim, o ilustre e controverso estrategista ateniense Alcibiades, cujo comportamento camaleão⁴⁰ e intemperante era amplamente conhecido dos atenienses. São os

³³ OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 26.

³⁴ *Ibidem*, p. 25.

³⁵ Sobre o conceito de “divino” no mundo antigo, observar a indicação de GUTHRIE, W. K. C., *Os filósofos gregos*, p. 14: “sentiram-se (os gregos) tão impressionados ou atemorizados pelas coisas, na vida e na natureza, susceptíveis de produzir prazer ou medo, que diziam ‘isto é um deus’ ou ‘aquilo é um deus’. O cristão diz ‘Deus é amor, o grego ‘o amor é *theo*’, ou ‘um deus’”. Para a força predicativa da expressão *theos* na cultura grega antiga ver também BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 517-9. Em relação ao *Banquete*, comenta STRAUSS, L. *Plato’s Symposium*, p. 16-7: “O único diálogo dedicado a um deus – com d minúsculo – é o *Symposium*”. Strauss também discorre que “*Eros* é o único deus experimentado por todo aquele de quem é certo que é um deus, isto é, que é vivo e sobre-humano, uma força viva mais forte do que nós. Este ser sobre-humano que é experimentado por todos é adorável. De qualquer forma, *Eros* é de alguma forma o deus mais importante, o que não significa necessariamente o mais alto.” (*ibidem*, p. 45). Decidimos utilizar o termo “*Eros*” com a inicial maiúscula para tratar de um elemento divino, aceitando o *theos* apontado por Guthrie, presente na natureza humana. Acreditamos que, em essência, os modos de escrita do termo, *Eros* ou *eros*, convergem, se for considerado que Strauss descaracteriza *eros* como um deus, o que realmente ocorre no discurso de Sócrates/Diotima (*Banq.*, 202 d-e). Assim, o conceito de divino que adotamos se coaduna às análises de Guthrie e de Strauss acerca de *theos*, conforme supramencionado. Ainda para isso, cf. DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002, p. 211.

³⁶ Cf. *Banq.*, 177b-c.

³⁷ Ver *Apol.*, 19c.

³⁸ Ver SOUZA, J. C. *As grandes linhas da estrutura do Banquete*. In: *O Banquete*. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 190.

³⁹ Cf. *Banq.*, 174a.

⁴⁰ Ver PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. Trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. 2ª Ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012, 23.3-5.

discursos pronunciados por esses homens que são lembrados por Aristodemo, conforme relatado a Apolodoro, os discursos dignos de referência, os principais discursos⁴¹.

Diferente da maioria dos escritos do filósofo ateniense, o *Banquete* é uma cadeia de *logoi*, discursos contidos em outros discursos. Apolodoro contou o que ouvira de Aristodemo acerca de um banquete realizado na casa de Agatão. Nesse encontro, os elogios versaram, progressivamente, a respeito de *Eros*, ora tratado como divindade, ora como atributo humano. O diálogo segue um desenvolvimento crescente, devido ao fato de que cada encômio contém elementos que dialogam com a(s) deficiência(s) da(s) argumentação(ões) anterior(es). Em cada elogio, fica registrado, principalmente, a intenção ou desejo (*Eros*) de cada personagem. Os *erotikoi logoi* (discursos sobre o amor) do *Banquete* refletem o *Eros* mais profundo de cada orador e são reflexos da natureza e da inclinação da alma (*psykhe*) de cada personagem. Analisar a tipologia dos desejos individuais no *Banquete* permitirá compreender qual classe de desejo tem precedência em relação à outra, sobretudo, se há um “melhor erotismo”. Como defendido de início, se a obra abrange o fundamento ou os limites epistemológicos dos desejos, de *Eros*, demonstra a impossibilidade de sua subversão no decurso do tempo⁴² e sua essencialidade.

Para abordar as coisas do amor (*ta erotiká*) no *Banquete*, estruturaremos a dissertação em duas partes de exame, a saber: i) na primeira parte (capítulo 2), a investigação histórico-genealógica em que *Eros* era compreendido na Atenas do século IV a.C. Essa primeira parte é necessária para mostrar a importância da tradição poética na filosofia de Platão, e como este se utilizou do ideário mitológico popular e o superou, sem o excluir; e ii) na segunda parte (capítulos 3 e 4), procederemos ao estudo analítico de *Eros* no *Banquete*, notadamente nos *logoi* doxásticos (opinativos) ou pré-filosóficos, que refletem o *Eros* da tradição. Ainda na segunda parte, o discurso filosófico de Sócrates/Diotima e o elogio a Sócrates, procedido por Alcibiades.

Assim, no capítulo 2, inter-relacionaremos poesia e filosofia⁴³ para identificar alguns dos principais signos de *Eros* na tradição que, possivelmente, Platão relacionou a sua obra.

⁴¹ Ocorreram outros discursos, dos quais Aristodemo “não se lembrava bem”. *Banquete* [Banq.], 180c. Utilizaremos a tradução de José Cavalcante de Souza. - ed. bilíngüe grego-português. - São Paulo: Editora 34, 2016.

⁴² *Eros* é um elemento natural: “a afirmação de Platão de que a natureza do homem e, de certa forma, a natureza do todo, é eros” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 10. Nossa tradução. Sempre que não houver referência ao tradutor, a tradução terá sido nossa). Ver também OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 26.

⁴³ Fundamentando esta inter-relação, podemos mencionar Strauss: “o tema comum à poesia e à filosofia são as coisas humanas. As coisas humanas, no entanto, são principalmente as coisas políticas, pois os maiores objetivos

Para isso, verificaremos o aspecto mítico de *Eros*, encontrado na poesia de Homero (2.1.1) e Hesíodo (2.1.2); a predominância do amor como impulso humano na poesia mélica de Safo (2.2.1) e Anacreonte (2.2.2); o drama e apelo erótico da poesia trágica de Ésquilo (2.3.1), Sófocles (2.3.2) e Eurípides (2.3.3); e ainda, os desejos inseridos nos cultos da “religião grega” (2.4), mais precisamente na religião cívica (2.4.1), nos mistérios de Elêusis (2.4.2), no dionisismo (2.4.3) e no orfismo (2.4.4).

No terceiro capítulo, analisaremos especificamente o *Banquete*. No início deste caminho (3.1) realizaremos uma propedêutica ao diálogo (3.1.1) e uma possível leitura de seu prólogo (3.1.2). Examinaremos os cinco primeiros encômios a *Eros*, *i.e.*, os discursos retóricos ou pré-filosóficos⁴⁴ (3.2). Encômios em que podem ser encontrados, juntamente com o discurso filosófico de Sócrates/Diotima, paralelos com a tradição mítico-poética verificados no capítulo anterior, bem como, refletem as intenções individuais demonstradas e aguçadas pelo desejo predominante na alma de cada orador.

Por fim, no quarto capítulo, analisaremos o *logos* filosófico de Sócrates/Diotima no *Banquete* (4.1). Nele, estão presentes os elementos filosóficos fundamentais do *Eros* de Platão. No discurso socrático, ocorre a alteração do modo de elogio retórico, realizado nos discursos anteriores, para a busca da essência e das obras de *Eros*, ou seja, há uma mudança do discurso de louvor ou encômio à *zetesis* da verdade acerca do objeto de investigação. Examinaremos a natureza e as obras do amor/desejo, precisamente a condição de *Eros* como *metaxy* (intermediário), entre deuses e homens, e a *scala amoris* do *Banquete*, ou seja, o caminho para contemplação do belo em si (*auto to kalon*).

Ainda, discorreremos sobre o personagem Alcibiades na trama platônica (4.2). O político ateniense ingressa ébrio na casa de Agatão, hábito costumeiro à sua personalidade desregrada e despudorada. Em seu discurso, transfere o elogio de *Eros* ao louvor a Sócrates. Não apenas isso, mas troca de lugar com Sócrates, passando da condição de amado (*eromenon*) à de amante (*erastes*). O discurso de Alcibiades retrata a natureza erótico-filosófica de Sócrates, explicitando o autocontrole e moderação do filósofo ateniense.

Esperamos, com a análise dos relatos acerca de *Eros*, verificar se o erotismo socrático ou o amor ao *eidos* do bem possui o *status* de desejo mais elevado da condição humana. Se

da humanidade, os objetivos mais impressionantes, são políticos: liberdade e poder” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 10).

⁴⁴ Pretendemos demonstrar na conclusão desta dissertação que, embora a filosofia tenha superado a retórica poética e religiosa, estas não são eliminadas, servem de insumo ou matéria-prima para a ascensão erótico-filosófica.

isso ocorrer, Sócrates pode ser caracterizado como arquétipo de vida e *philosophos* por excelência, bem como, a *praxis* ético-erótico socrática como elemento fundamentalmente educativo da filosofia de Platão. Além disso, e com base no arcabouço teórico e instrumental analisado, discorreremos acerca do caminho erótico do *Banquete* (4.3), notadamente com: a poética filosófica de Platão (4.3.1); a relação de *Eros* e do dualismo (4.3.2); e o *metaxy* (intermediário) ou a encruzilhada ética (4.3.3). Isso permitirá elucidar o caráter essencialmente erótico da alma humana, ânimo que estabelece as decisões e caminhos dos indivíduos.

Com base nas análises efetuadas, e à guisa de “conclusão”, pretendemos demonstrar o caminho erótico da ética no *Banquete* de Platão como complemento e sobrelevação do *Eros* da tradição poética, embora não exclua desta seus elementos mitológicos “adequados”. Se isso ocorrer, o erotismo filosófico pode ser considerado como modelo de *Arete*. Este necessita ver a beleza presente desde os belos corpos para contemplar o vasto oceano da beleza, o que proporciona a melhor *paideia* dos jovens. No *Banquete*, a relação desses elementos, próprios ao *bios* filosófico, com a tradição poética e com as máscaras de *Eros* expõe a profunda e visceral natureza humana. Assim, essa obra possibilita uma reflexão incontornável ao erotismo como problema fundamental da natureza humana.

2. A TRADIÇÃO HELÊNICA: genealogia de *Eros*

“O tema essencial da história da formação grega é antes o conceito de *arete* [excelência/virtude]” (JAEGER, W. *Paideia*, p. 23)

Herdeiro da aristocracia ateniense, Platão foi educado para se tornar poeta (e/ou político)⁴⁵. O Platão poeta é indissociável do Platão filósofo, ele “é o mais poético dos filósofos”⁴⁶. Essa formação de Platão direciona o presente capítulo, no sentido de avaliar possíveis relações de sua filosofia com a tradição poética⁴⁷, mais especificamente, identificar possíveis referências ou conexões dessa tradição com *Eros*, elemento que se caracteriza como fio condutor do *Banquete*, sua obra-prima poética. Neste sentido, apresentaremos como o *Eros* do indivíduo virtuoso interferia no próprio *ethos*. Como argumenta Jovelina Souza:

O curioso é como, ultrapassando o enamoramento primeiro de Platão com a poesia formal, este incorpora a sua leveza e beleza, na escrita de sua prosa filosófica, tornando-se também um ser alado e leve, como os poetas, ou como o próprio *éros*. Nesse processo, deixa transparecer os vestígios da eroticidade do amor, no confronto trágico entre o deixar-se escravizar pelas paixões e o saber direcionar essas paixões para a busca do prazer de natureza intelectual, contudo sem descartar a dimensão apetitiva, quando se é um natural filósofo.⁴⁸

O percurso da poesia antiga, convencionalmente, se inicia em Homero. Com ele, a *arete* estava relacionada ao guerreiro, ao herói, por meio de sua ascendência familiar nobre. No *Crátilo*, Platão faz Sócrates argumentar com Hermógenes acerca de certa analogia entre os nomes *heros* (herói), *erotos* (amor), *erotan* (perguntar) e *eirein* (falar)⁴⁹. Sua intenção seria de

⁴⁵ Referente a educação poética de Platão cf.: ANNAS, J. *Platão*. Trad. Márcio de Paula S. Hack. Porto Alegre: L&PM, 2012, p. 19-31; GOMPERZ, T. *Os Pensadores da Grécia*, p. 216-21; STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 91-116; VOEGELIN, E. *Platão e Aristóteles*. (Ordem e História, v. III). Trad. Cecília Camargo Bartolotti. 3ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 63-6.

⁴⁶ BLOOM, A. *The Ladder of Love*. In: Bernadeth, S. *Plato's Symposium*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993, p. 57. (nossa tradução)

⁴⁷ Na seção *A RELIGIÃO GREGA* do presente trabalho comentaremos como a “religião grega”, principalmente a “religião cívica”, era um culto oficial da *polis* extensivo a todos os âmbitos da vida social.

⁴⁸ SOUZA, J. M. R. *Mostração e demonstração de éros como philósophos no Banquete de Platão*. Tese Doutorado – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Natal: Biblioteca Central Zila Mamede, 2011, p. 122.

⁴⁹ Cf. *Crát.*, 398c-e.

estabelecer a concordância entre *Eros* e *heros*⁵⁰. Em Homero, podemos identificar, na virtude heroica, uma relação para o conceito de erótico.

Neste capítulo, pretendemos analisar o entendimento do conceito de *Eros* para o indivíduo grego à época de Platão, bem como sua implicação sensitiva e prática. Compreender como o erotismo reverberava a alma (*psykhe*) humana, e consequentemente, analisar a formação (*paideia*) desse erotismo na esfera dos costumes (*ethos*), ou seja, como a poesia serviu de instrumento para os desejos e costumes da comunidade, inclusive nos períodos de “transição de costumes”. Épocas essas na quais ocorreram mudanças nos paradigmas sociais, como a extensão da virtude (*arete*) heroica, em Homero, para a virtude das simples técnicas (como a atividade pastoril), em Hesíodo.

Para compreender o espírito da época de Platão e o erotismo do *Banquete* é de singular importância a investigação histórico-genealógica do conceito de *Eros*, suas origens e paralelismos com a tradição. Relacionado a isso, demonstrar o *ethos* antigo em diferentes momentos e comunidades, especialmente o conceito de *arete* e, desta maneira, abarcar o *Eros* imbricado na *arete* e no *ethos* que perpassaram Platão. Assim, da pluralidade cultural grega, analisaremos quatro momentos que contribuíram para a noção do erotismo, amor/desejo, para a época e, por conseguinte, para o próprio Platão: [i] a poesia de Homero e Hesíodo; [ii] a poesia mélica; [iii] a tragédia do período clássico; e [iv] a religião grega.

Decidido seguir o caminho de investigação da relação da poesia e da “religião” com o *Banquete*, impossível seria esgotar tais referências e selecionar um recorte no oceano de possibilidades que não excluísse alguma conexão a qual pudesse ter exercido impacto significativo em nosso autor, como se verificará, nesta dissertação, a ausência de comentários sobre o *Hipólito* de Eurípides, por exemplo. Adotamos a vereda poética por acreditar que, servindo-nos do conceito de Leo Strauss⁵¹, Platão utilizou exotericamente os seus diálogos para se comunicar com o vulgo, embora, o fundamento ou ápice de seus escritos seja a

⁵⁰ Cf. SOUZA, J. M. R. *Mostração e demonstração de éros como philótophos no Banquete de Platão*, p. 22-5. Acreditamos também ser possível analogia com a expressão *hieros* (sagrado), cf. BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 512-7.

⁵¹ Para Strauss, a filosofia política é a manobra de apresentação dos ensinamentos filosóficos de maneira a não ofender as crenças fundamentais na cidade, principalmente através da técnica de escrita exotérica e esotérica. O modo de escrita do filósofo, a divulgação de seu conhecimento, seria elemento fundamental da filosofia política, possuindo duplo ensinamento em sua estrutura: [i] o exotérico, escrita superficial destinada ao público geral, popular, facilmente apreendida; [ii] e o esotérico, forma de redigir textos inserindo “nas entrelinhas” conteúdo apreendido apenas por pessoas com aptidão filosófica. “O ensinamento exotérico era necessário para proteger a filosofia. Ele era a armadura com que a filosofia deveria aparecer. Ele era necessário por razões políticas. Ele era a forma pela qual a filosofia tornou-se visível à comunidade política. Ele era o aspecto político da filosofia. Ele era a filosofia ‘política’” (STRAUSS, L. *Persecution and The Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p.18, nossa tradução).

filosofia. Esta, absolutamente imersa de modo esotérico⁵² com os mais variados elementos, símbolos e míticos presentes em seu texto. De outro modo, acreditamos que há, na obra do autor, camadas de leitura para o correspondente nível do ouvinte/leitor, sendo o mais importante a filosofia e alcançar aqueles que buscavam o conhecimento. Isso não afasta o teor pré-filosófico da poesia e sua contribuição ao *ethos* vigente, como verificaremos na tradição poético-religiosa.

2.1. A POESIA DE HOMERO E HESÍODO

2.1.1. A poesia épica de Homero

A recepção do erotismo, no mundo antigo, remonta à tradição oral com a poesia épica. Tal poesia deriva de uma tradição oral e coletiva, na qual a transmissão se dava por meio de histórias e de lendas, ou seja, de modo verbal, meio pelo qual a formação cultural era transmitida às novas gerações. Nesse período, como se sabe, os maiores expoentes foram Homero (*Iliada* e *Odisseia*)⁵³ e Hesíodo (*Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*), poetas que compuseram os poemas que serviram de fundamento para transmissão da cultura helênica. “Conta Platão que era opinião geral no seu tempo ter sido Homero o educador de toda a Grécia”⁵⁴, sendo considerada a *Iliada* como o primeiro documento escrito da cultura grega⁵⁵. Mesmo com o debate acerca da questão homérica⁵⁶, podemos considerar que Homero serviu de modelo, de meio de instrução e mesmo de inspiração religiosa para o povo grego durante gerações. Suas obras não seriam de uma composição literária individual, como comenta Oliveira: “[...] mas derivam de uma longa tradição de poesia oral e coletiva [...] transmitidas [...] através do canto dos bardos e rapsodos, recebendo uma codificação escrita apenas por

⁵² Ver nota anterior.

⁵³ Cf. VEGETTI, M. *A ética dos antigos*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014, p. 54 [nota]: “concernente a ‘questão homérica’ [...] A *Iliada* e a *Odisseia* são textos aedos compostos e executados em ambiente jônico durante o século VIII a.C.; no seu conjunto, e com alguma exceção os textos da *Odisseia* resultam mais recentes que os da *Iliada*. A transcrição dos poemas na forma em que lemos hoje foi executada no século VI em ambiente ateniense”. Para as conclusões contraditórias dos especialistas diante da natureza e complexidade dos problemas da “questão homérica” ver NUNES, C. A. *A questão homérica*. In: HOMERO. *Iliada*. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 6-29. “procurando rastrear o processo da formação da *Iliada* e da *Odisseia*, nada mais fazemos, de fato, do que tentar surpreender os mistérios, em nosso íntimo, da própria gênese da poesia” (*ibidem*, p. 29).

⁵⁴ JAEGER, W. *Paideia*, p. 60; Cf também STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 21-32.

⁵⁵ Cf. VEGETTI, M. *op. cit.*, p. 19.

⁵⁶ Ver nota 53.

volta dos anos 700-650 a.C.”⁵⁷. Criadores de versos de origem popular que seriam responsáveis tanto pelo temor e respeito aos deuses, quanto pela disseminação da imagem do arquétipo de *arete* (excelência, virtude) humana. O indivíduo, ao reconhecer a *arete* nas sagas dos heróis, descobria, nos contos acerca dos deuses e heróis, forças de sua própria personalidade.

Em Homero, a virtude era possível apenas por relações hierárquicas de parentesco e de consanguinidade, nas quais, em cada *oikos* (grande clã ou casa familiar), havia um senhor denominado *basileus* (senhor supremo)⁵⁸. A gama de sentimentos e de condutas humanas narradas nas epopeias, como amores, traições e honra, serviam ao público como delineador e modelo de desejo. Esse desejo forjava a *arete*, acessível apenas ao indivíduo de linhagem nobre, mesmo que este, obrigatoriamente, necessitasse provar sua virtude guerreira. Assim, em Homero, a *arete* não era extensiva a toda comunidade.

Na *Iliáda*, destacamos dois momentos em que podemos identificar a presença de *Eros*. No Canto III, o príncipe troiano Páris confessa a Helena: “[...] gozemos do amor [*philoteti*] as carícias, no leito, / pois nunca tive os sentidos tomados [*phremas amphekalupsen*] por tanta ebriedade [de *eros*]”⁵⁹. Na cena, Páris e Helena são movidos por esse impulso que conduz decisões e ações. Nos personagens, o desejo se apresenta com um poder avassalador de tornar ébria a conduta humana. *Eros* também aparece como gerador de conflito e de discórdia, por seu poder entorpecente e desconcertante, como pode ser percebido na própria guerra entre gregos e troianos, na disputa por Helena entre Páris e Menelau. Embora possuído pelo sentimento erótico e sendo de linhagem/parentesco (*genos*) nobre, Páris não era modelo de *arete*. Ele não possuía a virtude do campo de batalha, como o exemplo belicoso dos guerreiros Aquiles e seu irmão Heitor. De modo oposto à *arete* destes, Páris não possuía *kleos* (glória), tampouco demonstrava a *time* (honra) heróica necessária ao nobre.

Em outro momento da *Iliáda*, no Canto XIV, *Eros* envolve os deuses Zeus e Hera: “Hera aproxima-se [...] Enxergou-a Zeus [...] e, logo, o espírito sente envolvido [*amphokalypto*] por cáldo anelo [*eros*], / como se deu, quando os dois, num só leito enlaçados, fruíram, / às escondidas dos pais, as primícias do amor [*philous*], inefáveis.”⁶⁰. Zeus estava possuído por algo fulminante e convida a amada: “Ora subamos ao leito e os

⁵⁷ OLIVEIRA, R. R. *Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego*. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 20.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 21-2.

⁵⁹ *Iliáda*, III, 441-2. Utilizaremos a Trad. de Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

⁶⁰ *Iliáda*, XIV, 292-6.

prazeres do amor [*philoteti*] desfrutemos. / Nunca uma deusa ou mulher fez nascer-me paixão [*eros*] tão violenta / como a que o peito me invade nesta hora e o subjuga, inundando-o”⁶¹. Há uma correlação entre os episódios de Páris e Helena e de Zeus e Hera, como tece Caram:

[...] por duas vezes, o autor dos poemas homéricos utiliza a expressão grega “*phrenas amphokalupsen*”, tanto no episódio de Alexandre [Páris] com Helena, quando neste de Zeus diante de seu ímpeto por Hera. [...] Assim, na *Iliada*, eros aparece como uma potência capaz de “encobrir envolvendo por completo os sentidos”, perturbando a reta razão e causando a desmedida dos atos humanos. Todavia, não podemos afirmar que o amor seja considerado um deus, tematizado explicitamente como tal nesses fragmentos da *Iliada*. Ao contrário, ele deve ser compreendido como um impulso cujo poder conduz os homens a ações por vezes irracionais, tornando nebulosos os sentidos e, principalmente, deturpando o reto raciocínio. Eros, pois, irrompe como uma força avassaladora, diante da qual nenhum ser humano é capaz de se opor. Além disso, não se trata de um julgamento moral sobre os poderes de eros, mas uma constatação de seu domínio sobre a razão e, fundamentalmente, de sua capacidade extrema de perturbar tanto os sentidos quanto o raciocínio correto.⁶²

O encobrimento completo dos sentidos (*phrenas amphokalupsen*) é o aspecto erótico encontrado nesses versos da *Iliada* (do amor entre Páris e Helena e entre Zeus e Hera). Se considerarmos o termo “divino” como “eterno”, podemos atribuir o mesmo sentimento inefável descrito nos “deuses” como encontrado no ser humano, um elemento do eterno presente nos mortais. De acordo com Caram, neste momento da arte grega o erotismo como causa de entorpecimento da conduta humana, algo que se sobrepunha a essa conduta. Nesse período, a razão humana ainda não estava disposta explicitamente como instrumento da virtude (*arete*), exceto em poucos casos, como nas referências ao sábio Nestor⁶³ e ao astuto Ulisses, diferentemente do que ocorreu com o iluminismo antropológico ocasionado, principalmente, pelos sofistas e Sócrates. Logo, a importância da *Iliada* em relação à concepção de *Eros* está na ligação propriamente dita deste elemento avassalador, fulminante e eterno que se faz presente à efêmera condição humana.

⁶¹ *Iliada*, XIV, 314-6.

⁶² CARAM, J. P. *Platão contra o amor platônico*, p. 26.

⁶³ “o prudente ancião Nestor, a *sophrosyne* [prudência] em pessoa” (JAEGER, W. *Paideia*, p. 75). Nestor, na sequência deste verso, mantém em equilíbrio a cena da discórdia entre Aquiles e Agamêmnon, o ancião “viu três gerações de mortais e é como que de um alto pedestal que fala aos homens irados do presente sobre as suas momentâneas agitações” (*ibidem, idem*). Por sua condição vetusta e o trato que recebe dos demais nobres, torna-se modelo de sapiência e é respeitado por todos, inclusive pelos nobres.

Na *Odisseia*, podemos perceber Ulisses (Odisseu) pretendendo desesperadamente retornar à Ítaca, seu lar, após o fim da guerra de dez anos, narrada na *Iliada*. Deseja reencontrar sua amada Penélope e seu filho Telêmaco. Mas o herói se envolve em diversas aventuras durante o retorno à Ítaca. No início de seu regresso cegou o ciclope Polifemo, filho do deus das águas e do mar – Poseidon. Conflito naturalmente problemático, considerando-se que o retorno ocorria pelo mar, o que faz seu regresso durar outros dez anos. Destaca-se a pulsão de erotismo em Ulisses na sua abnegação perante a ninfa Calipso: “a veneranda Calipso detinha na côncava gruta, / deusa entre as deusas, que ardia em desejos de o ter por marido”⁶⁴. A ninfa, inflamada de amor pelo herói, tornou-o cativo em sua ilha. Mesmo tratado como um rei, pois Calipso nada lhe deixava faltar, ele estava infeliz. De Ulisses “[...] Corria-lhe a doce / vida num pranto contínuo, que os olhos jamais se enxugavam”⁶⁵. A deusa Calipso, vendo o estado lamentável do amado, pergunta se “escolherias comigo ficar e guardar esta casa, / como tornar-te imortal, apesar das saudades que sentes / longe da esposa, por causa de quem de contínuo suspiras”⁶⁶. A essa promessa de juventude eterna, responde Ulisses:

Lusa potente, não queiras com isso agastar-te; conheço
perfeitamente que a minha querida e prudente Penélope
é de menor aparência e feições menos belas que as tuas.
Ela é uma simples mortal; tu, eterna, a velhice não temes.
Mas, apesar de tudo isso, consumo-me [*eldomai*] todos os dias
para que à pátria retorne e reveja o meu dia da volta⁶⁷

Ulisses não está em seu lugar. Não está com Penélope e Telêmaco. Não está em Ítaca. Sendo um rei e podendo ser um deus, imortal, na ilha de Calipso, Ulisses deseja cumprir sua efemeridade no mundo, junto a seus amados. O *Eros* de Ulisses por Penélope e Telêmaco não lhe permite aceitar a imortalidade proposta por Calipso. Há em Ulisses um sentimento de desejo que extrapola sua individualidade, seu erotismo guerreiro por glória eterna. Ele exclui a melhor possibilidade para si mesmo, o amor de uma mulher divina, mais bela e a própria imortalidade, para cumprir sua condição natural de mortal e pelo laço afetivo com outra amante, inferiormente bela e mortal, além do compromisso com seu *oikos*. Não apenas a

⁶⁴ *Odisseia*, I, 14-15. Neste trabalho, usamos a tradução de Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

⁶⁵ *Odisseia*, V, 151-2.

⁶⁶ *Odisseia*, V, 208-10.

⁶⁷ *Odisseia*, V, 215-20.

amante imortal ele dispensa, mas a condição de imortalidade. Cabe ressaltar que a principal característica de Ulisses é a de ser astuto. A resposta a deusa pode ser considerada, também, como uma estratégia retórica para viabilizar o seu desejo de retorno à Ítaca. A astúcia e o elo entre Ulisses com seu *oikos*, manifesta a passagem do desejo heroico de glória, meramente individual, em que a honra (*time*) é a principal conquista, para, juntamente com esta *arete* belicosa (Ulisses continua sendo guerreiro), unir o erotismo que utiliza-se da astúcia, ou intelecto, com o desejo de estar com sua amada e seu filho. Essa mudança de paradigma do desejo, que encontramos na *Odisseia*, também pode ser observada no âmbito do *ethos*:

O *Páthos* do sublime destino heroico do homem lutador é o sopro espiritual da *Iliada*. O *éthos* da cultura e da moral aristocrática encontra na *Odisseia* o poema da sua vida. [...] sua representação ideal [da forma de vida homérica], incorporada na poesia homérica, converteu-se no fundamento vivo de toda a cultura helênica⁶⁸.

Jaeger comenta na *Paideia*, que Homero tece a totalidade de sua obra “por um pensamento ‘filosófico’ relativo à natureza humana e às leis eternas que governam o mundo”⁶⁹. A formação ou educação homérica estaria tipificada como “forma aristocrática, cada vez mais espiritualizada”⁷⁰ e a *Iliada* representaria o “testemunho da elevada consciência educadora da nobreza primitiva”⁷¹. A nobreza ou aristocracia homérica baseava-se em um conceito de *arete* aristocrata, impossível ao homem comum⁷². Também era responsável pelo conflito ocasionado entre a honra de indivíduos conflitantes, conflito representado na discórdia entre o comandante do exército Grego Agamêmnon e o herói de pés velozes Aquiles. Essa disputa entre dois *agathoi* (o termo *agathos* na *Iliada* tem sentido de “nobre”)⁷³.

⁶⁸ JAEGER, W. *Paideia*, p. 65.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 76.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁷¹ *Ibidem*, p. 28.

⁷² Cf. *ibidem*, p. 24.

⁷³ “A terrível cólera do herói, que é o motivo de toda a ação, aparece-nos com o mesmo fulgor crescente que por toda a parte circunda a figura dele: o heroísmo sobre-humano de um jovem magnífico que prefere, em plena consciência, a dura e breve ascensão de uma vida heroica a uma longa existência sem honra, cercada de prazeres e de tranquilidade, um verdadeiro *megaloopsykhos* que, sem indulgência para o adversário de igual condição, só atenta no único fruto da sua luta: a glória pessoal” (*ibidem*, p. 73). Quanto ao *agathos* em Homero, observar VEGETTI, M. *A ética dos antigos*, p. 35: “O herói não pode escolher os valores pelos quais lutar. Ele representa o valor, mais ainda, é o valor, e a essa condição o vinculam as expectativas de seus súditos e de seus pares, que formam a consequência que ele tem de si mesmo. O herói é, por excelência, *agathos*, ‘bom’, mas o valor desse termo não tem na ‘sociedade homérica’, nenhuma das conotações mais tardias lhe teria atribuído. *Agathos* é, em primeiro lugar, indicação de *status* e, portanto, equivalente a ‘nobre’; mas, visto que o *status* deve ser sempre

Agamêmnon ultraja a moral guerreira de Aquiles ao tirar-lhe Briseida, despojo de guerra. Em contrapartida, Aquiles desrespeita Agamêmnon ao não se deixar comandar pelo líder das tropas Gregas. Essa *arete* guerreira da *Iliada* fundamenta a concepção educadora do homem ideal homérico. Sobre esse desejo em busca de uma *time* heroica, Jaeger diz:

Entenda-se bem que o eu não é o sujeito físico, mas o mais alto ideal de Homem que o nosso espírito consegue forjar e que todo nobre aspira a realizar em si próprio. Só o mais alto amor deste eu, em que está implícita a mais elevada *areté*, é capaz de “fazer sua a beleza”. Essa frase é tão genuinamente grega, que é difícil vertê-la para um idioma moderno. Aspirar à “beleza” (que para os gregos significa ao mesmo tempo nobreza e eleição) e fazê-la sua é não perder nenhuma ocasião de conquistar o prêmio da mais alta *areté*.⁷⁴

A nobreza da *Odisseia* coaduna o aspecto físico a uma beleza mais elevada. O herói que recebe em vida “o impulso natural do homem à autoafirmação encontra no dom de si a mais alta realização”⁷⁵. Virtude que na *Odisseia* sofre uma mudança significativa, pois este poema “exalta, sobretudo no seu herói principal, acima da valentia, que passa a lugar secundário, a prudência e astúcia”⁷⁶. A prudência e a astúcia de Ulisses são a *arete* da *Odisseia*. Mas ainda há neste guerreiro homérico uma *hybris* (desmesura) colérica que se contrapõe a prudência⁷⁷, o que indica a ambígua natureza humana. Mesmo assim, em Ulisses há algo novo e destituído de mera força física e da eleição do *oikos* privilegiado que o faz diferente dos demais mortais, torna-o possuidor de uma virtude paradigmática.

Para Vegetti⁷⁸, o herói não escolhe o valor pelo qual lutar, ele é o próprio valor. Ele é *agathos*, no sentido de “nobre”. Nobre por *status*, ou seja, por suas ações e por seu comportamento. As ações do *agathos* na “sociedade homérica” constituíam sua *arete*, notadamente a do guerreiro agonista que se sobrepõe aos inimigos, principalmente aos inimigos que também são *agathos*, ou seja, cuja glória e honra são reconhecidas. Deste modo, a virtude é diretamente associada a *bia* (guerra, violência) e ao *polemos* (batalha). Também na capacidade de orador astuto, de bem falar, como no exemplo de Nestor e Ulisses. Nesse

novamente legitimado pelo comportamento, *agathos* significa também imediatamente ‘bom para’, ‘capaz de’, portanto em condições de exercer prestações de serviço que é, em primeiro lugar, guerreira”.

⁷⁴ JAEGER, W. *Paideia*, p. 33.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁷ Para isso, por exemplo, ver o Canto XXI “A chacina dos pretendentes” da *Odisseia*, em que Odisseu assassina os que pretendiam desposar Penélope e seu trono por ocasião de sua ausência.

⁷⁸ Ver VEGETTI, M. *A ética dos antigos*, p. 19-38.

sentido, o reconhecimento social se apresenta, ao herói, sob duas maneiras, a saber: *kleos* (glória) e *time* (honra). Justamente em relação à *time* surgem tensões, pois, o herói, para manter seu *status*, viola a *time* alheia, o que põe em risco a sua própria, gera crise ao infringir a honra de outro *agathos*. Esse é o modelo da relação agonística que pode ser verificada entre Agamêmnon e Aquiles.

Em Homero encontramos a “evolução” do *ethos* guerreiro da *Iliada* ao *ethos* astuto da *Odisseia*, conduzindo a *arete* de uma esfera mais primitiva para uma mais intelectual ou racional. No que diz respeito a *Eros*, a *Iliada* caracteriza-o como um entorpecimento da alma humana, algo que descontrola e determina as ações do afetado. Na *Odisseia*, o erotismo se desloca para fora do indivíduo, preservando a natureza da *arete* guerreira, passa a ter também compromisso com a comunidade. O guerreiro virtuoso utiliza-se do discurso persuasivo para auferir seu desejo. O *agathos* possui o desejo pela excelência de suas ações, que, por sua vez, confunde-se com o próprio desejo pela beleza. Ora, o termo “*agathos*”, além de nobre, significa bom. O desejo do *agathos* espelha a estética e ontoepistemologia do *Banquete*, reservando a mudança do *ethos* das distintas épocas. A *arete* é a própria moral guerreira, e a dúvida acerca de “Por que o bem deve ser preferido, por que deveria eu agir moralmente? a ética dos antigos responde: porque assim, e somente assim serás feliz (*eudaimon*)”⁷⁹.

No *Banquete*, Fedro menciona: “do ardor que a alguns heróis inspira o deus”⁸⁰. Já Agatão, diz que *Eros* anda sobre a cabeça dos homens⁸¹. Platão discorrerá no *Banquete* o aspecto ambíguo de *Eros*, como observado na prudência e *hybris* de Ulisses. Um impulso primevo da *psyche* (alma) que orienta, condiciona, e mesmo determina a *praxis* do indivíduo. Possivelmente, Sócrates dispensou ser condecorado em batalha, concitando que o prêmio fosse entregue a Alcibíades, como em Homero, devido a *arete* estivesse condicionada aos laços do *oikos*. Os *logoi* (discursos) de Sócrates podem ser considerados como semelhantes a astúcia de Ulisses. Isso será desenvolvido em momento oportuno, quando aquele personagem procede seu discurso acerca de *Eros* no *symposium* de Agatão.

⁷⁹ VEGETTI, M. *A ética dos antigos*, p. 27.

⁸⁰ *Banq.*, 179b. Ver também Homero: “A de olhos glaucos, Atena, infundiu em Diomedes coragem” (*Iliada*, X, 482); “Incontrastável poder no pastor de guerreiros insufla” (*Iliada*, XV, 262). Ainda, cf. seção *Fedro: logos do deus da tradição*.

⁸¹ Cf. *Banq.*, 195d. Cf. também a seção *Agatão: logos trágico* da presente dissertação. Em Homero: “A Culpa [Ate] é filha de Zeus, deusa excelsa que os homens conturba, / nume funesto de pés muito leves, que a terra não roça, / ao caminhar, mas passeia por sobre a cabeça dos homens” (*Iliada*, XIX, 91-3).

Depois de Homero, a *arete* guerreira será transformada por Hesíodo. A sociedade fechada e simples daquele, em que o “excesso de virtude”⁸² do nobre fomentava o latente conflito com seus pares, passou a ser um problema em sociedades mais complexas. Não obstante, o mundo e a psicologia do guerreiro homérico e seus desejos e paixões jamais foram esquecidos⁸³.

2.1.2. A poesia mítico-teológica e moral de Hesíodo⁸⁴

Hesíodo se descreve na *Teogonia* como um simples pastor. Pastoreava ovelhas no sopé do monte Hélicon, quando, certo dia, foi inspirado pelas musas por meio do cetro que o possibilitou gloriar o futuro e o passado⁸⁵. As musas possuem a arte da sedução pela palavra, pela voz amável (*eraten ossan*)⁸⁶, fazendo da linguagem um meio condutor do erotismo. As musas revelam, ao poeta, um saber que o aprisiona e o faz desejante. Como teve acesso à revelação, o poeta torna-se o agente capaz de transmitir este testemunho à comunidade. Esta, por sua vez, passa a desejar a poesia. O poeta transmite, à comunidade, a revelação das musas, *i.e.*, ele é a voz do deus para o povo.

A revelação que Hesíodo narra na *Teogonia* é o princípio (*arkhe*) dos deuses, entre os quais encontra-se *Eros*. Depois de Caos, Terra e Tártaro, surge “Eros: o mais belo entre Deuses imortais, / solta-membros [*lysimeles*], dos Deuses todos e dos homens todos / ele doma no peito o espírito e a prudente vontade”⁸⁷. No *Banquete* será importante a caracterização de *Eros* como um deus antigo e mais belo. Em Hesíodo que os domínios de *Eros* se estendem de forma irresistível sobre deuses e humanos, um desejo de união e de acasalamento que avassala os seres. Não há como resistir, *Eros* é solta-membros (*lysimeles*)⁸⁸. Força arrebatadora já encontrada em Homero, mas que, em Hesíodo, delimita-se completamente, ele é *lysimeles*. *Eros* aparece novamente, acompanhando Afrodite em seu nascimento: “Eros acompanhou-a, Desejo [*himeros*] seguiu-a belo, / tão logo nasceu e foi

⁸² Ver GOMPERZ, T. *Os pensadores da Grécia*, p. 12.

⁸³ Cf. VEGETTI, M.. *A ética dos antigos*, p. 54.

⁸⁴ “Hesíodo, um rapsodo vivido em ambiente beócio por volta de 700 a.C. e identificável como único autor [diferente da composição da obra de atribuída Homero] de um poema mítico-teológico, a *Teogonia*, e de outro, *As obras [trabalhos] e os dias*, associado a problemática moral e social do mundo agrícola arcaico” (*ibidem*, p. 55 [nota]).

⁸⁵ Ver *Teogonia*, 22-34. Utilizamos a tradução de TORRANO, J. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

⁸⁶ Cf. TORRANO, J. *O mundo como função de musas*. In: HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. 7. ed. São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 33.

⁸⁷ *Teogonia*, 120-2.

⁸⁸ Ver TORRANO, J. *op. cit.*, p. 41.

para a grei dos Deuses”⁸⁹. Também aqui, precisamos guardar que, em Hesíodo, *Eros* é anterior a Afrodite. Esta é a deusa do amor e também da beleza, assim, desejo (*Eros*) e beleza aparecem inseparáveis “desde sempre”. Na companhia de *Eros*, Afrodite faz crescer a relva do campo com o simples toque de seus pés⁹⁰, o que representa o poder gerador de *Eros*.

Como defende Jaeger, na representação mítica da *Teogonia* estão presentes os elementos necessários à teoria racional para explicar o devir no mundo. Caos, Terra/Céu e *Eros* representam, respectivamente, o vazio, o fundamento e “a força originária criadora e animadora do Cosmo”. Representação que confere, ao *Eros* de Hesíodo, “uma ideia especulativa original e de enorme fecundidade filosófica”⁹¹. A força da poesia e do *Eros* de Hesíodo influenciará decisivamente a filosofia de Platão. No *Banquete*, a capacidade poética de revelação. Também, na erótica da criação está presente, entre outros elementos, a poesia (“voz amável das musas”) cômica e trágica dos oradores Aristófanes e Agatão, respectivamente, bem como na maiêutica (“dar à luz” ou parto) da alma, como procedido de Diotima com Sócrates, onde a sábia “transmite a verdade”. Mas não apenas este deus, também a mudança de perspectiva do *ethos* será severamente ressignificada.

Em *Os trabalhos e os dias*, a poesia de Hesíodo é vinculada à sua experiência pessoal de homem do campo. Há nesta obra uma mudança fundamental da excelência da condição humana, onde o trabalho mais simples passa a ser possuidor de virtude, diferente da exclusiva *arete* do nobre na sociedade homérica. Neste sentido, Jaeger⁹² é profundamente elucidativo. O comentador explica que, em *Os trabalhos e os dias*, a labuta diária e silenciosa do indivíduo simples, do campo, adquire também caráter heroico, logo, de *arete*. Isso ocorre, principalmente, pela necessidade de disciplina e ordem para realizar adequadamente cada atividade humana. Ordem que representará valor sempre presente à *paideia* do indivíduo. Cada classe ou grupo social passa a dispor de originalidade de virtude, ou seja, há um espalhamento da condição da *arete* pelo *corpus* social. Hesíodo autoriza, às camadas menos abastadas da comunidade, acesso a uma condição antes possível apenas aos indivíduos de ascendência nobre. Assim, a condição da harmonia do indivíduo consigo mesmo, no âmbito privado, e com os outros indivíduos, na esfera pública, impôs um novo *ethos*, cujo modelo de virtude era extensivo à comunidade.

⁸⁹ *Teogonia*, 201-2.

⁹⁰ *Teogonia*, 192-5.

⁹¹ JAEGER, W. *Paideia*, p. 93.

⁹² Para o que segue, ver *ibidem*, p. 84-105.

De maneira análoga, Vegetti⁹³ atribui à crise da virtude guerreira contida na *Iliada*, ou seja, ao anacrônico caminho do nobre, que tem de afrontar a *arete* alheia para manter sua própria honra. O que necessariamente guia a uma reformulação da “religião olímpica”, e, por conseguinte, a “revolução intelectual refletida na *Iliada* requeria ainda outra, uma revolução moral na qual Zeus fosse transformado de rei da sociedade heroica em princípio de justiça cósmica”⁹⁴. A justiça (*dike*) em Hesíodo atua tanto na *Teogonia*, quanto em *Os trabalhos e os dias*, respectivamente normalizando e hierarquizando a sociedade dos deuses, e para “pacificar o mundo dos homens, mediante uma ‘justiça’ que é norma imparcial, reto veridicto que vem de Zeus”⁹⁵. Atuações que configuraram *Dike* como filha de Zeus.

Neste sentido, a noção de justiça passa a desempenhar papel mais presente nas decisões dos homens, logo, relacionando-se com seus desejos mais íntimos. Com Hesíodo não é mais necessária uma epopeia ou heroísmo para dignificar os homens. Os acontecimentos cotidianos passam a ser virtuosos, embora permaneça a distinção entre deuses e homens. Os mortais devem respeitar os deuses e pleitear defesa à deusa *Dike*. Essa maior abertura ao indivíduo na poesia de Hesíodo, como descrito por Jaeger:

É com Hesíodo que começa o domínio e o governo do espírito, que põe o seu selo no mundo grego. É o “espírito” no sentido original, o autêntico *spiritus*, o sopro dos deuses, que ele próprio descreve como verdadeira experiência religiosa e que por inspiração pessoal recebe das musas, aos pés do Hélicon. São as próprias musas que explicam a sua força inspiradora, quando Hesíodo as invoca, na qualidade de poeta: *Na verdade sabemos dizer mentiras*⁹⁶ *que parecem verdades, mas também sabemos, se o quisermos, revelar a verdade*. Assim se exprime no prefácio da *Teogonia*. No proêmio dos *Erga*, Hesíodo também tem a intenção de revelar a verdade a seu irmão. Essa consciência de ensinar a verdade é novidade em relação a Homero, e a ousadia de Hesíodo em usar a forma da primeira pessoa deve ligar-se a ela de algum modo. É característica pessoal do poeta-profeta grego querer guiar o Homem transviado para o caminho correto, por meio do conhecimento mais profundo das conexões do mundo e da vida⁹⁷

Na obra base de estudo do presente trabalho, perceberemos que essa reformulação da religião olímpica procedida por Zeus para governar com *Dike*, e a necessidade do pedido da

⁹³ Como pode ser percebido no problema da *hybris* entre Agamemnon e Aquiles. Cf. VEGETTI, M. *A ética dos antigos*, p. 43-5.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁹⁶ Burkert considera que Hesíodo se refere às mentiras das Musas de modo crítico a narração mitológica de Homero (Cf. BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 472).

⁹⁷ JAEGER, W. *Paideia*, p. 105. Ver também *Teogonia*, 27-8.

humanidade aos deuses por justiça, será demasiadamente problemático no pensamento de Platão. No *Banquete*, outros paralelismos podem ser traçados. Diotima conduz Sócrates, passo a passo, nos degraus da *scala amoris*, sempre consultando se o discípulo está conseguindo acompanhar os estágios da subida⁹⁸. Especialmente no último passo⁹⁹, em que o acesso é atingido de maneira súbita (*exaiphnes*), como uma verdadeira experiência religiosa. Diferente de um entendimento vulgarizado da metafísica de Platão, essa religião, *religare*, é o elo ou a conexão do mundo e da vida. Religar significa voltar a conectar-se com algo superior às opiniões (*doxai*). Como exposto nas palavras das musas, é ter a revelação da verdade. Esta, dentro dos limites cognoscíveis do ser humano. Não como elemento dogmático, mas como momento ou instante de encontro com o todo. Encontro possível também pelo processo descrito na inscrição do oráculo delfico: “Conhece-te a ti mesmo”¹⁰⁰. No entendimento de profecia como modo de “ensinar a verdade”, Platão seria um filósofo-profeta. Embora, diferente do “ensino” de Hesíodo, seus escritos (ou a “tradição oral” destes, excetuando-se a possibilidade e difícil defesa acerca das “doutrinas não escritas”¹⁰¹ no interior da Academia de Platão) nunca ocorrerem em primeira pessoa. A pessoa verbal do “ensino” em Hesíodo e Platão não converge. Nos diálogos, o nome do filósofo ateniense aparece apenas em três ocasiões: duas na *Apologia de Sócrates*, nos trechos 34a e 38b; e uma no *Fédon*, na passagem 59b.

Em Hesíodo, *Eros* é caracterizado como: [i] força cósmica onímoda que subjuga e arrebatava (*lysimeles*) deuses e mortais; [ii] desejo de busca pela verdade, na esfera individual, o anseio pela verdade das Musas. Quanto a relação com o *ethos*, se estabelece como [iii] poder formativo (*paideia*) que age pela força ou poder dos deuses na comunidade, no âmbito público. Aspectos que podem demonstrar relação com o erotismo de Platão, uma força ínsita que impulsionava esse filósofo. A revelação das musas, em Hesíodo, propiciou romper com a concepção de mundo estabelecida por Homero e identificar, na simples experiência de vida, possibilidades distintas a uma nobreza hereditária. Com a expansão territorial e populacional, a *dike*, pelo poder controlador Zeus, tornou-se cada vez mais necessária para coesão da *polis*, maior unidade das esferas privada e pública. Âmbitos que, diferente da noção moderna,

⁹⁸ “São esses então os casos de amor em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado [...] quanto à sua perfeita contemplação [...] não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi [...] e nenhum esforço pouparei; tenta então seguir-me se fores capaz” (*Banq.*, 210a).

⁹⁹ “‘Tente agora’, disse-me ela, ‘prestar-me a máxima atenção possível’” (*Banq.*, 210e).

¹⁰⁰ Ver HADOT, P. *Elogio da filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 34. Cf. também VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*, p. 48; 55; 88.

¹⁰¹ Cf. nota 21.

entendiam-se de maneira unificada, ou seja, não havia uma ruptura ou separação nítida dessas esferas na vida do indivíduo. O mito, em Hesíodo e Platão, é instrumento de conexão entre o poeta e a *polis*. No *Banquete*, Platão cita Hesíodo no discurso de Fedro, este, apresenta *Eros* como mais antigo dos deuses¹⁰².

Homero e Hesíodo são os educadores da Hélade, seus mitos, oriundos dos primórdios cultura da tradição oral, influenciaram e impulsionaram o sinecismo da comunidade. Nesse processo dinâmico de expansão comunitária surgiu a poesia mélica, cuja presença nos eventos públicos e privados com seu modo performático de alegria e de versos cantados, marcou o *ethos* da *polis*, bem como, o próprio Platão.

2.2. A POESIA MÉLICA

No diálogo *Fedro*, Sócrates afirma ao personagem homônimo já ter ouvido discursos relativos ao amor “com maior riqueza e valor” que o discurso de Lísias, recitado por Fedro. Acrescenta o filósofo: “[...] pessoas antigas e sábias, homens e mulheres, sobre o assunto falaram e escreveram [...] de alguns já ouvi, sem dúvida da bela Safo ou do sábio Anacreonte ou mesmo de algum prosador”¹⁰³. Neste exemplo, Sócrates cita dois dos maiores poetas mélicos como referências aos discursos inerentes ao amor.

Santos e Brandão¹⁰⁴ comentam como as mudanças ocasionadas nas esferas das artes, do saber e da política, nos séculos VIII e VII a.C., impulsionaram o âmbito literário helenístico, especificamente, a construção de uma nova concepção do humano. Segundo os autores, esse processo de construção dependeu diretamente do “descobrimento do amor”¹⁰⁵ pela poesia mélica dos séculos VII e VI a. C. Este amor desvelado seria algo “especificamente humano, como finalidade em si, como afirmação da humanidade do homem em face do mundo”¹⁰⁶. Concordamos com este aspecto humano do amor descrito pelos comentadores, diretamente relacionado à descoberta grega do homem, embora, discordamos da análise que fazem da chamada teoria platônica do amor. Para os autores:

¹⁰² Ver *Banq.*, 178b.

¹⁰³ *Fedro*, 235b-d. Utilizamos a tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

¹⁰⁴ Cf. SANTOS, M. G.; BRANDÃO, J. L. *Morte e Amor: A construção do humano na lírica grega arcaica*. In: Ensaios de Literatura e Filologia. v. 4. Belo Horizonte: periódicos UFMG, 1983, p. 117-61; Ver também VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

¹⁰⁵ SANTOS, M. G.; BRANDÃO, *op. cit.*, p. 118.

¹⁰⁶ *Ibidem, idem*.

a teoria platônica a respeito do amor representa uma real ruptura, ao deslocar seu objeto para a esfera do ideal [...] O amor subordina-se, dessa forma, ao conhecer e, o que é mais grave, ao conhecer uma verdade transcendente que escapa aos limites do próprio homem.

[...]

Medeia um verdadeiro abismo, é preciso frisar, entre Safo e Platão: para ela, o amor é que faz valioso seu objeto; para o filósofo, a verdade (o Bem e o Belo) transcendente é que dá valor ao sentimento amoroso. No primeiro caso, portanto, algo procedente do homem infunde valor ao mundo; no segundo, apenas algo exterior é capaz de dar sentido aos movimentos da alma humana.¹⁰⁷

Ao iniciar o percurso analítico do *Banquete*, com uma interlocução com a tradição do corrente capítulo, apresentaremos uma visão antagônica a esta leitura do amor, supostamente entendido por Platão, como unicamente dependente de algo externo. A nosso ver, Platão propõe no *Banquete* valor ao mundo, contanto que o amor a este não se contraponha à referência do todo, do *cosmos*. Ou seja, que não corrobore unicamente com o desejo “primário” e momentâneo. O que pode ser percebido, na natureza intermediária (*metaxy*) desta pulsão que perpassa inexoravelmente, logo intrínseca, a *psyche* humana, e que deve ser organizada, não suprimida. Acima de tudo, o Belo e o Bem são percebidos inicialmente no âmbito das sensações corpóreas.

Por critério de economia e por não ser este assunto o objeto principal da presente pesquisa, usamos simplesmente o termo mélica(o) para nos referir ao gênero que ficou marcado pela utilização da primeira pessoa do singular. Como comenta Ragusa¹⁰⁸, trata-se de gênero que, na verdade, abarca vários tipos de poesia, como a elegia, o jambo e a mélica (ou lírica). A poesia mélica, ligada à *performance* musical e derivada da expressão *melos* (canção), passa a ser associada cada vez mais ao termo lírica, que, por sua vez, era derivada de *lyra* (palavra grega para instrumentos de corda). Na elegia, predominava os *aulos* (instrumentos de sopro), como no caso da flautista¹⁰⁹ no *Banquete* de Agatão. Já o jambo, gênero mais complexo, utilizava a narrativa mais recitada do que cantada, geralmente em simpósios. Procedamos à análise de poetas mélicos que podem ter sido utilizados por Platão: Safo e Anacreonte.

¹⁰⁷ SANTOS, M. G.; BRANDÃO, J. L. *Morte e Amor: A construção do humano na lírica grega arcaica*, p. 118-9.

¹⁰⁸ Cf. RAGUSA, G. *Safo revisitada: viagem pela poesia grega antiga*. In.: *Hino a Afrodite e outros poemas*. São Paulo: Hedra, 2021, p. 14-9; 36-48.

¹⁰⁹ A personagem da flautista é inicialmente expulsa do *Banquete* por Erixímaco (cf. *Banq.*, 176e) e, posteriormente, está na companhia de Alcibiades e dos foliões em sua entrada na celebração de Agatão (ver *Banq.*, 212c).

2.2.1. Safo: Afrodite e a escola de *parthenoi*

A poetisa Safo de Lesbos, tem importância peremptória na concepção antiga do entendimento do *Eros* humano. Como pode ser percebido nas palavras de Walter Burkert: “Fala-se com razão da descoberta do indivíduo no século VII/VI na Grécia. Na literatura, personalidades como Arquíloco, Alceu e Safo são os primeiros exemplos do ‘eu’ humano tornado consciente da sua especificidade”¹¹⁰. Descoberta presente nos *Fragmentos* de Safo. Com exceção da canção completa *Hino a Afrodite*, restaram apenas cerca de 200 fragmentos¹¹¹ da poetisa. Na comunidade em que Safo viveu, as mulheres não deveriam ser vistas, tampouco ouvidas¹¹². Safo estabeleceu escola para jovens moças aprenderem as coisas acerca do *gamos* (casamento). Escola de grupo de *parthenoi* (vírgens/solteiras)¹¹³, que preparava jovens moças para integração social, concretizada apenas por meio do *gamos*. Assim, a atividade de Safo seria de *paideia* (formação) das *parthenoi* (moças não casadas). Formação esta, direcionada ao mundo do casamento (*gamos*) e da união sexual (sempre representado por Afrodite e *Eros*). Sendo responsabilidade desta *paideia*:

o exercício da feminilidade e da sensualidade no vestir, no adornar, e no adornar-se, no cantar, e dançar, articula-se a formação ético-moral pela reflexão sobre valores não raro ativados pela tradição mítica [...] as práticas rituais e relativas à dimensão cultural e às etapas significativas da vida. Trata-se de um dado próprio a uma sociedade tradicional”¹¹⁴.

Demonstrando a similaridade entre Safo e poetisas que a antecederam, como Hesíodo e Arquíloco, ou a sucederam, como Eurípides, Ragusa expõe:

[...] como, no registro erótico de gêneros, poetisas e tradições distintos, é semelhante a linguagem para falar da paixão erótica, do desejo nas traduções possíveis para o grego *éros* que, longe de nomear o amor romântico, designa a força controlada por Afrodite – mesmo na forma do deus *Eros*, sempre a ela subornado. Essa força, segundo seus desígnios, toma de assalto sua vítima e se apodera de seu corpo e de sua mente, como “uma invasão, uma doença, uma insanidade, um animal selvagem, um desastre natural”, que

¹¹⁰ BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 531.

¹¹¹ RAGUSA, G. *Safo revisitada: viagem pela poesia grega antiga*, p. 21, nota 16.

¹¹² *Ibidem*, p. 23.

¹¹³ *Ibidem*, p. 42.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 49.

vem a “provocar o colapso, consumir, queimar, devorar, exaurir, entorpecer, picar, aguilhoar, [...]”¹¹⁵

Como característica da mélica de Safo destacavam-se os versos em primeira pessoa e a *performance*¹¹⁶ do(a) orador(a). O ambiente do simpósio, como ocorrido no *Banquete* de Platão, era propício a esta característica performática, bem como a composição de sua audiência. Isso, considerando o simpósio como uma instituição aristocrática grega que ocorria por dias, e em que, após a refeição, os participantes passavam a beber juntos¹¹⁷.

Vejamos o *Hino a Afrodite (Fragmento 1)*, onde o eu poético ou *persona* de Safo caminha em caráter apelativo (e em primeira pessoa) a deusa Afrodite:

De flóreo manto furta-cor, ó imortal Afrodite,
filha de Zeus, tecelã de ardis, suplico-te:
não me domes com angústias e náuseas,
veneranda, o coração,

mas para cá vem, se já outrora-
a minha voz ouvindo de longe - me
atendeste, e de teu pai deixando a casa
áurea a carruagem

atrelando vieste. E belos te conduziram
velozes pardais em torno da terra negra –
rápidas asas turbilhonando, céu abaixo e
pelo meio do éter.

De pronto chegaram. E tu, ó venturosa
sorrindo em tua imortal face,
indagaste por que de novo sofro e por que
de novo te invoco,

e o que mais quero que em aconteça em meu
desvairado coração. “Quem de novo devo persuadir
... ao teu amor [*philotata*]? Quem, ó
Safo te maltrata?

Pois se ela foge, logo perseguirá;

¹¹⁵ RAGUSA, G. *Safo revisitada: viagem pela poesia grega antiga*, p. 31.

¹¹⁶ “[...] o modo de *performance* nomeia o gênero; mas o que mais o caracteriza? O canto solo, ou em coro, com o acréscimo de outros instrumentos e da dança, a configurarem um espetáculo. Na métrica, em estrofes mais breves e menos complexas na modalidade monódica do que na coral. No conteúdo daquela, grande variedade de temas – principalmente os vinculados à vida cotidiana da polis, a eventos de um passado recente, à experiência humana, sempre em relação direta com a voz poética-, formas e linguagem, enquanto na coral e seus subgêneros são comuns a celebração, a narrativa mítica e o canto de autorreferência à *performance* em execução pelo coro” (*ibidem*, p. 37).

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 38-9.

e se presentes não aceita, em troca os dará;
e se não te amas [*philei*], logo amará [*philesei*],
mesmo que não queira”

Vem até mim também agora, e liberta-me dos
duros pesares, e tudo o que cumprir meu
coração deseja, cumpre; e tu mesma
sê minha aliada de lutas.¹¹⁸

No único poema completo de Safo que nos chegou, além do diálogo entre a *persona* e a deusa, com a inversão da fala, podemos destacar: [i] o poder avassalador da deusa (“logo amará”); e [ii] a aliança entre a mortal e a divindade (“sê minha aliada de lutas”). Quanto ao poder avassalador da deusa, é importante identificar o que faz essa guinada de direção entre o não amar e o amar. A sugestiva flecha de *Eros* é a razão desta súbita¹¹⁹ percepção da beleza do amado. Como *Eros* sempre está na presença de Afrodite, surge a necessidade da aliança com a deusa para obter o objeto de desejo. Afrodite é “tecelã de ardis” (*doloploke*), verso 2 do *Fragmento* 1, e “tecelã de palavras” (*mythoplokon*)¹²⁰, assim, importante na eloquência para sedução do amado, ou para execução da arte retórica. Características essas, aparentemente possuídas pelos poetas, como vimos por Ulisses, e por Sócrates.

Os poemas de Safo deixam claro que ninguém consegue escapar à flecha de *Eros*. Como em Hesíodo, ele é “deslassa-membros” (*lysimeles*)¹²¹, mas também caracteriza-se por ser “dulciamara [doce-amargo]” (*glykypikron*)¹²². Esta natureza ambígua do desejo, ora prazeroso, quando correspondido, ora doloroso, quando não correspondido, é marcante na poesia de Safo. No *Banquete*, Alcibiades diz que os discursos filosóficos de Sócrates têm uma ação mais profunda que o veneno das víboras, e, ele mesmo, já foi mordido no ponto mais doloroso: “foi no coração ou alma, ou no que quer que se deva chamá-lo”¹²³. Análogo a essa dor, os *Fragmentos* de Safo descrevem: “e desejo e enlouqueço”¹²⁴; “... *Eros* sacudiu meus / sentidos, [...]”¹²⁵. Já no *Fragmento* 31 (verso 6 à 16):

¹¹⁸ Para os *Fragmentos* de Safo, utilizamos a tradução de Ragusa (SAFO. *Hino a Afrodite e outros poemas*. Trad. e organização: Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2021).

¹¹⁹ Ver *Banq.* 210e.

¹²⁰ SAFO, *Fragmento* 188.

¹²¹ SAFO, *Fragmento* 130. Ver também *Teogonia*, 121; e a seção *A poesia mítico-teológica e moral de Hesíodo*.

¹²² SAFO, *Fragmento* 130. Ver também o *Fragmento* 94, onde a autora intercala prazer (“cuidamos de ti”; “coisas belas experimentamos”; “saciavas [teu] desejo”) e dor (“morta”; “chorando”; “sofremos”).

¹²³ *Banq.*, 218a.

¹²⁴ “*kai poteo kai maomai*” (SAFO, *Fragmento* 36).

¹²⁵ SAFO, *Fragmento* 47.

no peito atordoa meu coração;
pois quando te vejo por um instante, então
falar não posso mais,

mas se quebra minha língua, e ligeiro
fogo de pronto corre sob minha pele
e nada veem meus olhos, e
zumbem meus ouvidos,

e água escorre de mim, e um tremor
de todo me toma [*tromos de paisan agrei*], e mais verde que a relva
estou, e bem perto de estar morta
pareço eu mesma.

Ambiguidade de dores e de prazeres, provavelmente vivenciados pela poetisa, que a leva a declarar que são “[...] duas minhas mentes...”¹²⁶. Apercebe-se que há um duplo sentimento do erotismo, ou, de melhor modo: existem duas direções que o erótico pode percorrer.

Segundo Ragusa, a *Ode a Anactória* (*Fragmento 16*), que recorda a saga Homérica da fuga de Helena, é certamente um dos mais estudados poemas de Safo. No *Fragmento 16* foi estabelecida uma ligação fundamental entre desejo e beleza: “Uns, renque de cavalos, outros, de soldados, / outros, de naus, dizem ser sobre a terra negra / a coisa mais bela [*kalliston*], mas eu: o que quer / que se ame [*eratai*]”¹²⁷. Paradoxalmente, no *Fragmento 50*, Safo diferencia a beleza à bondade¹²⁸: “... pois o belo [*kalos*] é belo [*kalos*] enquanto se vê, / mas o bom [*kagathos*] será de pronto também belo [*kalos*]...”¹²⁹. Estética que impõe um relativismo a beleza. O belo seria o que se vê, com olhos de desejo, e enquanto se deseja. Por outro lado, o bom seria inexoravelmente belo. Isso estabelece acerca da essência do belo e do bom um estatuto diferenciado. Elementos estes, compreendidos no ideário do indivíduo grego antigo, nada mais seriam do que “dois aspectos gêmeos de uma única realidade”¹³⁰, embora, talvez Platão proceda na fala de Diotima/Sócrates uma distinção hierárquica dessas duas Ideias/Formas.

¹²⁶ SAFO, *Fragmento 51*.

¹²⁷ SAFO, *Fragmento 16*, 1-4.

¹²⁸ Ver comentário ao *Fragmento 50* em [SAFO] *Hino a Afrodite e outros poemas*. Trad. e organização: Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2021, p. 199.

¹²⁹ SAFO, *Fragmento 50*.

¹³⁰ JAEGER, W. *Paideia*, p. 750: “O belo e o bom não passam de dois aspectos gêmeos de uma única realidade, que a linguagem corrente dos gregos funde numa unidade, ao designar a suprema *areté* do Homem como “ser belo e bom” [*kalokagathia*]. É nesse “belo” ou “bom” da *kalokagathia* apreendida na sua essência pura que temos o princípio supremo de toda vontade e conduta humanas [...]”.

A poetisa de Lesbos, como Diotima, era sábia das coisas do amor. Entendia esta pulsão como ninguém. Segundo Ragusa¹³¹, alguns pesquisadores defendem ter sido Safo professora de música e de poesia para meninas que se preparavam para a vida adulta, *i. e.*, para o himeneu. Para outros, ela desempenhava função de iniciadora sexual, e, ainda para outros especialistas, exercia função ritual no culto de Afrodite. A importância da poesia mélica na construção do *ethos* grego, segundo Souza:

Ao tomar o amor como temática central de seus cantos, os mélicos negam à ação heróica, o estatuto alcançado anteriormente, passando a centrar a sua atenção na alegria de viver em meio à iminência da morte, na dor provocada pela ausência do amado, no gosto do vinho incitando os prazeres do amor, na recorrência às divindades relacionadas aos mistérios dionísacos, como no fragmento 2 W de Anacreonte:

Não amo (*phileo*) quem ,bebendo ante a cratera cheia,
de lutas fala e guerras lacrimosas,
mas quem , das Musas dons brilhantes e Afrodite
unindo, lembra o gozo e a amável festa

A junção de todos esses elementos aparece na composição do *Banquete*, levando-nos a pensar o quanto o discurso de Platão encontra-se impregnado pelos acordes dos bárbitos dos poetas mélicos, sobretudo, pelo canto doce e doloroso de Safo de Lesbos, possivelmente a sua Musa, por a considerarmos a grande fonte de inspiração para o filósofo compor a caracterização de Diotima de Mantinea, no *Banquete*.¹³²

Concordamos com a proposta de Souza em considerar Safo inspiração para a personagem Diotima, mas também outras fontes, como Aspásia, mencionada no *Menexeno*. Neste diálogo, diz Sócrates, ao se preparar para tecer discurso aos que morreram em guerra: “se eu for capaz de falar bem, pois tive, justamente, uma professora nada fraca na arte da retórica, que preparou excelentes oradores, entre os quais se destaca o mais distinto dos helenos, Péricles”¹³³. Fortalecendo a relação entre Diotima e Aspásia, D’Angour afirma que aquela, no *Banquete*, é comumente “considerada um personagem fictício. Seu nome significa 'honrado por Zeus' (ou 'honrando Zeus'), e o nome de sua cidade, Mantinea, parece projetada a

¹³¹ Para o que segue, ver RAGUSA, G. *Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo*. Campinas: UNICAMP, 2005, p. 42.

¹³² SOUZA, J. M. R. *Mostração e demonstração de éros como filósofos no Banquete de Platão*, p. 57-8. Já Bloom, considera Diotima “claramente uma pessoa inventada” (BLOOM, A., *The Ladder of Love*, p. 129).

¹³³ *Menexeno* [*Menex.*]. In: Íon, *Menexeno*. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª ed. bilíngüe grego-português. - Belém: ed. UFPA, 2020, 235e.

relembrar ou fazer um trocadilho com a palavra grega para vidente, louva-a-deus”¹³⁴. D’Angour acrescenta:

Outra pista reside no próprio significado do nome ‘Diotima’, ‘honrado (a) por Zeus’. Péricles regularmente recebia dos poetas cômicos (particularmente Cratino) o apelido de “Zeus”, o que seria refletido no uso popular. A comparação com o líder dos deuses era um reconhecimento de seu domínio político, bem como de sua Oratória ‘olímpica’ e elevada. Além disso, a honra excepcional com que tratou Aspásia – a quem os comediantes apelidaram de ‘Hera’, esposa de Zeus – foi notada: Plutarco relata que ele era conhecido por dar-lhe um amoroso beijo duas vezes por dia, ao sair de casa e ao voltar. Tal o comportamento era evidentemente bastante incomum na vida dos antigos atenienses.¹³⁵

Diversas referências podem ter contribuído para Platão construir a figura de Diotima, sábia das coisas referentes ao amor. Personagem - mulher e estrangeira - que transmite, para civilização extremamente conservadora da época, exemplo paradigmático do martelo de Platão contra as *doxai* citadina. Martelo utilizado, antes de Nietzsche e Platão, por poetas, como os mélicos e trágicos, que, cada um a sua maneira, modificaram contos e narrativas de deuses. Com seus poemas e suas tragédias, corroboraram e/ou alteraram a visão de mundo do *demos* de seu tempo, por consequência, o *ethos* da Hélade, embora, o compromisso peremptório pela busca vertiginosa da verdade pertencesse apenas ao fenômeno denominado filosofia, como a fala de Sócrates no *Banquete*.

2.2.2. Anacreonte e os prazeres da vida

A temática da poesia de Anacreonte, segundo Souza, era “voltada para os banquetes, o amor, os prazeres da vida e o vinho são elementos característicos da poesia de Anacreonte

¹³⁴ D’ANGOUR, A. *Socrates in Love: The Making of a Philosopher*. London: Bloomsbury Publishing, 2019, p. 34, tradução nossa.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 36. Cf. referência de Plutarco a Péricles e Aspásia em PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Trad. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. 3ª Ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2013, 24.2-9: “Mas, como parece que fez guerra contra Samos para agradar a Aspásia, talvez seja então a melhor ocasião para questionar esta mulher, que arte ou poder tão grande tinha, que dominava os principais políticos e aos filósofos oferecia matéria, nem má nem pouca, para falarem dela [...] ele [Péricles] ficou com Aspásia, a quem amou com especial ternura. Diz-se que, todos os dias, quando saía da ágora ou nela entrava a saudava com um beijo”. Ainda sobre Aspásia, ver cf. STRAUSS, L. *Plato’s Symposium*, p. 184-5.

cuja influência estende-se tanto ao registro poético, como ao filosófico”¹³⁶. Como pode ser visto na *Anacreontea* 43:

Com grinalda de rosas
cingida a nossa testa,
embriaguemo-nos, docemente sorrindo.
Ao som da lira, uma moça
delirante, cobertos de hera
os cabelos e de tirso na mão,
com delicados pés dança.
Perto, um rapaz de suaves melenas
e boca de doce respirar
toca as cordas da lira,
derramando uma doce voz.
E Eros, de douradas melenas,
junto com o belo Lieu
e com a bela Citereia,
ao festim, delícia dos velhos,
alegremente há de juntar-se.¹³⁷

Esta ode muito bem retrata a imagem do simpósio em que o vinho e os prazeres eróticos estavam presentes. O que ocorre com o personagem Alcibiades do *Banquete* de Platão. Alcibiades ingressa na casa de Agatão completamente ébrio e corado de hera e violetas¹³⁸. Sua beleza juvenil atraía olhares e atenção de amantes (*erastai*) mais velhos, figurando como amado (*eromenos*) destes. Os simpósios ou banquetes eram ambientes em que Dioniso (Lieu) e Afrodite (Citereia) estavam sempre presentes. Santos e Brandão comentam o distanciamento em relação à morte que a poesia mélica/lírica adota em contraposição à poesia de Homero: “os rumos são totalmente diversos: a épica é um caminho para a morte; a lírica, exaltação da vida. Para fugir do inevitável, o herói busca a morte excelente; por encarar de frente a morte, o poeta lírico canta a fruição da vida”¹³⁹. Compreendemos que, para Platão, existe uma relação recíproca entre a morte e a vida. A boa vida ou o reto viver do indivíduo é ultimado pela morte, o que faz de sua *praxis* o modo que caracteriza o seu ente. Diferente de uma leitura comum do *Fedon*¹⁴⁰, por exemplo, em que o

¹³⁶ SOUZA, J. M. R. *Mostração e demonstração de éros como filósofos no Banquete de Platão*, p. 48.

¹³⁷ As traduções da *Anacreontea* são de Carlos A. Martins de Jesus (JESUS, C. A. M. *Anacreontea: poemas à maneira de Anacreonte*. Coimbra: Fluir Perene, 2009).

¹³⁸ *Banq.* 212d-e.

¹³⁹ SANTOS, M. G.; BRANDÃO, J. L. *Morte e Amor: A construção do humano na lírica grega arcaica*, p. 131.

¹⁴⁰ Para isso, ver DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*, p. 213-215.

cenário de proximidade da morte do filósofo condiciona a filosofia como uma prática para a morte, o *Banquete* a *praxis* filosófica é em e para a vida.

Na poesia de Anacreonte, o arrebatamento de viver captado na *Anacreontea* 8:

Não me importa o de Giges,
de Sardes o soberano:
nunca fui zeloso
ou tenho inveja aos tiranos.
Importa-me com perfumes
ungir a minha barba,
importa-me com rosas
coroar a minha fronte.
O dia de hoje me importa,
o amanhã, quem o conhece?
Ora, enquanto há bonança
é beber e jogar aos dados
e fazer libação a Lieu,
não vá e chega a doença
e te diga para não mais beber.

Nos versos de Anacreonte, constam presentes as referências que unem a poesia mélica à “religião dionisíaca”. Neles, o apelo à experiência da vida nos simpósios, festas e cortejos em que o vinho e os prazeres corporais se manifestam, torna-se necessário à boa vida, à felicidade (*eudaimonia*).

2.3. A POESIA TRÁGICA

Carpeaux sugere que os contemporâneos Ésquilo, Sófocles e Eurípides são os grandes tragediógrafos gregos, sendo Ésquilo, no máximo, uma geração precedente aos demais¹⁴¹. A tragédia também foi responsável por manter o nacionalismo e a virtude cívica, por moldar e estabelecer o *ethos*¹⁴², função fundamentalmente necessária à coesão da *polis* no quase permanente estado de guerra da época. Estes poetas foram coetâneos a Platão, o que se põe como imperioso para detectar as aproximações e distanciamentos entre estes tragediógrafos e o filósofo ateniense, bem como, a crítica deste em relação a má influência das tragédias na

¹⁴¹ Ver CARPEAUX, O. M. *Eurípides e a tragédia Grega*. In.: *Medeia*. São Paulo: Edições 34, 2010, p. 187. Neste comentário também é encontrado o provável período de vida destes poetas trágicos: Ésquilo (525-456), Sófocles (496-406) e Eurípides (480-406). Todas as referências são a. C.

¹⁴² Cf. SOUZA, J. B. M. *A Grécia antiga e a poesia dramática*. In.: *Rei Édipo, Antígone, Prometeu acorrentado*. 17ª Ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992, p. 15; Ver também OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 39.

educação cívica. O teatro trágico utilizava elementos de Homero e de Hesíodo para entreter o cidadão ateniense, logo, influenciou os hábitos e costumes, embora, como já afirmado, estes poetas nunca tivessem deixado o ideário Grego. As grandes tragédias continuaram disseminando, cada uma a sua maneira, as noções de *arete* e *dike* oriundas de Homero e Hesíodo.

2.3.1. O Prometeu auxiliador de Ésquilo

O apogeu da civilização ática ocorreu no momento do trabalho trágico-poético de Ésquilo¹⁴³, a quem Gomperz atribui ser “o maior dos poetas gregos”¹⁴⁴. Na obra *Prometeu acorrentado*, narra a desgraçada pena sofrida pelo herói. Compadecido da raça humana, o titã roubou uma chama do fogo celeste para dotar o homem de razão. Facultando, aos mortais, cultivar as ciências e as artes. Acorrentado a um rochedo na Cítia, seria liberto apenas se revelasse os segredos capazes de conceder a Zeus o conhecimento do futuro¹⁴⁵, evitando a este deus, funesto destino, cujo fim seria similar à queda de Cronos¹⁴⁶. Hefesto hesita e lastima a pena de Prometeu, percebendo, em sua fala, o signo do amor: “São fortes, muito fortes, os laços de sangue, / principalmente quando se juntam à afeição”¹⁴⁷. Preocupação amorosa que enaltece a potência dos laços sanguíneos e de amizade. Prometeu resiste aos sofrimentos sem queixar-se. Sua dor e desespero são percebidos na trama, apenas quando não há quem o possa ver¹⁴⁸. Acerca da salvação do homem, Prometeu diz: “Fui, sim, livrando os homens do medo da morte”, para tanto, “Pus esperanças vãs nos corações de todos”¹⁴⁹. Prometeu dissuade Oceano para que desista de interceder por ele junto a Zeus¹⁵⁰ e não concede a Zeus a visão do futuro esperado, por saber que o soberano olímpico atenta contra a raça humana. Fala Prometeu: “Zeus ficará sabendo qual é a distância / imensurável entre reinar e servir!”, que é respondida pelo Corifeu: “Queres fazer de teus desejos, Prometeu, / oráculos inexoráveis contra Zeus?”¹⁵¹. Prometeu não troca sua miséria e desdita por

¹⁴³ Ver JAEGER, W. *Paideia*, p. 173.

¹⁴⁴ GOMPERZ, T. *Os pensadores da Grécia*, p. 14.

¹⁴⁵ Prometeu significa “o que prevê”.

¹⁴⁶ *Teogonia*, 178-182; 207-10.

¹⁴⁷ *Prometeu Acorrentado*, 57-8. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

¹⁴⁸ “Eis os laços de infâmia, imaginados / para prender-me pelo novo rei / dos Bem-aventurados! Ai de mim! / Os sofrimentos que me esmagam hoje / e os muitos ainda por vir constrangem-me / a soluçar. Depois das provações / verei brilhar enfim a liberdade? (*Prometeu Acorrentado*, 125-31).

¹⁴⁹ *Prometeu Acorrentado*, 335 e 7.

¹⁵⁰ Cf. *Prometeu Acorrentado*, 437-98.

¹⁵¹ *Prometeu Acorrentado*, 1231-3.

escravidão¹⁵². Ao ter agravada sua pena, sua coragem se mostra ainda maior. Ele passa a ter o fígado devorado diariamente pelo insaciável “cão alado, a águia fulva”¹⁵³. Em sua última entrada, respondendo a Hermes, o Coro expressa a mensagem da tragédia: “acabas de dizer certas palavras / intoleráveis; tentas incitar-nos; / a cultivar agora a covardia? / De modo algum! Sofreremos com ele! / Sabemos odiar a traição; / detestamos também este defeito!”¹⁵⁴. Prometeu é exemplo de coragem e de lealdade, em suas palavras: “Desconfiar até de amigos é sem dúvida / um mal inerente ao poder ilimitado [a tirania de Zeus]”¹⁵⁵.

Jaeger considera as tragédias de Ésquilo como responsáveis pelo paradigma das quatro “virtudes platônicas [coragem, piedade, temperança e justiça], como a suma da verdadeira virtude cívica. [...] Todavia, o fato desse cânon ter quatro virtudes não impede de reconhecer que toda a *arete* está contida na justiça”¹⁵⁶. A inviolável *Dike* (justiça) retratada no *Prometeu acorrentado* é evidenciada na ação impetuosa de coragem exemplar do personagem homônimo em servir à humanidade. Atitude de doação que se contrapõe à sordidez de Zeus. Este, embora tenha expurgado o *cosmos* do nefasto domínio dos titãs, teme ser atingido pela humanidade. Prometeu é o contraponto necessário à manutenção da esperança humana e da própria *dike*.

Em *O mundo da polis*, Voegelin defende que o sofrimento em Ésquilo é condutor ou meio de sabedoria. Ambientado no período, e partícipe, das Guerras Persas, este poeta considerava a educação uma tarefa da poesia: “O poeta é o professor (*didaskalos*) do povo, aparentemente na forma elementar de informações diretas relativas ao certo e ao errado em questões políticas e morais”¹⁵⁷. Ésquilo considerava que essas informações deveriam guiar as pessoas a procederem ações com fulcro na *dike*. Voegelin comenta ainda, que o *Prometeu acorrentado* é um “estudo perfeitamente consciente sobre as forças da alma humana que, quando adequadamente equilibradas, criarão a ordem social. Destruirão essa ordem quando o equilíbrio for perturbado”¹⁵⁸. Ordem e equilíbrio são, assim, a própria *Dike*. Ora, o erotismo é a maior força da alma humana e Platão defende esta justa medida nas diversas inclinações da alma.

¹⁵² Cf. *Prometeu Acorrentado*, 1284-9.

¹⁵³ *Prometeu Acorrentado*, 1355-60.

¹⁵⁴ *Prometeu Acorrentado*, 1413-8.

¹⁵⁵ *Prometeu Acorrentado*, 305-6.

¹⁵⁶ JAEGER, W. *Paideia*, p. 139.

¹⁵⁷ VOEGELIN, E. *O mundo da polis*. (Ordem e História, v. II). Trad. Luciana Pudenzi. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 325.

¹⁵⁸ *Ibidem*, 335.

No discurso de Alcibiades do *Banquete* (Cf. *Banq.* 214a–222a), Sócrates é retratado como virtuoso e justo. Tem coragem na guerra, temperança diante de seus desejos – como no caso das investidas amorosas do próprio Alcibiades – e não se deixa escravizar pelas paixões. Ações que o tornam justo. Ele não deixa de usufruir das benesses dos prazeres corpóreos e sensoriais, como o consumo de vinho, entretanto, tais prazeres não são capazes de dominá-lo, *i.e.*, o elemento racional de sua *psykhē* é quem comanda e impõe os limites de suas ações. Este domínio próprio é o fator determinante da caracterização da *dike* do filósofo. Sócrates não permite ser regido ou escravizado por nenhuma força ou poder de sua *psykhē*, como o *Eros* que impulsiona a vereda tirânica. Ainda, pratica a ação prometeica de servir, ou, em outras palavras, ser o auxiliador de Alcibiades. Educando-o no caminho da justiça, não o traindo quando teve a oportunidade de prazer pessoal em detrimento da formação inadequada do aprendiz. No *Banquete*, a tentativa de *paideia* de Sócrates para com Alcibiades fica expressa por meio de seus discursos filosóficos para com o despudorado estratega ateniense.

O *Prometeu acorrentado* demonstra a esperança da natureza indelével do amor de um deus pela humanidade. Por outro lado, expressa a punição divina como combate à traição, imagem necessária aos campos de batalha da época. O símbolo de tirania da divindade, como no exemplo de Zeus¹⁵⁹ nesta tragédia, seu desprezo e conspiração contra a raça humana, ou seja, seu mau exemplo foi severamente criticado por Platão¹⁶⁰. Para o filósofo, ao deus não é facultado expressar vícios e sentimentos torpes. A coragem e desprendimento de Prometeu propiciaram, nesta peça dramática, um modelo a *polis*. O sacrifício pela raça serve de exemplo para o constante estado de batalhas na Grécia, o que corrobora o encerramento do Coro, declarando repulsa à traição. O cidadão apreende a condição de abnegação e exposição funesta em prol da cidade, do todo. Como bem mencionado por Hefesto, sangue e afeto (amor) são poderosos. Assim precisava ser a vida na Hélade, norteadas pela *dike*. Justiça que percorria o *ethos* vigente na *polis*. Espírito de coesão social que qualifica a poesia de Ésquilo, segundo Jaeger, como “a ressurreição do homem heroico dentro do espírito da liberdade. É o caminho direto e necessário que vai [...] da aristocracia do sangue à aristocracia do espírito e do conhecimento. Só passando por Ésquilo é possível percorrer esse caminho”¹⁶¹.

¹⁵⁹ A tirania de Zeus não se deve à ilegalidade, e sim devido à “severidade exagerada da punição” (VOEGELIN, E. *O mundo da polis*, p. 334). Zeus tem um interesse unicamente próprio e individual, que age por temor de ter seu fim idêntico ao de Cronos.

¹⁶⁰ Cf. *Rep.*, II, 377b; III, 403c; X, 595a-b.

¹⁶¹ JAEGER, W. *Paideia*, p. 286.

2.3.2. A ambiguidade do Édipo de Sófocles

A tragédia *Édipo Rei* de Sófocles também foi inserida decisivamente no ideário popular antigo. Ela faz referência a dois crimes terríveis: o incesto e o parricídio. A história tebana de destino fatídico era conhecida desde Homero¹⁶². Foi na imagem da poesia de Homero que Sófocles teceu seu enredo, modificando-o, de modo a compor sua obra. Nela, Édipo procurou viver de maneira justa e tentou escapar da sinistra sina revelada por Febo, destino que lhe relegaria o incesto com a mãe e o assassinato do pai. O príncipe deixou Corinto, tentando proteger seus pais. No caminho, envolveu-se em conflito com viajantes, matando um deles. Já em Tebas, após decifrar o enigma da esfinge, logrou casamento com a viúva rainha Jocasta, tornando-se rei, um rei forasteiro. Anos depois, com o padecimento provocado pela peste de seus súditos, enviou seu cunhado Creonte a Delfos para consultar o oráculo acerca da salvação de sua nação. O oráculo afirmou ser forçoso vingar o assassinio do antigo rei¹⁶³, Laio, como condição para o fim do sofrimento do povo tebano. Assegurou ainda: “Em nossa terra, disse o deus; o que se busca / encontra-se, mas foge-nos o que deixamos”¹⁶⁴. Desde o envio de Creonte à Delfos, percebe-se a personalidade de Édipo, comprometida com a busca pela verdade. Também constatado quando o rei tebano, já ciente de não ser um filho de Corinto, afirma que nunca desistirá de descobrir sua origem, pois, quer apurar a verdade¹⁶⁵. A busca pela verdade e a generosidade para com a aflição do povo são as virtudes deste herói. Opondo-se a estas qualidades, evidencia-se a ira e fúria de Édipo como corruptora de sua razão. Sentimento encontrado tanto em suas próprias falas¹⁶⁶, quanto nas exposições testemunhais do Coro¹⁶⁷, do sábio Tirésias¹⁶⁸, do cunhado Creonte¹⁶⁹ e de sua esposa Jocasta¹⁷⁰. Natureza ambígua do rei que espelha a condição dionisíaca do mundo¹⁷¹.

Esta tragédia de Sófocles apresenta aproximações com o pensamento de Platão, por concordância ou crítica, como no apelo à “revelação” da verdade. No prólogo o Coro dirige o

¹⁶² Ver *Odisseia*, XI, 271-2.

¹⁶³ Cf. *Édipo rei*, 131-2. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

¹⁶⁴ *Édipo rei*, 136-7.

¹⁶⁵ Cf. *Édipo rei*, 1249-58.

¹⁶⁶ “Meu ódio há de segui-lo [Creonte] sempre!” (*Édipo rei*, 800).

¹⁶⁷ “Talvez aquela injúria tenha tido origem / mais no arrebatamento que na reflexão” (*Édipo rei*, 619-20).

¹⁶⁸ “Acusas-me de provocar a tua cólera? / Não vês aquilo a que estás preso e me censuras?” (*Édipo rei*, 403-4); “Nada mais digo; encoleriza-te, se queres; / cede à mais cega ira que couber em ti!” (*Édipo rei*, 409-10).

¹⁶⁹ “Se crês que a intransigência é um bem, enganas-te” (*Édipo rei*, 647); “Vejo que cedes contrafeito / mas te censurarás mais tarde, / quando essa cólera passar. / Temperamento como o teu / atraem sempre sofrimentos” (*Édipo rei*, 801-5).

¹⁷⁰ “Por que razão, senhor (dize-me pelos deuses), / permites que essa cólera feroz te vença?” (*Édipo rei*, 838-9).

¹⁷¹ Para a ambigüidade do deus Dioniso, ver seção *A RELIGIÃO GREGA*.

seu: “[...] apelo / também dirijo ao deus da tiara de ouro, / epônimo de Tebas, Baco alegre / de rosto cor de vinho, companheiro / das Mênedas, para que avance e traga / a todos nós a tão pedida ajuda [...] contra esse deus que nem os deuses prezam!”¹⁷². No *Banquete*, Erixímaco faz referência parecida quanto ao esquecimento de louvor ao deus, só que, nesta obra, a alusão não é a Dioniso, e sim a *Eros*¹⁷³. Também podemos relacionar ao “conhece a ti mesmo” de Delfos. Tirésias afirma a Édipo que “Ele [Creonte] não é a causa de teus muitos males; / tu mesmo os chamas sobre ti e mais ninguém”¹⁷⁴, o próprio rei não percebe sua desgraça¹⁷⁵. Fato confirmado por Édipo: “Mas fui eu quem vazou os meus olhos. / Mais ninguém. Fui eu mesmo, o infeliz!”¹⁷⁶. A ambiguidade que se põe ao analisar o cerne da obra, qual seja, por um lado a incapacidade humana perante a inexorabilidade do divino destino¹⁷⁷, e por outro, o destino que é peremptoriamente traçado por meio das ações e decisões de Édipo. Para Platão, a liberdade é própria da natureza humana, como relata o mito de Er, na *República*, em que Sócrates afirma a Glauco que as almas escolhem as respectivas vidas¹⁷⁸, mas essa escolha é feita devido a inclinação de cada alma. Sobre *Eros*, ainda na *República*, Céfalo diz ter ouvido Sófocles afirmar: “Sinto-me felicíssimo por lhe ter escapado [unir-se a uma mulher], como quem fugiu a um amo delirante e selvagem”. O ancião continua, relatando que com a velhice seria permitido escapar dos apetites irascível e selvagem que se apresentam como “uma hoste de déspotas furiosos”¹⁷⁹. Assim, provavelmente, o apaziguamento do desejo gerado pelos apetites e impulsos corpóreos desenfreados é capaz de propiciar ordem. Embora Édipo se preocupe com a busca da verdade e demonstre preocupação com o bem de seu povo, sua falta de moderação fica percebida em sua pujante ira. Desmesura que leva-o a equívocos, como o ocorrido no julgamento precipitado de Creonte. Características que corroboram a condição de rei, como diria Platão, não servem como exemplo aos indivíduos da *polis*. De outro modo,

¹⁷² *Édipo rei*, 244-51.

¹⁷³ Ver *Banq.*, 177b-c.

¹⁷⁴ *Édipo rei*, 454-5.

¹⁷⁵ Cf. *Édipo rei*, 497-8.

¹⁷⁶ *Édipo rei*, 1579-80.

¹⁷⁷ “O autor de *Édipo Rei* crê, também, na verdade, que a sorte dos homens é regida pelas dispensações divinas. Mas, entre o caráter de suas personagens e o destino pelo qual são atingidas, há, muitas vezes, a mais flagrante desproporção. O poeta fica perplexo diante dos decretos misteriosos e, por vezes, terríveis do destino. Perplexo, mas não desconcertado. Pois, ele se prostra, com respeito, diante dos enigmas da providência divina. Não foi ele, na opinião dos seus contemporâneos, ‘um dos mais piedosos’, e, fora de sua vocação de poeta, ‘um dos bravos atenienses’? Ele não se arvora à pretensão de entender tudo, e não é temerário o suficiente para revoltar-se contra o incompreensível. Aqui e ali, somente, em suas obras, o senso do dever ultrajado ou o sentimento de dúvida e o medo arrancam-lhe um grito de protesto. Em suma, ele aceitou claramente as dificuldades do destino” (GOMPERZ, T. *Os pensadores da Grécia*, p. 16).

¹⁷⁸ Ver *Rep.* X, 620d-621c.

¹⁷⁹ *Rep.* I, 329c-d. Neste trabalho, utilizamos a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 15ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

Édipo reflete a própria natureza ambígua do deus Dioniso, em que a permanência, ou rigidez, em um único estado é impossível.

Na trama, ocorrem algumas relações distintas entre personagens, especialmente entre Édipo com Tirésias, por um lado, e com Creonte, por outro. Com Tirésias, o ancião e adivinho cego, há certa impotência. Insuficiência do soberano perante a voz do Coro, que define o anoso como o “guiado pelos deuses, único entre os homens / que traz em sua mente a lúcida verdade”¹⁸⁰. Tirésias tem um conhecimento que escapa ao rei, o que o faz “[...] livre; trago em mim a impávida verdade!”¹⁸¹. Sua autoridade se põe, mesmo na comunidade, de modo equivalente à do monarca Édipo¹⁸², que permanece sem poderio para com o velho. No que se refere a Creonte, a ira de Édipo é impulsionada pelo julgamento precipitado e infundado ao qual atribui o conluio entre o cunhado e Tirésias para destroná-lo. A relação se indica no sentimento da condenação indevida, recebida por Creonte, que vê a amizade fraternal e verdadeira se romper: “[...] desprezar / um amigo fidedigno, em minha opinião, / é o mesmo que menosprezar a própria vida, / o bem mais precioso. [...]”¹⁸³. O Coro aconselha o rei: “Não debes acolher jamais / rumores vagos, não provados, / para fazer acusações / desprimorosas ao amigo”¹⁸⁴. Fica revelado que o homem que matou em sua jornada a Tebas, tempos atrás, era seu pai, o rei Laio, logo, Jocasta era sua esposa e sua mãe. Assim, seus filhos com a rainha também eram seus irmãos¹⁸⁵. Édipo percebe sua infidelidade perante Creonte, por não crer no leal amigo e parente. Aquele contraria a expectativa de Édipo, por agir com bondade para com o este, o que faz Édipo se considerar um “criminoso / pior que todos”¹⁸⁶.

Na *hybris* (desmesura) herdada de Ésquilo por Sófocles não está presente um pecado original. Édipo é o próprio gerador da crise. Cada passo para fugir do funesto destino não o afasta, mas o conduz para o termo trágico. Sua *hybris* fica demonstrada na tentativa de fugir do fatalismo, na soberba para com Tirésias e na injustiça junto a Creonte. A paixão do autoconhecimento do Édipo de Sófocles e seu amor vertiginoso pela verdade o levam à ruína, o que nos permite equiparar ao caso socrático para com a afirmação oracular, segundo a qual

¹⁸⁰ *Édipo rei*, 353-4.

¹⁸¹ *Édipo rei*, 423.

¹⁸² “Embora sejas rei tenho direito, Édipo, / de responder-te, pois me julgo igual a ti. / Ao menos isso eu posso. Não me considero / teu servidor, mas de Loxias [Apolo], deus-profeta” (*Édipo rei*, 491-4).

¹⁸³ *Édipo rei*, 712-5. Perceber como a noção de tirania na tragédia Sófocles (*Édipo rei*) e Ésquilo (*Prometeu Acorrentado*) pode ser relacionada. Com Ésquilo retratando a tirania de Zeus (ver notas 151, 152, 155 e 159) e Sófocles com a injustiça junto a seu cunhado Creonte.

¹⁸⁴ *Édipo rei*, 775-8.

¹⁸⁵ Para essa ambiguidade ver nota 171.

¹⁸⁶ *Édipo rei*, 1697-8.

ele seria o mais sábio dos homens. No fim, a ruína de Édipo foi seu desejo de conhecer a si próprio, erótica presente neste personagem.

Segundo Jaeger, o mito na tragédia não é meramente sensorial, mas adentra as profundezas da *psyche* do ouvinte. O que permite atribuir às lendas tradicionais, a capacidade de serem vistas como “mais íntimas convicções da atualidade. Os sucessores de Ésquilo, Eurípides principalmente, foram mais além, a ponto de converterem a tragédia mítica numa representação da vida cotidiana”¹⁸⁷. Aristófanes, a quem Platão fez personagem como um dos oradores do *Banquete*, em sua peça *As Rãs*, confronta Ésquilo e Eurípides, considerando os poetas como os formadores do povo por meio de exemplo de humanidade. Para Aristófanes, segundo Voegelin:

Esquilo aparece como o educador, o moldador da geração das Guerras Persas; Eurípides, como o corruptor, o responsável por uma geração de indulgência efeminada destituída de vigor bélico, uma geração de impostores e retóricos sofisticos, de relações incestuosas, de crimes de paixão, de vida desregrada em geral¹⁸⁸

Esta visão do comediógrafo grego pode ser correlacionada ao ambiente da *polis* e ao modo de vida dos poetas mencionados. Isso refletirá no seu jocoso discurso e nas indiretas ao modo de vida mole, flexível, da pederastia de outros convivas, como o relacionamento de Pausânias e Agatão¹⁸⁹. Enquanto Ésquilo presenciou e viveu em momento de necessidade, dor, e, provavelmente, atuou no campo de batalha¹⁹⁰, a vida de Eurípides deu-se no declínio da *polis* e democracia grega. Para melhor compreender o comentário de Voegelin acerca da relação estabelecida por Aristófanes entre Ésquilo e Eurípides¹⁹¹, passemos a investigar este último.

¹⁸⁷ JAEGER, W. *Paideia*, p. 298.

¹⁸⁸ VOEGELIN, E. *O mundo da polis*, p. 324.

¹⁸⁹ Cf. seção *Aristófanes: logoi cômico antropológico*.

¹⁹⁰ Para provável atuação de Ésquilo em Maratona e Salamina cf. JAEGER, W. *op. cit.*, p. 284-5. Também GOMPERZ, T. *Os pensadores da Grécia*, p. 14.

¹⁹¹ Bloom comenta que o discurso trágico de Agatão (cf. *Banq.*, 194e-197e) seria um modo de Platão relatar o contínuo declínio do trágico: Sófocles, Eurípides e Agatão (cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 112). Isso permite refletir sobre o declínio da própria Atenas.

2.3.3. Interesse próprio e destino em Eurípides

Na tragédia *Medeia*, ocorre a traição de Jasão à personagem homônima, o que proporciona a esta uma extrema infelicidade e floresce-lhe um sentimento feroz de vingança. Assim, a traição transformaria, para os mortais, o amor em fonte de enorme mal¹⁹². *Eros* percorre o drama. Já de início e devido contexto envolvido, a Nutriz se mostra desejosa que Medeia, da pátria natal, “ficaria, e eu com ela, sem que eros, por Jasão, a transtornasse!”¹⁹³. Em outra passagem, Jasão responde à recordação e cobrança de Medeia, que lhe salvou a vida, afirmando: “Chega de autolouvor! Foi Afrodite! / És sutil, mas te irrita o fato de Eros / por meio de seus dardos indesejáveis / ter te forçado a me salvar a pele”¹⁹⁴. Também na resposta de Medeia a Ageu, quando ele pergunta se Jasão a abandonou por amor a outra mulher ou por ódio a seu leito. Ela diz: “E como ama!”¹⁹⁵. Deste modo, na *Medeia*, o *Eros* de Eurípides representa uma força arrebatadora capaz de desviar o reto juízo e provocar ações indignas, como a traição ou a vingança, perante o amado¹⁹⁶. A vingança de Medeia se concretiza no extermínio da prole, da geração, de Jasão. Assim, ela mata a mulher com quem seu marido resolveu substituí-la e assassina seus próprios filhos. Cabe perceber que, sendo mulher bárbara, que Jasão considera beneficiária da justiça concedida longe de sua pátria, não consegue entregar a ação do marido para a justiça da comunidade ou do deus, mas pratica barbárie com as próprias decisões e mãos¹⁹⁷. A tragédia se encerra com a troca de acusações entre Jasão e Medeia. Acusam-se, reciprocamente, pela morte dos filhos. Medeia condena a traição do marido, que, por sua vez, culpa a funesta ação vingativa da esposa. O que enaltece a fala do Pedagogo ainda no início da tragédia: “o ser humano / ama a si mesmo mais do que ao vizinho”¹⁹⁸. Amor próprio que será o tema do encômio de Aristófanes¹⁹⁹ a *Eros*, bem como, transcorrerá nas outros elogios. O discurso de cada conviva de Agatão elogiará e mesmo defenderá seu mais íntimo erotismo, seu mais profundo interesse.

¹⁹² Cf. *Medeia*, 328.

¹⁹³ *Medeia*, 7-8. Trad. de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010.

¹⁹⁴ *Medeia*, 528-31.

¹⁹⁵ *Medeia*, 698.

¹⁹⁶ É o que encontramos na fala de Jasão após assassinio dos filhos pela mãe: “leoa, não mulher, natura acidula que obnubila até a tirrena Cila!” (*Medeia*, 1342-3).

¹⁹⁷ “MEDEIA – [...] Não mais sorri aos jogos dos meninos / nem cria outra linhagem com sua ninfa / meus fármacos fatais hão de matar / terrivelmente a terribilíssima / Não queiram ver em mim um ser fleumático / ou flébil. Tenho outro perfil. Amor; ao amigo, rigor contra o inimigo [...] CORO – Já que me pões a par do que cogita / por desejar ser útil, fiel às leis / humanas, digo não! Aos teus projetos [matarei meus filhos]” (*Medeia*, 803-13). Reforçando o Coro, o Pedagogo manifesta: “É do homem suportar sensaboria” (*Medeia*, 1018).

¹⁹⁸ *Medeia*, 85-6.

¹⁹⁹ Ver seção *Aristófanes: logos cômico antropológico*.

Antagônico a *Medeia*, a *mise-en-scène* do *Banquete* ocorre em ambiente festivo. Onde a apreciação do vinho é o componente crucial para, por um lado, tornar possível a franqueza nas palavras, e, por outro, fazer com que os convivas façam o que nunca fariam sóbrios, ou seja, estabelece o fator dionísio do cenário²⁰⁰. O que torna importante comentar outra tragédia de Eurípides: *As Bacantes*. Obra diretamente concatenada a próxima seção, concernente à “religião grega”.

Nas *Bacantes*, o poeta revela a fuga das mulheres de Tebas em êxtase báquico às montanhas. Em ambiente selvagem, as iniciadas dionísicas lançam gritos delirantes, se deleitam com carne crua, com vinho, e vão a lugares escusos “[...] cada uma por sua vez / escondida servir leitos de machos, / sob o pretexto de loucas sagradas / irem a Afrodite antes de a Báquio”²⁰¹. Penteu, rei Tebano, recusa-se a aceitar o transe das mulheres, bem como a realizar culto a Dioniso. Este, disfarçado de homem, aconselha o monarca a rever sua impiedade junto a Baco, sem revelar-se. Penteu manda prendê-lo, o que não adianta, pois, ao deus, é impossível ser preso por grilhões. Ao ver liberto quem mandara prender, o rei tebano é convencido pelo dissuadido estrangeiro a presenciar o transe das mulheres. Ideia que muito lhe agrada: “Muito! Daria dez mil pesos de ouro!”²⁰². Conduta que enaltece a ambiguidade da *psyche*. Se por um lado despreza condutas que causam conflito aos valores morais gerados ou adquiridos em vida, por outro, nutre em suas profundezas, ou em sonhos, um instinto visceral em satisfazer os prazeres²⁰³. O que fica externado no soberano pelo fato de querer ver o delírio báquico, mesmo quando esta pulsão se mostra antagônica aos seus valores. Penteu se veste de mulher para se ocultar junto às bacantes. Seu trágico fim ocorre após ser descoberto e esfacelado por elas, tendo seus membros separados do corpo. Entre as bacantes encontrava-se a mãe de Penteu que, no êxtase báquico, não percebeu que a cabeça que conduzia no tirso era a de seu filho.

A tragédia *As Bacantes* pregou, à plateia ateniense do período clássico, a total obrigatoriedade do homem em adorar e prestar culto aos deuses. Condição basilar para não

²⁰⁰ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 12.

²⁰¹ EURÍPIDES. *As Bacas* [As Bacantes], 222-5. Trad. Jaa Torrano. In.: Casa Guilherme de Almeida Centro de Estudos de Tradução Literária (Governo do Estado de São Paulo), 2023. Disponível em <<https://www.casaguilhermedealmeida.org.br/revista-reproducao/ver-noticia.php?id=95>>. Acesso em: 23 set 2023. O tradutor Jaa Torrano optou em traduzir por *As Bacas* o que outros tradutores (como Mario da Gama Kury e David Jardim Júnior) optam por *As Bacantes*. Utilizamos a tradução de Jaa Torrano, embora, em nosso texto, utilizamos o termo *As Bacantes*.

²⁰² *As Bacas*, 812.

²⁰³ “[...] nenhum traço, na fisionomia intelectual de Eurípides, é maior do que a inconsistência, sua oscilação perpétua entre as tendências opostas do pensamento. Ele vai tanto a um extremo, quanto a outro” (GOMPERZ, T. *Os Pensadores da Grécia*, p. 19).

incorrer em castigos divinos, e ter uma boa vida. Deste modo, Aristófanes estava correto em contrapor Ésquilo e Eurípedes. Enquanto o Prometeu daquele é um hino à justiça e à coragem, espelhando na humanidade a esperança, em Eurípides, presencia-se a condição humana totalmente submetida ao poderio divino. Poder este, que determina o destino do homem, sem demonstrar compaixão.

Os poetas trágicos, cada um à sua maneira e com uma visão de mundo particular, da herança de Homero e Hesíodo, contribuíram para os desejos individuais e o *ethos* da comunidade de sua época e das subseqüentes, fundando uma tradição. Associada à trajetória da poesia, com tradição oral, passando pelos poetas arcaicos, mélicos e trágicos, estes últimos já no período clássico, ocorreu, imerso e fundido a essa cultura, o que podemos denominar “religião grega”. Termo utilizado com as ressalvas da diferença ocasionada pelo anacronismo existente do conceito de “religião”. Logo, religião grega seria o fenômeno estabelecido pelo modo como os antigos entendiam e se relacionavam com o divino, com a morte e com a própria vida. Fenômeno cuja linguagem, como “iniciação” e “mania”, foi amplamente empregada por Platão no *Banquete*.

2.4. A RELIGIÃO GREGA

Na introdução de *Mito e religião na Grécia antiga*, Vernant²⁰⁴ relata que seria difícil defender posição sem críticas quanto ao termo religião grega, quando empregado hodiernamente. Isso pelo fato de, nessa expressão, constar imersos elementos integrantes da vida dos antigos, como a religião cívica, o dionisismo, os mistérios e o orfismo. Seguimos o autor, em não entrar na seara da discussão entre os especialistas, mas propor uma chave de leitura para compreensão do que denominou “estilo religioso grego”. Introduz Vernant:

A religião grega arcaica e clássica apresenta, entre os séculos VIII e IV antes da era cristã, vários traços característicos que é necessário lembrar. Assim como outros cultos politeístas, é estranha a toda forma de revelação: não conheceu nem profeta nem messias. Mergulha suas raízes numa tradição que engloba a seu lado, intimamente mesclados a ela, todos os outros elementos constitutivos da civilização helênica, tudo aquilo que dá à Grécia das cidades-Estado sua fisionomia própria, desde a língua, a gestualidade, as maneiras de viver, de sentir, de pensar, até os sistemas de valores e as regras da vida coletiva. Essa tradição religiosa não é uniforme nem estritamente determinada; não tem nenhum caráter dogmático. Sem casta sacerdotal, sem

²⁰⁴ Para o que segue, cf. VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*, p. 11.

clero especializado, sem Igreja, a religião grega não conhece livro sagrado no qual a verdade estivesse definitivamente depositada num texto. Ela não implica nenhum credo que imponha aos fiéis um conjunto coerente de crenças relativas ao além.²⁰⁵

Assim, o que denominamos religião grega difere do conceito de religioso concebido na tradição judaico-cristã. Na antiga Grécia, a “religiosidade” era composta por múltiplas crenças inerentes a uma vida além desta vida (ou pós-vida), por vezes, com a perspectiva da mudança da alma para outra matéria, que não o corpo humano atual. Vernant²⁰⁶ subdividiu as crenças e valores estabelecidos pelas “religiões” em: mistérios (trataremos especificamente dos mistérios de Elêusis); dionisismo; e orfismo. Estavam inseridas no âmbito social, entrelaçando as esferas privada e pública: a religião cívica.

2.4.1. A religião cívica

O advento da *polis* se consolidou no período do apogeu da Hélade. A união belicosa contra invasores externos propiciou que cidades se submetessem, ou fossem submetidas, a Atenas para proteção mútua. Como o ambiente estabelecido por esta junção foi de dominação pacífica por Atenas, a manutenção dos costumes em cada comunidade era mantida, por conseguinte, a crença nos deuses locais, ou seja, a própria “religião”, permanecia inalterada. Por outro lado, ocorreu nessas *polis* o desenvolvimento da escrita literária épica desvinculada de vínculos locais: “pela edificação de grandes santuários comuns, pela instituição dos Jogos e das panegírias pan-helênicas, de instaurar ou de fortalecer, no plano religioso, tradições lendárias, ciclos de festas e um panteão igualmente reconhecidos por toda a Hélade”²⁰⁷. Santuários, festas e jogos em que, representativamente, os deuses estava continuamente presente, inclusive nas cerimônias jurídicas, nos atos administrativos, e na poesia. Conjuntura que construiu a noção de religião cívica.

Na seção “Funções sociais do culto”²⁰⁸ de *Religião grega na época clássica e arcaica*, Burkert discorre acerca de como, para ele, a crítica do cristianismo às religiões pagãs foram corretamente articuladas. Como pode ser percebido nas paixões desmedidas dos deuses, bem como, da ação belicosa que Zeus efetuou contra o próprio pai. Isso enaltece o declínio deste

²⁰⁵ VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*, p. 13-4.

²⁰⁶ Cf. *ibidem*, *idem*.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 42.

²⁰⁸ BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 471-511.

paganismo diante de sua fragilidade moral, entretanto, a estética da amoralidade olímpica permaneceu pujante até a atualidade. O que demonstra que a crítica judaico-cristã foi apenas superficial, ou seja, não conseguiu alcançar as raízes da religião Grega. Fenômeno “religioso” este no qual:

existiria uma «teologia dos poetas» que não precisava de ser objecto de crença e, ao mesmo tempo, uma «teologia da polis» que seria um dever cívico. Acrescia ainda a «teologia natural» dos filósofos com uma pretensão exacerbada à verdade, face à qual era possível adoptar tanto um empenhamento intelectual como um distanciamento céptico.²⁰⁹

Este dever cívico auferido pela teologia ou religião da *polis* conferia uma unidade ou ordem moral, suprimindo, surpreendentemente, o modelo imoderado dos deuses mitológicos dos poetas. Isso não quer dizer que a religião cívica restringia-se ao carácter puramente moral, embora, os limites de valores proporcionados pelo temor aos deuses, mantivessem os cidadãos longe de barbárie. Tornando o medo da divindade, inequivocamente, como “princípio da moralidade”²¹⁰.

Os deuses do período arcaico espelhavam e representavam o dever de respeito à própria aristocracia da comunidade. Aos nobres, eram permitidas práticas correspondentes às divindades. Como os roubos praticados por Hermes e a violação de mulheres. Com o crescimento populacional da *polis*, principalmente na época clássica e seu período diretamente subsequente, época de Platão, tais práticas estenderam-se ao vulgo. Como exemplo, o rito de sacrifício do touro, derramamento de sangue e esquartejamento. Também a *mania* (loucura) por intervenção divina. *Ethos* que compôs e impulsionou os desejos da comunidade. Por um lado, estimulando a coesão cívica necessária frente às guerras externas e conflitos internos, por outro, fomentando uma adesão ao culto cívico e popular.

A tradição religiosa manifestava um fator determinante ao desejo individual e coletivo: a multiplicidade de deuses ocasionava uma oposição (Zeus contra Hera, Apolo contra Dioniso...). Conflito refletido no âmbito individual e coletivo, *i.e.*, do *eu* e do *outro*. Este âmbito ético impulsionou a democracia ateniense a deliberar leis para determinar obrigações e direitos ao indivíduo. Direitos que garantiam satisfações (desejos). Assim, “a lei e a ética puderam desenvolver-se entre os gregos como ‘sabedoria’ humana, livres, mas em

²⁰⁹ BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 472-3.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 474.

harmonia com o deus”²¹¹. Os deuses não prescreviam leis, mas existiam para execução destas. Tornando a religião cívica um costume, uma regra de comportamento. Mas o problema do culto frente à moralidade, ou amoralidade divina, permanecia. Para Platão, a crença humana nos ritos e nas purificações era problemática, uma vez que fosse possível, antecipadamente, deliberar a prática de ato amoral ou impudico com a intenção de proceder ritual de purificação após a ação praticada²¹². Crítica que permite observar outro elemento do culto constitutivo da atividade social: a verdade. Para verificação desta, o juramento compunha o *ethos*.

O juramento era uma instituição social integrada à religião, que, por sua vez, consistia a moralidade e a organização social²¹³. Corroborando o *status*, da religião cívica, de alicerce ou fundamento da *polis*, que abarcava todos os âmbitos sociais: o dos deuses, como no juramento de Hera por Zeus e pelo seu leito²¹⁴; o da própria religião; o bélico²¹⁵; o dos tribunais (do direito), dos *nomoi* (leis)²¹⁶; o comercial²¹⁷; e o do amor. Neste, pela própria força descomunal de *Eros*, poderia ocorrer o falso juramento, o perjúrio. Nos casos de amor: “até o próprio Zeus estava pronto a jurar falso sem hesitação”²¹⁸. O perjúrio, o falso juramento, é oposto da verdade, da boa fé. Podemos dizer que há uma espécie de falsidade presente nos discursos retóricos do *Banquete*, os cinco primeiros discursos, os quais expressam essencialmente o desejo mais intrínseco de cada personagem que fala, embora eles possuam algo de importante que seja ressignificado no discurso filosófico de

²¹¹ BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 476.

²¹² “Para Platão, a ideia de os deuses poderem ser influenciados pelas oferendas e pelos sacrifícios era o pior dos ateísmos. Deste modo, com efeito, o poder supremo do «bem» perde o seu sentido face ao próprio ritual” (*ibidem*, p. 478). Cf. também *Rep.*, II, 364b-365a.

²¹³ Cf. BURKERT, *op. cit.*, p. 478-85. No *Protágoras*, Platão coloca no discurso do sofista homônimo o juramento: “poderia ajudar alguém a se tornar uma pessoa excelente, e que mereço o salário por mim requerido e que merecia um ainda maior, como sugerem, inclusive, meus discípulos. É por isso que tenho estipulado a seguinte forma de pagamento: quando alguém vier aprender comigo, se lhe aprovar, ele me paga um montante que cobro; se assim não quiser, ele vai a um templo, declara sob juramento a quantia equivalente a meus ensinamentos e, então, deposita tal valor.” (*Protágoras* [*Prot.*]. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017, 328b-c).

²¹⁴ “Que tome a Terra ciência, bem como o Céu vasto de cima / e a água do Estige que se precipita — esta é a máxima jura / e a mais terrível de todos os deuses bem-aventurados -, / tua cabeça sagrada e, também, nosso leito de núpcias, / que num perjúrio, jamais, poderia invocar falsamente” (*Iliada*, XV, 36-40).

²¹⁵ “Zeus gloriosíssimo e forte, e vós outros, ó deuses eternos! / que se derramem, tal como este vinho, no chão os miolos / de quantos quebrem as juras solenes firmadas nesta hora, / e os de seus filhos, ficando as mulheres escravas de estranhos” (*Iliada*, III, 298-301).

²¹⁶ “O juramento governava tanto o direito estatal como o direito penal e civil, desempenhando assim um papel decisivo na vida prática de cada indivíduo” (BURKERT, W., *op. cit.*, p. 482).

²¹⁷ “Cada empréstimo, cada acordo de venda que não fosse executado imediatamente no local tinha de ser confirmado por juramento. Para conferir peso à questão, as partes costumavam procurar um santuário. Ocasionalmente era a própria lei que prescrevia o santuário onde se deveria ir «para fazer o sacrifício do juramento». Assim, o templo e o mercado estavam estreitamente ligados. O fora-da-lei era excluído de ambos, do mercado e do santuário. Um posto comercial era estabelecido através da fundação de santuários. [...] A organização do culto e do comércio coincidem.” (*ibidem*, p. 483).

²¹⁸ *Ibidem*, p. 485.

Sócrates/Diotima. Importa que o juramento permitia que “um caso particular do facto mais geral de através do ritual e da invocação dos deuses ser criada uma base de compreensão e confiança mútuas”²¹⁹. Isso permitia identificar o carácter das pessoas na *polis*, em consequência, tornava capaz o reconhecimento individual de outras pessoas para desenvolver um elo de significativo interesse à coesão social: a confiança mútua. Assim: “a pratica do ritual era mais do que um encontro informal, era ‘participação’: *hieron metechei*.”²²⁰. Todos participavam dentro de uma estrutura hierarquizada. Em cerimônias particulares, como no *Banquete* de Platão, um “círculo circunscrevia os participantes e excluía os outros”²²¹. Sendo pública ou privada, esta associação de pessoas no ritual era essencial à comunidade grega. Cada comunidade, ou *polis*, foi semeada e a florada pela religião, mesmo que esta religião abarcasse, além da comunidade cívica, ritos próprios de cada *genos* (familiar “alargada”)²²².

A tradição era transmitida com instruções dos anciãos aos mais jovens. A execução das instruções recebida por estes, garantia-lhes “distinção e orgulho”. De outro modo, a não submissão às orientações dos mais anosos poderia arruinar a imagem dos familiares diretos (de primeiro grau)²²³. No culto, o antagonismo era representado como no exemplo das diferenças entre a vida pastoril e na cidade, e, principalmente, entre morte e vida. Como percebido nos rituais de sacrifício, onde o derramamento do sangue do animal abatido representava um pacto de esperança propiciador de benesses na vida de quem fazia a oferta²²⁴. Antagonismo que corroborava no indivíduo uma mudança ou alternativa de visão de mundo, fomentando desejos reprimidos. Nas palavras de Burkert “O politeísmo com o seu rico sentido da realidade oferecia ao indivíduo uma certa liberdade de autorealização sem o excluir da solidariedade da sociedade humana”²²⁵. Sentido de união e exploração da liberdade dos desejos que torna claro o poder de formação (*paideia*) incumbido à religião grega. *Paideia* transmitida de pais para filhos visando, principalmente, à manutenção das crenças e

²¹⁹ BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 485.

²²⁰ *Ibidem*, p. 486.

²²¹ *Ibidem, idem*.

²²² Para as comunidades culturais formadas por estruturas familiares (*genos*), a recíproca necessidade do culto a divindade e continuação da *polis*, consequentemente a conservação da identidade de grupos por meio de festivais específicos ver *ibidem*, p. 487-90. Embora existisse respeito à tradição do *genos*, “podia ser estabelecido que durante uma festa em honra de um deus nenhuma família, e nenhum indivíduo privado, podia fazer sacrifícios na cidade” (*ibidem*, p. 490).

²²³ Cf. *ibidem*, p. 493.

²²⁴ O sacrifício a divindade específica da causa ocorria para os mais diversos interesses humanos: vitória em guerra; antes do casamento; cura de enfermidade; dentre outros.

²²⁵ *Ibidem*, p. 496.

costumes. Para o jovem, a iniciação²²⁶ para a vida adulta ocorria de formas diferentes, dependendo da região, e representava esta continuidade do *ethos* citadino. Costumes cívico-religiosos que Platão pretendeu reformar, ou seja, modelar de modo a garantir uma correta educação dos jovens.

Paralelamente à religião cívica, na qual ocorriam sacrifícios e culto público e privado, encontravam-se correntes ou grupos “menos ou mais desviantes e marginais, menos ou mais fechados e secretos”²²⁷ que representavam outros desejos e aspirações religiosas. Integrados ou não aos cultos públicos, representaram uma tentativa mais direta com a divindade e constituíram um modo de misticismo à parte, reservado e revelado apenas aos iniciados. Foram fenômenos religiosos autônomos, dos quais destacaremos: os mistérios de Elêusis; os cultos dionisíacos; e o orfismo.

2.4.2. Os mistérios de Elêusis

Os mistérios de Elêusis²²⁸ eram reconhecidos pela *polis*, embora, por sua natureza secreta²²⁹, permaneceram à margem da esfera pública, sendo possível apenas aos iniciados. Não estabeleceu conflito com a religião cívica. Suas patronas eram as deusas Deméter e Corê-Perséfone²³⁰, logo, diretamente ligado à plantação e à colheita. Não havia ensinamento similar ao esoterismo. O iniciado passava da angústia ao arrebatamento, devido à transformação interior: “‘Bem-aventurado’, afirma o Hino a Deméter, ‘quem teve plenamente a visão desses mistérios. O não iniciado, o profano, não conhece semelhante destino depois da morte, na morada das Trevas.’”²³¹. Aos seguidores destes mistérios era revelado o conhecimento do pós-morte, além de ter sua inscrição no rol dos eleitos, o que lhes concedia a esperança da alegria após o destino fatal dos humanos²³². Segundo Burkert: “A morte permanece uma realidade, mas não é um fim absoluto, é sim um novo ‘início’ e simultaneamente um outro tipo de ‘vida’ que é, em todo o caso, ‘boa’”²³³.

²²⁶ Cf. BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 497-503. No *Banquete* “a ascensão e a ‘contemplação’ são descritas com as metáforas da linguagem dos mistérios: uma ‘iniciação’ que torna o indivíduo ‘bem-aventurado’” (*ibidem*, p. 612).

²²⁷ VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*, p. 69.

²²⁸ Ver *ibidem*, p. 71-74; BURKERT, W. *op. cit.*, p. 527-31; 545-53.

²²⁹ Cf. BURKERT, W. *op. cit.*, p. 528; 45.

²³⁰ Como patrono dos mistérios de Elêusis, Burkert também considera Dioniso (Ver *ibidem*, p. 529).

²³¹ VERNANT, J. P. *op. cit.*, p. 73. Cf. também BURKERT, W. *op. cit.*, p. 551-2.

²³² Ver BURKERT, W. *op. cit.*, p. 530.

²³³ *Ibidem*, p. 552.

Acerca dos mistérios, um fato diretamente relacionado ao *Banquete* é o anacronismo que esta obra relata a profanação dos mistérios de Elêusis em relação a demais eventos históricos do diálogo. Strauss²³⁴ comenta que, quanto à profanação dos mistérios, no ano de 416 a.C. (ou 415) ocorreu uma expedição ateniense contra a Sicília a qual figurava Alcibíades como principal responsável. Alcibíades foi chamado a retornar a Atenas logo após a expedição ter partido. Isso o desagradou, levando-o a fugir para Esparta. Momento em que houve a violação dos bustos dos pilares, geralmente de Hermes, que representavam a democracia. Fato que gerou uma preocupação popular acerca de atividades contrárias a *polis*. O que se reforçou com a revelação da também desfiguração de outras estátuas que caracterizaram o escândalo da profanação dos mistérios de Elêusis. Nas conversas populares Alcibíades era o principal suspeito, principalmente por atribuírem a este fato sua partida para Esparta. “Ele sabia que a condenação de morte era a única possibilidade naqueles dias, com a histeria pública”²³⁵. Segundo Strauss, Alcibíades era um “grande gênio” porque:

obrigou a cidade que havia traído a permitir-lhe retornar e absolvê-lo. Essa também é a razão pela qual a história é contada agora. A histeria aberta e a terrível indignação foram agora superadas. O Alcibíades ameaçado está agora restaurado. Ele é o líder da procissão ao santuário em Elêusis de Deméter e Kore, objeto desta profanação dos mistérios²³⁶

Alcibíades possuía uma personalidade peculiar. Agradava e adquiria a simpatia do *demos* com sua beleza e habilidade de estrategista, embora, suas atitudes desregradas e despudoradas, por outro lado e por vezes, lhe gerasse desconforto. Como pode ser percebido de modo radical no exemplo da profanação dos mistérios de Elêusis.

Outro culto caracterizado por ser secreto e possível apenas a iniciados, semelhante ao de Elêusis, era o dionisismo.

²³⁴ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 14-5; 24; 40. Verificar também BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 71-2.

²³⁵ STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 14. Ver também STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 247.

²³⁶ STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 15.

2.4.3. O dionisismo

Os cultos dionisiacos²³⁷ faziam parte da religião cívica e estavam inseridos no calendário da cidade, inclusive ocorriam em conjunto com as festas de outros deuses. Os rituais de Baco, deus do vinho, ocorriam por iniciação e eram secretos. Utilizavam o efeito ébrio do fruto de Dioniso para provocar *mania* (loucura, frenesi), e êxtase²³⁸, como visto em *As Bacantes* de Eurípides. Experiências e sensações excêntricas e ambíguas à religião cívica. Baco questiona toda a ordem humana, por ele “faz despedaçar-se ao revelar, por sua presença, outro aspecto do sagrado, já não regular, estável e definido, mas estranho, inapreensível e desconcertante. [...] está além de todas as formas, escapa a todas as definições”²³⁹. É o deus que encerra a separação entre deuses e homens, ele conversa com os mortais, como fez com

²³⁷ Cf. BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 75-81 (ver também p. 318-28; 431-6; 553-63). Dioniso é o deus do êxtase embriagante e do vinho, embora o êxtase dionisiaco ultrapasse o aspecto alcoólico, podendo ser obtido independente do vinho. Seu culto contrapõe o aspecto apolíneo, tipicamente grego e símbolo de pureza. Dois são os mitos de seu nascimento, o que o deus é gestado na coxa de seu pai, Zeus. Após este, com o raio fulminar sua mãe, Sêmele, que estava grávida (*ibidem*, p. 324). Outro mito, o Dioniso Zagreus dos “*Discursos Sagrados (Rapsódias)* de Orfeu”, discorre acerca do surgimento do homem: “o aparecimento do homem a partir da morte de um deus: Zeus violou a sua mãe Reia-Deméter e gerou Perséfone; violou Perséfone sob a forma de uma cobra e deu vida a Dioniso. Entregou o poder sobre o mundo ao menino Dioniso, sentou-o no seu trono e deixou-o a guarda dos Coribantes. Mas Hera enviou os Titãs que seduziram o menino com brinquedos e, enquanto ele olhava para um espelho, foi retirado do trono pelos Titãs, despedaçado, cozido, assado e comido. Depois disto, Zeus fulminou os Titãs com o seu raio, e da fuligem que se levantou surgiram os homens, rebeldes contra os deuses, mas participantes do divino. Dos restos que foram salvos e reunidos renasceu de novo Dioniso” (*ibidem*, p. 566). Este aspecto polar e contraditório de Dioniso se manifesta no personagem principal de *Rei Édipo*. Édipo é filho e marido de Jocasta, sua mãe, logo, pai e irmão da filha desta, para isso, cf. seção *A POESIA TRÁGICA*.

²³⁸ Acerca deste *enthousiasmos*, diz Burkert: “o indivíduo vê, ouve e vivência aquilo que para os outros não existe, entra em contacto directo com um ser superior, comunica com os deuses e os espíritos [...] Entretanto, para as antigas altas culturas, é característico o facto de o culto estabelecido ser largamente independente de tais fenómenos excepcionais. Os fenómenos extáticos, mediumínicos, yogaescos, não são de modo algum estranhos aos gregos, mas eles são em parte marginalizados, em parte bem delimitados. Não se tornam fundamento de uma revelação. As designações gregas para tais fenómenos são díspares e contraditórias. Uma antiga denominação e interpretação para um estado excepcional da alma é *entheos*: «o deus dentro de si» [...] diz-se que um deus «arrebata» um homem ou o «transporta», que o «mantém em seu poder», *katechei*, donde em tradução derivou *possessio*, «estado possesso». Fala-se igualmente de «saída», *ekstasis*, não no sentido de a alma deixar o corpo, mas de o homem ter deixado as suas inibições habituais, a sua racionalidade, e, claro, também se pode dizer que o seu entendimento (*nous*) não se encontra mais nele. Estes modos de expressão não podem ser nivelados sistematicamente nem separados no sentido de uma evolução no âmbito da história das ideias. Eles reflectem a confusão perante o inaudito. A designação mais corrente é então *mania*, devaneio, loucura.” (*ibidem*, p. 225-6). O *Banquete* discorre desta *mania* na ascensão erótica da alma: “A ascensão da alma ao conhecimento não é um mero tomar conhecimento de algo. Platão descreve este percurso como uma tarefa apaixonante que arrebatava o homem na sua totalidade, como um acto de ‘amor’, *éros*, que pode ir até a ‘loucura’, *mania*” (*ibidem*, p. 611). Segundo Voegelin: “O *enthousiasmos* do Eros socrático é a força positiva que carrega a alma para além de si mesma em direção ao *Agathon* [Bem]” (VOEGELIN, E. *Platão e Aristóteles*, p. 186). Ainda, para DODDS: “O transe xamanístico, com a correspondente separação do ‘eu’ oculto, torna-se uma prática mental de reclusão e meditação que purifica a alma racional – uma prática para a qual Platão reivindica a autoridade do *logos* tradicional” (DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*, p. 212).

²³⁹ VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*, p. 77. Para essa ambigüidade, ver também VEGETTI, M. *A Ética dos antigos*, p. 104; e BURKERT, W. *op. cit.*, p. 327.

Penteu, e está entre os humanos nas festas e orgias. Nas *Bacantes*, o êxtase báquico estimula o lado animal e irracional do indivíduo. Para o que rejeita este deus, estaria reservado o fim trágico de Penteu, seria entregue à ruína e à morte. Dioniso é considerado o fundador do teatro, onde a fantasia se faz presente, como se realidade fosse. Acatando Baco, a cidade põe “o Outro, com todas as honras, no centro do dispositivo social”²⁴⁰. Nas palavras de Vernant:

Plenitude do êxtase, do entusiasmo, da possessão, é certo, mas também felicidade do vinho, da festa, do teatro, prazeres de amor, exaltação da vida no que ela comporta de impetuoso e de imprevisto, alegria das máscaras e do travestismo, felicidade do cotidiano: Dioniso pode trazer tudo isso, se homens e cidade aceitarem reconhecê-lo. Mas em nenhum caso vem anunciar uma sorte melhor no além. Ele não preconiza a fuga para fora do mundo, não prega a renúncia nem pretende proporcionar às almas, por um tipo de vida ascético, o acesso à imortalidade. Ele atua para fazer surgirem, desde esta vida e neste mundo, em torno de nós e em nós, as múltiplas figuras do Outro. Ele nos abre, nesta terra e no próprio âmbito da cidade, o caminho de uma evasão para uma desconcertante estranheza. Dioniso nos ensina ou nos obriga a tornar-nos o contrário daquilo que somos comumente.²⁴¹

Comentário que permite compreender a admiração de Nietzsche a Dioniso. No *Banquete*, Platão trabalha elementos desta explicação de Vernant, como o êxtase, o prazer, a exaltação da vida e a felicidade do cotidiano, por exemplo. Elementos que dependem, necessariamente, do outro para ocorrer. Na erótica socrática, estes atributos ou elementos foram um *bios*, uma vereda, ou ainda, um tipo bem específico de cuidado ou educação de si e do outro. Modo de vida peremptoriamente desvinculada de um ideal ascético. Dioniso, assim como *Eros*, é o elo entre deuses e homens.

2.4.4. O orfismo

O orfismo²⁴² foi um dos mais obscuros mistérios da antiguidade. Foi um sistema nebuloso, constituído de livros sagrados atribuídos a Orfeu e Museu, além de sacerdotes andarilhos que pregavam vegetarianismo, ascetismo, técnicas de cura, purificação, salvação, e

²⁴⁰ VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*, p. 80.

²⁴¹ *Ibidem, idem.*

²⁴² *Ibidem*, p. 81-5. Também: BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 563-72.

transmigração das almas (metempsicose)²⁴³. Segundo Burkert, o orfismo (assim como o pitagorismo) foi um conhecimento esotérico com caráter de revelação. O mito de Orfeu é relatado pelo personagem Fedro no *Banquete*, nas palavras de Burkert: “Orfeu é um cantor que encanta os animais e as árvores com as suas canções, que encontra o caminho para o Hades para salvar Eurídice e que, por fim, é reduzido a pedaços pelas Ménades trácias”²⁴⁴.

No orfismo, a unidade perfeita, o Ovo primordial, foi dividida de modo tal que propiciou o surgimento de formas diversas. Divisão que deveria ser sucedida por uma reintegração para formar o Todo. O Dioniso órfico²⁴⁵ assume este duplo ciclo de dispersão e reintegração:

ao longo de uma "paixão" que envolve diretamente a vida dos homens, visto que fundamenta miticamente a desgraça da condição humana ao mesmo tempo que abre, para os mortais, a perspectiva da salvação. Oriunda das cinzas dos Titãs fulminados, a raça dos homens carrega como herança a culpa de ter desmembrado o corpo do deus. Mas, purificando-se da falta ancestral pelos ritos e pelo tipo de vida órficos, abstando-se de toda carne para evitar a impureza desse sacrifício cruento que a cidade santifica [...] cada homem, tendo guardado em si uma parcela de Dioniso, pode, também, retornar à unidade perdida, reencontrar o deus e recuperar no além uma vida de época áurea²⁴⁶

Busca pela unidade perdida, consequente salvação, por meio da *praxis* de uma vida ascética. Práticas que ocorriam mesmo que alheias aos valores e independentes das condutas do *bios* cidadão. Apesar de estranho à cidade, o orfismo também compôs, por meio de seus integrantes, a religião grega.

²⁴³ VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*, p. 71. Ver também BERNABÉ, A. *Religião*. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. *Platão*. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 365-6.

²⁴⁴ BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 564; *Banq.*, 179d-e.

²⁴⁵ “o movimento órfico continua colocando-se sob a insígnia de Dionísio, por mais profundas sejam as diferenças que separam dionisismo e orfismo. Uma das razões, talvez a principal, já está contida na coluna das polaridades positivas da terceira tabuinha: Dioniso, como confirma um verso das *Bacantes* de Eurípides (419), é em primeiro lugar o deus que ama a paz – em oposição direta, portanto, com a violência bélica que caracterizava o universo da *polis*” (VEGETTI, M. *A Ética dos antigos*, p. 99-100). A inscrição registrada na “tabuinha”, refere-se à recente descoberta, na região de Olbia (nas margens do mar Negro), de pequenas tábuas com descrições do orfismo antigo. Descrições como “DION(YSOS) ALETHEIA (verdade) / ... / PSYKHE (alma)”, em uma delas. Noutra: “BIOS THANATOS BIOS ALETHEIA (vida morte vida verdade)”, esta, com a assinatura “DIONYSOS ORPHIKOS”. Na terceira, conforme citação acima, consta inscrito: “EIRENE POLEMOS (paz guerra) / ALETHEIA PSEUDOS (verdade mentira) / DION(YSO)” (*ibidem, idem*). Para este registro, ver também VERNANT, J. P. *op. cit.*, p. 85.

²⁴⁶ VERNANT, J. P. *op. cit.*, p. 84.

Segundo Bernabé²⁴⁷, o corpo comunitário teve Homero e Hesíodo como os responsáveis pela herança mítico-poética e pela gênese ou fundamento da tradição da educação dos jovens e da religião grega. Mitos pelos quais os costumes permaneciam. Pelo aspecto vingativo, caprichoso e injusto dos deuses retratados nesses poetas, extensivo à imagem das divindades por vezes “re-tratadas” de forma distorcida pelos tragediógrafos do período clássico, poetas e filósofos, como Platão, passaram a criticar este modelo. Crítica por esses mitos terem sido transmissores de um modo de vida incorreto e mesmo nocivo à juventude, por conseguinte, lesivo ao corpo social. Na *República*, Sócrates defende ser incorreta a caracterização da divindade com aspectos relacionados ao mal. Aos deuses seriam atribuídos apenas aspectos relacionados a virtude, ao bem²⁴⁸, assim como não poderiam ser influenciados por humanos²⁴⁹. “Imagem” do Bem, ápice do “desenvolvimento” das Formas (*eide*) de Platão, que, segundo Bernabé:

em que se postula a existência de princípios abstratos, como ‘o justo, ‘o belo’, ‘o bom’, que substituem o antropomorfismo e permite que a alma se aproxime deles [...] Porém, mais uma vez, Platão não chega a tanto, já que os deuses tradicionais continuam a desempenhar o seu papel, pois tanto as formas como os deuses filosóficos são incognoscíveis e nada têm a ver com os seres humanos²⁵⁰

Diferente do discorrido no comentário, entendemos que os *eide* são diretamente relacionados ao humano. Não é modelo incognoscível. Eles estabelecem o paradigma cognoscível e, principalmente, exercem prática de conduta na vida individual e coletiva. Quanto aos deuses da religião cívica ou tradicional, na filosofia de Platão continuaram a desempenhar papel decisivo na *politeia*, embora os *eide* assumam caráter paradigmático com nova epistemologia. O filósofo ateniense não procedeu da mesma maneira em defesa da manutenção dos cultos marginais. Outro fator significativo incorporado na filosofia platônica, quanto à relação ao homem e o divino, no *ethos* da *polis*, foi o caráter iniciático dos mistérios.

²⁴⁷ Para o que segue, ver BERNABÉ, A. *Religião*, p. 359-79.

²⁴⁸ Cf. *Rep.*, II, 379b-c.

²⁴⁹ Ver *Rep.*, II, 363e; 367a. “Pensamento também encontrado em Eurípides: ‘são os próprios deuses que são postos em questão: ‘se os deuses fazem coisas ofensivas não são deuses’ [...] Platão só teve que resumir e sistematizar estas ideias de forma a proibir tudo isto e, sobretudo, Homero” (BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 472).

²⁵⁰ BERNABÉ, A. *op. cit.*, p. 364.

Como pode ser percebido na iniciação de Sócrates por Diotima, quando esta o conduz à identificação da beleza de um único belo corpo até o *eidos* de beleza²⁵¹.

A diversidade poética e religiosa presente no *zeigeist* de Platão impactou, peremptoriamente, a comunidade ateniense e o próprio filósofo. Efeito da identificação de uma pulsão primeva de desejo que impulsiona o *eu*, vivo e pulsante; a exaltação religiosa de uma pós-vida transcendente, como o acesso ao divino e ao “conhecimento” do além-morte, ou ainda, de uma alma que não se encerra no corpo. Deste modo, o erotismo e *zetesis* do *eu*, da alma, fomentaram o *ethos* antigo. Verificadas assim, ainda que de modo propedêutico, algumas das principais influências literárias, poéticas e religiosas que cultivaram o conceito do fenômeno *Eros* de Platão, permitirá melhor analisar esse erotismo internalizado na *psykhe* humana, como discorrido no *Banquete*.

2.5. CONSIDERAÇÕES

A pluralidade cultural e a organização política da Hélade influenciaram, de forma decisiva, a civilização ocidental. Platão viveu em época diretamente posterior ao apogeu grego, ou seja, presenciou o início do declínio do poder de seu povo²⁵². Este foi o ambiente que influenciou o filósofo grego a compor sua obra.

De origem aristocrata, recebeu educação privilegiada, o que lhe proporcionou um estreito contato com a literatura poética disponível, e, após o encontro paradigmático com o mestre Sócrates, cultivar a filosofia. Desabrochar que não o fez abandonar sua herança poética. Isso fica evidente em diversas obras, desde os textos aporéticos a obras como *Banquete*, *República* e *Fedro*, por exemplo. Esse trabalho poético de Platão pode ser percebido no arranjo inspirador do cenário do diálogo *Fedro*. Ainda, no mesmo diálogo, na apreciação do texto cujo papiro foi encoberto e escondido pelo personagem homônimo²⁵³.

No *Banquete*, a poesia está presente nas narrativas dos personagens/personalidades atenienses e do próprio Sócrates/Diotima sobre o deus esquecido de honrarias: *Eros*. Obra que articula cadeias de *logoi* e discorre acerca do simpósio realizado na casa de Agatão muito tempo antes do relato textual. O ápice é o ensinamento que Sócrates teve da sábia de Mantineia. Ensino que estabelece a busca da verdade acerca da natureza do desejo

²⁵¹ Ver seção *O DISCURSO FILOSÓFICO DE SÓCRATES/DIOTIMA*.

²⁵² Para essa decadência e o que segue, ver DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*, p. 209-11.

²⁵³ Cf. *Fedro*, 228d-e.

(*Eros*). Além da beleza estética, o texto não perde o compromisso com a *zetesis* da verdade, o que caracteriza sua natureza filosófica.

Universo de deuses e homens presente na cultura helênica que remonta à tradição oral. Por meio desse universo, o *ethos* era “mantido”, impulsionando o paradigma de virtude (*arete*)²⁵⁴, logo, os próprios desejos (*Eros*). Pode-se considerar a *Ilíada* o “primeiro texto”, obra de Homero sequenciada pela *Odisseia*. A *Ilíada* atribui o desejo, como uma pulsão visceral presente tanto em deuses quanto em homens. Como fica percebido na ânsia copular de Zeus e Hera, e de Páris e Helena. Em relação ao *ethos*, a boa vida era possível apenas ao nobre guerreiro. Na *Odisseia*, há um deslocamento que possibilitou, para além do guerreiro, a virtude ser atribuída ao indivíduo astuto, percebido nas decisões e ações de Odisseu. O herói astuto e nobre é consumido por um impulso de regresso ao lar para rever seu filho Telêmaco e sua amada Penélope. Durante a saga de regresso, por não lograr êxito na empreitada de retorno, o desejo torna-se ambíguo. Por um lado, o desejo lhe corrói a alma, por outro, impulsiona a não desistir para voltar à pátria e viver com os amados.

Com Hesíodo, o herói passa do indivíduo astuto ao poeta porta-voz das musas. É o que narra a *Teogonia*, a inspiração divina do poeta relata a origem dos deuses, dos quais *Eros* figura como o mais antigo (“surge” apenas após Caos, Terra e Tártaro) e como princípio cosmológico de geração. Seu poder continua arrebatador, ou solta-membros. Hesíodo também desloca o *ethos*, da virtude do guerreiro-astuto de Homero para a virtude extensiva a todo indivíduo, reflexo da própria simplicidade de homem do campo, vivenciada pelo poeta. O desejo da boa vida e a simplicidade passam a compor o *ethos* na *polis*. Felicidade na vida simples que, cada vez mais, passa a corroborar a busca dos prazeres da vida, nos quais o vinho, o sexo e a música estavam presentes. Num desenvolvimento dinâmico, a poesia mélica também se destaca no seio da comunidade.

A poesia mélica de Safo e Anacreonte, acompanhada de instrumentos musicais, estimulou o *demos*, festivais e simpósios nos quais figurou como patronos Afrodite (logo, *Eros*) e Dioniso. Também estavam sempre presentes, nas cerimônias, o vinho e os prazeres corporais, como a luxúria. Safo, poetisa de Lesbos, com seus versos de forte apelo erótico, foi porta-voz de *Eros* e de Afrodite. Não apenas por impulsionar o desejo visceral entre amantes (*erastai*) e amados (*eromenoi*), mas também para preparar e formar jovens, instruir amadas esposas aos cuidados do marido e amante. Relação esta, que sempre se demonstrou doce-amarga. Doce, quando o amor é correspondido. Amarga, na inexistência da atração do amado.

²⁵⁴ Cf. STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 233.

A relação de *erastes* e *eromenon* fomentou outro elemento ou instituição social que condicionou a comunidade ateniense: à tragédia.

Ésquilo, Sófocles e Eurípides, três dos maiores tragediógrafos gregos, moldaram decisivamente os desejos e atitudes do povo. Juntamente com Homero e Hesíodo, foram alvo da crítica de Platão, que atribuiu à poesia, a culpa ou falha de apresentar, ao vulgo, a imagem do divino atrelada a *hybris*, como a inveja e a ira dos deuses. Apelando às emoções e demonstrando quão trágica a vida poderia ser, cada um a seu modo, esses poetas compeliram e emocionaram a *polis*. O *Prometeu acorrentado* de Ésquilo fala acerca da intemperança e da fúria de Zeus para com a raça humana, equilibrada pelo amor e pela doação incondicional de Prometeu aos homens. Esse herói esquiliano é cânone de servidão (auxílio), fidelidade e não esmorecimento à escravidão tirânica.

Sófocles exprime, na tragédia *Rei Édipo*, a natureza ambígua de Édipo, imagem do próprio deus Dioniso e que reflete a essência do *Eros* percorrido no *Banquete*. Nesta obra, o erotismo segue dois caminhos, ora o egoico e tirânico, ora o filosófico e educador. Também Eurípides, expõe o funesto destino de *erastes* e *eromenon*, quando visam apenas a *si*, como a traição e a ira ocasionada pelo amor, na obra *Medeia*. Nas *Bacantes*, exhibe-se a devoção a Baco para não incorrer no letal castigo do deus. Obra em que ocorre um verdadeiro culto a Dioniso. Baco está continuamente presente em outro fenômeno basilar da cultura grega, o qual, com a ressalva do anacronismo, podemos denominar “religião grega”.

Dentre os diversos ritos “religiosos”, destacamos a religião cívica, os mistérios, o dionisismo e o orfismo. O modo como a Hélade expandiu seu território, proporcionou às *polis* conquistadas manterem seus ritos e cultos locais, incorporando-os ao panteão dos deuses gregos. Os mistérios Elêusis, de cunho secreto e iniciático, foram inseridos por Platão no *Banquete*. A profanação dos mistérios de Elêusis repercutiu na figura histórica de Alcibiades, como trata os próximos capítulos desta dissertação. O culto dionisiaco, embora de cunho secreto e iniciático, estava disperso na *polis* por meio da religião cívica. Isso, por estar relacionado, de forma indissociável, aos simpósios, à ingestão de vinho e à lascívia. Esse culto pregava a exaltação da vida na *mania* e *ekstasis*. Quanto ao orfismo, também secreto e iniciático, sempre foi um dos maiores mistérios da teologia antiga. Nele, destaca-se o ascetismo para conquistar uma boa vida no além e a transmigração das almas (metempsicose). Todos esses fenômenos religiosos estavam ligados, direta ou indiretamente, à religião cívica. Esta, culto público e oficial da *polis* que abarcava todos os âmbitos da vida social, garantia à coesão comunitária e excluía qualquer misticismo pessoal.

Qualquer consideração acerca da tradição poética grega e o *corpus platonicum* se configura um recorte no oceano de possibilidades e paralelos, consideração que também pode ser relacionada à concepção de *Eros*. Platão utilizou amplamente figuras, símbolos e citações dessa tradição em seus diálogos, o que, fundamentalmente, permitiu, ao pensador, comunicar-se com pessoas dos mais diversos *status* sociais, intenções e desejos. Assim, como Sócrates e com os sofistas, Platão transferiu o eixo dinâmico de sua filosofia por meio de uma guinada antropológica. Ele voltou sua filosofia à análise da *psykhe* humana. Embora, de modo diferente dos sofistas²⁵⁵, seu desejo ou intenção fosse a busca radical da verdade do *cosmos*, do todo.

Naquela época, a *psykhe* era entendida de variadas maneiras²⁵⁶. Para a religião cívica, como algo que abandona o corpo no instante da morte, dirigindo-se ao *Hades* (mundo ou casa dos mortos). Na metempsicose, identificada com o próprio *eu*. Na filosofia pré-socrática, ou da *physis* (natureza), possuindo relação direta com os corpos celestes, com o *cosmos* divino. Para os sofistas, a alma seria composta por uma capacidade de sentir e de pensar. Acreditamos que o *Eros* de Platão no *Banquete*, foi “construído” por meio desses elementos poético-religiosos da tradição, aliado ao erotismo ou desejo mais visceral, identificado pelo autor em sua *psykhe*. Isto permite pensar *Eros* como elemento ínsito e fundamental que percorre e impulsiona a *psykhe*.

Dodds²⁵⁷ discorre como o nosso autor tentou utilizar o ferramental poético-religioso de sua época, sem necessariamente acreditar em suas bases, para dialogar com sua comunidade

²⁵⁵ Cf. STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 55-62: “a fundamentação do conhecimento do uno, do todo, do ser que abarca e sustenta tudo que é individual, involui entre os pósteros, mais fracos, até virar apenas um instrumentário dialético criado para esse fim. A dialética deveria servir somente para corroborar a validade apenas relativa de todas as percepções individuais frente à razoabilidade última exigida pelo todo. Mas, suas armas formais cada vez mais afiadas acabaram se virando simplesmente contra todo o conhecimento, contribuindo para a criação de um ceticismo suprarracional para o qual o espírito grego se revelou extremamente receptivo. Assim surgiu aquela estranha técnica de disputa (erística) e de contradição (antilogia) que foi sempre combatida por Platão, mas que, não obstante, acompanhou a evolução da filosofia grega em sempre novas versões”. Concordamos com Stenzel, quando afirma a superação da união de Sócrates e Platão em oposição aos temas da sofística (Cf. *ibidem*, p. 62).

²⁵⁶ Para a breve exposição que segue (exceto quando relacionado *Eros* e *psykhe*), conferir BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 380-7.

²⁵⁷ Ver DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*, p. 218-25. “Muito do que acabo de dizer se aplica também ao quarto tipo de ‘loucura divina’ mencionado por Platão, a loucura de *Eros*. Trata-se aqui novamente de um ‘dado’ (‘concedido’), algo que acontece com o homem, sem que ele o tenha escolhido ou saiba por que - trata-se, portanto, da obra de um formidável *daemon*. Aqui, mais uma vez - e, sobretudo aqui - Platão reconhece a operação da graça divina, e utiliza a velha linguagem religiosa para expressar este reconhecimento. Mas *Eros* tem uma importância especial no pensamento de Platão, por traduzir um modo de experiência que traz consigo as duas naturezas do homem - a do ‘eu’ divino e a do animal aprisionado - porque *Eros* eslá sinceramente enraizado naquilo que o homem compartilha com os outros animais: o impulso fisiológico do sexo (fato que é, infelizmente, obscurecido pela má utilização moderna do termo ‘amor platônico’). Todavia, *Eros* também fornece o impulso dinâmico que encaminha a alma na busca de uma satisfação que transcenda a experiência

no intuito de salvar a tradição cultural em plena ruptura. Neste sentido, no presente capítulo sobre a tradição grega, procuramos discorrer sobre *Eros*, fio condutor do *Banquete*, para verificar a relação ética, e mesmo política, que os poetas e a religião desempenhavam na comunidade. Concepção que acreditamos ser fundamental para, a partir da leitura do *Banquete* nos próximos capítulos, analisar a superação da ética de Platão em relação ao *ethos* da *polis*. Como veremos, na ética platônica, o filósofo não é um extremismo asceta e transcendente, mas como arquétipo de *arete*, que ocorre no *ethos* e na *praxis*, para a comunidade.

terrena. Assim, ele atravessa todo o escopo da personalidade humana, fazendo a junção empírica entre o homem tal qual ele é e o homem tal qual poderia ser.” (*ibidem*, p. 219-220); “Ele [Platão] estava tentando salvar a sociedade da contaminação com pensamentos perigosos, que na sua opinião estavam visivelmente destruindo os princípios da conduta social. Ele se vê então obrigado a proibir, como antissocial, qualquer ensinamento que enfraqueça a convicção de que a honestidade é a melhor política. Os motivos por detrás desta legislação são, portanto, práticos e seculares. Quanto a isto, a comparação histórica mais próxima não é a Inquisição, mas os processos de ‘intelectuais subversivos’ que se tornaram tão comuns para a nossa geração.” (*ibidem*, p. 225).

3. O *BANQUETE*: os discursos retóricos ou as máscaras de *Eros*

“não era esse o belo elogio ao que quer que seja, mas o acrescentar o máximo à coisa, e o mais belamente possível, quer ela seja assim quer não; quanto a ser falso, não tinha nenhuma importância. [...] Eis por que, pondo em ação todo argumento, vós o aplicais ao Amor, e dizeis que ele é tal e causa de tantos bens, a fim de aparecer ele como o mais belo e o melhor possível, evidentemente aos que o não conhecem – pois não é aos que o conhecem – eis que fica belo, sim, e nobre o elogio.” (*Banq.*, 198e-199a)

No capítulo anterior, realizamos uma investigação histórico-genealógica acerca do conceito de *Eros* inerente ao “espírito da época” de Platão. Investigação que não se coaduna com uma visão historicista do problema do que é *Eros*, mas busca compreender o fenômeno em si. Entender, minimamente, quem ou o que era denominado *Eros* no que hoje poderíamos chamar de cultura em que Platão estava inserido. Naquele capítulo, foi observado como o *ethos* era transmitido, conseqüentemente, como, em diferentes momentos, os desejos (*Eros*) das massas eram impulsionados pelos poetas e pela religião na sociedade grega²⁵⁸. Longe de esgotar as referências do filósofo ateniense, positivas ou negativas, nosso intuito foi de situar o *zeitgeist* poético-religioso, que estimulou nosso pensador, ou seja, o que serviu propriamente de insumo à sua filosofia.

Assim, neste capítulo, buscaremos verificar com a leitura do *Banquete*, até o discurso de Agatão, se Platão, nesta obra, apenas se utilizou do ferramental conceitual que dispunha de *Eros*, como entendido em sua época, ou se, a partir dessa compreensão de *Eros*, procedeu a uma nova leitura desse elemento ínsito da natureza humana. Teremos como identificar essa possível nova leitura somente no capítulo subsequente, onde continuaremos a análise do diálogo, especificamente com o discurso de Sócrates/Diotima e o encômio de Alcibiades a Sócrates, bem como, será o capítulo no qual levaremos a termo a presente pesquisa. Deste modo, no presente capítulo, iniciaremos a imersão no diálogo, apoiada na avaliação de comentadores, notadamente para analisar [i] os primeiros passos ou o início da jornada

²⁵⁸ “O poeta era, de certo ponto de vista, professor dos legisladores” (STRAUSS, L. *Plato’s Symposium*, p. 172).

dramática do *Banquete*, com uma propedêutica ao diálogo e a leitura comentada de seu prólogo e [ii] dos discursos retóricos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão.

3.1. PRIMEIROS PASSOS OU O INÍCIO DO CAMINHO

3.1.1. Propedêutica ao *Banquete*

Guiado por *Eros* como fio condutor e objetivo principal de compreensão acerca de sua essência e de suas obras, o *Banquete* retrata, em seu pano de fundo ou secundariamente, o *agon* (luta) entre gêneros literários²⁵⁹ da Atenas de Platão, com o destaque para a filosofia e a poesia (tragédia e comédia). Neste sentido, o diálogo transmite as vozes: da tradição por Fedro, da legislação de Pausânias, da *techne* de Erixímaco, do cômico Aristófanes, do trágico Agatão e do filósofo Sócrates. Também, podemos mencionar, nessa disputa pela supremacia ou poder, as formas desvirtuadas de amor, todas elas por Sócrates, de: Apolodoro, Aristodemo e Alcibiades. Ainda, o *agon* ou conflito entre Sócrates e a *polis*²⁶⁰, entre o questionamento filosófico ao desejo tirânico.

No capítulo anterior, tentamos demonstrar como o desejo era apresentado, quer pela narrativa mítica, quer como princípio constitutivo da natureza humana ou ainda como força direcionada pela experiência “religiosa”. Entendimento de *Eros* que nosso autor cunhou o *Banquete*, ora de modo a destacá-lo, ora a criticá-lo.

O *Banquete* possui elementos característicos da cultura grega que precisam ser considerados para compreensão do diálogo. Destes, além do [i] tema principal, *Eros*, que é o objeto de estudo da presente dissertação, destacamos duas instituições sociais atenienses: [ii] o *symposium* (banquete), propriamente dito, e [iii] a *paidierastia* (pederastia) e sua relação entre *erastes* (amante) e *eromenos* (amado). Instituições sociais estabelecidas sob o âmagô de *Eros*. Ainda, [iv] a profanação dos mistérios de Elêusis, seu impacto na vida da *polis* e a repercussão na caracterização da última personagem que profere discurso no diálogo, Alcibiades.

²⁵⁹ Cf. PINHEIRO, V. S. *Introdução*, p. 27.

²⁶⁰ Ver VOEGELIN, E. *Platão e Aristóteles*, p. 71; Cf. BOLZANI FILHO, R. *Elogio de Sócrates por Alcibiades*. Discurso. São Paulo: USP, v. 46, n. 1, 2016, 59.

O *Banquete* é o único diálogo platônico cujo título nomeia uma ocasião e também o único dedicado a um deus, com inicial minúscula²⁶¹. O gênero literário simpótico foi desenvolvido nos séculos V e IV a.C. como pode ser percebido na obra homônima de Xenofonte, na qual Sócrates também figura como principal personagem. Sobre o *symposium*, Léon Robin adverte quanto à necessidade de esclarecimento para a tradução, ou o entendimento de *symposium* pelo termo *convivium*, de tradição latina. Segundo o comentador, seria absurdo desconsiderar o anacronismo das diferenças estabelecidas entre essas expressões na vida prática dos indivíduos²⁶². Compreender o gênero literário homônimo requer investigar o que era o *symposium* para os atenienses. O evento *symposium*²⁶³ era um costume original, tradicional e ritualizado na Grécia Antiga, dividido em duas partes. Na primeira, o anfitrião e os convivas realizavam a “refeição em comum” (*deipnon* ou *syndeipnon*) e, na segunda e principal parte, realizavam o “beber junto” (*potos* ou *sympotos*). A passagem da refeição ao consumo de bebida ocorria por libações, cânticos e orações²⁶⁴. O simposiarca (*symposiarkhos*) era o líder e responsável pelos protocolos do festim, no *Banquete*, função exercida pelo médico Erixímaco, atendendo a uma sugestão de Fedro. O principal momento do banquete era a segunda parte, o da embriaguez. Nela, o simposiarca organizava e estabelecia o modo como beber e o tema sob o qual os participantes teriam que discorrer²⁶⁵.

O ambiente do *symposium* era particular, ou seja, no interior de uma propriedade privada, para um público seletivo, geralmente formado por pessoas conhecidas. Ambiente de liberdade individual onde era permitido expor opiniões ao largo da esfera pública. Strauss observa a necessidade de compreensão da esfera apolítica para discernimento do âmbito político. Comenta Strauss acerca do *Banquete*:

Não se pode entender o político como tal sem entender de alguma forma o não político. Quando você fala do político, você insinua que há algo fora do político e deve ter alguma consciência disso. O não político pode ser totalmente irrelevante para o político, por exemplo, digestão, ou a parte de trás da lua, ou pode ser politicamente relevante. Neste último caso, o não político é tanto subpolítico, digamos, a religião econômica ou suprapolítica. O não político, como politicamente relevante, é o fundamento do político, seja como condição ou como fim último. Em ambos os sentidos, o não

²⁶¹ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 12-7. Optamos em escrever *Eros*, com a letra inicial maiúscula, como explicado na nota 35.

²⁶² Ver ROBIN, L. *Notice*. In: Platon, *Le Banquet*. Paris: Les Belles Lettres, 1938, XII.

²⁶³ Para o *symposium* como instituição grega ver *ibidem*, XII-XVII; JAEGER, W. *Paideia*, p. 727-9; OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 41-2.

²⁶⁴ Para sequência desse rito no *Banquete* ver 175e-176b.

²⁶⁵ Cf. nota 263.

político foi chamado tradicionalmente de natural. Pode haver algo natural que transcenda a política em dignidade e que oriente a política. Foi isso que quiseram dizer aqueles pensadores que falaram da lei natural e do direito natural. Com o termo “natural”, eles indicaram os fundamentos do político que, por si só, não são simplesmente político. O fundamento do político é, de alguma forma, a natureza, e a natureza pode ser entendida de diferentes maneiras. Mais uma coisa: é de alguma forma, a afirmação de Platão de que a natureza do homem e, de certa forma, a natureza do todo, é eros²⁶⁶

O comentário de Strauss enaltece a importância de Platão tecer essa obra num *symposium* ateniense, cuja leitura atenta da linguagem verbal, e também não verbal, dos personagens, permite observar a natureza humana desmascarada, descoberta, desvelada, *i.e.*, sem a preocupação de defesa quando imersa no âmbito público.

Neste sentido, o consumo de vinho corrobora para, além da animosidade do festim e seu ambiente dionisiaco, a franqueza e a transparência das falas e das intenções²⁶⁷, o falar e tomar conhecimento de mistérios, próprio da despreocupação quanto ao questionamento e julgamento de outros. A ingestão de vinho no banquete era conveniente para aflorar verdades individuais que, por vezes, eram contidas ou retraídas no espaço público. A bebida ajuda a livre associação entre os homens, bem como a superar a cisão entre *nomos* (lei ou convenção) e *physis* (natureza)²⁶⁸. Provavelmente, disso, decorre o comentário de Strauss, na última citação, relacionando a natureza de *Eros* à “natureza do todo”. Strauss comenta ainda:

²⁶⁶ STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 10. Todas as citações desta obra são de nossa tradução. Importante ressaltar que esse comentário ao *Banquete* de Platão de Strauss é uma coletânea de palestras ministradas pelo comentador em seminário no outono de 1959, acerca da filosofia política de Platão. Seminário cujo fio condutor foi a obra platônica em análise.

²⁶⁷ “[no *Banquete*] encontramos a nata da sabedoria ateniense. São homens que transcenderam as crenças tradicionais e, portanto, têm uma liberdade de expressão incomum - franqueza - beirando a arrogância. Até o próprio Sócrates é apresentado no *Banquete* como arrogante. Sócrates não é apresentado como um homem de conselho prudente, mas sim alguém que se rendeu ao maior poder” (*ibidem*, p. 73).

²⁶⁸ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 69-70. Para isso, conferir Strauss: “[...] Os palestrantes do Simpósio são pessoas iluminadas, alunos dos sofistas. Eles não acreditam nos mitos, mas se expressam em linguagem mítica [...] tese característica dos sofistas de acordo com a visão geralmente aceita. Resposta: a distinção fundamental entre natureza e convenção. Natureza e convenção são distintas e, em certa medida, até mesmo opostas. E os deuses existem meramente em virtude do *nomos*. Eles devem o seu ser a atos humanos, tácitos ou explícitos. Essa oposição entre natureza e convenção implica a supremacia da natureza. O homem deve o seu melhor à natureza, aos presentes, ao contrário de suas próprias realizações. A natureza, portanto, pode ser chamada por essas pessoas de divina. Não há soberania do homem no iluminismo grego, nenhuma conquista da natureza. Lei, convenção, arte, tecnologia— todos estão sujeitos à natureza. As coisas humanas são uma província muito pequena dentro do todo. Inferior não só em tamanho, mas também em dignidade. Os princípios originários não são humanos. Portanto, todos esses homens admitem, de uma forma ou de outra, padrões de conduta humana que são naturais. Eles diferem quanto ao conteúdo desses padrões – negam, por exemplo, que o justo seja natural – mas que há algo de bom por natureza não é negado por ninguém. Disto se segue que toda atividade humana, e especialmente a mais renomada – a atividade política – é inferior à atividade teórica, à compreensão do todo” (STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 39-40).

[...] refletir sobre o meio dos simpósios, que é o vinho e os efeitos do vinho. Menciono apenas dois deles [...] Em primeiro lugar, o vinho aumenta a capacidade ou vontade de dizer tudo - abertura, franqueza. Conectado a isso, está o que os Gregos chamavam de *hybris*, devassidão, fazer coisas que você nunca faria quando sóbrio, presunção para correr riscos. Dentre outras palavras, esta ocasião é realmente e, particularmente, importante. Somos propensos a ouvir [no simpósio] coisas interessantes que não são ditas em outras ocasiões²⁶⁹

Uma diferença percebida nesse ambiente reservado do rigor social, como estabelecido no espaço público, era a relação cultural e educativa entre *erastes* (amante) e *eromenos* (amado), Platão combina no *Banquete* a prática de beber do ambiente de festa com a fala dos participantes sobre pederastia²⁷⁰. No espaço público da *polis*, o jovem, geralmente na idade da primeira barba na face, era acompanhado por um homem mais velho que lhe servia de mentor para ingresso na vida pública, isso é, para inserção no universo da *polis* ou da vida política. Essa imagem de instrução e apresentação das coisas da *polis* ao mancebo, visível no âmbito público, era denominada de pederastia (*paiderastia*)²⁷¹. A contrapartida dessa instrução de inclusão política era o jovem retribuir, no âmbito privado, como *eromenos* ao *erastes* adulto. Deste modo, a pederastia era uma regra de transmissão de conhecimento e valores. Valores baseados na *doxa* (opinião) cidadina que a filosofia de Platão se nutria, servia-lhe de matéria-prima filosófica. Os valores comunitários da *polis* são tratados de forma crítica por Platão, o que ocorre também em seu *symposium*. O gênio literário do autor combina referências históricas aos elementos filosóficos, *i.e.*, o filósofo utiliza referências históricas sem o compromisso com a evolução cronológica propriamente dita, mas, expondo fatos conhecidos ao público, combinado ao seu teatro filosófico²⁷².

Estima-se que Platão tenha escrito o *Banquete* “entre 384 e 379 a.C., em plena maturidade filosófico-literária”²⁷³. Quanto às referências históricas²⁷⁴ identificadas na obra, podemos restringir a cena inicial da interpelação de Apolodoro acerca do banquete ocorrido na casa de Agatão, em dois momentos que delimitam o espaço temporal da cena. O primeiro é

²⁶⁹ STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 12.

²⁷⁰ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 69.

²⁷¹ Para estudo detalhado desse tema, ver DOVER, K. *Greek Homosexuality*. Updated with a new Postscript. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989 [1978]. Também, cf. PINHEIRO, V. S. *Introdução*. In: PLATÃO. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 4ª ed. bilíngüe grego-português. - Belém: ed.UFPA, 2018, p. 40-7.

²⁷² Para isso, por exemplo, ver a alusão subliminar que o *Banquete* faz a profanação dos mistérios de Elêusis, como discorreremos na sequência.

²⁷³ PINHEIRO, V. S., *op. cit.*, p. 31.

²⁷⁴ Para a exposição que segue, ver ROBIN, L. *Notice*, XIX-XXII, XXXV-XXXVI; STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 14-24; BLOOM, A., *op. cit.*, 71-4; PINHEIRO, V. S., *op. cit.*, p. 31-9.

o banquete em que o poeta Agatão ofereceu comemorando a sua primeira vitória em concurso de tragédias em 416 a.C.. O segundo momento é a morte de Sócrates ocorrida em 399 a.C.. Assim, a cena inicial da narrativa de Apolodoro ocorre entre 416 a.C. e 399 a.C.. Outros fatos podem ser identificados ou considerados, como a saída de Agatão de Atenas (entre 408 e 407 a.C.); a referência de Pausânias aos governos Bárbaros (cf. *Banq.*, 182b), provavelmente em 387 a.C.; a alusão de Aristófanes à destruição da cidade de Mantinea pelos Espartanos em 385 a.C. (cf. *Banq.*, 193a), com a dispersão dos habitantes da cidade aniquilada; além da menção de Fedro ao exército de amantes (cf. *Banq.*, 178e-179a), possível alusão à tropa de amantes de Tebas, provavelmente após 378 a.C.²⁷⁵.

Dentre os possíveis fatos históricos do *Banquete*, um remete ao personagem que profere o último discurso, Alcibíades. Fato esse, visível apenas nas entrelinhas do texto e possível pela memória da “verdade histórica” de quem ouvia a narrativa proposta por Platão no exame dialético da obra. Trata-se de um acontecimento histórico²⁷⁶ que marcou decisivamente os rumos políticos de Atenas.

Em 416 a.C., após a recente vitória ocorrida contra os persas, o inflamado e ambicioso Alcibíades preparou uma armada naval comparada às expedições contra Epidaurus e Potidea. Empreitada militar que pretendia conquistar a Sicília. O desejo de honra e glória de Alcibíades impulsionava suas ações, entretanto, a falta de confiança popular no político de temperamento conhecidamente ambíguo teria sido a causa do malogro da operação militar, cuja derrota se revelaria um dos principais fatores do declínio da *polis*.

A descrença em Alcibíades ocorreu porque ele foi o principal suspeito de desfigurar as estátuas de Hermes, ligadas à democracia, e de ser o responsável pelo escândalo da profanação dos mistérios de Elêusis²⁷⁷, episódios ocorridos na mesma época. Para a religião cívica ateniense e consequente a vida na *polis*, esses atos eram considerados como blasfêmia, configuravam agressão à democracia, e ocasionaram a perda da posição política privilegiada do estrategista, além de uma histeria religiosa para punir os culpados pelo crime de impiedade (*asebeia*).

²⁷⁵ Comenta Pinheiro (*Introdução*, p. 32): “[...] esses anacronismos sugerem o interesse de Platão em impor a historicidade da narrativa mimética de Apolodoro a afirmar a ficcionalidade do drama, a fim de refletir sobre os acontecimentos recentes da história ateniense, sugerindo como causa e concepção que seus protagonistas, sobretudo Alcibíades, têm do amor e o modo como o vivem. Interessa-lhe apropriar-se dos fatos históricos para recriá-los na investigação dialética de suas causas profundas. Com sutileza dramática ímpar, Platão neutraliza a estrutura mimética da narrativa factual e desvia a noção de ‘verdade histórica’ para ‘verdade filosófica’, condicionada pela memória dialética.”

²⁷⁶ Para o que segue, ver referências na nota 274. Cf. também TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. – 4ª edição – Brasília: Editora UnB, 2001, VI, 8-24, p. 355 ss.

²⁷⁷ Ver seção *Os mistérios de Elêusis*.

O despudorado Alcibiades, após fugir para Esparta, aconselhou os líderes de exército dessa nação contra sua própria pátria, e ainda, confraternizou-se com os persas contra os helenos. A *asebeia* foi um dos crimes que ceifou a vida de Sócrates. Platão não trata veladamente desse assunto no *Banquete* por acaso. Caberá comparar, nesta obra platônica, o crime de Alcibiades com a revelação dos mistérios de *Eros* a não-iniciados, procedido por Sócrates na *scala amoris* de Diotima. Esses eventos mostram a complexidade de *signos* dos personagens do *Banquete*, como a desmesura de Alcibiades, para o público em geral de sua época, que constitui um elemento do caráter dialógico desta obra.

3.1.2. Apolodoro e Aristodemo: o prólogo

Paralelo ao anacronismo do *Banquete*, o início do diálogo traz um entrelaçamento de relatos que narram os discursos sobre o amor (Cf. *Banq.* 172b-c) parecendo sugerir, em nosso entender, a intenção de o autor privilegiar as questões de natureza filosófica em detrimento à preocupação com a historicidade real dos eventos da obra²⁷⁸. O ápice dessa característica coincide com o *Eros* filosófico. De outro modo, a consequência de passar, ao plano secundário, o caráter e o rigor histórico tem como fundamento chamar a atenção do público que conhecia os eventos e, principalmente, enaltecer a busca da essência do objeto pesquisa: o que é e quais são as obras de *Eros*?

Como há diversos encômios a *Eros*, existem várias noções de *Eros* no *Banquete*. Mas, não há nada de superficial nos diálogos platônicos, tudo tem um sentido, um significado, isso quer dizer que é preciso os ler com bastante atenção e cuidado²⁷⁹. Assim como no *Fédon*²⁸⁰, *República*²⁸¹ e *Fedro*²⁸², para mencionar os diálogos considerados da fase de “maturidade” do autor, a primeira frase de cada obra tem muito a dizer do que será tratado na sequência do texto. Por vezes, a primeira palavra já é muito sugestiva, como o *kataben* (descei) da *República* e sua significação com o movimento de descida (*katabasis*) e subida (*anabasis*) do diálogo²⁸³.

²⁷⁸ Cf. nota 275.

²⁷⁹ Ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 5.

²⁸⁰ “EQUÉCRATES — Estiveste, Fédon, ao lado de Sócrates, no dia em que ele bebeu o veneno na prisão? Ou acaso sabes, por outrem, o que lá se passou? FÉDON — La estive em pessoa, Equécrates.” (*Féd.*, 57a). Utilizaremos a Trad. de Jorge Paleikat. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

²⁸¹ “Ontem fui [ou desci - *kateben*] até ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, a fim de dirigir as minhas preces à deusa” (*Rep.*, I, 327a).

²⁸² “Ó caro [ou amigo - *phile*] Fedro, aonde [vai] e de onde [vem]?” (*Fedro*, 227a).

²⁸³ Para *anabasis* e *katabasis* ver: VOEGELIN, E. *Platão e Aristóteles*, p. 113-23; SOARES, E. R. B. *Logos e Mythos: o paralelismo entre Sócrates e Er na República de Platão*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife: Biblioteca Central UFPE, 2024.

O *Banquete* inicia com Apolodoro afirmando a seu interlocutor: “Creio que a respeito do que quereis saber não estou sem preparo” (*Banq.*, 172a). Seu interlocutor, a quem posteriormente será atribuído o nome de Glauco, queria saber acerca do encontro entre “Agatão, Sócrates, Alcibiades e os demais que então assistiram ao banquete, e saber dos seus discursos sobre o amor [*erotikoi logoi*]” (*Banq.*, 172b).

Apolodoro subia²⁸⁴ de sua casa em Falero à cidade, quando foi interpelado pelo então interlocutor anônimo. Esta subida à cidade é o sentido inverso em relação à descida da cidade ao Pireu na *República*. Nesse diálogo, o caminho é realizado por Sócrates, já no *Banquete*, por Apolodoro, seguidor do filósofo ateniense. O ambiente também é diverso. O Pireu era uma região portuária de grande fluxo e movimento. Dirigir-se, descer, ao Pireu, assim, representa ir ao encontro do movimento, do devir. Já o deslocamento de subida à cidade tem sua representação no que simbolizava a *polis* de Atenas, o afastamento do mundo bárbaro para o universo do desejo ao conhecimento e sabedoria²⁸⁵.

Também quem percorre o caminho tem um significado fulcral. Sócrates, o filósofo, desce para dirigir preces à deusa, enquanto o seguidor do filósofo, Apolodoro, que não compreende verdadeiramente a filosofia – tem erotismo por objeto de desejo diferente do filósofo –, como veremos, sobe à Atenas. Talvez ele não tome o caminho apropriado para sua jornada em busca da sabedoria por se deter a um objeto de desejo diferente do objeto de erotismo filosófico.

Apolodoro era um conhecido seguidor e discípulo entusiasta de Sócrates. Ele também está presente no *Fédon*. No final desse diálogo, diante da proximidade da morte de Sócrates, ele “[...] não cessara de chorar, se pôs então, como lhe era natural, a lançar tais rugidos de dor e de cólera, que todos os que o ouviam sentiram-se comovidos, salvo, é verdade, o próprio Sócrates” (*Féd.*, 117d). No *Banquete*, relata “crer” possuir preparo para responder sobre os *erotikoi logoi*. Desde a expressão inicial de Apolodoro se percebe *Eros*. O seguidor deseja estar com Sócrates e com a filosofia, mesmo sem compreendê-los em plenitude. Apolodoro amava Sócrates e a filosofia, embora desdenhasse todo o resto²⁸⁶. Seu erotismo tornava-o furioso e selvagem, um “fanático, possui zelo missionário de converter todos a sua fé [na

²⁸⁴ Perceber a “diferença de direção” em relação a *República*. Nesta, ocorria uma descida ao Pireu (ver notas 281 e 283). Como veremos, a “direção” de *Eros* é uma característica fundamental para o *Eros* filosófico. Para defesa da complementaridade entre a *República* e o *Banquete* cf. COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: the politics of infinity*. Pennsylvania: State University Press, 2008, p. 79-81.

²⁸⁵ Cf. VOEGELIN, E. *Platão e Aristóteles*, p. 113-6.

²⁸⁶ Ver *Banq.*, 173d.

filosofia]. Ele despreza a si e a todos, exceto Sócrates”²⁸⁷. Assim, acreditava ter preparo para falar de seu mestre, mesmo que o fizesse desdenhando os outros, o que indica não conhecer o objeto de desejo de Sócrates.

Cooper alerta para o perigo da tendência política do *Eros* de Apolodoro (como veremos, também o erotismo de Aristodemo e Alcibíades)²⁸⁸. Para esse comentador, Apolodoro possui como principais características: ser [i] amante de Sócrates; [ii] seu modo de vida é de desprezo pelo mundo; [iii] seu fanatismo origina-se na certeza, própria de um amante, de que a filosofia socrática é a única ação ou atividade humana que merece deferência; o que causa sua [iv] raiva e desprezo, formas externas de seu egoísmo, um “encher-se de si”, agressivo. Essa raiva, em seu modo de vida, proporciona-lhe uma vida infeliz, um homem de aparência humilde, como o mestre, e que se proclama superior aos demais que não seguem a filosofia²⁸⁹. Mesmo seguindo o filósofo, ele não é um. Seu amor por Sócrates é competitivo e sua raiva é impulsionada com a possibilidade de que seu amado seja prejudicado por outros. Diferente do modo de vida socrático, que possui uma tábua de valor quanto ao bem do amado diferente do padrão convencional, como desenvolvido no *Banquete* com relação ao objeto de desejo. O filósofo não se corrompe, não é mole²⁹⁰, flexível, não pode ter ação variada mediante diferente encontro com o mundo ou por interesse estritamente individual. Seu modo de vida transcende as possibilidades ou oportunidades vividas, no sentido particular. Ele compromete-se com a busca da essência da própria vida, a vida filosófica.

A filosofia não aceita fanatismo, não se caracteriza como seita ou trilha em direção indevida do objeto de desejo, como ocorre com Apolodoro, mas requer o comprometimento com a busca radical e vertiginosa de seu objeto, o Belo/Bem, fundamento último e imutável de suas decisões. Isso não quer dizer que seja dogmático, ao contrário, mesmo sendo cético, possui a *zetesis* filosófica, ou seja, a permanente busca de “o que é?”²⁹¹. Diferente dessa *zetesis*, o ego desse seguidor de Sócrates, além do *Banquete*, pode ser percebido na sua interpretação equivocada da acusação e pena do mestre, como descrito na *Apologia de Sócrates* de Xenofonte, nos momentos finais da vida de Sócrates, diz Apolodoro: “— [...] a mim o que me traz maior pesar é ver-te morrer injustamente” ao passo que responde o mestre:

²⁸⁷ COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche*, p. 111. São nossas as traduções dessa obra.

²⁸⁸ Para o que segue, ver *Ibidem*, p. 111-117; STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 17-24.

²⁸⁹ Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 22.

²⁹⁰ Ver *Banq.*, 173d.

²⁹¹ Para a caracterização da filosofia como atividade cética, como aqui proposta, ver nota 22.

“— Preferias tu, então, meu querido Apolodoro, ver-me morrer com justiça a sem justiça? E, com a pergunta, sorria”²⁹².

A filosofia de Platão pretende “descobrir todos os segredos e, nesse sentido, profanar todos os mistérios”²⁹³. Isso sugere algo de importante para a crença de Apolodoro em estar preparado para contar os *erotikoi logoi*. Embora ele ame o filósofo, o fato de proclamar a verdade mostra que não sabe ao certo o que faz. A filosofia se preocupa em desvendar a verdade, mas, não possui zelo missionário, não revela os mistérios a todos. O próprio Sócrates não contou sobre os elogios de *Eros* do banquete de Agatão (Cf. *Banq.* 173a-b). A infelicidade de Apolodoro atesta o caminho não filosófico percorrido por ele, os “amantes mais felizes de Sócrates ‘são aqueles cujo amor por Sócrates os levou a amar o que Sócrates amou’, como Platão”²⁹⁴. Ou seja, os pouquíssimos verdadeiros filósofos são aqueles que trilham a vereda de um objeto específico, não se confundindo com outros objetos particulares tampouco com o erotismo a estes objetos.

Os *erotikoi logoi* foram contados a Apolodoro pelo “[...] que justamente contou a Fênix. Foi um certo Aristodemo, de Cidateneu, pequeno, sempre descalço; ele assistira a reunião, amante de Sócrates que era, dos mais fervorosos” (*Banq.*, 173b). Para testificar a verdade do relato, Apolodoro interrogou o próprio Sócrates sobre o que ouvira, sendo confirmado pelo filósofo. Assim, a versão do personagem Aristodemo dos encômios a *Eros* é a fonte da narrativa do *Banquete*. Aristodemo é o mais discreto dos convivas, ele mal fala, ele também “de certa forma é a verdadeira imagem de Eros. Eros não é brilhante. Eros é um ser em busca – carente”²⁹⁵. Aristodemo é descrito por Apolodoro como um dos amantes mais fervorosos²⁹⁶ de Sócrates. Ambos amam o filósofo.

As ações de Aristodemo²⁹⁷ são tipificadas por ele ser amante de Sócrates e ter a prática de ridicularizar abertamente os ritos estabelecidos na *polis*, que o tornam imprudente para com a piedade convencional²⁹⁸. A carência de Aristodemo reside em sua recompensa emocional, um encher-se de si, inflar e regozijar seu ego, da depreciação pública dos ritos religiosos. Esse é o modo de vida ou seita que ele segue, sob o pretexto de ser socrático. Mesmo que tenha semelhança com o fanatismo de Apolodoro, Aristodemo é apenas

²⁹² XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*. Trad., introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. 1ª Ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008, 2.28.

²⁹³ STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 24.

²⁹⁴ COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche*, p. 112.

²⁹⁵ STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 29.

²⁹⁶ *Banq.*, 173b.

²⁹⁷ Para o que segue ver COOPER, L. D. *op. cit.*, p. 117-9.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 111.

imprudente. Para a necessidade do deus na *polis*, cabe recordar a “nobre mentira” da *República*²⁹⁹, quando o filósofo utiliza de “bons” mitos para proporcionar boa educação à cidade. O erotismo de Apolodoro e Aristodemo por Sócrates, por não firmar-se no objeto devido, desviam-se do caminho filosófico³⁰⁰.

Embora Apolodoro e Aristodemo sejam seguidores de Sócrates, não compreenderam verdadeiramente a filosofia do mestre, ao menos eles não entenderam a filosofia da maneira como Platão desenvolveu seu personagem filósofo. Já o *bios* de Apolodoro e Aristodemo³⁰¹ reflete um ego inflamado e subversivo, cada um a sua maneira. Enquanto para aquele, o apelo à filosofia era um tipo de superioridade ou poder que despreza os outros, para este, o desprezo pelos deuses convencionais decorre da ascendência que possui pela convivência com Sócrates. Ambos outorgam, a si mesmos, uma espécie de classe de devoção e escravidão a Sócrates, como forma de retribuição ou pagamento por ter conhecido o filósofo, amam o filósofo, não a sabedoria.

No *Banquete*, Apolodoro diz que Aristodemo inicia seu relato contando “que encontrara Sócrates, banhado e calçado com as sandálias, o que poucas vezes fazia; perguntou-lhe então aonde ia assim tão bonito [*kalos*]” ao que é respondido por Sócrates: “Ao jantar em casa de Agatão. Ontem eu o evitei [...] por medo da multidão; mas concordei em comparecer hoje. E eis por que me embelezei assim, a fim de ir belo [*kalos*] à casa de um belo [*kalon*]” (*Banq.*, 174a). Ora, essa cena de Sócrates, asseado e composto, não é comum. Na verdade, é oposta à sua imagem, um homem já velho, feio, trajando trapos e sempre descalço³⁰². Vestimentas que Aristodemo utiliza imitando seu mestre, como o seguidor estava trajado no momento do encontro com o filósofo.

²⁹⁹ *Rep.* III, 414b-c.

³⁰⁰ “aqueles que não alcançam o verdadeiro amor à própria sabedoria pode amá-la de uma forma mediada através de seu amor por aquele que o faz - desde que o amor daqueles por este esteja subordinado ou pelo menos interpretado à luz de seu amor pela sabedoria, isto é, desde que o amem pelo que ele ama. O que dizer, então, de Apolodoro, Aristodemo e Alcibiades? O problema não é que eles próprios não sejam filósofos, mas que amam Sócrates sem amar o que ele ama. Eles amam o amante e não a sua amada. Ou, para colocar nos termos sugeridos pelo discurso de Sócrates, eles amam o Amor: eles amam Eros. Pois se Aristodemo se parece com Eros, é porque ele imita Sócrates; certamente é ele mesmo que Sócrates mais retrata sob o disfarce do Eros demoníaco de Diotima. Eles amam Eros sem amar isso do qual Eros pertence - o que significa, em essência, que eles amam uma abstração. São, em suma, idealistas. (Talvez o emblema perfeito deste idealismo seja o Escudo de Alcibiades, estampado não com um dispositivo ancestral ou mesmo um símbolo de Atenas, isto é, não com a imagem de uma amada “própria”, mas com a imagem de Eros empunhando um raio.)” (COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche*, p. 112-3).

³⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 119.

³⁰² Para o descalço Aristodemo cf. *Banq.* 173b; para essa mesma característica no mito do nascimento de *Eros*, narrado por Diotima a Sócrates, ver *Banq.*, 203b.

O costumeiro pouco cuidado nas vestimentas de Sócrates mostram sua “dureza” em relação às paixões do filósofo e um afastamento da preocupação com as coisas próprias. O ser humano “responde a dois apelos diferentes e poderosos no bem e no belo, e esse diálogo investiga esse dualismo”³⁰³. A imagem de Sócrates³⁰⁴ de banho tomado e bem vestido se afasta da verdadeira beleza do filósofo, conforme veremos no discurso de Alcibiades, e no erotismo ao Belo/Bem da *scala amoris* como impulsionador da filosofia. A beleza de Sócrates não será relacionada à beleza física. Ainda na cena inicial do encontro de Aristodemo e Sócrates, o filósofo evita presenciar Agatão, no dia anterior, por medo da multidão. Expressão que parece remeter à *Apologia de Sócrates* de Platão e à condenação do filósofo pelo voto da maioria³⁰⁵, embora, esse “medo” possa ser entendido como desânimo ou “descrença”.

Se o modo de vida socrático corresponde ao mais elevado *bios* filosófico, a condenação de Sócrates pode ser considerada a condenação da própria filosofia. Essa condenação foi concretizada pela opinião da maioria. Assim, pode-se compreender o medo socrático da multidão como instrumento retórico de defesa da filosofia, fazendo isso por meio de uma nova apologia a Sócrates ou um elogio ao modo de vida proporcionado pelo *Eros* filosófico³⁰⁶. Sobre essa reiterada apologia “[...] pode-se sustentar a tese de que o *Banquete*, sobretudo na intervenção de Alcibiades, embora não exclusivamente nela, contém uma nova defesa de Sócrates, contra as acusações de que injustamente fora vítima”³⁰⁷.

Bolzani Filho³⁰⁸ destaca alguns momentos no *Banquete* em que o leitor pode ser levado a retornar à *Apologia de Sócrates*. Para isso, podemos mencionar o vocabulário utilizado em ambiente de tribunal, como a caracterização feita por Agatão, de Sócrates como insolente (*hybristes*) e a escolha de Dioniso como juiz (*dikastei*)³⁰⁹. Antes de discursar, e em resposta à manifesta preocupação de Sócrates ter que se pronunciar após o anfitrião, Agatão

³⁰³ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 75.

³⁰⁴ Para o “problema socrático” cf. DORION, L.A. *The Rise and Fall of the Socratic Problem*, p. 1-23. Ainda, ver nota 28.

³⁰⁵ Ver *Apol.*, 35d-36a.

³⁰⁶ “[...] no contexto do *Banquete*, essas reflexões acerca do lugar fundamental de *éros* na natureza do homem e de sua relação essencial com a dimensão do *lógos* são estrategicamente desenvolvidas tendo em vista a realização de um objetivo preciso, qual seja, conectar estreitamente *éros* à prática da filosofia e, por aí, evidenciar que a filosofia e o tipo de *bios* ou modo de vida a ela associado representam a expressão mais alta do impulso erótico que nos constitui” (OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 31-2). Ainda, cf. *ibidem*, p. 34-6.

³⁰⁷ BOLZANI FILHO, R. *Elogio de Sócrates por Alcibiades*, p. 53; Ver *ibidem*, p. 71; Cf. OLIVEIRA, R. R. *op. cit.*, p. 35-9; 57; 61;

³⁰⁸ Para o que segue ver BOLZANI FILHO, R. *op. cit.*, p. 49; Para esse aspecto de “retórica forense” ver BLOOM, A. *op. cit.*, p. 79.

³⁰⁹ Cf. *Banq.*, 175e. Para caracterização de Sócrates de *hybristes*, ver também fala de Alcibiades em *Banq.*, 215b; 219c; e na *Apol.* 20e-23c; 30c ss.; e 36b-37. Para menção à juízes, ver *Banq.* 219c, e *Apol.*, 40a; 40e; 41c.

diz que o filósofo pretende que ele se alvorece (*thorybetho*)³¹⁰. Alvorço, murmúrio ou ruído próprio de ambiente forense, como da multidão que Sócrates alega temer, segundo relato de Aristodemo.

Sócrates convida Aristodemo para o jantar, mesmo sem este ter sido convidado pelo anfitrião, ao que lhe é respondido que irá, caso convidado por Sócrates (cf. *Banq.*, 174b-d). Os dois partem para, no caminho, decidirem o que dizer. “Sócrates então, como que ocupando o seu espírito consigo mesmo, caminhava atrasado” (*Banq.*, 174d). Percebemos o distanciamento exterior socrático, “ocupando o seu espírito consigo mesmo”. Cuidado próprio necessário ao amante do saber, mas não exclusivo, *i.e.*, deve ser condicionado também com o cuidado do outro, numa correta pederastia. Como visto, esse cuidado do outro pelo filósofo, testemunhado no *bios* de Apolodoro e Aristodemo, pode ser subversivo a quem convive com Sócrates. Pode ser radicalmente problemático à comunidade, como exemplificado em sua condenação. O que faz Sócrates, o filósofo e a filosofia, possuir a condição de *hybristes*.

Na caminhada, o insolente Sócrates fica para trás e Aristodemo chega primeiro à casa de Agatão “no momento de se servirem” (*Banq.*, 174e). No *Banquete*, todos estarão fartos³¹¹. Todos comem e bebem fartamente. Um servo conduz Aristodemo ao aposento em que se reclinavam³¹², sendo muito bem recebido por Agatão. Que logo pergunta ao discípulo onde está seu mestre. Sabendo que Sócrates estava no caminho, Agatão demonstra sua impetuosa personalidade no tratamento para com os servos: “Não vais procurar Sócrates e trazê-lo aqui, menino? [...] vai chamá-lo! E não o largues!” (*Banq.*, 175a). Poder que transparece também como anfitrião “E vocês, meninos, atendam aos convivas. Vocês bem servem o que lhes apraz, quando ninguém os vigia [...]” (*Banq.*, 175b). O servo diz que Sócrates estava “em frente dos vizinhos e parou; por mais que eu o chame não quer entrar”³¹³. Aristodemo pede para deixá-lo, pois, é seu hábito (*ethos*)³¹⁴.

Ao chegar, Sócrates é convidado por Agatão para se reclinar ao seu lado, de modo a contar a “sábia ideia que te ocorreu em frente de casa. Pois é evidente que a encontrei, e que

³¹⁰ Ver *Apol.*, 17d (*mete thorybein*); 20e (*me thorybesete*); 27b (*me thorybein/me thorybeito*); 30c (*me thorybeite*).

³¹¹ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 19.

³¹² “reclinavam” em divãs que comportavam dois ou três convivas.

³¹³ *Banq.*, 175a. Para isso, ver também relato de Alcibiades “[...] lá na expedição [Potideia], certa vez, merece ser ouvido. Concentrado numa reflexão, logo se detivera desde a madrugada a examinar uma ideia, e como esta não lhe vinha, sem se aborrecer ele se conservava de pé, a procurá-la. Já era meio-dia, os homens estavam observando, e cheios de admiração diziam uns aos outros: ‘Sócrates desde a madrugada está de pé ocupado e suas reflexões’. Por fim, alguns dos jônios [...] trouxeram para fora os seus leitos e ao mesmo tempo que iam dormir na fresca, observavam-no a ver se também a noite ele passaria de pé. E ele ficou de pé, até que veio a aurora e o sol se ergueu; a seguir foi embora, depois de fazer uma prece ao sol.” (*Banq.*, 220c-d).

³¹⁴ *Banq.*, 175b.

a tens, pois não terias desistido antes” (*Banq.*, 175d), ao passo que Sócrates responde que seria interessante que a sabedoria tivesse a natureza de fluir do mais cheio para o mais vazio. Pois, se assim o fosse, seria mais provável que ele, Sócrates, estando ao lado do vitorioso poeta que brilhou na multidão, recebesse sua sabedoria. Platão mantém a ironia socrática, conjuntamente com um teor literário-filosófico próprio, manifesto como insolência³¹⁵.

Agatão, chamando Sócrates de *hybristes*, elege Dioniso como juiz para decidir, como num concurso, sobre a sabedoria deles³¹⁶, e concita, a todos, o desfrute do evento. No banquete, a franqueza e a presunção para correr riscos são compartilhadas com a condição de saciedade (ver *Banq.* 176a-176e). Todos comem e bebem como desejam, a seu bel prazer. Tomando a palavra, Pausânias propõe, mediante grande consumação de vinho no dia anterior, “beber o mais comodamente possível” (*Banq.*, 176b). Essa indicação de Pausânias e a atitude e interesse dos convivas pela bebida, permite identificar quais são os bons bebedores e quais os maus bebedores³¹⁷. Os primeiros oradores, Fedro, Pausânias e Erixímaco são maus bebedores e pouco eróticos. Já Aristófanes, Agatão, Sócrates e Alcibiades são bons bebedores e eróticos. Sócrates é um bom bebedor, “é ele capaz de ambas as coisas [beber ou não beber] e se contentará com o que quer que fizermos” (*Banq.*, 176c).

O filósofo pode beber, se o quiser, e não se embriagar (cf. *Banq.*, 220a), como também pode escolher não beber. A *sophrosyne* socrática é uma característica do seu domínio ou controle das dores e dos prazeres³¹⁸. Erixímaco, ratificando a livre escolha quanto à consumação de bebida e com grande desprezo manda que a flautista retire-se do recinto, “que ela vá flautear para si mesma, se quiser, ou para as mulheres lá dentro” (*Banq.*, 176e). Sendo amante de Fedro, almeja estar próximo de seu bem amado. Na sequência, corroborando com a reunião, agora exclusivamente masculina, sugere que o banquete prossiga com discursos (*logoi*) (cf. *ibidem, idem*).

Erixímaco avança, afirmando que a ideia que irá propor, na verdade, não é sua, e sim de Fedro. Este comentou acerca da estranheza em existir tantos peãs e hinos dos poetas aos deuses, embora, especificamente a *Eros*, um deus tão grande, não haver sequer um

³¹⁵ “no *Banquete* o que devemos buscar e estudar é o pensamento, não de Diótima nem mesmo de Sócrates sobre o amor, mas o de Platão, herdeiro de Sócrates certamente, mas, zeloso de enriquecer a herança que recebeu, e o pensamento de Platão em oposição à outras concepções, reais ou possíveis, do mesmo assunto” (ROBIN, L. *Notice*, XXVIII). Nossa tradução.

³¹⁶ Ver nota 309.

³¹⁷ Cf. *Banq.*, 176b-c. Ver também STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 35-6; BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 77-8.

³¹⁸ Ver *Banq.*, 219a-221b.

encômio³¹⁹. Fedro deveria começar, por “estar na ponta e ser o pai do discurso”³²⁰. Sócrates, em mais uma ação de insolência e arrogância³²¹, utilizando a palavra em nome de todos os presentes, afirma a Erixímaco que ninguém irá se opor a sua proposta. Ele próprio, o conhecido filósofo que afirma apenas nada saber³²², assegura “em nada mais ser entendido senão nas questões do amor” (*Banq.*, 177d)³²³. O filósofo menciona ainda, sua preocupação em ser um dos últimos a falar, consequência da distribuição dos divãs no aposento. Se os que lhe antecederem falarem de modo belo, isso bastará (cf. *Banq.*, 177e).

Apolodoro relata³²⁴ que todos concordaram com a ideia do louvor a *Eros* e com o que Sócrates havia dito. Conta também que nem ele, tampouco Aristodemo, recordavam de tudo que ocorrera naquele banquete, apenas o mais importante e digno de recordação³²⁵. Recordar apenas o mais importante indica uma referência ao cuidado com a narrativa filosófica dos discursos que serão retomados. Platão utiliza os discursos pré-filosóficos ou retóricos, os cinco primeiros discursos, como fonte ou insumo do que será retomado na fala de Sócrates/Diotima, relato este, que expõe os mistérios do delírio ou êxtase (*mania*)³²⁶ do *Eros* filosófico e que é corroborado pelo encômio de Alcibiades à *praxis* e *bios* de Sócrates. Nesses discursos retóricos, o autor utiliza as várias caracterizações ou máscaras de *Eros*, estabelecidas nas camadas sociais, *i.e.*, ele recorre às mais variadas *doxai* acerca de *Eros*, para retomar essas falas, sobrelevando-as na *scala amoris* de Diotima e na descrição do *bios* socrático, relatado por Alcibiades.

3.2. MÁSCARAS DE *EROS*

Os discursos de louvor a *Eros* no *Banquete* podem ser divididos em duas partes³²⁷. Os três primeiros discursos (Fedro, Pausânias e Erixímaco) e os três encômios subsequentes (Aristófanes, Agatão e Sócrates). Os três primeiros são deficientes porque atribuem a *Eros* algo que lhe é exterior: Fedro, ao ganho pessoal; Pausânias, à virtude moral; e Erixímaco, à

³¹⁹ Ver *Banq.*, 177a-b.

³²⁰ *Banq.*, 177d. Cf. também STRAUSS, L. *Plato's Symposium.*, p. 42-3.

³²¹ Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 44-5.

³²² Ver *Apol.*, 21d.

³²³ Para isso, ver: *Lísis*, 204b-c; *Fedro*, 257a.

³²⁴ Para o que segue cf. *Banq.*, 178a.

³²⁵ Para isso, ver observação similar após o elogio de Fedro e antes do discurso de Pausânias: “houve alguns outros de que ele [Aristodemo] não se lembrava bem, os quais deixou de lado, passando a contar o de Pausânias” (*Banq.*, 180c).

³²⁶ Ver: *Banq.*, 218b; *Fedro*, 238c, 244a-245b.

³²⁷ Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 54.

techne, ciência ou arte. Os demais discursos elogiam o próprio *Eros*. O discurso de Sócrates/Diotima é peculiar, embora aparentemente submeta *Eros* a algo que lhe é externo, esse algo é seu *telos* (fim) natural. Seu fim é a sabedoria no mais elevado nível possível, logo, o erotismo ao saber está sujeito a algo que lhe é inerente. Os discursos que não submetem *Eros* a algo que lhe é externo tem como característica: a fealdade em Aristófanes, a beleza em Agatão e, em Sócrates/Diotima, nem beleza nem feiúra, mas o Belo/Bem. Perceberemos também que o erotismo de Alcibiades direciona-se a Sócrates, algo externo ao “possuidor” de *Eros*.

Enfim, Fedro é o primeiro no banquete a realizar encômio a *Eros*.

3.2.1. Fedro: *logos* do deus da tradição

Platão menciona Fedro em dois outros diálogos, no *Protágoras* e no *Fedro*. Como ocorre no *Banquete*, nesses diálogos, Fedro aparece na companhia de Erixímaco. No *Protágoras*, estão presentes diversos personagens do *Banquete* (cf. *Prot.*, 315c-d). Já no *Fedro*, Erixímaco é mencionado como seu parceiro (*etairo*)³²⁸.

Fedro, o responsável pela escolha do tema, realiza em seu encômio, citações que demonstram o seu apreço à poesia, ele é um fútil e superficial aficionado pela cultura de seu tempo³²⁹. Atraente e belo jovem, recebe muitos galanteios e propostas amorosas. Seu encômio expõe o interesse próprio do amado de beneficiar-se da utilidade do amante. Bloom menciona que o elogio de Fedro é uma das três formas clássicas de retórica³³⁰. A epidítica, utilizada para florear ocasiões públicas. As outras duas formas eram a deliberativa, utilizada pelo indivíduo político para influenciar decisões e promulgar leis, como o discurso de Pausânias, e a forense, empregada em tribunais de acusação e defesa. Como já mencionado, para esta é discorrido no *Banquete* um vernáculo de ambiente forense, principalmente nas falas de Sócrates e Alcibiades³³¹.

No início de seu elogio, Fedro enaltece *Eros* como grande deus admirado por homens e deuses, devido a seus inúmeros títulos e por sua origem (cf. *Banq.* 178a). Seria *Eros* o mais honroso e antigo³³² dos deuses, não possuindo genitores. O pedante jovem, amado de

³²⁸ Cf. *Fedro*, 268a.

³²⁹ Ver BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 79.

³³⁰ Cf. *ibidem*, *idem*. Ver também STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 69.

³³¹ Para isso, ver notas 308 a 310.

³³² “o mais velho é o mais elevado. Este é um axioma para todo pensamento anterior” STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 48.

Pausânias, cita Hesíodo³³³, Parmênides e Acusilau para atribuir *Eros* como o mais vetusto dos deuses, e por isso, a causa dos maiores bens. Na condição de mancebo, o orador defende, como ápice da bondade de *Eros*, o seu poder de entregar um bom amante a quem ingressa na juventude e conferir um bem amado ao amante. Para conquistar uma nobre vida, os homens devem deixar-se guiar por *Eros*, mais do que por riquezas, honras ou estirpe (cf. *Banq.*, 178c). Fedro recomenda, para produzir belas e grandes obras no indivíduo e na cidade, a vergonha ao que é feio e o apreço ao que é belo. Para ele, não há vergonha ou desonra maior para o amante do que ser ridicularizado perante o bem amado, e vice-versa, por isso, o amor ou erotismo seria um grande bem (cf. *Banq.*, 178d-e).

Tendo vivido em período de guerras quase ininterruptas, Fedro exemplifica a formação de um exército de amantes e amados para defender, com essa formação militar, o distanciamento ao que é feio e repulsivo e o apreço à honra de lutarem lado a lado, amantes e amados. Lutariam sem abandonar o posto de combate e morreriam uns pelos outros, o erotismo os tornaria virtuosos (cf. *Banq.*, 178e-179a), mencionando Homero: “do ardor que a alguns heróis inspira o deus”³³⁴. A vergonha³³⁵ acompanha o amor nobre. Jaeger alerta que o termo *kalon* significa nobre e belo³³⁶, importante ambiguidade no *Banquete*, podendo observar que o termo *aidos* (vergonha) também trazia consigo a noção de feio³³⁷. Assim, a “produção” de vergonha seria a motivação para atingir de modo nobre, o que justificaria o estímulo a esse sentimento, sendo *Eros* o principal e melhor impulsionador para a vida nobre. Mais do que os laços familiares, honras ou riquezas.

O orador segue com o relato de Alceste (cf. *Banq.*, 179b-179d), mulher que conquistou admiração de homens e até dos deuses ao morrer por seu marido. Feito não realizado pelos parentes, pais e filhos, mas por meio do seu amor de esposa. Por terem se admirado com sua ação, os deuses concederam a honra dada a poucos de fazer subir sua alma do Hades, o que mostra como os deuses honram a virtude do amor. Após Alceste, Fedro discorre sobre o covarde Orfeu (cf. *Banq.*, 179d). Orfeu não ousou morrer por Eurídice, sua esposa. Ingressou vivo no Hades e, ao sair, desobedecendo à orientação da deusa, olhou para

³³³ Ver *Banq.*, 178b. Consultar também nesta dissertação, seção *A poesia mítico-teológica e moral de Hesíodo*.

³³⁴ *Banq.*, 179b. Cf. Homero: “A de olhos glaucos, Atena, infundiu em Diomedes coragem” (*Iliada*, X, 482); “Incontrastável poder no pastor de guerreiros insufla” (*Iliada*, XV, 262).

³³⁵ Para comentário sobre a vergonha que Fedro enfatiza, agindo *Eros* para produzir algo semelhante à virtude ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 49-50.

³³⁶ Cf. JAEGER, W. *Paideia*, p. 33.

³³⁷ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 80. Para verificar a noção de vergonha, o “fazer surgir” esse sentimento e o consequente despertar para o “distanciamento” das atitudes que o podem propiciar, oposto ao conceito de *hybris* (desmesura), cf. SCHAFER, C. *Léxico de Platão*, p. 317-20.

trás, com isso, Eurídice desapareceu. O citaredo é morto pelas outras mulheres, enciumadas. Oposto a essa cobardia, os deuses outorgaram honra a Aquiles (cf. *Banq.*, 179e-180b), enviando-o à ilha dos bem-aventurados por possuir a coragem de vingar a morte de seu amante Pátroclo. Aquiles matou Heitor mesmo sabendo que morreria se o fizesse. Para Fedro, Ésquilo enganou-se quando atribuiu Aquiles como amante (*erastes*) de Pátroclo, pois, aquele era imberbe e mais belo e moço que esse.

Os três exemplos narrados por Fedro figuram como defesas de seu erotismo próprio. Fica evidente o total desprezo por quem não morre pelo amado ou pela amada no relato de Orfeu. Este teria recebido a pior e mais vergonhosa e humilhante punição do deus ao ser morto pelas mulheres. No primeiro relato, discorre sobre o amor de uma mulher a um homem e como aquela morre por seu amado. Em comparação com o último dos três relatos, o de Aquiles, que expõe o amor entre dois amantes masculinos, percebe-se a superioridade na condição do herói grego de pés velozes. O prêmio dos deuses recebido por Aquiles foi superior ao da figura feminina de Alceste. No relato sobre Aquiles, Fedro afirma que Ésquilo erra ao defender a condição do herói como amado (mais jovem) de Pátroclo. Defesa que faz, insistindo “sabe-se lá com que autoridade, que Aquiles ainda estava sem barba, que ele era o amado”³³⁸. O problema do discurso de Fedro vai ficando evidente. Ele não define o que seria *Eros* e apegase em argumentar as obras que esse deus propiciaria. Fedro atribui precedência valorativa de superioridade do homem em relação à mulher na afirmação do maior prêmio a Aquiles que à Alceste. Prêmio esse auferido pela atividade análoga de morrer por quem se ama. Segundo Bloom, no encômio de Fedro: “os deuses honraram Aquiles mais do que Alceste porque ele era um amado e ela uma amante”³³⁹. Por ser não erótico, Fedro desenvolve sua fala delineada na sua condição de amado³⁴⁰.

Esse interesse na utilidade para o amado do exemplo de Aquiles, evidenciado no modelo de nobreza da vida do herói é trazido ou rebaixado ao nível do Fedro³⁴¹. A ação de Aquiles não foi natural: “[os deuses] mais ainda admiram-na e apreciam e recompensam quando é o amado que gosta do amante do que quando é este daquele” (*Banq.*, 180b). Sendo Aquiles amado, possuindo menor erotismo, foi mais admirado pelos deuses do que o amante, a quem o deus *Eros* se faz presente, inspira e mesmo possui. Inconsistente afirmação.

³³⁸ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 83.

³³⁹ *Ibidem, idem.*

³⁴⁰ Ver *ibidem*, p. 79-80.

³⁴¹ Cf. *ibidem, idem.*

Finaliza Fedro: “eu afirmo que o Amor é dos deuses o mais antigo, o mais honrado e o mais poderoso para a aquisição da virtude e da felicidade entre os homens”³⁴². O orador conclui que mesmo com todo poder que *Eros* possui para propiciar virtude aos homens, esse deus o faz de modo antagônico ao amado, quando presente no amante. Mesmo pouco erótico, ao amado são conferidas as maiores honras como prêmio por morrer pelo amante.

O pedante jovem, pouco erótico e amado de Pausânias, discorre seu elogio, condicionando a honra e a nobreza para o amado, que espelha sua condição afetiva, seu desejo mais íntimo. Para Robin, Fedro, no *Banquete*, caracteriza-se por ser:

preocupado com sua saúde, atento à sua higiene, cheio de fé nos teóricos da medicina e da retórica ou da mitologia, curioso pelo saber mais desprovido de julgamento, superficial nas suas curiosidades e ingênuo na expressão de seus sentimentos, fervoroso admirador de reputações devidamente catalogadas e consagradas³⁴³

Robin acrescenta: “cabeça cheia, inteligência verbal; mas simpatizante pela sua ambição de saber e pela delicadeza de suas aspirações morais”³⁴⁴, seu discurso é “frio e seco”³⁴⁵. Caracterização que pode ser percebida em seu louvor a *Eros* no *Banquete* e também no diálogo que leva seu nome. No diálogo *Fedro*, o personagem homônimo dialoga com Sócrates, podendo transparecer as características aqui descritas por Robin no *Banquete*. Fedro esconde o discurso do orador Lísias em seu manto, que trata dos benefícios de relacionar-se com o não amante (Cf. *Fedro*, 230e-234c)³⁴⁶, no intuito de utilizá-lo para se passar por sábio. Fedro tinha a intenção de exibir-se para Sócrates utilizando as palavras de Lísias (Cf. *Fedro*, 228d-e).

Resguardando a análise exclusiva ao *Banquete* como proposto em nossa introdução, este personagem pode ser caracterizado, nestes diálogos, como pedante. Embora queira se passar por sábio, o que demonstra não ser, possui um atributo físico incontestável, a beleza. A beleza corporal será considerada no discurso de Sócrates/Diotima como o primeiro degrau ou

³⁴² *Banq.*, 180b. Comparar ao discurso de Sócrates em *Banq.* 212a-b.

³⁴³ ROBIN, L. *Notice*, p. XXXVII.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. XXXVIII.

³⁴⁵ *Ibidem*, p. XXXIX.

³⁴⁶ Perceber como Platão faz o interesse (erotismo) individual mover as ações e discursos. No *Fedro*, Lísias nitidamente utiliza o argumento de ceder ao não amante querendo convencer Fedro a relacionar-se com ele, como sugere Sócrates no início do diálogo: “Sem dúvida com seus discursos Lísias vos banqueteara?” (*Fedro*, 227b). Para comentário sobre o paradoxo de Fedro como não amante e não erótico que propõe o louvor a *Eros* no *Banquete* ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 53.

o modo inicial de contato com a beleza. Após Fedro finalizar a leitura do discurso de Lísias, ainda no diálogo homônimo, Sócrates parece ter ficado em êxtase diante da beleza do rapaz³⁴⁷: “Divina mesmo, companheiro, a ponto de ter me transtornado. E isto eu senti através de ti, Fedro, ao te contemplar, que me parecias iluminado, pelo discurso enquanto lias [...] e seguindo delirei contigo” (*Fedro*, 234d).

Os belos corpos também são apreciados por Sócrates em outros diálogos. Na primeira frase do *Protágoras*³⁴⁸, onde o amigo interlocutor pergunta e já responde: “Está vindo de onde, Sócrates? Já sei. Da caça a beleza primaveril de Alcibiades, não é?” (*Prot.*, 309a). Também no *Cármides*, diálogo em que Sócrates, após falar sobre o que passara na batalha de Potidea, se interessa por informar-se “de como iam as coisas entre nós, a filosofia e os jovens, e se entre estes algum se distinguiria pela sabedoria, ou pela beleza, ou por ambas as qualidades”³⁴⁹. Neste diálogo, a beleza do jovem Cármides causa um alvoroço entre os que o observam chegar. O próprio Sócrates confessa ter ficado “atrapalhado e me vi abandonado da confiança habitual” (*Cárm.*, 155c) e até “olhei para dentro das vestes de Cármides e me senti abrasado e fora de mim” (*Cárm.*, 155d). Essa confissão de contato com o mundo das sensações e mesmo dependência dele para escalada erótica, para encontro com graus mais elevados de beleza, é um dos elementos que podem ser considerados para refutar o ascetismo radical ao qual é indevidamente considerado o pensamento de Platão. Isso é o que comenta Oliveira a partir de uma análise positiva de *Eros no Banquete*:

o pensamento platônico, no que diz respeito à questão do homem e de sua alma, pelo menos tal como ele se encontra apresentado no *Banquete* e na *República*, ao contrário do que propugna certa vulgata ou *communis opinio*, é alheio a qualquer forma de dualismo antropológico inflexível, que oporia, de maneira irredutível e peremptória, como princípios antagônicos, excludentes e incomunicáveis, os domínios da razão e da afetividade, do intelecto e da paixão, desembocando finalmente na proposição de uma moral de orientação fundamentalmente ascética, que rechaça o elemento passional como fator intrinsecamente negativo³⁵⁰

Como veremos, o primeiro elemento ou degrau da *scala amoris* é justamente a identificação da beleza que participa dos corpos individuais e, após isso, de todos os belos

³⁴⁷ Em outra passagem diz Sócrates ser Fedro: “simplesmente maravilhoso” (*Fedro*, 242a).

³⁴⁸ Para relação entre o *Banquete* e o *Protágoras* ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 41-2; 273-4.

³⁴⁹ *Cármides* [*Cárm.*]. In: *Cármides, Lísias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª ed. bilíngüe grego-português. - Belém: ed.UFPA, 2015, 153e-154a.

³⁵⁰ OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 30.

corpos. Acreditamos que nem mesmo essa beleza particular o personagem Fedro consegue perceber, uma vez que concentra seu erotismo na busca de repertório poético e retórico, mas sem compromisso com a verdade conceitual. Seu desejo ególatra concentra-se em si mesmo e nas benesses que pode ter de seus pretendentes.

Empregando expediente da tradição poética, o louvor de Fedro a *Eros* é nitidamente incoerente e superficial porque, por meio dele, tenta beneficiar-se de sua fala sem vivenciar o fenômeno do erotismo, defendendo apenas seu interesse próprio³⁵¹ e não se preocupando com a verdade acerca de *Eros*, tampouco, com o outro, com o amante³⁵². Ele expressa os desejos iniciais (geralmente os únicos) e mais gerais e comuns na comunidade. No discurso de Fedro³⁵³, *Eros* não se caracteriza como uma condição para a virtude mas o próprio objeto da virtude, e como a virtude pessoal é distinta da virtude da *polis*. A virtude pessoal é o próprio desejo, já a da *polis* é a virtude heroica transmitida por meio da pederastia.

Strauss comenta quanto à ligação que o discurso de Sócrates terá com o encômio de Fedro:

Há, apesar da baixeza e pobreza da sugestão de Fedro, uma certa ligação entre Fedro e Sócrates. Ambos dizem que o amado é superior ao amante; ambos dizem que o mais velho é o mais elevado. Mas é claro que há uma diferença. Platão entende pelo mais antigo o mais fundamental — a alma. A alma é mais alta do que o corpo [...] o deus está no amante, não no amado, e ainda assim o amado prova ter um status mais elevado do que o amante³⁵⁴

Fedro atribui, de modo similar, a fala que será proferida por Sócrates, o amado (*eromenos*) como superior ao amante (*erastes*). Ainda que isso seja por mera coincidência, ele diverge radicalmente em relação à natureza do amado. Para Fedro, o *eromenos* deve ser alvo de benefícios no âmbito pessoal e de reciprocidade de defesa, do amante, na esfera coletiva. Para Sócrates, o *telos* (objetivo último) do amante é o amado, embora este tenha uma natureza divergente em comparação à concepção egoica de lucro, cálculo ou ganho de Fedro. Para o filósofo, o amado é o que se busca, para Fedro ele próprio é quem deve ser buscado. Importante perceber que o início dos discursos do *Banquete*, seu primeiro encômio, Platão

³⁵¹ “o que Fedro intencionalmente ou não faz é submeter Eros ao critério de ganho, uma consideração egoísta. Portanto, seu discurso é o mais baixo de todos os discursos. Refiro-me novamente à admiração de Fedro pelo discurso de Lísias no *Fedro*, onde se diz que os jovens devem preferir os não amantes para os amantes — uma regra calculista” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 53).

³⁵² Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 84.

³⁵³ Ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 51.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 55.

utiliza a voz de Fedro como vetor do *Eros* mais vetusto conhecido. Nas citações poéticas do belo jovem, ecoam a defesa do conhecimento antigo como mais sábio, a sabedoria anosa que se autoproclama. Nela, é discorrida a virtude guerreira do *Eros* homérico. Aspecto que reflete a escolha de, em nosso primeiro capítulo, realizar uma investigação do *Eros* da tradição mitológica, como iniciado por Platão com a fala de Fedro. Diferente da *República*, não há expulsão dos poetas da cidade tampouco da casa de Agatão. Não ocorre nenhuma exclusão ou veto na fala dos convivas³⁵⁵. O que se procede no ambiente privado do banquete e com representantes da fina flor ateniense é o exame do *logos* erótico. Começado no discurso de Fedro, o *Banquete* mostra uma das máscaras de *Eros*, e como a fala desse jovem manifesta sua superficialidade³⁵⁶.

Outra relação possível é a conduta de amantes e amados de morrer um pelo outro. No discurso filosófico, podemos entender essa morte de modo diferente, como um esvaziamento, um deixar ser, que se coaduna com certo entendimento de morte. No discurso de Alcibiades, Sócrates passará da condição de amante (atividade) daquele para a de amado (passividade). Passividade que poderíamos expressar melhor por esvaziamento (ou mesmo morte) de si, como pode ser notado ao confrontar os personagens de Fedro e Sócrates. Este, como veremos, não se aproveita da beleza de Alcibiades (um esvaziar-se, deixar uma possibilidade que lhe seria útil e prazerosa), mas procede a *paideia* do jovem estrategista. Anunciando o sentimento de vergonha como um impulso do erotismo para a vida nobre, o discurso de Fedro tem caráter negativo. Seu encômio é uma tentativa de caracterização dos frutos de *Eros* e não do que realmente ele seria.

Em nosso caminho erótico do *Banquete*, desde o encômio de Fedro, podemos perceber o desejo ou a intenção do orador. Ele utiliza frases e conceitos da tradição poética sem a preocupação com a correção de seu emprego. Embora a poesia da tradição tenha servido para educar o povo, Platão parece querer mostrar, com a fala desse orador, a fragilidade do pensamento, que figura como as *doxai* imersas na *polis*. Assim, o vulgo parece acatar uma falsidade, uma opinião, transformando-a no sentido mesmo da defesa de seus mais recônditos desejos. Ao menos é isso que indica a virtude do *Eros* de Fedro, uma defesa que nobres

³⁵⁵ Comparar isso ao nosso argumento, contrário a leitura de um Platão totalitário como proposto por Popper, nas notas 13 a 19 (e respectivas páginas).

³⁵⁶ Para isso perceber a intenção de Lísias de aproveitar-se do belo Fedro no diálogo homônimo, construindo discurso do quão belo é aquiescer um amante que não está possuído pelo deus. Discurso que lhe propicia desfrutar do prazer por meio do corpo de Fedro sem lhe conceder uma obrigação para com o mesmo. Pausânias, o próximo orador, discursará exatamente contra esse tipo de exploração do amando em prol da garantia de permanência da relação entre *erastes* e *eromenos*. Ainda, para atratividade corporal de Fedro ver Fedro 234d; 242a. Para referências ao *Protágoras* e ao *Cármides*, ver também, notas 348 e 349 (e respectivas páginas).

amantes defendam e se sacrifiquem pelos amados. Como a condição de amado é a que Fedro possui em sua relação afetiva, esse encomiasta patrocina o *ethos* que agasalha a sua categoria. Embora, seja lícito vaticinar que no mais básico discurso, como o de Fedro, seja possível encontrar elementos que podem servir de partida à caminhada filosófica, como veremos no discurso de Sócrates/Diotima. Como o direcionamento do amante ao amado e *Eros* como muito vetusto.

A nobreza heroica de *Eros* do discurso de Fedro será complementada e mesmo contraposta por Pausânias no discurso subsequente. Este orador atribuirá um caráter duplo a *Eros*. O *Eros* do *Banquete* expresso na linguagem retórica passará do discurso do *eromenos* Fedro para a fala do *erastes* Pausânias.

3.2.2. Pausânias: *logos* da virtude moral do duplo *Eros*

Pausânias (assim como Fedro) é mencionado por Platão no *Protágoras* ao lado de personagens do *Banquete*, junto a ele está “um jovem ainda novo, o qual, presumo, tinha uma ótima natureza e um belíssimo aspecto físico. Ouvi, creio eu, que seu nome era Agatão, e não me espantaria se ele, porventura, fosse amante [*paidika*] de Pausânias” (cf. *Prot.*, 315d-e). Também no *Banquete*³⁵⁷ de Xenofonte este orador possui a condição de amante do poeta anfitrião do *Banquete* de Platão.

Pausânias reverencia e adorna *Eros* como um deus³⁵⁸, entretanto, isso é realizado como meio retórico no seu discurso deliberativo. Se *Eros* realmente é um deus e merece louvor, o comentador faculta, ao amor, a possibilidade de ser um fenômeno monótono como tantos outros. No discurso de Pausânias, é identificado o conflito ou tensão existente entre *Eros* e a vida política³⁵⁹. Mesmo sendo narrado de um ambiente apolítico de simpósio,

³⁵⁷ “Pese embora Pausânias, o amante do poeta Ágaton, ter dito, em defesa dos intemperados, que um exército poderia ser muito mais poderoso se constituído por amantes e amados” (XENOFONTE. *Banquete*. Trad., introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. 1ª Ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008, 8: 32). Perceber que a hipótese atribuída a Pausânias no *Banquete* de Xenofonte é a mesma do personagem Fedro no *Banquete* de Platão.

³⁵⁸ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 58.

³⁵⁹ “Para tomar um exemplo platônico, que é sempre melhor quando se discute um problema platônico, a melhor política [regime] apresentada na *República*, permanece e cai pela nobre mentira. A indicação não é que em políticas [regimes] imperfeitas não precisam de uma mentira, mas que elas são baseadas em mentiras básicas. Há um elemento artificial e de inverdade, que é essencial à vida política. A filosofia, por outro lado, é o amor da verdade. Há uma antiga apresentação dessa diferença: a alma nua confrontada com a verdade nua, em um *gymnasion*, palavra grega para ginásio. Em outros contextos, também é tomado como um lugar para o desnudamento [*stripping*] intelectual. *Eros* está ligado ao desnudamento. A filosofia é um desnudamento no nível mais alto, a mente. A vida política nunca é uma vida desnuda. Também posso afirmar isto da seguinte forma: a vida política é, obviamente, a vida pública. A vida erótica é a vida privada e, portanto, há uma tensão

Pausânias procede um discurso deliberativo com a intenção de defender a promulgação de uma lei na *polis* que, na verdade, longe de defender o benefício da comunidade, visa seu proveito.

No diálogo, Fedro é o jovem amado de Erixímaco, já Pausânias, o velho amante de Agatão³⁶⁰. Assim, a mudança do orador representa também a alteração do lugar de quem fala, mais precisamente a alternância do discurso de um amado para a argumentação de um amante³⁶¹. Representa também “uma reação realista ao acanhado idealismo de elogio de Fedro [...] decididamente o distingue como o tipo de excelência do amor, [...] a distinção entre o bom e o mau amor”³⁶². Para Fedro, há apenas um *Eros*. Já para Pausânias, existem dois *Eros*, um nobre ou celeste (virtude) e outro básico ou popular (vício). No discurso deste, é realizada uma proposta de inserção de lei a ser promulgada, daí o discurso ser caracterizado como deliberativo³⁶³. Ele tem a necessidade do amparo da lei: “Vemos também que *Eros* não é mais simplesmente o deus mais antigo. Esta afirmação de Fedro desapareceu. O melhor já não é simplesmente idêntico ao mais antigo”³⁶⁴. O deus, por si, já não basta para o melhor do indivíduo e da comunidade, para isso, é necessária a garantia da autoridade legal, da lei (*nomos*). Pausânias procede a uma análise sociológica sofista³⁶⁵, configurando o deus *Eros* como um instrumento de seu desejo.

Pausânias inicia seu argumento, dizendo a Fedro não parecer bela a “simples prescrição de um elogio ao Amor [*Eros*]” (*Banq.*, 180c) e prossegue afirmando que, como há dois *Eros*, deve-se elogiar todos os deuses, mas referenciar o louvor quanto ao dom de cada deus. Como existem duas Afrodites, há dois *Eros*, que sempre acompanham as deusas. Um *Eros* é o que convive continuamente com a Afrodite mais velha, filha de Urano³⁶⁶ e sem mãe,

fundamental entre as duas” (*ibidem*, p. 59-60). Para isso, ver também *ibidem*, a diferença dos diálogos obrigatórios [*compulsory*], como a *República* e a *Apologia de Sócrates*, onde há uma imposição ao pronunciamento do filósofo; e voluntários [*voluntary*], como o *Banquete*, onde Sócrates vai sem coação à casa de Agatão. Cf. ainda, *ibidem*, p. 61, a divisão das doutrinas políticas entre as baseadas na inclinação natural ou no cálculo. Para isso, podemos suspeitar que todos os discursos de *Eros* introdutoriamente observados nesta dissertação, da poesia Homérica aos cinco primeiros discursos do *Banquete*, coadunam-se com algum tipo de cálculo para o narrador. Mesmo que esse cálculo tenha uma forte intenção comunitária, como em Hesíodo e Ésquilo, por exemplo. No próximo capítulo, analisaremos se isso também ocorre com o personagem Sócrates do *Banquete* de Platão.

³⁶⁰ Ver: STRAUSS, L., *Plato's Symposium*, p. 62; BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 87.

³⁶¹ Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 67.

³⁶² SOUZA, J. C. *As grandes linhas da estrutura do Banquete*, p. 206.

³⁶³ Ver: STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 69; BLOOM, *op. cit.*, p. 85; 91.

³⁶⁴ STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 63-4.

³⁶⁵ Cf. ROBIN, L. *Notice*, XLII-XLIII.

³⁶⁶ “O pênis, tão logo cortando-o com o aço / atirou do continente no undoso mar, / ai muito boiou na planície, ao redor branca / espuma da imortal carne ejaculava-se, dela / uma virgem criou-se. Primeiro Citera divina / atingiu, depois foi a circunfluída Chipre / e saiu veneranda bela Deusa, ao redor relva / crescia sob esbeltos pés. A ela.

a que é conhecida como Urânia, a celeste; e o outro está sempre com a Afrodite filha de Zeus e Dione³⁶⁷, conhecida como Pandêmia, a popular. Assim, existem dois *Eros*, o Celeste e o Popular (cf. *Banq.*, 180d). Continua Pausânias, atribuindo que nenhuma ação (*praxis*) é bela ou feia em si, mas o é, dependendo de como ela é realizada. Apenas é digno de louvor a *praxis* que leva ao belo modo de amar (cf. *Banq.*, 180e-181a).

Do espelhamento de seus próprios desejos, o personagem defende que a Afrodite Pandêmia ou popular é vulgar, pois, por meio do *Eros* que a acompanha, as pessoas: “amam mais o corpo que a alma”; são executados pelos “mais desprovidos de inteligência”; “tendo em mira apenas o efetuar o ato, sem se preocupar se é decentemente ou não”; e que “em sua geração participa da fêmea e do macho” (cf. *Banq.*, 181b-c). Quanto ao *Eros* da Afrodite Urânia ou celeste: “não participa da fêmea mas só do macho – e é este o amor dos jovens”; “se voltam ao que é másculo os inspirados deste amor”; “no próprio amor aos jovens [...] estão movidos exclusivamente por esse tipo de amor”; amam aqueles “que já começam a ter juízo, o que se dá quando lhes vêm chegando as barbas”; e “começam desse ponto, a amar para acompanhar toda a vida” (cf. *Banq.*, 181c-d).

Pausânias defende um amor que permaneça durante o avanço da idade e com o envelhecimento do corpo, por isso uma necessidade de inteligência recíproca entre amante a amado. Quanto mais tempo perdura a relação afetiva, o ato sexual passa a não ter o impulso e a importância que possuía quando de seu início. Esse vínculo dá-se entre homens. A depreciação da mulher em relação ao homem ocorre como na expulsão da flautista do recinto, que espelha a condição da época. Platão fará Sócrates contar que aprendeu sobre *Eros* com Diotima, sábia das coisas do amor e verdadeira mestra³⁶⁸ no *Banquete*. Pausânias deprecia a relação afetiva entre homem e mulher como defesa da pederastia³⁶⁹, atribuindo, como forma superior, a relação entre homens. Para fomentar seu egoico desejo de permanecer com a

Afrodite / Deusa nascida de espuma e bem-coroadada Citeréia / apelidam homens e Deuses, porque da espuma / criou-se e Citeréia porque tocou Citera, / Cípris porque nasceu na undosa Chipre, / e Amor-do-pênis porque saiu do pênis a luz. / 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.” (*Teogonia*, 186-206).

³⁶⁷ “Corre a acolher-se a divina Afrodite ao regaço de Dione. / Toda desvelos, a mãe carinhosa nos braços a ampara” (*Iliada*, V, 370-1).

³⁶⁸ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 72. Verificar também como Robin (*Notice*, p. XLIX) analisa a escravidão voluntária a um mestre, no discurso de Pausânias, como meio para o aperfeiçoamento moral e intelectual do indivíduo. O outro modo dessa escravidão seria a escravidão como comumente encontrada na pederastia de Atenas, a que visa o corpo. Strauss ressalta a relevância do conceito de escravidão na fala de Pausânias (cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 92-3).

³⁶⁹ Ver: STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 66; BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 90. Perceber também, do desejo à beleza nos corpos, a exclusividade de um único amado será rejeitada na fala de Sócrates (Cf. *Banq.*, 210a-b). Para a relação de *paiderastia* entre *erastes* (amante) e *eromenos* (amado) ver nota 271.

exclusividade do amado, o duplo *Eros* utilizado por Pausânias possui um juízo de valor, uma virtude moral³⁷⁰, que atribui um benefício diferente e inferior ao erotismo que não é particular a esse encomiasta. Para isso, “Seria preciso haver uma lei proibindo que se amassem os meninos” (*Banq.*, 181d-e) de modo pandêmico ou popular. Essa lei serviria de proteção dos meninos contra os amantes vulgares que destinam seus desejos apenas aos corpos dos jovens e os abandonam quando saciados. Embora essa lei proteja principalmente os próprios amantes, *i.e.*, o próprio Pausânias³⁷¹.

Segundo o orador, a lei protegeria os amantes virtuosos condicionados pela boa *praxis* não os *erastes* com inclinação ao vício. A lei garantiria que os amados não desamparassem os bons e virtuosos amantes, como no exemplo do abandono dos amados pelos amantes vulgares. Pausânias alega que “são esses dois tipos de amantes que pretende a nossa lei provar bem e devidamente, e que a uns se aquiesça e dos outros se fuja” (*Banq.*, 183e-184a). Como descobrir a quem aquiescer e de quem fugir? O tempo é a resposta. O relacionamento longo e duradouro³⁷², como ele mesmo aparenta pretender de Agatão, é o objetivo próprio de seu discurso deliberativo. Nem riquezas ou sucesso político são permanentes se não circunscritos por uma nobre amizade (cf. *Banq.*, 184b). Deste modo, são atribuídas a um único objeto, às normas da correta *praxis* do amor aos jovens (*paiderastian*) e do amor ao saber (*philosophian*)³⁷³. A ação conjunta da pederastia e da busca da sabedoria. Pausânias conclui a fala, deixando evidente a sua vontade. Ao amado, a quem o velho orador deseja, se aquiescer um amante, considerado bom e para tornar-se mais virtuoso por meio de sua amizade, mesmo se enganado, belo seria esse engano³⁷⁴. Pois ocorreria em vista de tornar-se melhor e mais virtuoso. Este seria o *Eros* da Afrodite Urânia, celeste e virtuoso (cf. *Banq.*, 185a-b). A meta do jovem amado seria a busca da virtude por meio do convívio com o bom amante.

Pausânias defende seu *Eros* virtuoso ou celeste, apoiado no *nomos* (lei) humano, isso porque a distinção entre ele e o *Eros* vicioso ou popular não se baseia apenas na natureza³⁷⁵.

³⁷⁰ “Há uma distinção entre eros nobre [celeste] e básico [popular], portanto, uma distinção entre virtude e vício. A própria virtude é um meio termo entre a completa abstinência e a completa autoindulgência. Este é o tema do discurso de Pausânias – virtude moral. A fala de Pausânias caracteriza-se pela tentativa de olhar para eros do ponto de vista da virtude moral. Mas este não é o discurso de um homem totalmente desinteressado. É a fala de um homem que quer liberdade para suas práticas, das quais ele diz serem legais, mas veremos mais tarde que elas não são legais. Ele tem que torná-las legais. Todo o seu discurso é, sob o pretexto de um elogio ao *nomos* [lei] ateniense, uma sugestão de como melhorar o *nomos* ateniense.” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 68). Para Robin, “um princípio geral de apreciação moral” (ROBIN, L. *Notice*, p. XLIV).

³⁷¹ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 88.

³⁷² Ver STRAUSS, L., *op. cit.*, p. 79-80.

³⁷³ Cf. *Banq.*, 184c-d.

³⁷⁴ Para o perdão dos deuses ao perjúrio dos amantes ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 78.

³⁷⁵ Ver *ibidem*, p. 74-5.

Ele não diferencia, como procedeu Fedro, a natureza dos indivíduos. Não explora a existência de indivíduos melhores que outros por natureza. A virtude moral de Pausânias deve ser acessível a todos, logo a necessidade do estabelecimento da lei. O *nomos* possuía um significado peculiar, nele, estavam inseridos os costumes. Segundo Strauss:

Pausânias faz a observação ‘Toda ação pode ser nobre ou vil’. [...] questão principal de moral como moral. Você tem que juntar as duas coisas. [...] o ponto de vista da virtude moral traz à tona dois princípios: (a) toda ação pode ser moral e (b) existe uma servidão superior em dignidade à liberdade pertencente à moral³⁷⁶

A nova lei proposta por Pausânias propiciaria, para ele, uma nova *praxis* ou conduta moral em que a servidão do amado teria *status* superior à liberdade de sua época. Liberdade esta permeada pela depreciação e vulgarização da pederastia e afastamento da virtude. No elogio de Fedro estava correto à superioridade do amado em relação ao amante, mesmo que o objeto do desejo não seja o mesmo. No discurso de Pausânias, ocorre a distinção entre o erotismo virtuoso e o vicioso que será recuperado e superado no discurso de Sócrates/Diotima. Neste, além disso, será igualmente abordado o tema da verdadeira pederastia, ou seja, o correto amor dos jovens.

Se Pausânias está preocupado com as almas, o que há de importante no desejo e satisfação corporal?³⁷⁷ A não resolução desta pergunta no discurso de Pausânias revela sua racionalização, além disso, Pausânias também não aborda como o amante obteve a própria sabedoria³⁷⁸. Assim, podemos pensar que, no discurso de Pausânias, a *praxis* do amado corresponde a sua prostituição. Mesmo que não seja por dinheiro, essa prostituição seria pela sabedoria, assim, “a sabedoria é reconhecidamente a mais alta, mas também a mais barata”³⁷⁹. Leitura que difere da efetuada por Robin, onde “cada um dos dois tem direitos sobre o outro, o amado sobre o amante, assim como o amante sobre o amado”³⁸⁰. Estará presente no

³⁷⁶ STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 88. Para essa “tese ousada” ver também BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 86.

³⁷⁷ Cf. STRAUSS, L., *op. cit.*, *idem*.

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 92.

³⁷⁹ *Ibidem*, *idem*.

³⁸⁰ ROBIN, L. *Notice*. p. XLIX. (nossa tradução). Robin atribui ao discurso do orador Pausânias como sendo um “apelo tão habilmente articulado, este exemplo tão completo de raciocínio e retórica lógica [...] uma peça notável [...] ele encontrou com efeito algumas das ideias características desta concepção: a ideia de autonomia, a ideia de boa vontade” (*ibidem*, *idem*).

discurso de Sócrates em relação “às trocas amorosas” entre ele e Agatão, e Alcibiades, que há uma diferença essencial entre a troca estabelecida pelo modelo de pederastia de Pausânias:

a sabedoria não é de forma alguma erótica e, portanto, a relação entre amante e amado é a mesma que existe entre corpo e alma, o amante se assemelha ao corpo e, paradoxalmente, o amado se assemelha à alma. [...] A troca de corpo por alma é, de certa forma, desproporcional³⁸¹

Mesmo que, em relação à fala de Fedro, Pausânias tenha trazido o incremento do duplo *Eros*, o nobre e o vil, estabelecendo o grande elemento a impulsionar a “subida de degrau” em sua fala, o amante de Agatão comete alguns equívocos em seu encômio. Como o erro de existir alguma justiça na troca entre amantes e amados que ele defende. Partindo da posição de amante, esse orador pretende justificar o estabelecimento de uma lei que proteja o amante do abandono do amado, uma legislação que beneficie a sua condição de amante. Essa defesa da condição própria, que é preenchida e impulsionada por *Eros*, ratifica a intenção ou desejo da fala de Fedro. Isso ocorre mesmo com a relação diametralmente oposta entre ambos. Fedro era amado de Erixímaco e Pausânias amante de Agatão. Os dois primeiros oradores protegem seu desejo, seu *Eros*, e não o mais nobre. Essa relação conflituosa entre os desejos pode ser resolvida, segundo a fala de tribunal de Pausânias, pela lei (*nomos*). Para ele, a ordem da *polis* anteriormente proporcionada pelos poetas, seria possível em sua época apenas pelo *nomos*.

O orador que precederia Pausânias seria o comediógrafo Aristófanes, mas, não o faz devido a uma crise de soluços que não lhe permitiu falar (cf. *Banq.*, 185c-e)³⁸². Aristófanes pede ao médico Erixímaco que lhe auxilie com o desequilíbrio que lhe acomete ou discursar em seu lugar. O médico responde que atenderá as duas solicitações. Erixímaco antecipa sua fala após sugerir alguns procedimentos para possibilitar a extinção dos soluços do outro conviva. Na trama, a crise de soluço do personagem comediógrafo interrompe o ambiente de seriedade do discurso deliberativo de Pausânias e modifica a ordem dos discursos. Com a chegada inesperada de Alcibiades, serão sete discursos, o que permitirá conceber a fala de

³⁸¹ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 93-4. Para isso, lembrar a resposta de Sócrates a Agatão no prólogo: “Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio” (*Banq.*, 175d).

³⁸² Robin atribui a esta cena cômica uma espécie de retaliação de Platão ao comediógrafo que ridicularizou Sócrates nas *Nuvens*. “será em Aristófanes, o bobo da corte, que os ridículos efeitos do excesso de bebida se manifestarão: um golpe no homem detestável que, ao caluniar Sócrates, ajudou a excitar os ódios que o arruinaram” (ROBIN, L. *Notice*, LI).

Aristófanes como o argumento central no banquete. Isso, tanto na ordem cronológica de apresentação dos oradores quanto no conteúdo do desenvolvimento dos encômios. Assim, depois de Pausânias, o médico Erixímaco faz uso da palavra.

3.2.3. Erixímaco: *logos da techne*

Ao discursar antes do comediógrafo Aristófanes, a fala do médico Erixímaco é condicionada a concluir os discursos daqueles que atribuem a *Eros* algo que lhe é exterior, *Eros* deles escapa. De certo modo, essa pouca presença de *Eros* em Fedro, Pausânias e Erixímaco é representada por serem fracos bebedores³⁸³. A partir de Aristófanes, o próximo orador, os elogios serão conduzidos apenas por bons bebedores, os que demonstram ser muito eróticos. No *Protágoras*, Erixímaco aparece ao lado de Fedro e, junto dos demais, questionam o sofista Hípias “a respeito da natureza e de certos fenômenos astronômicos relativos aos corpos celestes” (*Prot.*, 315c-d). A cena de questionamento no *Protágoras* relaciona-se ao tema de interesse e defesa mais fervorosa de Erixímaco no *Banquete*: a *techne* (ciência ou arte)³⁸⁴. Após a fala de Pausânias, amante (*erastes*) de Agatão, o médico *erastes* de Fedro modifica o cerne do *Eros* daquele, de restritivo apenas aos homens, para presente numa amplitude e *dynamis* (poder) universal³⁸⁵.

O discurso de Erixímaco tem como característica um erotismo hedonista, uma *techne* naturalista que faz uma reflexão de teor profundamente materialista³⁸⁶. Ele inaugura sua fala dizendo que o orador anterior não arrematou bem seu discurso (cf. *Banq.*, 185e-186a). Prossegue afirmando que o duplo amor apresentado por Pausânias, o nobre e o vil *Eros*, não existem exclusivamente nas almas dos homens, mas também em outros objetos e partes: “nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra e por assim dizer em todos os seres é o que creio ter constatado pela prática da medicina, a nossa arte [*techne*]” (*ibidem, idem*). Na natureza dos corpos (*physis ton somaton*), estaria um duplo *Eros*, um sadio e o outro mórbido (cf. *Banq.*, 186b), e cada um amando o que lhe é semelhante. Comparando com a fala de

³⁸³ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 96. “Erixímaco, ao que parece, é um homem totalmente não erótico” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 96); “Erixímaco é um homem muito moderado” (*ibidem*, p. 98).

³⁸⁴ Ver BLOOM, A. *op. cit.*, p. 97. “[quanto à palavra *techne*] não há equivalente estrito na linguagem moderna. A arte hoje exclui o sapateiro e o carpinteiro, enquanto na Grécia seriam exemplos de uma arte. *Techne* tem muito a ver com o que é chamada hoje de ciência, ou seja, uma busca subfilosófica de alta exatidão” (STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 112).

³⁸⁵ O discurso de Erixímaco é a conclusão da fala de Pausânias (cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 96), eles são os únicos moralistas (cf. *ibidem*, p. 97). “*Eros* é [para Erixímaco] um princípio cósmico” (*ibidem, idem*).

³⁸⁶ Cf. PINHEIRO, V. S. *Introdução*, p. 48. “O médico, por exemplo, é excessivamente materialista e pensa em tudo em termos de corpos” (BLOOM, A. *op. cit.*, p. 98).

Pausânias, que seria belo aquiescer os homens bons, diz também “aos elementos bons de cada corpo e sadios é belo o aquiescer e se deve, e a isso é que se dá o nome de medicina” (*Banq.*, 186c). Avança, conceituando a medicina como “a ciência dos fenômenos do amor, próprios ao corpo [*episteme ton tou somatos erotikon*], no que se refere à repleção e à evacuação” (*ibidem, idem*)³⁸⁷.

Erixímaco diz ser necessário fazer com que os elementos mais hostis no corpo se amem reciprocamente, sendo os opostos tais elementos, como “o frio ao quente, o amargo ao doce, o seco ao úmido, e todas as coisas desse tipo” (*Banq.*, 186d-e). Princípio este, dos opostos, inerentes à medicina e também à ginástica, à agricultura e à música. O orador questiona a expressão de Heráclito “discordando em si mesmo, consigo mesmo concorda, como numa harmonia de arco e lira” (*Banq.*, 187a)³⁸⁸. Para ele, seria um absurdo o conceito de harmonia para algo que discordasse. A concepção heraclitiana deveria ser a de que, com a música como exemplo, os opostos, o agudo e o grave, antes discordantes, quando combinados pela arte musical (*mousikes techne*)³⁸⁹ passam a concordar. A harmonia seria obtida da consonância (*symphonia*) e do acordo ou combinação (*homologia*), impossível entre elementos discordantes. Aqui, chamamos a atenção de que a harmonia, para Heráclito, pode ser entendida justamente como a tensão de uma unidade dual que mantém o antagonismo entre as partes, não excluindo o dinamismo dos elementos discordantes. Já verificamos outro antagonismo, na poesia Mélica e relacionado a *Eros*, o *glykypikron* (doce-amargo; dulciamara; agridoce) de Safo de Lesbos³⁹⁰. Podemos considerar que o esquema de Erixímaco para refutar Heráclito³⁹¹, mesmo que frágil, e considerando a oposição entre Parmênides e Heráclito³⁹², o médico comunga com o pensamento deste. Como opositor do pensamento de

³⁸⁷ “O verbo grego do qual deriva a plenitude é usado também para a gravidez de fêmeas. Então você vê a conexão com o fenômeno erótico. A medicina distingue entre dois tipos [...] No caso dos corpos amados é a repleção e a evacuação. A questão é se isso poderia ter alguma aplicabilidade à alma? Em outras palavras, o amor a alma é repleção e evacuação? Talvez pudéssemos conectar plenitude com conhecimento, e a evacuação pode ser a evacuação da ignorância ou talvez também a má evacuação, ou seja, o esquecimento do conhecimento” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 99).

³⁸⁸ Ver Heráclito, *Fragments*, 51. Erixímaco substitui o assunto sobre repleção e evacuação pelo de opostos (cf. *ibidem*, p. 100).

³⁸⁹ Cf. *Banq.*, 187b. *Mousike techne* é a arte das musas.

³⁹⁰ Para esses dois argumentos (Heráclito e Safo) que rechaçam a fala de Erixímaco sobre a concepção heraclitiana de opostos ver PINHEIRO, V. S. *Introdução*, p. 49. Para *glykypikron*, cf. SAFO, *Fragmento* 130; e a seção *Safo: Afrodite e a escola de parthenoi*.

³⁹¹ Para o que segue, ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 101-2.

³⁹² Parmênides e Heráclito foram os pensadores que originaram o debate ontológico acerca da unidade e da multiplicidade, respectivamente. A deusa revela a Parmênides a unidade do ser: “[...] quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: / um que é, que não é para não ser, / é caminho de confiança (pois acompanha a realidade); / o outro que não é, que tem de não ser, / este te indico ser caminho em todo ignoto / pois não poderás conhecer o não-ser, não é possível, / nem indicá-lo [...]” (PARMÊNIDES. *Da natureza*. Trad.,

Parmênides, de quem Fedro alicerça a autoridade de seu discurso, Erixímaco concorda com a teoria heraclitiana acerca da guerra de opostos³⁹³.

O médico omite a oposição naturalmente existente entre o masculino e o feminino, entre homem e mulher. Essa omissão, segundo Strauss:

O amor nobre é geralmente amor aos opostos, e isso não é obra da natureza, mas da arte. Se o amor nobre nunca é provocado pela natureza, mas apenas pela arte médica, ele também implica outra coisa. Se os opostos por natureza se odeiam, isso significa que os semelhantes por natureza se amam. Expressa simples e grosseiramente — pederastia³⁹⁴

A omissão da natural oposição entre o masculino e o feminino ocorre no discurso do orador devido o seu *Eros* ter como necessidade, além do elogio de sua *techne*, a defesa da sua prática pederasta. Seu elogio ao *Eros* cósmico indica seus interesses, a saber, *techne* e *paiderastia*. A arte de Erixímaco propicia ao modo nobre de *Eros*, algo contrário à natureza. Para o grego, a natureza era a referência de ordem e harmonia. Assim, o amor nobre entre *erastes* (amante) e *eromenos* (amado) na pederastia, é provocado pela arte ou técnica (*techne*) e não por natureza (*physis*).

Se, para Erixímaco, a medicina é a *techne* do amor no que diz respeito ao ordenamento dos corpos, a *mousike* é a ciência dos fenômenos amorosos (*erotikon episteme*) relacionados à harmonia e ao ritmo (cf. *Banq.*, 186c). Utilizando como exemplo a arte musical, Erixímaco defende que, para a educação (*paideia*) do correto uso da melodia, é necessário um bom profissional (*agathon demiourgos*)³⁹⁵. Para isso, aos homens mais moderados, deve-se aquiescer e permanecer em seu amor, este é o amor da musa Urânia. Já o *Eros* da musa Polímnia³⁹⁶ ou popular, deve-se tê-lo com a devida precaução de usufruir do prazer, sem ser

notas e comentários José Trindade Santos. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, Fragmento 2). Já quanto à multiplicidade do ser, diz Heráclito: “No mesmo rio entramos e não entramos; somos e não somos” (HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: Os Pensadores Originários. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, *Fragmentos* 49a); “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” (HERÁCLITO, *Fragmentos* 91).

³⁹³ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 102. Para isso, ver em Heráclito: “Conjunções: completo e incompleto (convergente e divergente, concórdia e discórdia, e de todas as coisas, um e de um, todas as coisas)” (*Fragmentos* 10); “Imortais mortais, Mortais imortais, vivendo a morte dos outros, morrendo a vida dos outros” (*Fragmentos* 62): “O mistério: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, cada vês que entre fumaça recebe um nome segundo o gosto de cada um, se apresenta diferente” (*Fragmentos* 67).

³⁹⁴ STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 100.

³⁹⁵ Ver *Banq.*, 187d.

³⁹⁶ Perceber que Erixímaco transfere o amor anteriormente ligado a Afrodite, na fala de Pausânias, para possuir uma ligação com as Musas. Ver referência a Polímnia em *Teogonia* 78.

acometido por intemperança (cf. *Banq.*, 187d-e). A moderação ressoa na fala do fraco bebedor.

O discurso de Erixímaco possui, como alicerce, o conhecimento da *techne*. A sua contenção com a ingestão de bebida no banquete demonstra sua característica de moderação. Seu elogio a *Eros* é reconduzido para o elogio à *techne*. Aos moderados e conhecedores da arte se deve aquiescer, essa é sua defesa e seu interesse pessoal. O médico, amante de Fedro, afirma que se deve colher prazer sem que dele surja intemperança.

O médico menciona que os dois *Eros* estão presentes nas estações do ano e, quando moderados e harmônicos, propiciam benesses e saúde aos organismos vivos. Do modo contrário, quando o amor é violento, nas estações do ano, é acompanhado de doença (cf. *Banq.*, 188a-b). A essa ciência das estações do ano e da translação dos astros, denomina-se astronomia. Já a ciência dos sacrifícios, a arte divinatória (*mantike epistatei*) “são os que constituem o comércio recíproco dos deuses e dos homens – sobre nada mais versam senão sobre a conservação e a cura do Amor” (*Banq.*, 188b-c)³⁹⁷. Esta *techne* estabelece a possibilidade de amizade entre deuses e homens. Chegando ao final de sua arguição, Erixímaco afirma que:

múltiplo e grande, ou melhor, universal é o poder [*dynamis*] que em geral tem todo o Amor [*Eros*], mas aquele que em torno do que é bom se consoma com sabedoria [*sophrosyne*] e justiça [*dikaiosyne*] [...] é o que tem o máximo poder e toda felicidade [*eudaimonia*]³⁹⁸

No discurso de Erixímaco podem ser identificadas quatro disciplinas³⁹⁹: a medicina, que trata do corpo; a música, que estuda os sons; a astronomia, que observa os corpos

³⁹⁷ “Erixímaco faz uso de uma certa doutrina cosmológica, segundo a qual os fatos fundamentais – quatro elementos e repulsão ou atração – são a chave para tudo o que existe. Podemos muito bem chamar atração e repulsão de amor e ódio. Essa foi a doutrina de Empédocles, a que me referi e que fundamenta a doutrina de Erixímaco. Mas Empédocles foi mais profundo: discerniu o amor nesse ódio, o que se chama conflito nos atomistas — na verdade, amor pelo semelhante. Assim, se o fogo repele a água, significa também que o fogo busca seus parentes, o fogo; e a água procura seus parentes, a água. Portanto, há dois fenômenos de amor: o amor do semelhante e o amor dos opostos. Este é um fenômeno cósmico universal que explica tudo. A piada que Erixímaco faz é esta: ele identifica o amor do semelhante com a pederastia, e o amor do oposto com o amor homossexual [...] Amor pelos semelhantes à consequência de que o semelhante sempre se reúne em um só lugar, o que significa que não há cosmos. Se os elementos são separados, nenhum composto pode existir. O amor ao oposto, portanto, é idêntico à formação do cosmos, de seres que são compostos.” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 110-111). Sobre a relação da filosofia de Platão com a de Empédocles ver *ibidem*, p. 115-6 e ver também BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 99-100.

³⁹⁸ *Banq.*, 188d.

³⁹⁹ Para isso e o que segue ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 106-110.

celestes; e a divinatória ou adivinhação, que trata dos deuses. Estas disciplinas podem subdividir-se em duas: as que tratam do conhecimento humano, medicina e música; e as que lidam com as coisas divinas: astronomia e adivinhação. Sendo que a relação entre as disciplinas que tratam das coisas divinas se mostra diferente da relação às artes das coisas humanas. A *techne*, na astronomia, não pode afetar as formas de *Eros*, nobre e vil, como na medicina e na música, mas apenas prevê-los, como nos exemplos de bonança ou intempéries climáticas. A astronomia se encerra na adivinhação como a medicina culmina na música. Esta última relação pode ser compreendida com a condição obrigatória da moderação do paciente para com a prescrição médica, ou seja, se o paciente não obedecer ao tratamento prescrito, com seus medicamentos e possuir a moderação necessária, de nada servirá a orientação médica. Moderação consoante a *symphonia* e *homologia* da harmonia musical. Ao terminar elogiando a *techne* divinatória, Erixímaco acaba por limitar sua arte a uma crença, *i.e.*, finda a confessar que toda arte é limitada.

Um exemplo simples: você constrói uma casa com o melhor arquiteto, mas você não sabe se viverá para habitá-la. Você se casa na esperança de ser feliz, mas a arte do casamento não pode garantir a felicidade. Você planta o melhor jardim possível, mas o fruto depende por acaso. Há um elemento do acaso que limita todas as artes. Então, se você é um crente radical na arte, você deve procurar uma arte que lhe permita controlar o acaso. Essa arte seria a solução mais elevada e mais simples - a teórica, pelo menos - e como os deuses controlam o acaso, os homens precisariam uma arte para controlar os deuses — adivinhação⁴⁰⁰

A adivinhação seria o meio pelo qual os homens intercedem junto aos deuses, o modo da amizade dos homens com os deuses, ou, de outra maneira, o modo de controlar o acaso. Essa amplitude cósmica de *Eros* proporciona a *techne* que o investiga, embora limitada, possuidora de um degrau, para expressar uma palavra ou um conceito que será visto na escalada do amor de Diotima, mais elevado que os discursos anteriores. O amor universal de Erixímaco é mútuo⁴⁰¹, diferente do ocorrido nos discursos anteriores, nele, não há distinção entre amante e amado. Embora o médico tenha fracassado em conciliar seu *Eros* pederasta e sua *techne*, o fez à custa de seu discurso ter reconciliado não o masculino e o feminino, mas a virtude e o prazer, também considerados como opostos. Assim, seu discurso é “o maior elogio de eros em toda a obra ocorre aqui. Eros governa tudo. Tudo ama. Portanto, a distinção entre

⁴⁰⁰ STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 110.

⁴⁰¹ Cf. *ibidem*, p. 112.

amante e amado, em última análise, não faz sentido. Todo amor é mútuo. Não há nada que governe por natureza”⁴⁰². Discurso que encerra a crescente conceitual ascendente dos discursos até então estabelecidos. Nele, mesmo estando na condição de amante em relação à Fedro, descreve um *Eros* mútuo, entre amante e amado.

Por ser um especialista⁴⁰³, Erixímaco está incluso na categoria dos que buscam um conhecimento específico contundente. Ocorre que fora do domínio de sua *techne*, o especialista não prospera, principalmente, quando este conhecimento ou erotismo de conhecimento é direcionado ao todo. Essa “abstração de uma parte do todo proporciona inteligibilidade, mas com o sacrifício da aspiração erótica de completude e autodescoberta”⁴⁰⁴. Sócrates parece estar falando sobre isso por ocasião ao seu pronunciamento em resposta à acusação no início da *Apologia de Sócrates*. Diz ele, aos acusadores, mencionando a afirmação do oráculo de Delfos ao seu amigo, acerca de ser ele, Sócrates, o homem com mais sabedoria⁴⁰⁵: “em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, [...] todos eles⁴⁰⁶ se revelam simuladores de sabedoria, quando, de fato, nada sabem”⁴⁰⁷.

A filosofia clássica tinha a pretensão da compreensão do todo. Quanto à especialidade médica de Erixímaco, tem a promessa de evitar a morte. Uma promessa que impõe e determina como se deve viver, como se a única variável da boa vida, fosse a vida saudável. Isso permite perceber como Erixímaco analisa o todo por meio de sua arte médica, fazendo com que seu apoio cósmico a *Eros* fracasse completamente⁴⁰⁸. Como médico, preza numa crença de harmonia absoluta. Possui um temor da existência do caos. Para ele, quando sugere a educação dos homens, a tensão dos opostos é superada pela harmonia, o que o faz distinguir, inconscientemente, entre alma e corpo, entre um elemento que ordena o outro⁴⁰⁹.

A referência ao prazer no discurso de Erixímaco⁴¹⁰, embora surja com mais ênfase que nas falas anteriores, aparece apenas em relação à necessidade de afastar-se da ingestão de alimentos prazerosos e não saudáveis. Para o médico, em sua *techne* dos corpos ordenados, como o prazer é selvagem e geralmente destrutivo, deve ser controlado. Assim, o *Eros* vil é o

⁴⁰² STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 113.

⁴⁰³ Para o que segue cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 95-102.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 95.

⁴⁰⁵ Ver *Apol.*, 20e-21a.

⁴⁰⁶ Os homens que se têm por sábios sem o serem e que se sentem irritados com Sócrates. Perceber que estes indivíduos “são os que dispõem de mais tempo, por pertencerem a famílias abastadas” *Apol.*, 23c.

⁴⁰⁷ *Apol.* 23a-24e.

⁴⁰⁸ Cf. BLOOM, A. *op. cit.*, p. 99.

⁴⁰⁹ Ver *ibidem*, p. 100.

⁴¹⁰ Cf. *ibidem*, *idem*.

que o constitui⁴¹¹, tendo a saúde, o *status* de *Eros* nobre. Erixímaco é o símbolo de autopreservação do indivíduo que se distancia do *Eros* selvagem de desafio da morte⁴¹². Devido a esse *telos* natural da humanidade, a competência de sua arte médica tem um limite, o que lhe condiciona uma compreensão que ultrapassa esse incontrolável limite, assim, volta-se ao domínio dos deuses, recorre a *techne* divinatória. Neste ponto, na adivinhação, podemos perceber um encontro do fundamento cósmico de Erixímaco no que lhe escapa, no caos, no que não está determinado nas normas da medicina ao centro do discurso de Fedro, o conhecimento vetusto. Há uma fé na autoridade da medicina⁴¹³. O que torna ambígua e falha sua arte materialista ou propriamente sua filosofia dos corpos, em relação à filosofia erótica de Platão, poderíamos dizer que o que lhe falta é a alma⁴¹⁴.

Ironicamente, Erixímaco confessa (Platão faz o personagem confessar), ao concluir sua fala, ressaltando que teve de deixar de lado muita coisa, embora, não por sua vontade e pede a Aristófanes, para complementar o que deixou de dizer, uma vez que os soluços do comediógrafo tivessem cessado (cf. *Banq.*, 188e). O médico teme ter deixado algum detalhe na sua visão de todo. O discurso de Pausânias possuiu uma tendência para a alma, mas não conseguiu chegar de modo razoável a ela, já o de Erixímaco tentou excluí-la, mas o fez sem êxito. Quanto ao discurso deste, se estabelece como uma “coleção de várias *technai* das partes do todo não resulta no todo. Seu curioso discurso nos conscientiza sobre a arte do todo: a filosofia. Talvez *Eros* e a alma recebam o que merecem quando os confrontarmos”⁴¹⁵. No caminho erótico do *Banquete* e, diferente de Fedro e Pausânias, Erixímaco foi o único que levou *Eros* a um objeto além do próprio encomiasta. Mas isso ocorreu com o orador, substituindo o erotismo da relação entre amantes e amados para o louvor de sua *techne*. A beleza da *techne* particular, como a de Erixímaco, não corresponde à *techne* da beleza propriamente dita. Como veremos com Sócrates/Diotima, talvez apenas esta conceda o melhor *ethos* possível a *polis*, isso, sem desconsiderar as diferenças de pessoas e de grupos. Erixímaco passa a palavra ao poeta cômico Aristófanes.

⁴¹¹ “A boa índole que demonstra parece ser apenas a fachada mundana de sua solenidade de doutoramento” (ROBIN, L. *Notice*, LII).

⁴¹² Para isso, ver também *ibidem*, LVI: “O objetivo desta técnica [medicina] seria triplo: discriminar trabalhos insalubres (diagnóstico); zela pelo bom gosto e protegê-lo das seduções nocivas (higiene); curar o mau gosto por meio da terapia apropriada”.

⁴¹³ Ver *ibidem*, *idem*.

⁴¹⁴ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 101-2.

⁴¹⁵ *Ibidem*, *idem*.

3.2.4. Aristófanes: *logos* cômico antropológico

Acerca dos soluços de Aristófanes, interlúdio entre o discurso de Pausânias e Erixímaco, além de ser a forma utilizada por Platão para rebater a imagem depreciada de Sócrates como apresentada na comédia as *Nuven*s, também ocorre como recurso literário: “a necessidade de deixar a atenção descansar depois de uma peça [discurso de Pausânias] fundamental e de enfatizar a sua importância”⁴¹⁶. A utilização do discurso “menos extenso e menos rico em significado de Erixímaco”⁴¹⁷ como um tipo de entreato do discurso deliberativo de Pausânias e o cômico-antropológico de Aristófanes. Platão concede, ao elogio de Aristófanes, um desenvolvimento similar ao discurso de Pausânias, encômios que demonstram a crescente do debate político de *Eros* no *Banquete*. Isso ocorre com a defesa de uma lei (*nomos*) que garanta uma “nobre pederastia” por Pausânias, e, como veremos nesta seção, uma rebelião contra a lei e em favor da natureza, como proposto por Aristófanes⁴¹⁸. O comediógrafo fará isso como um “gênio pastelão” que “se pergunta se a ordem que Erixímaco prega não é contrariada pelos espíritos que ele prescreve”⁴¹⁹.

A primeira expressão de Aristófanes, ao tomar a palavra, é o riso. Ele ri e responde a Erixímaco que pretende falar de modo diferente do médico e de Pausânias. Para ele, definitivamente, os homens não perceberam o poder do amor (*erotos dynamis*), afirmação que reflete os discursos anteriores, representados pelo *bios* pouco erótico de cada encomiasta. Para o comediógrafo, se os homens percebessem o poder do amor certamente lhe renderiam as maiores honras e sacrifícios. Para ele, *Eros* é “o deus mais amigo do homem, protetor”⁴²⁰ e médico desses males, de cuja cura dependeria, sem dúvida, a maior felicidade para o gênero humano. Tentarei eu portanto iniciar-vos em seu poder, e vós o ensinareis aos outros” (*Banq.*, 189c-d). O discurso de Aristófanes é um encômio a *Eros* e a Dioniso⁴²¹, o deus do vinho e dos

⁴¹⁶ ROBIN, L. *Notice*, LI.

⁴¹⁷ *Ibidem*, *idem*.

⁴¹⁸ Cf. *ibidem*, *idem*.

⁴¹⁹ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 102-3. Espirrar é uma das três prescrições do médico para curar os soluços do comediógrafo ver *Banq.* 185d-e. “O discurso cômico de Aristófanes no *Banquete* é uma obra-prima que mostra com a maior clareza possível o nível literário do gênio de Platão” (*ibidem*, p. 103-4). Ainda, para a oposição entre o ordenamento (cósmico) do corpo para o médico Erixímaco e os desordenados espíritos do dionisiaco Aristófanes ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 120.

⁴²⁰ Como o auxílio e proteção de Prometeu. Cf. nesta dissertação a seção *O Prometeu auxiliador de Ésquilo*.

⁴²¹ Para Sócrates, “Aristófanes, cuja ocupação é toda em torno de Dioniso e de Afrodite” (*Banq.*, 177e). Para isso, ver também STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 119. Ocorre que, como veremos, o discurso de Aristófanes excluirá Afrodite, profanará os deuses olímpicos, tornando sua avaliação a *Eros* do modo horizontal as coisas humanas. (cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 131; 140) Para o deus Dioniso ver no Capítulo 2 da presente dissertação, especificamente as seções: *A ambiguidade do Édipo de Sófocles*; *Interesse próprio e destino em Eurípedes*; e *A RELIGIÃO GREGA*.

prazeres carnavais da vida. A expressão dos mistérios (iniciar-vos) reforça que a sua fala será um culto dionisíaco. Seu discurso será um ensinamento de louvor a Dioniso, a um desejo completamente humano de felicidade na completude corporal, e ao poder que a *paideia* possuía para a transmissão dos ritos. Iniciação que também será realizada por Sócrates/Diotima, não obstante outra será a divindade cujo iniciado terá como *telos*. Dioniso, que é o patrono do teatro, o ambiente de trabalho do cômico poeta Aristófanes, será mais exaltado e mesmo corporificado no personagem que será o último encomiasta: Alcibiades.

O discurso do comediógrafo é uma jocosa descrição da natureza de *Eros*, por conseguinte da natureza humana, e não acerca das virtudes como discorrido até então. A defesa de Dioniso, para Aristófanes, significa exaltar as coisas tipicamente humanas. É o modo como o comediógrafo transgride as coisas divinas. Segundo ele, havia três gêneros na humanidade (cf. *Banq.*, 189d), além do masculino e do feminino havia o andrógino. As formas inteiriças eram um dorso redondo composto por uma cabeça com dois rostos, um para cada lado. Os braços eram quatro, igualmente, neste número, as mãos, as pernas, as orelhas e tudo o mais neste sentido. Também possuíam dois sexos. Seus gêneros eram o masculino, descendente do sol, o feminino, descendente da terra e o que possuía ambos os sexos, descendente da lua. Possuíam grande força. Semelhante ao ocorrido na torre de Babel da Bíblia judaico-cristã, tentaram chegar ao céu e voltaram-se contra os deuses (cf. *Banq.*, 190b).

No relato, o poderoso Zeus cumpriu sua tarefa de ordenar essa desmesura humana. Entretanto, o soberano olímpico, juntamente com os demais deuses, não podia extinguir a raça humana, pois, se o fizesse, deixaria de receber as honras e os sacrifícios dos mortais. As honras e sacrifícios representavam a contrapartida das benesses daqueles para com a humanidade. Sobre isso, verificar como Platão utiliza a concepção de divino de sua época⁴²². A decisão de Zeus corrobora com essa necessidade divina, para não ficar sem o culto humano, ele divide as formas inteiriças de modo a proporcionar aos indivíduos ficarem mais fracos, tornando-se menos perigosos aos deuses, embora, bem mais numerosos. Ora, a maior quantidade de mortais permitiria mais honras e sacrifícios.

Após a decisão, Zeus iniciou a divisão dos inteiriços em dois e se, mesmo assim, voltassem a transgredir, dividi-los-ia novamente em outras duas partes. Isso faria com que os humanos tivessem que andar saltitando com o único membro que lhes restaria (cf. *Banq.*, 190d). A jocosa narrativa é um relato de Platão à imagem do comediógrafo. Depois de

⁴²² Para a necessidade divina de sacrifícios e culto humano ver Capítulo 2 desta dissertação, em particular as seções: *O Prometeu auxiliador de Ésquilo*; *Interesse próprio e destino em Eurípedes*; *A RELIGIÃO GREGA*.

cortado por Zeus, o homem tinha o rosto voltado para o lado do corte, com a carne puxada e devidamente costurada no umbigo. O rosto era voltado à parte ceifada, a fim de que os indivíduos contemplassem a mutilação, punição por sua desmesura, e se tornarem mais moderados. Apolo repuxava a carne do corte até a região do ventre e umbigo e deixou algumas pregas no umbigo “para lembrança⁴²³ da antiga condição” (*Banq.*, 191a).

O burlesco Aristófanes diz que, diante dessa nova condição, dessa nova natureza, cada parte, ansiando pela outra metade, se envolvia com ardor, tentando fundir-se uma à outra. Quando uma parte morria, a outra continuava a busca e a tentativa de uma nova amálgama de modo que iam destruindo-se (cf. *Banq.* 191a-b). Movido por compaixão, Zeus muda o sexo dos indivíduos para frente de cada parte, o que permitiu a geração ocorrer entre as partes, e não, na terra, como estava ocorrendo⁴²⁴. Quando a relação ocorria entre homem e mulher propiciava a geração e a permanência da raça⁴²⁵, quando entre homens, permitia a saciedade e a continuidade da vida (cf. *Banq.*, 191c). Assim:

o amor de um pelo outro está implantado nos homens, restaurador da nossa antiga natureza, em sua tentativa de fazer um só de dois e de curar a natureza humana. Cada um de nós portanto é uma tésseira⁴²⁶ complementar de um homem, porque cortado como linguados, de um só em dois; e procura então cada um o seu próprio complemento. Por conseguinte, todos os homens que são um corte do tipo comum, o que então se chama andrógino, gostam de mulheres, e a maioria dos adultérios provém deste tipo, assim como também todas as mulheres que gostam de homem e são adúlteras, é deste tipo que provêm. Todas as mulheres que são o corte de uma mulher não dirigem muito sua atenção aos homens, mais antes estão voltadas para as mulheres e as amiguinhas provêm deste tipo. E todos os que são corte de um macho perseguem um macho, e enquanto são crianças, como cortículos do macho, gostam dos homens e se comprazem em deitar-se com os homens e a eles se enlaçar, e são estes os melhores meninos e adolescentes, os de natural mais corajoso⁴²⁷

⁴²³ “Alusão a teoria da reminiscência. Note-se que é o único passo do Banquete onde Platão se socorre da reminiscência para explicar a natureza (*physis*) do homem e a origem do amor” (PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Portugal: Edições 70, 2021, p. 53, n. 58).

⁴²⁴ “Esses homens circulares eram feios e ridículos. Eles tinham dois conjuntos de órgãos sexuais do lado de fora do círculo [corpo], o que não era necessário, porque eles semeavam suas sementes no chão como grilos” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 106).

⁴²⁵ “apenas um amor responde à vontade dos deuses, aquele cujo fim é a geração e reprodução da espécie” (ROBIN, L. *Notice*, LXII).

⁴²⁶ *Symbolon* (tésseira) era um símbolo de hospitalidade grega entre anfitrião e hóspede. Cf. PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Portugal: Edições 70, 2021, p. 54, n. 60.

⁴²⁷ *Banq.*, 191d-192a.

O último exemplo do corte, o masculino que acolhe o masculino, é caracterizado como audaz e corajoso. Aristófanes faz um deboche da fala de Pausânias⁴²⁸, ao referir que os masculinos que acolhem outro masculino, quando amadurecidos, são os únicos capazes de exercer a atividade política, pois, amam os jovens e não se interessam em casar e procriar, embora a lei exija isso. O comediógrafo descreve que o não desejar separar-se um do outro não se trata de mera união sexual: “uma coisa quer a alma [*psykhe*] de cada um é evidente, a qual coisa ela não pode dizer, mas adivinha o que quer e o indica por enigmas” (*Banq.*, 192c-d). Essa fala é a gênese do fenômeno da alma no *Banquete*. Corresponde ao afastamento do mero erotismo corpóreo. Platão põe, no discurso de Aristófanes no *Banquete*, uma noção, mesmo que germinal, basilar de seu pensamento, o enigma da relação corpo e alma. O que desejam realmente as partes antes separadas é uma união além do corpo⁴²⁹. Mas isso não é evidente, não é perceptível facilmente, requer um tipo de adivinhação. Palavra esta que guarda, neste pronunciamento, tanto a raiz dionisiaca a que o comediógrafo se referiu em querer iniciar os demais convivas, quanto uma fina ironia ao discurso de Erixímaco. Este, se tornou contraditório por não arrematar adequadamente seu discurso, recorrendo à arte divinatória em contraposição ao restante de seu argumento materialista. Mesmo fazendo a importante menção a *psykhe*, o comediógrafo prossegue seu discurso, enaltecendo o desejo nos corpos.

O maior desejo do amante seria a fusão ao amado, como se Hefesto⁴³⁰, deus do fogo e da metalurgia, forjasse os dois para ser apenas um (cf. *Banq.*, 192e). O *Eros* de Aristófanes é

⁴²⁸ Cf. *Banq.*, 184a; 192a-b.

⁴²⁹ “- Mas é fora de dúvida – continuei – que quem deseja, deseja o que lhe falta, não é verdade? – É certo. – Logo, o que tem falta de alguma coisa é amigo do que lhe falta? – Penso que sim. – Ora, só sentimos falta daquilo que fomos privados. – Como não? – Sendo assim, o amor [*eros*], a amizade [*philia*] e o desejo [*epithymia*], Menexeno e Lísis, ao que parece, se relacionam com o que nos é próprio. Concordaram. – Logo, se sois amigos, e que é, por natureza, vos pertenceis um ao outro. – É evidente – disseram ambos. – E se algum de vós, meus filhos – prossegui –, deseja o outro, ou lhe dedica amor, de forma alguma poderia amar, ou desejar, ou lhe ser afeiçoado, se não tivesse de algum modo identificado com ele, ou seja na alma, ou no caráter, ou nos costumes, ou na forma exterior. – Perfeitamente – disse Menexeno; Lísis manteve-se calado. – Bem – continuei –, o que se conclui disso tudo é que amamos necessariamente o que nos é próprio. – Parece – disseram ambos. – É fatal, portanto, que o verdadeiro amante, não o que se apresenta como tal, seja correspondido pelo jovem que ele ama” (*Lísis*, 221e-222a. In: *Cármides, Lísis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª ed. bilíngüe grego-português. - Belém: ed.UFPA, 2015).

⁴³⁰ Mais uma ironia de Platão a Aristófanes. Hefesto foi traído por Afrodite, que estava com Ares. O deus artífice do fogo construiu uma rede para prender os amantes traidores. No *Banquete*, essa fusão seria uma benesse divina e não uma punição. Cf. *Odisseia*, VIII, 266-366. “de Ares, o deus poderoso, e Afrodite do belo diadema, / e como dentro da casa de Hefesto consegue a ela unir-se / às escondidas. Mas Hélio foi pronto em trazer a notícia, / pois tudo vira de longe e os amores dos dois presenciara. / Logo que soube a notícia pungente, atirou-se o ferreiro / para a oficina, a volver dentro da alma um conceito sinistro. / Põe sobre o cepo a bigorna tamanha, e cadeias apresta / tão infrangíveis quão fortes, a fim de que os dois fossem presos. / Mal concluiu a armadilha, lembrado colérico de Ares, / foi para o quarto, onde armado se achava o seu leito querido” (*Odisseia*, VIII, 267-77); “Ares, ao ver que já Hefesto, o ferreiro famoso, saíra. / Cheio de ardor, para unir-se à Citereia de bela coroa,

um poder (*dynamis*) ou força misteriosa presente no ser humano, capaz de retornar ao todo, à antiga natureza (cf. *Banq.*, 192e-193a). Em mais uma sutileza, Platão faz Aristófanes se referir ao *dionicismo* de Mantineia que ocorreu em 385 a.C.⁴³¹. Como o banquete realizado por Agatão situa-se por volta de 416 a.C. o anacronismo deve ter provocado questionamentos e risos nos ouvintes. A referência à dispersão imposta pelos lacedemônios (espartanos) é realizada como exemplo de castigo que estão expostos os que não são moderados e piedosos para com os deuses, “na medida em que o Amor [*Eros*] nos dirige e comanda” (*Banq.*, 193b). Nesse passo, o orador muito bem poderia estar fazendo referência ao discurso de Pausânias, quando este tenta defender um amor mútuo de uma vida em comum (cf. *Banq.*, 181d), embora seu erotismo não conceda esse feito. Essa impossibilidade de pleno amor mútuo no discurso de Pausânias é evidente com seu argumento do belo engano do amado (*Banq.*, 185d), quando este aquiesce o amante em busca de virtude.

Pedindo para que Erixímaco não caçoie de seu discurso, o comediógrafo afirma que sua fala se dirige à natureza máscula do amor de Pausânias e Agatão, bem como menciona que fala para todos, homens e mulheres, apenas assim a raça seria feliz (*eudaimon*) “se plenamente realizássemos o amor, e o seu próprio amado cada um encontrasse, tornado a sua primitiva natureza” (*Banq.*, 193c). Assim, o amante encontraria o amado conforme o gosto de cada um, oriundo de sua natureza originária: homem-homem; mulher-mulher; e homem-mulher ou mulher-homem. Ao finalizar o encômio, Aristófanes reforça a importância de glorificar *Eros* e ser piedoso para com os deuses, a fim de conquistar as maiores esperanças no futuro. Final que concebe um estranho caráter de mistérios ao discurso notadamente humano.

A relação narrada por Platão entre Sócrates e Aristófanes é muito profunda⁴³², sendo relevante notar que Aristófanes foi o primeiro acusador de Sócrates, como relato da *Apologia*⁴³³. Para Bloom:

/ logo procura a morada de Hefesto, o notável ferreiro. / Ela chegara de pouco da casa do pai, o fortíssimo / Cronida, e sentada se achava, quando Ares entrou no quarto. / Com gracioso meneio lhe toma da mão e lhe fala: / ‘Vamos, querida, ao prazer inefável do leito entregar-nos. / Não se acha em casa o ferreiro; a estas horas se encontra a caminho / do povo Síntio de língua travada, que em Lemno demora.’ / Isso falou. De bom grado resolve subir para o leito, / onde ambos, logo, se foram deitar; mas, de súbito, a rede / artificiosa os colheu, por Hefesto astucioso aprestada, / sem que pudessem mover um só membro, ou, sequer, levantar-se. / Força lhes foi concordar que era inútil tentar a fuga.” (*Odisseia*, VIII, 286-99). Ver também STRAUSS, L. *Plato’s Symposium*, p. 139-40.

⁴³¹ Para isso, cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 141-2.

⁴³² Para isso, ver também *ibidem*, p. 141.

⁴³³ Cf. *Apol.*, 18d.

Platão está convencido de que o filósofo deve encontrar este grande poeta em seu próprio terreno e tente superá-lo. Isso mostra que a filosofia deve ser abrangente, que deve conter todos os encantos, e que a poesia é talvez o mais poderoso dos encantos. Os poetas até a época de Sócrates disseram aos homens muito mais sobre o homem do que os filósofos. O empreendimento de Platão é uma bela admissão da verdade na caracterização que Aristófanes faz de Sócrates como um filósofo pré-socrático, que poderia falar sobre os átomos e as outras forças naturais, mas não podia falar sobre o homem. Isso é também uma espécie de vingança ao provar que Sócrates, ou seu aluno Platão, poderia superar Aristófanes⁴³⁴

Acerca desse ambiente problemático e ambíguo da questão de Aristófanes no *Banquete*, se por um lado há certo reconhecimento da importância de Aristófanes para as opiniões (*doxai*) do vulgo, como expresso em seu relato, por outro, tem-se a utilização do personagem na obra como adversário do filósofo Sócrates. A presença do comediógrafo Aristófanes “é surpreendente neste banquete em que Sócrates será o ‘convidado de honra’; da mesma forma, a cortesia amigável que o trata; por fim, a menção que dele se faz entre os acometidos pelo delírio filosófico ([*Banq.*] 218d)”⁴³⁵. Em contrapartida, a exposição ao ridículo é visível com os soluços de embriaguês ou gula e os espirros para sarar os soluços. Platão parece reconhecer que há um parentesco literário entre ele e Aristófanes e para isso “nada atesta melhor a inteligência penetrante de Platão à maneira de Aristófanes do que o discurso que ele colocou em sua boca: é uma obra-prima e [...] uma mágica comédia”⁴³⁶. No *Banquete*, Aristófanes é o único que se refere a *Eros* como essencialmente trágico⁴³⁷.

A poesia, seja ela cômica ou trágica, possui um encanto especial. Por meio desse encanto, podemos dizer dessa iniciação, a plateia ou o vulgo tem acesso a outras formas de pensar, outros modos de enxergar a realidade. No caso de Aristófanes, o escárnio e o ridículo provocado por seu trabalho chegavam e ecoavam na comunidade. Essa cômica zombaria inseria uma crítica acerca de pessoas e costumes, o que gerava um conflito com interesses específicos (*status quo*). O conflito poderia ganhar maiores proporções, dependendo a quem fosse direcionada a crítica. No caso particular da comédia, a desculpa de ser apenas uma brincadeira servia para resguardar ou proteger o poeta. A poesia também era um grande, senão o maior vetor de comunicação, de disseminação e expansão de informações, ideias e pensamentos. E como utilizava uma linguagem simples, era acessível a toda comunidade. A

⁴³⁴ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 104.

⁴³⁵ ROBIN, L. *Notice*, LVII.

⁴³⁶ *Ibidem*, LIX.

⁴³⁷ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 141.

filosofia, por sua vez, infringia as verdades estabelecidas, questionava o comumente aceito. Como isso era realizado sem a proteção irônica da brincadeira cômica, provocava um risco e perigo ao filósofo. Este, por ir de encontro aos costumes e questionar os interesses e ações dos poderes constituídos, tornava-se um problema à ordem vigente. Condição do filósofo que é exemplificada na condenação e morte de Sócrates⁴³⁸ e que reflete a natureza da ética proporcionada pela educação filosófica, como será analisada no próximo capítulo.

Acreditamos que Platão percebeu esse risco no filósofo, que busca radicalmente a verdade, por isso, seus diálogos podem ser considerados representações textuais mais próximas possíveis de um diálogo real, uma representação máxima de diálogo vivo, uma conversa direta com o leitor. Mas como há diferentes leitores ou diferentes tipos de indivíduos e, conseqüentemente, vários níveis de possibilidade de entendimento e compreensão, como veremos, Platão escreveu para todos os tipos de leitor, permitindo o encanto e a abrangência de seus textos.

O diálogo platônico possui uma ironia semelhante ao amparo da desculpa velada da brincadeira cômica, como proteção, e também possui camadas para diversos tipos de leitores ou ouvintes. A disputa entre a filosofia e a poesia cômica demonstra uma rivalidade saudável ou amigável entre Sócrates e Aristófanes. Se isso ocorreu entre os dois, então “a escrita das *Nuvens* pode ser interpretada não como um ato de inimizade mesquinha, mas como uma espécie de advertência a Sócrates, e ainda como uma crítica ponderada do que era então seu ensino”⁴³⁹. Isso faria Platão conceder a Aristófanes, o privilégio de um discurso verossímil de *Eros* no *Banquete*, do impulso ínsito que sentem os amantes, juntamente com o louvor a Sócrates, proferido por Alcibiades no final do diálogo. Ambos, relatos mais viscerais de *Eros*.

A definição do comediógrafo permanecerá na fala de Sócrates/Diotima: *Eros* é uma atração pela falta de uma parte que escapa e o impulso de possuí-la eternamente. Embora, para Diotima, mesmo que essa parte faltante seja identificada nos corpos, sua posse eterna pode ocorrer apenas no âmbito da *psyche*. O encômio de Aristófanes “é o discurso para uma experiência sem palavras. [...] o primeiro no *Banquete* que faz um relato erótico de *Eros* [embora] Aristófanes abandona todas as tentativas de apresentar um relato cósmico de *Eros*. Ele é apenas humano”⁴⁴⁰. Os deuses não desejam, servindo de modelo aos humanos, eles não podem desejar. Os indivíduos temem os deuses e devem viver sob a lei humana, que não é

⁴³⁸ Para uma equiparação entre Aristófanes e Sócrates no sentido de terem introduzido novas divindades na cidade, procedido uma revolução religiosa, ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 122.

⁴³⁹ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 104.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 105.

natural. Nítida ironia ao discurso contrário à natureza e a favor da lei de Pausânias. Quanto à condição humana do andrógino de Aristófanes:

Assim, surgiu o que talvez seja a vertente mais importante da filosofia e da literatura. O homem é essencialmente um ser incompleto, e a plena consciência dessa incompletude é essencial para sua humanidade e base para a busca especificamente humana pela completude ou totalidade. O homem deve resistir ao contentamento espúrio porque ele oculta sua condição fundamental. Tanto para Aristófanes quanto para Sócrates, Eros, em suas demandas avassaladoras e imoderadas, é a mais clara e poderosa inclinação para a totalidade perdida. Aristófanes faz claramente a distinção entre o que pode ser chamado de sexo e Eros. Coceira, arranhão, fricção e assim por diante podem descrever o sexo, mas o sentimento de que o outro é parte de nós mesmos e de que queremos estar sempre juntos não está contido nesses afetos meramente corporais.⁴⁴¹

O prazer do sexo concedido por Zeus⁴⁴², no mito do andrógino, fica configurado como um modo de satisfação momentânea, efêmera, e como um autoesquecimento imediato, relacionado à recordação irremediável da aflição da separação. Como a procriação ocorreu de modo aleatório com metades que não eram as próprias e por muitas gerações, fica evidente a impossibilidade de encontro com a outra metade específica. Isso reflete a incompletude e imperfeição, a efêmera natureza humana. Não é a moralidade, mas a seriedade que torna as relações melhores e faz *Eros* ser admirável. O reconhecimento da incompletude e a entrega do amante no relacionamento mostram essa seriedade. A alma se entrega não sabendo exatamente o que deseja, como a indecisão perante Hefesto para unir permanentemente as partes separadas, mas o faz ou vislumbra esse saber de forma misteriosa ou enigmática. O próprio mito do andrógino permite aproximar esse sentimento humano de definição escorregadia, esse poder (*dynamis*) misterioso de *Eros*. *Dynamis* que o personagem comediógrafo de Platão faz perceber “apenas na brutal conexão corporal”⁴⁴³, como única fonte de recordação da natureza originária.

Strauss realiza uma profunda análise dos elementos simbólicos deste discurso⁴⁴⁴, relacionando-os com os encômios anteriores. Segundo ele, é preciso observar atentamente o relato da originária natureza humana do comediógrafo. Verificar que os seres humanos eram

⁴⁴¹ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 107.

⁴⁴² Para isso e o que segue, ver *ibidem*, p. 108.

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 109. Para Robin “manifesta a mais rica imaginação concreta, aliada a uma sensibilidade penetrante e muitas vezes nobre” (ROBIN, L. *Notice*, LXIII).

⁴⁴⁴ Para o que segue, cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 214-43.

redondos, andavam em círculos e eram descendentes do sol, da terra e da lua (cf., *Banq.*, 190a-b) como uma referência direta à forma dos astros cósmicos. De modo estranho, os deuses, como Zeus, possuíam a aparência humana. Para punir a desmesura e a rebeldia humanas, tornaram os humanos semelhantes a si, idênticos em aparência aos deuses. Ora, a lei (*nomos*) da *polis* possui uma relação direta com o que chamamos de religião grega (como vimos na seção – *A RELIGIÃO GREGA* – no segundo capítulo), assim, a necessidade humana de obediência e servidão ao *nomos* da cidade está, definitivamente, em contradição e mesmo oposição ao erotismo natural, individual. Assim, poderíamos dizer que Aristófanes procede uma crítica velada às leis, pois, estas, limitam o erotismo individual mais fundamental. Isso ocorre pela tensão da relação fundamentalmente problemática entre o *nomos* (lei) e a *physis* (natureza). A lei limita a natureza. O comediógrafo afasta-se de Afrodite, mas, permanece com Dioniso. Na profundidade de seu discurso, ele distancia-se da adoração a um deus olímpico, como aquela, e aproxima-se da ambiguidade de Baco, deus mais visceralmente próximo da natureza humana.

Neste sentido, a lei seria o modo de imposição do poder tirânico à natureza do indivíduo. Essa relação problemática entre a natureza e a lei é a questão de Aristófanes, e será retomada no discurso de Sócrates. Em ambos, a rebelião é a essência de *Eros*. Para Aristófanes, os homens ordeiros não dão frutos, foram castrados pelos deuses, pelas leis. O homem é trágico e jocosamente infeliz. Platão parece querer mostrar no discurso de Aristófanes que o comediógrafo que atribuía à filosofia, a Sócrates, a característica de não erótica não percebe a amplitude desse erotismo, vez que, o *Eros* do comediógrafo é concebido apenas horizontalmente, nas sensações humanas. Já para Sócrates/Diotima, o erotismo é drasticamente verticalizado, transcende a esfera pessoal e busca a beleza não misturada por outras imagens.

Apesar de um relato de *Eros* com elementos importantíssimos, principalmente por tratar do orador concorrente de Sócrates, a fala de Aristófanes omite a reflexão acerca da implicação da morte no erotismo dos corpos. O *Eros* de Aristófanes é vivo, imediato e sensitivo⁴⁴⁵. Na vida na *polis*, existe uma oposição entre o indivíduo e a vida pública ou

⁴⁴⁵ “Quanto à tese em si [do andrógino], Platão quis que fosse a mais profunda de todas as apresentadas nesta primeira parte do Banquete, a mais próxima daquilo que ele terá exposto por sua Diotima [...] para ele [Aristófanes], o amor é um em sua essência e sua função é recriar à unidade; por outro lado, é a uma espécie de mistério que ele se propõe iniciar aqueles que o escutam, porque o amor contém todo o mistério do nosso destino” (ROBIN, L. *Notice*, LX).; “o primeiro orador inspirado. O primeiro que fala de Eros como algo não subserviente e estranho a eros” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 143).

política, entre a natureza e a lei. O poeta necessita seguir a lei da cidade⁴⁴⁶, pois ele depende da aprovação pública, sua arte demanda o aplauso da multidão. No contexto da Hélade, essa aprovação era indissociável do assentimento à piedade. Assentimento confessado pelo poeta quando outorga à autoridade da divindade, o poder de ter consentido *Eros* a raça humana, não possuindo *Eros* um *status* por natureza. Aristófanes atribui supremacia ao amor próprio⁴⁴⁷, o desejo da outra parte de si, de completude, enquanto o amor de Sócrates/Diotima terá como *telos* algo externo a si. A grandeza no discurso do comediógrafo corresponde à demonstração da infelicidade de *Eros* por elementos cômicos e trágicos. A tragédia e a comédia são uma necessidade da natureza humana. Aristófanes é “um indivíduo muito mais poderoso e seu discurso é muito mais profundo e rico do que o discurso de qualquer outra pessoa”⁴⁴⁸, por outro lado, se considerarmos o discurso socrático, como veremos, torna-se um *logos* problemático pelo fato de ser exclusivamente amor próprio.

Aristófanes dá um sentido mais completo ao discurso legalista de Pausânias. Contribui para mostrar a relação problemática entre o amor próprio e o *nomos*. A plena satisfação dos desejos esbarra na imposição da lei, que possui o argumento de beneficiar toda a *polis*. Essa conflituosa relação entre o desejo individual e a lei, entre o privado e o público, de forma velada por Platão no discurso de Aristófanes do *Banquete*, constitui mais um degrau de nosso caminho erótico. Degrau cujo termo “rebelião” contra o *nomos* talvez possa ser compreendido como a possibilidade de questionamento, um não aceitar como justa, a ordem estabelecida na *polis*, e a alternativa inicial da *zetesis* de identificar outras possibilidades, estas mais justas que as mantidas pelo *status quo*.

Após Aristófanes, outro poeta realiza encômio a *Eros*, o anfitrião e vencedor de concurso de tragédias: Agatão.

3.2.5. Agatão: *logos* trágico

Após Aristófanes discursar, ocorre um breve interlúdio⁴⁴⁹. Neste, Erixímaco diz que o discurso do poeta cômico foi de agradável teor e complementa que se Agatão e Sócrates não fossem “terríveis nas questões do amor” (*Banq.*, 193e) temeria que faltasse assunto aos dois

⁴⁴⁶ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 111.

⁴⁴⁷ Para o que segue, ver *ibidem*, *idem*.

⁴⁴⁸ Ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 173.

⁴⁴⁹ Robin diz que esse interlúdio ocorre para separar duas concepções opostas uma a outra, a de Aristófanes e a de Agatão (cf. ROBIN, L. *Notice*, LXIII).

últimos oradores. Sócrates responde que o médico fala isso por não estar na condição deles, discursar após todos os encômios anteriores, ou ainda pior, que a condição do filósofo de ter que proferir seu encômio a *Eros* após a fala de Agatão (cf. *Banq.*, 193e-194a). Com isso, um breve diálogo ocorre entre Sócrates e Agatão que reverbera elementos de todo o *Banquete*. Agatão alega que Sócrates, ao manifestar preocupação em discursar após ele, pretende enfeitiçá-lo, tirá-lo de si. O filósofo afirma que o representante da tragédia⁴⁵⁰ realizará um belo encômio e enaltece a sua coragem (*andreia*), pois, há pouco foi vitorioso no concurso de poesias, falando à multidão. Assim, não terá o que temer ao discursar para poucos. Ao passo que Agatão responde: “a quem tem juízo, poucos sensatos são mais temíveis que uma multidão insensata!” (*Banq.*, 194b). Desde a chegada do filósofo, o anfitrião tratou-o com respeito e prestígio de um sábio, o que demonstra o reconhecimento da *sophia* socrática. Sócrates insiste que não há sábios entre os presentes, ironia de Platão já demonstrada na explicação quanto ao bom tratamento e interesse de Agatão para com o filósofo. Agatão reconhece a sabedoria de Sócrates, desde o início do diálogo, quis estar junto do filósofo⁴⁵¹.

Também retorna à cena, a questão do temor à multidão⁴⁵² que o filósofo possui, e a questão da vergonha. Isso ocorre com a pergunta de Sócrates a Agatão se ficaria envergonhado em cometer algum ato que brotasse esse sentimento na presença de algum sábio, ao que o tragediógrafo concorda. Entretanto, não consegue responder a outra pergunta, se o mesmo sentimento lhe acometeria caso praticasse algum ato vergonhoso diante da multidão. Não responde por que Fedro interrompe a conversa e pede que retomem o programa estabelecido (Cf. *Banq.*, 194c-d). Quanto ao assunto da vergonha, foi discorrido por Fedro e Pausânias em seus discursos, além de parecer ser este o sentimento que Agatão sentirá após o *elenkhos* (exame) socrático por ocasião do término de sua fala⁴⁵³.

Agatão atende ao pedido de Fedro e inicia seu encômio, afirmando que até então não louvaram o deus, e sim o homem (cf. *Banq.*, 194e). Não teriam observado o correto modo de proceder a um encômio, qual seja, o de explicar a natureza e os efeitos do objeto de investigação. Como considera *Eros* o melhor e o mais belo deus, Agatão discorda de Fedro,

⁴⁵⁰ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 112.

⁴⁵¹ Ver *Banq.*, 175c-d.

⁴⁵² Para a questão do medo da multidão ver *Banq.* 174a; *Apol.*, 35d-36a. Cf. também seção *Apolodoro e Aristodemo: o prólogo*.

⁴⁵³ “[disse] Agatão: ‘É bem provável, ó Sócrates, que nada sei do que então disse?’ [...] ‘Eu não poderia, ó Sócrates’, disse Agatão, ‘contradizer-te; mas seja assim como tu dizes’” (*Banq.*, 201b-c).

diz ser o Amor (*Eros*) o deus mais jovem, sempre jovem (cf. *Banq.*, 195a)⁴⁵⁴. *Eros* está sempre próximo, no convívio, dos jovens (cf. *Banq.*, 195b). Continua o poeta, que Hesíodo e Parmênides falam acerca das questões do *agon* (conflito) entre os deuses por Necessidade⁴⁵⁵ e não por *Eros*. Se o Amor estivesse presente, não haveria violência ou guerra.

O poeta menciona a deusa Ate em Homero, comparando delicadeza⁴⁵⁶ a *Eros*. Como a deusa, *Eros* anda sobre a cabeça dos homens (cf. *Banq.*, 195d)⁴⁵⁷. Ele não anda sobre o que é duro, e sim sobre o que é mole, é presente nos costumes dos seres, é úmido, maleável, adaptável (cf. *Banq.*, 195e)⁴⁵⁸. Desse modo, habita nos delicados, não nos rudes, é um deus florido e perfumado (cf. *Banq.*, 196b). Compartilha de justiça (*dikaiosyne*) e temperança (*sophrosyne*), devido a esta, domina os prazeres (*hedone*) e desejos (*epithymia*), além de possuir coragem (*andreia*) e sabedoria (*sophia*)⁴⁵⁹.

Mencionando Erixímaco, o poeta honra a sua arte (*techne*) e afirma ser o Amor “um poeta o deus, e sábio [*poietes o Theos sophos*], tanto que também o outro ele o faz; [...] desde que lhe toque o Amor” (*Banq.*, 196e). Esse toque é necessário para ensinar os demais, é preciso ter ou saber o erotismo para ensiná-lo. Assim, a *techne* do Amor possibilita a criação (*poiesis*), pela qual, deuses e homens são inspirados pelo desejo (*epithymias*) e pelo amor (*erotos*). Inspiração que fez Apolo inventar a medicina e a adivinhação (*mantiken*), as Musas criarem as belas-artes (*Mousai mousiken*), e Zeus conceber a arte de governar deuses e

⁴⁵⁴ A relação entre beleza e juventude é intimamente relacionada na cultura grega. Exemplo disso é a identificação dos belos corpos dos jovens em detrimento da beleza que escapa aos indivíduos que já ultrapassaram essa fase da vida. Para isso, ver *Banq.*, 197b e a seção *A POESIA MÉLICA*, em especial: Safo.

⁴⁵⁵ Conceito que, juntamente com o de Justiça, era a causa do movimento e geração.

⁴⁵⁶ “Se tivéssemos que nos limitar a um único adjetivo para caracterizar Agatão, ele teria que ser ‘suave’ [*soft*], em forte contraste com Aristófanes e Sócrates [...] um homem jovem e bonito, gracioso e culto. Ele parece ter a pretensão tácita de ser o homem mais bonito presente” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 112);

⁴⁵⁷ “A Culpa [Ate] é filha de Zeus, deusa excelsa que os homens conturba, / num funesto de pés muito leves, que a terra não roça, / ao caminhar, mas passeia por sobre a cabeça dos homens” (*Iliada*, XIX, 91-3).

⁴⁵⁸ “Mas Agatão, presumivelmente olhando para a cabeça careca de Sócrates, que é a cabeça em si, diz que as cabeças são muito duras. Ele prefere as partes macias da alma, como fazem todas as artes imitativas, de acordo com Sócrates, negligenciando, portanto, a mistura do duro e do macio que é necessária para um ser humano completo. *Eros* tem uma forma flexível. Nisso, ele é como as nuvens de Aristófanes, que podem imitar facilmente todas as formas. Agatão aqui fornece uma explicação para a variedade de belas formas que vemos no mundo e é o primeiro a levantar a questão da forma ou a usar a palavra para Forma ou Ideia, mas suas formas são insubstanciais ou inessenciais” (BLOOM, A. *op. cit.*, p. 118). Para essa mistura do duro e do macio ver *Rep.*, 410a-412a. “- Não reparaste na disposição de espírito que adquirem os que passam a vida a fazer ginástica, sem contacto algum com a música? Ou dos que adquirem a disposição contrária? - A que estás a referir-te? - À grosseria e dureza por um lado, e à moleza e doçura por outro - expliquei eu. - É isso mesmo! Os que praticam exclusivamente a ginástica acabam por ficar mais grosseiros do que convém, e os que se dedicam apenas à música tornam-se mais moles do que lhes ficaria bem. - E contudo, o que há de corajoso na sua natureza é que poderá dar lugar à grosseria, e, se fosse bem cultivado, daria a coragem; mas, demasiado tenso, origina a dureza e a irascibilidade, como é natural. - Assim me parece. - Pois então! A doçura não é apanágio de um natural dado à filosofia? Mas, se ela afrouxa, torna-o mais mole do que convém; se é bem dirigida, ficará doce e ordenada.” (*Rep.*, 410c-e).

⁴⁵⁹ Cf. *Banq.*, 196c-d.

homens. Anteriormente, com a Necessidade, muitos casos terríveis ocorriam, após o surgimento do Amor, de *Eros*, “da beleza pois no feio não se firma Amor [...] toda espécie de bem surgiu para deuses e homens” (*Banq.*, 197b).

Dirigindo-se ao final de seu pronunciamento, o poeta relata a Fedro “que o Amor, primeiramente por ser em si mesmo o mais belo e o melhor, depois é que é para os outros a causa de tantos outros bens” (*Banq.*, 197c). *Eros* é quem proporciona banquetes como o realizado na ocasião, e, ao que parece uma reprodução do erotismo e da autoimagem do narrador, o Amor, dentre uma série de características, é “[...] contemplado pelos sábios e admirado pelos deuses; [...] do luxo, do requinte, do brilho, das graças [...]” (*Banq.*, 197d-e). Contou Aristodemo (cf. *Banq.*, 198a) que o discurso de Agatão foi o único aplaudido com um entusiasmo universal⁴⁶⁰.

A delicadeza ou suavidade de Agatão representa sua pouca masculinidade ou virilidade⁴⁶¹, para o *ethos* da época esse modo feminino⁴⁶² seria ridicularizado. No capítulo acerca da tradição, discorremos que, naquela cultura, aquele que possuísse *arete* (virtude) seria *agathos*, entendido como “bom” e “nobre” (cf. nota 73), assim, seria “belo e bom (*kalokagathia*)” (cf. nota 130). Aqui, importa perceber que Agatão possui em seu nome o termo que remete ao “bom” e “nobre” (*agathos*), atributo que era almejado e perseguido pelo tragediógrafo por meio do aplauso do público para com as suas tragédias. Bem como, o requinte, o luxo e o brilho de sua aparência, também denotavam a preocupação dele com a estética, com o “belo” (*kalon*). Agatão era amado (*eromenos*) de Pausânias. O poeta não era um mancebo fazia algum tempo, sua fase da primeira barba já havia passado. Para parecer mais jovem, *i.e.*, mais belo, Agatão permanecia adornado com flores e roupas extravagantes, uma espécie de cosmético para a época. Seu elogio se fez da perspectiva do amado, como ocorreu com Fedro, deseja ser reconhecido e amado como virtuoso tragediógrafo.

O poeta descreve *Eros* semelhante a si mesmo, uma autoimagem⁴⁶³, ao belo, e, como ocorreu no discurso de Pausânias, não há menção à morte em seu encômio. Esse direcionamento para a beleza é uma característica importante em seu louvor, embora, o caminho que adote para atingir a beleza seja o que não conduz à sua melhor visão ou

⁴⁶⁰ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 174.

⁴⁶¹ Para o que segue, ver BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 113-21.

⁴⁶² Para essa característica de Agatão, também atribuída ao tragediógrafo por Aristófanes, ver ROBIN, L. *Notice*, LXV-LXVII.

⁴⁶³ Ver BLOOM, A. *op. cit.*, p. 113; “Agatão preferiria ser um deus a ser sábio. Ser a bela amada que conquista o aplauso, o amor e até mesmo a adoração de toda a cidade é provavelmente o que ele deseja secretamente.” (*ibidem*, p. 114); “descrever *Eros* praticamente como ele mesmo” (*ibidem*, p. 115); “Os homens podem amar o amor, mas o amor não ama. O *Eros* de Agatão também não é erótico em sua forma” (*ibidem*, p. 117).

contemplação. Em vez da procura desse caminho, Agatão enaltece uma beleza em si mesmo, interna e ególatra, não conseguindo livrar-se das amarras deste egoísmo e permanecendo aprisionado, impossibilitado de seguir um caminho para além de si. Cativo este, que deve ter feito a pessoa real, o Agatão que inspirou o personagem, sofrer com o afastamento da beleza primaveril da juventude e da percepção de seu encaminhamento à velhice e proximidade da morte. Isso, se ele percebeu tal condição, ou, contrário a isto, como aparenta, insistiu em adornar-se com cosméticos para narcisicamente enganar-se. É possível que o poeta tenha sido um dos inúmeros belos jovens, como Alcibiades, Fedro e Cármides, que foram atraídos pela estranha beleza de Sócrates, ao menos assim é figurado no *Banquete*. Pretendemos demonstrar no próximo capítulo que o filósofo deseja gerar nas almas, possibilitando o parto da alma dos jovens. Nesse sentido do *Banquete*, Sócrates pode ser considerado um impiedoso caçador de discursos de políticos e de poetas. Estes, tão bem apresentados na relação amorosa entre Pausânias e Agatão, respectivamente.

Para os poetas, para Agatão, o aplauso era mais importante que a verdade⁴⁶⁴. Para Agatão, era preferível a exaltação e o louvor do público, como a prestação de culto a uma divindade, do que a sabedoria, esta, entendida como a busca vertiginosa do conhecimento, de “o que é?”. No *Banquete*, o que é *Eros*? Agatão não prefere os poucos sábios aos muito tolos e isso fica claro no teatro como imagem para a cidade. Agatão não se atreve a chocar o público, não se permite o risco de dizer algo que não agrada o vulgo, bem como, não pode admitir abertamente que sua atividade seja sem vergonha, uma ação de enganar e agradar incompetentes⁴⁶⁵. Essa restrição não ocorre com o filósofo, ao menos ao insolente (*hybristes*) Sócrates do *Banquete* de Platão. O erotismo de Agatão pelo aplauso da tola multidão condiciona o estilo de seu discurso. Sendo este, para Bloom, “bastante bobo, embora seja outra considerável realização literária de Platão, um pastiche de estilos retóricos”⁴⁶⁶.

Diferente de considerar o discurso de Agatão como “pastiches retóricos”, podemos compreender o discurso do tragediógrafo como acréscimo ao curso dinâmico do diálogo, especificamente ao sentido estético de *Eros*, o desejo como beleza⁴⁶⁷. Isso difere do nobre *Eros* de Fedro e Pausânias. De maneira similar, não possui o mesmo sentido da subordinação da beleza à arte médica que visa à saúde, de Erixímaco, e do *Eros* de pertencimento ao que é

⁴⁶⁴ “o discurso de Agatão é recebido com aplausos estrondosos. Agatão transformou o grupo no público do teatro, que gosta de ser lisonjeado e de exibições virtuosas” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 121).

⁴⁶⁵ Ver *ibidem*, p. 114-5.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 115. Para isso, cf. também ROBIN, L. *Notice*, LXVIII.

⁴⁶⁷ Cf. BLOOM, A. *op. cit.*, *idem*.

próprio de Aristófanes. Neste, na comédia, o erotismo aparenta seguir o feio, em Agatão, na tragédia, parece acompanhar o *kalon*. Se por um lado o discurso pareça tolo, por outro, a ambição em descrever o belo em si, é uma grande tarefa. De certo modo, Agatão identificou o que *Eros* busca, mas, aparentemente, o poeta não conseguiu abandonar sua imagem no espelho e fez do elogio de *Eros* o elogio de si.

Permeado pelo interesse individual de cada orador, *Eros* vai assumindo máscaras imperfeitas e tratando o objeto de estudo em si com elementos que espelham, de modo opinativo, esse objeto, embora, os discursos apresentem uma crescente argumentativa, um caminho erótico ascendente em direção ao objeto de desejo. Fedro e Pausânias apresentam *Eros* no resultado ou ganho do erotismo, Erixímaco com uma ruptura do eu individual, mesmo que defendendo sua arte especificamente, e contribuindo para vislumbrar a *dynamis* cósmica de *Eros*. Aristófanes, na impiedosa apresentação de *Eros*, como um modo de remediar ou corrigir a perda originária da outra metade do indivíduo, um retorno à natureza. Com isso, o encômio de Agatão pode ser considerado como o “único em que *Eros* é certamente um deus e, por isso, é o mais religioso de todos os discursos. É uma celebração do poder avassalador e da atratividade da beleza, da beleza em todas as suas formas possíveis”⁴⁶⁸. Mas, Agatão se concentra nos adjetivos, na multiplicidade de *Eros*, não no substantivo⁴⁶⁹, no que ele é em si. Seu *Eros*, de fato não ama, ele é diferente do ínsito desejo humano relatado por Aristófanes. Agatão “também não se refere ao ato erótico em si, ao contrário de Aristófanes e Sócrates. O amor não faz amor”⁴⁷⁰.

O discurso de Agatão se afasta do erotismo e defende a *techne* poética:

[para o poeta] a sabedoria é a criação, não a contemplação [...] *Eros* é descrito por ele tanto como produtivo em prol do bem do belo quanto como sendo o belo em si, a própria Ideia do belo. *Eros* parece imitar a dualidade da aspiração de Agatão de ser ele mesmo belo e produtor de beleza [...] Agatão, na verdade, prova o que estava claro nas descrições de Erixímaco sobre as artes – elas não são eróticas, mas sim competentes. O amor, como é evidente, produz todos os animais. E as artes produzem coisas como profecias, curas médicas, tecelagem e poemas. Sua essência está nestas produções, que são separáveis delas. Nada da experiência de ver o belo na natureza, especialmente nos belos corpos pelos quais alguém é atraído⁴⁷¹

⁴⁶⁸ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 116-7.

⁴⁶⁹ Cf. ROBIN, L. *Notice.*, LXVII.

⁴⁷⁰ BLOOM, A. *op. cit.*, p. 119.

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 120.

Agatão não explica como *Eros* e beleza são identificados na natureza ou nos corpos, apenas por meio da abstração retórica de sua arte poética, como afirma Robin: “este discurso distingue-se claramente dos demais pela indiferença em relação às ideias e pela preocupação exclusiva com o processo que ali se desenvolve e o de um mecanismo que opera no vazio”⁴⁷².

Contrariando essa visão de Robin que atribui um rebaixamento intelectual ao discurso de Agatão no *Banquete*, concordamos com Strauss, em que a tensão entre o privado e o público, ou, entre a natureza e a convenção⁴⁷³ é um elemento que entendemos ser fulcral na economia discursiva desse diálogo, e presente no encômio de Agatão. Como vimos, o discurso de Aristófanes apresenta *Eros* como um impulso de rebelião contra os deuses olímpicos, contra Zeus. *Eros* seria a pulsão de retorno à unidade original, à natureza humana perdida pelo *nomos* (lei), *Eros* estaria contra o *nomos* (lei) instituído ou convencionado na cidade. Diametralmente oposto a isso, Agatão apresenta *Eros* como o elemento que inspira os deuses e homens. *Eros* inspirou o forjar de Hefesto, a tecelagem de Atenas e a arte de governar de Zeus⁴⁷⁴. Os deuses teriam gerado a civilização por glória (*kleos*) e não por amor à humanidade⁴⁷⁵. Ora, se quem criou os deuses foram os próprios poetas, Agatão condiciona sua *techne*, consequentemente a si mesmo, como a arte mais perfeita⁴⁷⁶. Assim, o *Eros* civilizatório (de convenção) e harmônico de Agatão é oposto ao *Eros* de Aristófanes, de rebelião ao *nomos* para retornar à natureza primordial.

Essa necessidade de glória dos deuses, alheia a uma autossuficiência, torna-os seres não completos, logo, não divinos. Ora, essa contradição do discurso de Agatão rechaça os deuses da cidade e permite identificar *Eros* como uma ação de amor ou desejo às coisas belas⁴⁷⁷. Se por um lado Agatão é o primeiro a atribuir a *Eros* uma propriedade que transpõe o desejo corporal, por outro, seu discurso erra em atribuir ao deus à capacidade de acalmar ventos e ondas, o que exemplifica a poesia, como atividade que vai além da verdade⁴⁷⁸. *Eros* é muito mais estimulador ou impulsionador do que pacificador. O discurso de Agatão é uma resposta à provocação inicial de Fedro, o tragediógrafo torna-se o primeiro poeta a elogiar

⁴⁷² ROBIN, L. *Notice*, LXVIII.

⁴⁷³ Ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 149-51; 164; 169; 171.

⁴⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 164.

⁴⁷⁵ Cf. *ibidem*, p. 166.

⁴⁷⁶ Agatão utiliza o conceito de *poiesis* em *Eros* para caracterizar o deus como eficaz para a geração (fazer ou produzir): “Agatão não diz que Eros é indispensável para a poesia, mas Eros pode incitar as pessoas a tornarem-se poéticas” (*ibidem*, p. 163).

⁴⁷⁷ Ver: *Banq.*, 197b; STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 165-6.

⁴⁷⁸ Ver: *Banq.*, 197c; STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 166.

*Eros*⁴⁷⁹. Apesar do não comprometimento com a verdade sobre *Eros*, a preocupação do poeta com a beleza dos termos empregados permite que ele esteja “mais próximo de Sócrates do que qualquer outro orador”⁴⁸⁰, tanto fisicamente, sentado ao seu lado, quanto em ultrapassar o amor corporal com seu desejo de *kleos*. Perceber o significado de seu nome, Agatão, como *agathon* (“bom”, ou mesmo “nobre”, como visto no capítulo *A TRADIÇÃO HELÊNICA*). O tragediógrafo, não permite “sair de si” seu incontornável atributo humano: *Eros*. A oposição entre a harmonia e a rebelião, presente nos discursos de Aristófanes e Agatão, respectivamente, são modos necessários à civilização⁴⁸¹. Ora, essa necessidade da poesia trágica e cômica à civilização, como modos de *doxai* (opiniões), permite caracterizar a *polis* (cidade) como caverna⁴⁸².

Quanto ao degrau diretamente superior do discurso de Agatão em relação à fala de Aristófanes, em nosso caminho erótico, ocorre devido à transposição do caráter predominantemente corpóreo de *Eros*. Talvez, o pouco que Agatão faltou para compreender o *Eros* como entendido por Sócrates foi, justamente, a disposição de *Eros* em sua alma mais pelo aplauso do que pela verdade. Já Aristófanes, embora fosse acometido por um *Eros* radical, não conseguisse transcender a esfera apetitiva. O amor por si mesmo de Aristófanes e o amor à beleza de Agatão, observados e “alinhados” pelo discurso socrático, “constituem o fenômeno completo de eros e, em certo sentido, o fenômeno completo do homem. Mas se tiver que abstrair algo, deve ser abstraído do inferior e não do superior”⁴⁸³. Notadamente, para Platão, a alma é anterior e superior ao corpo. O próximo discurso, o de Sócrates/Diotima, direcionará o erotismo a algo além de si mesmo, como o de Agatão, embora, mantenha a preocupação peremptória com a *zetesis* da verdade.

3.3. CONSIDERAÇÕES

Até onde os discursos retóricos do *Banquete* são irrelevantes para o pensamento de Platão? Por que Platão inicia esta obra com o discurso de Fedro, mas não apenas nele, em que há referências mitológicas as quais critica? A identificação de *Eros* pelo nosso autor, e sua filosofia, não teria reformulado e ressignificado os conceitos como entendidos na tradição?

⁴⁷⁹ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 167.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁴⁸¹ Ver *ibidem*, p. 169-171.

⁴⁸² “Caverna” é o conceito que Strauss condiciona à comunidade (*polis*) com referência à “alegoria da caverna” do livro VII da *República* (especificamente em 514a-517a); cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 171.

⁴⁸³ STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 173.

Para tentar responder a estas questões, teremos que continuar no caminho erótico proposto pelo filósofo ateniense no *Banquete*. Vereda que passará da *doxa* (opinião) citadina à reflexão filosófica propriamente dita com o discurso de Sócrates/Diotima. Isso ocorre porque, até aqui, para discursar sobre o objeto consagrado ao elogio, *Eros*, mesmo que, cada um com sua importância, nenhum orador conseguiu conceituar o que é *Eros* e quais são as suas obras. Se isso ocorreu, por que não iniciar com o discurso filosófico? Acreditamos que poderemos justificar isso de modo mais completo após análise do discurso de Sócrates/Diotima no próximo capítulo, embora, possamos, pelo discorrido até aqui acerca de *Eros*, fazer duas considerações. Primeiro que, longe de ser mero pastiche⁴⁸⁴, há algo de verdadeiro em cada discurso anterior ao de Sócrates que poderia ser mais bem discorrido e analisado. Depois, perceber que, de modo similar ao comentário de Leo Strauss sobre a questão do que é o político em relação aos fenômenos políticos particulares: “questão muito importante para Platão, não se pode entender o político como tal, sem entender, de alguma forma, o não político”⁴⁸⁵. Tentar identificar ou definir algo pode ser realizado, enxergando o que a coisa não é, ou seja, afastando a *doxa* que se tem acerca do objeto de análise. Esse afastar não significa suprimir ou eliminar as opiniões (*doxai*), pois, elas formam a própria realidade dos indivíduos da *polis*, logo, as coisas devem ser abordadas, no nosso caso, as coisas do amor, por meio das opiniões⁴⁸⁶. Para isso, a linguagem da tradição é peremptória.

Podemos mencionar alguns paralelos entre a tradição poética, como de modo propedêutico discorrido no primeiro capítulo do desenvolvimento desta dissertação, e os discursos do *Banquete* até aqui analisados, que são capazes de indicar a relevância da poesia empregada por Platão. De Homero: o poder avassalador de *Eros* em deuses e homens, poder que encobre os sentidos. Os convivas de Agatão, muito ou pouco eróticos, possuem essa força motriz; o *agathos* como nobre. Todos os oradores buscam esse *status*; de Odisseu, a astúcia do emprego das palavras para defender o mais recôndito desejo. De Hesíodo: a concordância de Fedro que *Eros* é muito antigo, em oposição à *doxa* de Agatão, em que essa divindade é jovem; Entretanto, similar ao tragediógrafo do *Banquete*, Hesíodo atribui a *Eros* a qualidade de ser o mais belo entre os deuses; Aristófanes contesta a tirania de Zeus, como o Prometeu de Ésquilo, que estabelece o *nomos* à humanidade para conter e controlar o anseio natural,

⁴⁸⁴ Para o entendimento dos cinco primeiros discursos como “pastiche” cf. ROBIN, L. *Notice*, XXXIII; CXVIII. Também ver PINHEIRO, V. S. *Introdução*, p. 26.

⁴⁸⁵ STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 10.

⁴⁸⁶ “[...] a grandeza marcante da filosofia platônica está no fato de Platão, mesmo chegando a patamares mais altos, nunca perder de vista os primeiros degraus” (STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 205).

individual; Recebe a influência da poesia mélica e de Eurípedes do ambiente simposiástico dos prazeres corporais; Ainda, a dualidade do doce-amargo de Safo aproxima-se do duplo *Eros*, nobre ou vil, de Pausânias e Erixímaco.

As opiniões discorridas pelos oradores do *Banquete*, até aqui trabalhadas, mostram incorreções de *Eros*, relatam o fenômeno mascarado, o que ele não é. Entretanto, cada encômio a seu modo, tem algo de germinal em relação ao objeto de estudo. Desde Homero e Hesíodo até a poesia trágica corrente ao *Banquete*, representada por Agatão, bem como no interior da obra com a mitologia, a política, a medicina, a comédia e a tragédia, respectivamente representadas por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, apontam para algo que corresponde a *Eros*. Comenta Robin⁴⁸⁷ que os discursos são regidos por uma competição, uma tentativa de “fazer um discurso de louvor ao Amor, o mais belo que puder” (*Banq.*, 177d). Competição que motiva a fuga da busca pela verdade acerca do objeto de louvor e a consequente estratégia retórica, cada um com sua *techne*, para ganhar a disputa e declarar a supremacia de sua arte. Essa competição afasta-se do defendido por Platão na *Carta VII*:

é preciso aprender tanto o falso como o verdadeiro de tudo que é, com todo esforço e muito tempo. De modo que, forçando cada um desses uns contra os outros, nomes e definições, visões e percepções, refutando com refutações cordiais, perguntando sem inveja e usando bem da pergunta, brilham a sabedoria e a compreensão de cada um, tanto quanto é possível a força humana suportar⁴⁸⁸.

Se a proposta fosse acusar *Eros*, e não elogiá-lo, os encomiastas do simpósio de Agatão construiriam argumentos com estilo e floreio de modo a promover tal acusação. Embora essa falta de compromisso com a verdade e intenção de defender e de elogiar o interesse próprio aconteça, fica evidente a crescente construção de *Eros*, procedida por Platão no interior desses discursos retóricos. Os discursos não filosóficos ou retóricos do *Banquete*

⁴⁸⁷ Cf. ROBIN, L. *Notice.*, LXX-LXXII.

⁴⁸⁸ *Carta VII*, 344b. Quanto ao problema da originalidade das *Cartas* atribuídas a Platão, com a forte tendência para que todas sejam espúrias, com exceção da *Carta VII* (e talvez a *VI*), concordamos com Irwin, que defende que se a *Carta VII* não foi escrita por Platão, teria sido redigida por alguém com muita proximidade e habilidade no pensamento de nosso autor. “A semelhança estilística entre a *Carta* e os diálogos assegura-nos que o seu autor não é um forjador inábil. Se não se tratava de Platão, devia achar-se suficientemente imerso no estilo de Platão para ser capaz de reproduzi-lo fielmente, de modo que a *Carta* pudesse representar Platão, mais do que apenas algo que Platão tivesse escrito nessa ocasião” (Cf. IRWIN, T. H. *Introdução à Carta VII*. In: PLATÃO. *Carta VII*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Júnior. São Paulo e Rio de Janeiro: Edições Loyola e Editor PUC-Rio, 2008, p. 18). Para estudo detalhado acerca do problema da escrita das *Cartas*, ver *ibidem*, p. 7-43.

demonstram um movimento conceitual ascendente, a mudança de perspectiva ou ganho de reflexão, a cada narrativa ocorre mediante objeção ou reformulação dos discursos anteriores. A ascensão ou *scala amoris* que Sócrates relatará ter sido guiado pela sábia de Mantinea corresponderá à resposta e à complementação das narrativas incompletas até aqui realizadas. Resposta que se direcionará ao universal e eterno e será complementada pelo elogio ao modo de vida socrático descrito por Alcibiades. Este, entendido como o *bios* que corresponde à excelência (*arete*) humana.

Deste modo, no próximo capítulo analisaremos estes dois discursos, o de Sócrates/Diotima e o de Alcibiades, o que nos permitirá responder se o *Banquete* é fundamental para compreender o fenômeno de *Eros* na natureza humana, bem como se este desejo se dá a uma Forma ou Ideia meramente transcendente e sem implicações práticas no âmbito ético e político. Em termos estéticos e mesmo eróticos, pretendemos verificar se a afirmação de Robin pode ser rechaçada: “É a morte da sensualidade que Platão procura na espiritualidade do amor”⁴⁸⁹, ou se a sensualidade pode ser entendida como um vetor ou início do caminho⁴⁹⁰ para uma ascensão erótico-filosófica. Neste sentido, se Platão anula o pensamento mítico-poético concernente a *Eros*, como a noção de *Eros* discorrida no capítulo *A TRADIÇÃO HELÊNICA* consoante aos encômios até Agatão, ou se nosso autor utiliza dessa tradição para realizar uma *zetesis* radical da verdade desse fenômeno. Como discorrido até aqui, podemos considerar que os discursos retóricos contidos no *Banquete* dialogam com a poesia e a mitologia. Assim, no próximo capítulo, tentaremos demonstrar como tais *doxai* servem de matéria-prima para *zetesis* filosófica⁴⁹¹. Insumo ou matéria-prima fundamental para o nosso autor erigir seu pensamento ético e político. No *Banquete*, isso ocorre por meio de *Eros*.

⁴⁸⁹ ROBIN, L. *Notice*, XLVII.

⁴⁹⁰ Para isso, ver comentário de Stenzel na nota 486.

⁴⁹¹ Isso pode ser entendido na *Carta VII*, 344b (nota 488).

4. DA CONTEMPLAÇÃO DO BELO A DIONISO

“Para Platão, o filósofo é literalmente o homem que ama a sabedoria, porque a sabedoria dá substância à liberdade de sua *arete* e possibilita que a alma viaje pela estrada que leva à salvação [...] A filosofia de Platão, portanto, não é *uma* filosofia, mas *a* forma simbólica em que uma alma dionisíaca expressa a sua ascensão para Deus”
(VOEGELIN, E., *Platão e Aristóteles*, p. 131)

Até aqui, analisamos noções de *Eros* e como o desejo se encontra presente no ser humano e em suas relações. Tentamos mostrar possíveis aproximações ou mesmo influências da mitologia e poesia no *ethos* antigo e como Platão utilizou esse material mítico-poético para dialogar com as pessoas de seu tempo. Ocupando-nos do *Banquete*, buscamos explicitar, nas falas dos primeiros oradores (Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão), a relação da poesia tradicional para construção ou manutenção das *doxai* e mesmo *nomos* cidadinas, como espelhado nos discursos iniciais.

Prosseguindo a análise de nosso texto basilar, neste capítulo, analisaremos o discurso do personagem Sócrates e da personagem incluída por ele no diálogo, Diótima de Manteneia, como o ápice filosófico do *Banquete*. Cume este, atingido de modo ascendente, desde o início do diálogo, até chegar à exposição socrática aos convivas de Agatão, quando, o filósofo recupera elementos fundamentais, de cada um dos discursos anteriores, para realizar uma abordagem poética radicalmente filosófica.

Além do desenvolvimento discursivo de Sócrates, analisaremos a representação dionisíaca do Alcibíades platônico como a defesa e o coroamento do modo de vida filosófico, em suas instâncias contemplativa (*theoria*) e da *praxis*. Nesta última, a esfera prática, a expressiva demonstração dos efeitos do *bios* filosófico para o indivíduo e o seu impacto paidético (formativo). Por fim, dos elementos analisados na presente dissertação, pretendemos refletir o impacto ético e político de *Eros*, como apresentado no *Banquete*. Dessa análise, apresentar uma reflexão acerca do caminho ou vereda do erotismo na alma humana, especificamente, quanto ao dilema ou a encruzilhada em que a condição humana se encontra compulsoriamente, *i.e.*, nas decisões do indivíduo. Decisões estas, com consequências

individuais e coletivas, embora, ao nível particular, seja destinado o principal impacto dessas implicações.

4.1. O DISCURSO FILOSÓFICO DE SÓCRATES/DIOTIMA

Após as palmas eufóricas⁴⁹² para o floreado discurso de Agatão, Sócrates questiona Erixímaco sobre o que havia dito anteriormente. Refere-se sobre ter que discursar após todos, e mais precisamente após o vitorioso poeta trágico. Diz ao interlocutor: “parece-te que não tem nada de temível o temor” (*Banq.*, 198a). Neste interlúdio, ao interagir com Erixímaco, Sócrates demonstra ter percebido os equívocos ou falhas argumentativas das apresentações de *Eros*. Isso é o que indica a alusão do temor não ter nada de temível, e que chegará à argumentação de *Eros* como não belo e não bom, logo, não podendo ser um deus.

O filósofo comenta que Agatão preocupou-se com a “beleza dos termos e das frases” (*Banq.*, 198b), e, ironicamente ele, Sócrates, “achava, por ingenuidade, que se devia dizer a verdade sobre tudo que está sendo elogiado” (*Banq.*, 198d). Por isso afirmou, inicialmente, ser terrível nas questões sobre *Eros*, por sua ilusão, acreditou que deveria falar sobre a verdade da coisa mesma, mas, como ficou revelado, nos demais discursos, o belo discurso é o que acrescenta “o máximo à coisa, e o mais belamente possível, quer ela seja assim quer não; quanto a ser falso, não tinha nenhuma importância” (*Banq.*, 198e). Situação que faz Sócrates romper com seu juramento inicial, de não elogiar como os demais oradores, e sim dizer a verdade, fazendo isso a seu modo. Mais uma demonstração de sua *hybris* (desmesura)⁴⁹³. Imprudência socrática que indica seu compromisso com a busca profunda da coisa em si, de sua *zetesis* filosófica, ou seja, de que o filósofo possui um erotismo imoderado ou desmesurado (*hybristes*) à sabedoria. Desejo que supera os valores morais e religiosos da *polis*.

O filósofo rompe com a instituição política do juramento, indicando que não pode mantê-lo, pois, se o fizesse, deveria mentir em seu elogio como todos os encomiastas

⁴⁹² Strauss comenta que o discurso de Agatão é “o único com entusiasmo universal”, o que demonstra a tragédia como modo retórico mais agradável a multidão. Para isso, ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 174.

⁴⁹³ Para a *hybris* do Sócrates platônico no *Banquete*, verificar as seções referentes a Homero e o Édipo de Sófocles, bem como, nota 309 e respectiva página. Ver também Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 121. *Hybris* corroborada pela quebra da instituição política do juramento. Para a questão do juramento na *polis* ver seção *A religião cívica*. Ainda para a *hybris* e a quebra do juramento socrático, ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 175-7. “Odiseu-Sócrates espaça de seu juramento ao declarar que não havia entendido o significado do juramento” (*ibidem*, p. 177); “a língua jurou, mas o meu peito não” [...] ‘Não vou mais elogiar desse modo, [...] mas a verdade sim [...]’” (*Banq.*, 199a).

anteriores fizeram. Logo, Sócrates seria o único honesto. O filósofo é um desmesurado para com a harmonia do recinto. Ora, um elogio não pode ser completamente verdadeiro, ele precisa afastar o que macula o objeto de louvor, o que sugere que a investigação de *Eros* no *Banquete* explore apenas seus elementos “positivos”⁴⁹⁴. “Sócrates mostra por meio de ações que é diferente de todos os demais oradores”⁴⁹⁵. O filósofo difere dos demais por sua *praxis*. Os soluços de Aristófanes correspondem à dificuldade de saída de sua natureza, de seu *Eros*, já Sócrates, é o médico de si mesmo, de certa forma, o filósofo é o próprio Odisseu⁴⁹⁶.

Platão faz seu modelo de filósofo, ainda antes do discurso, realizar o *elenkhos* (exame)⁴⁹⁷ do discurso de Agatão, conduzindo a confissão deste a respeito de estar equivocado sobre seu elogio a *Eros*. Agatão havia afirmado ser *Eros* o deus mais belo e desejante de beleza. Do questionamento socrático a Agatão, pode-se corroborar que: [i] o Amor (*Eros*) é de algo (cf. *Banq.*, 199e); [ii] que se deseja o que não tem (cf. *Banq.*, 200a)⁴⁹⁸; e [iii] que desejar o que já possui, como saúde ou riqueza, significa desejar permanecer no futuro com isso que agora possui (cf. *Banq.*, 200c-d). O filósofo relembra que o poeta afirmou “que aos deuses foram arranjadas suas questões através do amor [*erota*], do que é belo [*kalon*], pois do que é feio não havia amor [*eros*]” (*Banq.*, 201a), ironicamente, acerca disto, e considerando “ii”, deduz-se que os deuses seriam não belos, na medida em que desejam a beleza.

Agatão confessa sua ignorância por ter atribuído, ao deus, a característica de beleza, embora o deus deseje este atributo, como fica posto na refutação socrática, *Eros* não pode ser belo e desejar a beleza⁴⁹⁹. O filósofo ainda indaga o anfitrião: “Se portanto o Amor [*Eros*] é carente do que é belo [*kalon*], e o que é bom [*agatha*] é belo [*kala*], também do que é bom [*agathon*] seria ele carente” (*Banq.*, 201c). Na *doxa* (opinião) tipicamente grega, o *kalon* seria necessariamente *agathon*⁵⁰⁰, fazendo com que o discurso de Agatão, agora confessamente

⁴⁹⁴ Para Strauss, todo diálogo platônico abstrai-se de algo. No *Banquete*, o discurso de Sócrates é uma verdade seletiva sobre *Eros*, não uma verdade simples, ele omite o lado inescrupuloso de *Eros*. Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 175-9; 251.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁴⁹⁶ Cf. *ibidem*, p. 178; Sócrates pode ser comparado a Odisseu e Alcibiades a Aquiles, ver *ibidem*, p. 276; 279. Para a relação entre Aquiles (*Iliada*) e Odisseu (*Odisséia*), cf. o diálogo *Hípias Menor*.

⁴⁹⁷ O *elenkhos* socrático foi o modo de exame ou investigação característico da considerada juventude ou primeira fase de escrita da filosofia de Platão. Para o problema das fases ou períodos da filosofia platônica, verificar notas 21 e 23.

⁴⁹⁸ “Eros é um sinal de nossa incompletude” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 126). Ver seção *Aristófanes: logos cômico antropológico*.

⁴⁹⁹ “Eros é a consciência ou o conhecimento de uma falta e, portanto, está ligado ao conhecimento da ignorância, que é obviamente um tipo de falta” (BLOOM, A. *op. cit.*, p. 130).

⁵⁰⁰ Para esse entendimento de belo e bom (*kalokagathia*) ver comentário de Jaeger na nota 130.

ignorante, atribuiu, ao deus, uma falta ou carência de *agathon*. Para Sócrates, em mais uma demonstração discursiva de seu erotismo filosófico diz: “É à verdade [*aletheia*], querido Agatão, que não podes contradizer⁵⁰¹, pois a Sócrates não é nada difícil” (*Banq.*, 201c-d). Segundo Dover⁵⁰², Platão utiliza Agatão para preparar terreno à sua exposição doutrinal, que seguirá com Sócrates, introduzindo o discurso que ouvira um dia de Diotima⁵⁰³, sábia (*sophe*) de Mantinea.

4.1.1. Diotima: *Eros* como *daimon* intermediário (*metaxy*)

Sócrates passa a narrar sua conversa, quando jovem⁵⁰⁴, com Diotima⁵⁰⁵. Nela, o filósofo recupera a questão da carência ou privação de *Eros* em relação à beleza e à bondade, conforme visto no *elenkhos* socrático ao discurso de Agatão. Diz Sócrates que nessa conversa, a sábia de Mantinea refutava seus argumentos, semelhante ao que acabara de fazer a respeito do discurso de Agatão⁵⁰⁶. O desenvolvimento narrativo com Diotima (ver *Banq.*, 201e) levou o então jovem filósofo a afirmar ser *Eros* nem belo e nem bom. Por referir que se não fosse belo, o deus seria feio, recebeu uma reclamação da sacerdotisa. Pensava ele, existirem, nestas categorias (belo e feio; sábio e ignorante) apenas extremos. Segunda a sábia do Amor, há algo entre estes extremos. No caso do que há entre a sabedoria e a ignorância, existe a reta opinião (*ortha doxazein*). Esta, na epistemologia de Diotima, não sendo razão (*alogon*) não poderia ser ciência (*episteme*), tampouco, como atinge o ser, também não pode ser considerada ignorância (*amathia*). Assim, é “a opinião certa [*ortha doxa*], um intermediário [*metaxy*] entre entendimento [*phroneseos*] e ignorância [*amathias*]” (*Banq.*, 202a). Deste modo, a sacerdotisa transfere, para a sabedoria, o tema ou o assunto principal de sua pesquisa⁵⁰⁷.

⁵⁰¹ A verdade não tem voz, ela não reclama (ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 182).

⁵⁰² Cf. DOVER, K. *Plato: Symposium*. Cambridge: University Press, 2012 [1980], p. 133; STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 178.

⁵⁰³ Para a questão da historicidade de Diotima, ver exposição sobre Safo na seção *A POESIA MÉLICA*. Também, cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 129-30.

⁵⁰⁴ Referência à peste de dez anos, em *Banq.* 201d,, e ao sacrifício feito por Diotima no começo da guerra do Peloponeso.

⁵⁰⁵ Sócrates novamente quebra a promessa de discursar, inserindo “outra pessoa”, cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 184.

⁵⁰⁶ O jovem Sócrates possuía uma opinião similar a de Agatão, para isso, ver *Ibidem*, p. 186.

⁵⁰⁷ “A autora faz da sabedoria o tema de sua discussão sobre Eros. Rapidamente, o amor pela sabedoria, a filosofia, torna-se seu assunto, e ela faz essa conexão, que a maioria dos homens jamais pensaria, parecer perfeitamente natural” (BLOOM, A. *op. cit.*, p. 130).

A conversa entre o jovem filósofo e Diotima pode indicar como a descoberta da fealdade mudou a vida de Sócrates⁵⁰⁸. Isso pode ser percebido na decepção deste com a leitura de Anaxágoras, que não demonstrou como o *nous* (intelecção) mantém a ordem do todo, e a contrapartida da descrição de *Eros* como *metaxy* procedida por Diotima. Como a estrangeira converte o tema da beleza para a questão da sabedoria, a reta opinião é o intermediário, possível à natureza humana, entre a ignorância e a sabedoria. Também em relação à beleza e à fealdade, *Eros* está entre (*metaxy*) esses dois extremos (cf. *Banq.*, 202b).

Diotima ri (cf. *Banq.*, 202b-c), antes dela, apenas Aristófanes havia feito isso. A sábia de Mantinea não tem a solenidade de uma profetisa e afirma, o que Sócrates não chegará a dizer, que *Eros* não é um deus. Ela pressiona o jovem filósofo: “Ou terias a audácia de dizer que algum deles [deuses] não é belo [*kalon*] e feliz [*eudaimona*]?” (*Banq.*, 202c). Como discorrido, a opinião verdadeira está entre a sabedoria e a ignorância, a reta opinião é possível, mas, há algo entre o mortal e o imortal? Não há. A condição não divina de *Eros* indica a incredulidade do filósofo para com os deuses da *polis*, com Zeus, representando o poder que estabelece a harmonia. *Eros* é um *daimon*⁵⁰⁹, e *daimon* é o vínculo entre o mortal e o eterno. Ora, como deuses e humanos não são autossuficientes, o poder do *daimon Eros* pode ser compreendido como a geração e possibilidade de autossuficiência.

Segundo a sacerdotisa, não se deve forçar uma coisa a ser o que não é simplesmente por não ser o oposto. No caso de *Eros*, não se deve atribuir-lhe a condição de belo, por desejar a beleza e não ser possível desejar o que se possui plenamente, tampouco caracterizá-lo como vil, pois, atingindo de algum modo a beleza, não pode ser assim caracterizado. O que faz com que ele caracterize-se como um *metaxy* dessas condições, ou seja, esteja entre a beleza e a fealdade. Nesse sentido, se todos os deuses são belos e bons, *Eros* não seria um deus. Afirmção que faz o então jovem filósofo questionar a sábia acerca de quem são os que admitiriam isso, ao passo que Diotima responde-lhe: “Um és tu [...] e eu, outra” (*Banq.*, 202c). Sob o espanto de Sócrates, a professora mostra que, como aos deuses é atribuída a plena condição de belo (*kalos*), bom (*agathos*) e feliz (*eudaimon*), *Eros*, que possui carência destas qualidades, logo, não pode ser divino. Para a sacerdotisa e acompanhado por Sócrates, os deuses necessariamente são belos, bons e felizes. *Eros* também não pode ser humano,

⁵⁰⁸ Para o que segue, ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 186-90.

⁵⁰⁹ Para Strauss, Platão foi o primeiro a distinguir o *daimon* da classe dos deuses, cf. *ibidem*, p. 191.

assim, está entre (*metaxy*) deuses e homens⁵¹⁰. “Um grande gênio [*daimon megas*]⁵¹¹, ó Sócrates; e com efeito, tudo o que é gênio [*daimonion*] está entre [*metaxy*] um deus e um mortal.” (*Banq.*, 202d-e). Conceito de *Eros* que é seguido por seu poder e suas obras:

O de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio [*meso*] de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo.⁵¹²

Segundo Diotima, *Eros* é um *daimon*, um *metaxy* entre deuses e homens. Principalmente na *Apologia*, Sócrates afirma possuir “um *daimonion* que vem até ele e lhe diz para não fazer certos tipos de coisas, por exemplo, entrar na política ou implorar por sua vida”⁵¹³. Diotima, utilizando-se da linguagem dos mistérios, afirma que pelo intermédio desse *daimon*, *Eros*, é que ocorrem as iniciações, os encantamentos e as artes divinatórias. “Um deus com o homem não se mistura” (*Banq.*, 203a), por intermédio de *Eros* é que há esse contato. Condição que motiva nossa decisão em considerar *Eros* um deus, notadamente no sentido de ser um elemento primevo e eterno, inexoravelmente presente na efêmera condição humana.

Os sábios nas questões de *Eros* são homens gênios (*sophos daimonios aner*), enquanto, os sábios (*sophos*) em outras artes (*technas*) ou ofício, são artesãos (cf. *ibidem*). Percebe-se aqui, a hierarquia proposta pela sacerdotisa que atribui posição superior aos sábios acerca de *Eros*. Apenas os homens eróticos são gênios (*daimonios*), sendo os demais designados como artesãos. Argumento que acreditamos possuir uma irônica crítica de Platão aos discursos anteriores, estes, mesmo possuindo alguma aproximação com *Eros*, em seus desenvolvimentos afastaram-se do objeto de elogio. Isso ocorreu com os encômios de Fedro e Agatão, afirmando ser o Amor o deus mais belo, como vimos, não é possível devido a sua carência de beleza. Pausânias e Erixímaco, como presente em seus elogios, possuem o interesse último na defesa de seus respectivos ofícios e artes, e, principalmente, no caso do

⁵¹⁰ Exemplo de perfeição divina encontrada no *Banquete* que entendemos corresponder à crítica da tradição poética realizada na *República*, notadamente quanto à atribuição negativa, ambígua e mesmo humana dos deuses retratados pelos poetas. Para isso, ver a seção *CONSIDERAÇÕES* do Capítulo 2.

⁵¹¹ Franco e Torrano optam em traduzir por “grande Nume”, segundo eles, “[...] no *Banquete*, a distinção entre *daimon* e *Theos* é explícita, e *Eros* claramente significa um ser sobrenatural” (nota 89 desta tradução). Carlos Alberto Nunes traduz por “grande demônio”.

⁵¹² *Banq.*, 202e

⁵¹³ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 131; Cf. *Apol.* 31c-32a.

primeiro, sustentáculo na inclinação de seu *Eros* de amante, mesmo ele sendo um “fraco” possuidor de *Eros*. Também nas falas de Aristófanes e Agatão fica evidente a arte poética cômica e trágica, respectivamente. Ainda nestes, o objeto de *Eros* é o amor próprio, para Aristófanes, e o amor ao belo, para Agatão⁵¹⁴. Os poetas e legisladores possuem o interesse de influenciar toda comunidade, já o filósofo, notado em seu temor da multidão, opta pelo âmbito privado e, mesmo neste, deseja indivíduos com características específicas, como a beleza e a inclinação para a atividade filosófica⁵¹⁵. A filosofia, o amor à verdade, é mais semelhante ao amor pelo belo que o amor próprio⁵¹⁶. Nos discursos do *Banquete*, o amor próprio gera, num vernáculo contemporâneo, ideologia (que Strauss adverte ser “palavra abominável”⁵¹⁷), já o amor ao belo pode gerar a opinião verdadeira.

Platão utiliza, por meio da sacerdotisa de Mantinea, a linguagem dos mistérios, especificamente com Diotima, conduzindo o jovem filósofo a conhecer o deus *Eros*, para caracterizar a natureza intermediária (*metaxy*) do desejo (*Eros*). Seu poder de conexão entre deuses e homens, entre imortalidade e mortalidade, e suas obras. Nestas, a *Eros*, cabe a tarefa de transmitir aos deuses, ao eterno, as súplicas e sacrifícios dos mortais. No exemplo do *bios* de Sócrates, poderia ser dito que a súplica do filósofo corresponde a *zetesis* filosófica do conhecimento acerca da natureza das coisas, na conversa com Diotima no *Banquete* o que seria *Eros*, bem como, a ambiciosa *zetesis* do conhecimento do todo (do *cosmos*). Já o sacrifício que o filósofo concede ao deus, fosse o de não colocar seus desejos e interesses acima dos da *physis* (natureza), no caso específico da *polis*, entendida como um microcosmo, ele não permite que o benefício próprio de seu erotismo individual se sobreponha ao que venha a ser o melhor, o bem, da comunidade⁵¹⁸. Identificando o fenômeno do erotismo, desde seu estado interior mais profundo aos desejos dispersos nos indivíduos, o filósofo pode contemplar a *dynamis* (poder) de todo o *cosmos*. Se de fato isso ocorre, não seria devido às súplicas e sacrifícios de Sócrates ao deus, mas, devido a sua *zetesis* e compreensão da eternidade, como veremos ainda neste capítulo. A linguagem dos mistérios que concede, ao filósofo, a condição de *metaxy*, similar ao *daimon Eros*, destaca sua *atopia*. Essa *atopia* ou estranheza entre o filósofo e os demais consiste:

⁵¹⁴ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 181.

⁵¹⁵ Ver BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 144; É o que Ferrari diz que Alcibiades não foi capaz, ver FERRARI, F. *Eros, Paideia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibiades*. *Archai* n. 9, jul-dez, 2012, p. 69-70.

⁵¹⁶ Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 183. O amor ao vil é possível apenas no amor do que é próprio.

⁵¹⁷ Ver *ibidem*, p. 183-4.

⁵¹⁸ “Ele [o filósofo] fará o que lhe agradar, desde que isso não destrua a ordem hierárquica de seus prazeres.” (BLOOM, A. *op. cit.*, p. 154).

em seus poderes divinatórios, sua capacidade misteriosa de se comunicar com os deuses. Ele tem a capacidade de examinar a alma de cada homem e colocá-la na ordem das coisas. Ele profetiza e conta histórias sobre a vida após a morte. Seja qual for o significado dessas coisas, elas dão a Sócrates um aspecto daimônico. Sócrates não parece exatamente um homem, mas uma espécie de elo entre toda a ordem das coisas e os homens que vivem aqui na Terra⁵¹⁹

O *logos* de Sócrates, o filósofo, difere da *doxa* da multidão⁵²⁰. A filosofia possuiria uma condição diversa das opiniões do vulgo, uma preferência ao privado em detrimento ao público⁵²¹, a saber: o compromisso com a busca pela verdade. Assim, a retórica de teor filosófico de Sócrates no *Banquete* pretenderia atrair pessoas com predisposição a essa *zetesis*, como ocorreu com Alcibíades. Cativar indivíduos com seus discursos para “estar junto” (*synousia*) a eles. Bloom observa a “ambiguidade maravilhosa” do termo grego *synousia*, que “pode significar tanto uma conversa quanto o ato do coito”⁵²², o que sugere o *status* primeiro da atividade privada no *Banquete*. Essa precedência e preferência ao ambiente privado são percebidas no personagem Sócrates do *Banquete* e seu temor à multidão. O que não ocorre com Pausânias, Aristófanes, Agatão e, como veremos, com Alcibíades. O discurso de Pausânias foi moralista, visando convencer sobre a necessidade de mudança do *nomos* (lei). Aristófanes e Agatão possuem nítida predileção pelo espaço público, com extrema necessidade de reconhecimento e de aplauso da audiência. De modo análogo, a relação entre o filósofo e os poetas, a preocupação com a verdade do *logos* dialético requer um ambiente reservado, enquanto o interesse de persuadir do *logos* retórico, demanda o âmbito público. Ora, se o filósofo fascina e seduz por meio de seu discurso, este, embora dialético, necessitam ser persuasivos. Assim, os *logoi sokratikoi*, no ambiente privado, podem ser considerados como retórica filosófica ou método da sedução.⁵²³

Conduzido por Diotima pelo caminho de *Eros*, Sócrates continua indagando à sábia de Mantineia: como surgiu *Eros*? Para responder a esta questão, a sábia recorre a uma exposição

⁵¹⁹ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 132.

⁵²⁰ Cf. *ibidem*, p. 122-5.

⁵²¹ “Na medida em que Sócrates aprendeu uma retórica pública, ela tem como objetivo atrair indivíduos sobre os quais ele possa agir com seus discursos maravilhosos em particular. O homem político está interessado nos indivíduos como parte do público; Sócrates está interessado no público somente na medida em que ele inclui indivíduos que ele pode separar dele. É por isso que faz sentido chamar os discursos do homem político de não eróticos e os do filósofo de eróticos. Você só pode fazer amor com indivíduos. O erotismo de Sócrates indica, que sua atividade principal é sempre a privada.” (*ibidem*, p. 122-3).

⁵²² *Ibidem*, p. 123.

⁵²³ Ver *ibidem*, p. 123-4.

persuasiva, mitológica. Para o filósofo, se *Eros* passou a existir, ele deve ter dois pais, assim, a estrangeira narrará o mito do nascimento de *Eros*. Narrativa que é e não é mito⁵²⁴, que possui um episódio mitológico como fundamento, mas que expressa elementos que representam a natureza de *Eros*.

4.1.2. A origem de *Eros*

Narrou Diótima que⁵²⁵ se banquetavam os deuses por ocasião do nascimento de Afrodite, dentre eles, encontrava-se *Poros* (Recurso). Diferente dos elogios de Pausânias e de Erixímaco, há apenas uma Afrodite, também, em desacordo com Pausânias, Afrodite antecede *Eros*. *Penia* (Pobreza)⁵²⁶ não havia sido convidada para o festim, e mendigava pela porta. *Poros*, embriagado de néctar, – “pois vinho ainda não havia” (*Banq.*, 203b) – adormeceu no jardim de Zeus. Ser anterior ao vinho nega a juventude de *Eros*, como defendida por Agatão. Ao notar *Poros*, *Penia* tramou gerar um filho com ele, assim, concebeu *Eros*. A relação sexual precede *Eros*. Gerado no natalício de Afrodite, *Eros* passou a ser servo e companheiro desta deusa, bem como, amante do belo, pois bela é Afrodite. A condição ambígua de *Eros* é consequência de sua origem, filho de Recurso e de Pobreza⁵²⁷. Da mãe, *Eros* passou a possuir: “[...] sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão.” (*Banq.*, 203c-d). Diversamente ao defendido por Agatão, *Eros* não é suave e delicado, mas duro. Ele também é sem lar, um viajante como Ulisses⁵²⁸. A descrição de *Penia*, de *Eros* não delicado, duro e descalço será confirmada por Alcibiades, personagem ainda não presente no simpósio de Agatão.

⁵²⁴ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 123-4.

⁵²⁵ Para o que segue, ver *Banq.*, 203b-204a. Para comentários ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 192-7.

⁵²⁶ “Deve-se notar que a palavra *poros*, com o privativo prefixo ‘a’ significa não apenas a mesma coisa que *penia*, mas também a dificuldade ou perplexidade que é proporcionada por uma contradição em um argumento. Uma *aporia* surge no momento de uma discussão em que o interlocutor contradiz sozinho e deve procurar uma solução, mas não sabe bem como fazer isso. Ele está literalmente sem recursos. Este é o momento crítico da dialética. [...] *Eros* cai em *aporia*, mas, de alguma forma, devido a sua ligação com *Poros*, sempre encontrará algum meio. Essa é praticamente uma definição do ceticismo Socrático” (BLOOM, A. *op.cit.*, p. 132-3).

⁵²⁷ O acidental e o convencional explicam *Eros*, ele ama o belo pela conexão com Afrodite (ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 192).

⁵²⁸ Ver *ibidem*, p. 193.

Das qualidades que recebeu do pai, *Poros*, *Eros* é: “insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível⁵²⁹, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar⁵³⁰ por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista” (*Banq.*, 203d). De *Poros*, *Eros* possui a coragem e o amor à sabedoria. A herança dos pais reservou-lhe uma natureza ambígua: não é mortal e nem imortal; não é rico tampouco pobre; e não é sábio (*sophias*) assim como não é ignorante (*amathias*). *Eros* é escapadizo, por vezes o desejo sucumbe a algo e logo renasce, dado à natureza do pai. Ele está sempre desejando, ao passo que, quando consegue o objeto de desejo ou esfria-lhe este e é atraído por outro para o qual, impulsiona o amor.

Eros permanece sempre entre a saciedade da riqueza e a sedenta pobreza, ele “é a combinação de ousadia e de moderação”⁵³¹, como a mãe, ele trama gerar um filho de *Poros*, isso difere da autossuficiência do pai, Recurso. A Pobreza (*Penia*) possui como característica a ambiguidade, embora por um lado esteja satisfeita com sua ignorância autossuficiente, por outro, almeja romper essa condição⁵³². Por isso, quanto à sabedoria, “o filósofo que é, verdadeiramente um filósofo, é aquele que parte de opiniões corretas e não as descarta”⁵³³. Assim, a condição entre a sabedoria e a ignorância é descrita por Diotima com dois termos distintos: como reta opinião ou como ignorância. A opinião verdadeira, por um lado, é

⁵²⁹ “Se alguma vez houve uma descrição perfeita de Sócrates, é esta: o homem da grande caçada. Ela vem da boca de uma adivinha e é expressa em seu estilo, mas talvez essa seja a perspectiva na qual Sócrates aparece com mais clareza. Assim, *Eros*, a poderosa atração pelo belo, é o mesmo que Sócrates, o homem mais poderosamente atraído pela sabedoria” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 133).

⁵³⁰ “*Eros* como filósofo não nos revela apenas o que seria uma faceta de *Eros*, mas envolve igualmente uma compreensão decisiva acerca da própria natureza da filosofia e do estatuto epistemológico que lhe é próprio. Com efeito, uma ideia fundamental que se extrai do discurso de Diotima é justamente a ideia da filosofia como um estado epistêmico e cognitivo essencialmente intermediário (*metaxy*), i.e., a ideia da filosofia como um processo intelectual que se move permanentemente na zona mediana localizada entre o conhecimento e a sua ausência” (OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 49).

⁵³¹ BLOOM, A. *op. cit.*, p. 154. “A moderação resulta da imoderação de *Eros*: *Eros* controla ou dirige todos os outros desejos ou prazeres. Sócrates usa algo parecido com esse argumento na *República* [*Rep.*, V, 410a-412a], onde ele prova que os filósofos são moderados porque estão imoderadamente apaixonados pela sabedoria” (*ibidem*, p. 119).

⁵³² Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 194.

⁵³³ *Ibidem*, p. 195; “A conclusão que ela [Diotima] tira é que *Eros* não é um deus, mas um demônio, um mediador entre deuses e homens, entre mortais e imortais. Para explicar isso, ela concebe a genealogia de *Eros*. *Eros* descende da riqueza e da pobreza. Isso significa, no entanto, de um deus — o pai — e um demônio — a mãe. Entretanto, como vimos, *Eros* pode ser perfeitamente compreendido do lado de sua mãe. *Eros* pode ser perfeitamente compreendido sem recorrer apenas ao seu pai, mas a qualquer um dos deuses. Todas as características de *Eros* são encontradas em sua mãe. Ao conceder que o desejo, o amor, surge da falta, da própria pobreza, você não precisa de outro princípio apontando para a plenitude, indicando a direção que o desejo, a falta, toma? E não é aquilo em direção ao qual o desejo se move mais alto do que o desejo e, portanto, divino? Pode-se dizer isto: Deve haver algo divino, algo imortal, algo imutável. Esta condição é satisfeita pelas ideias platônicas, seja lá o que elas signifiquem. O amado é mais alto do que o amante, do que *eros*, e o amado pode muito bem ser as ideias.” (*ibidem*, p. 196-7).

sabedoria, por ser reta opinião, por outro, é ignorância, por não ter a certeza da verdade. Ora, a descrição da filosofia é procedida justamente neste estágio *metaxy* (intermediário)⁵³⁴.

Essa origem ambígua e intermediária de *Eros* espelha a condição do filósofo, “nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é – assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios” (*Banq.*, 204a). Desejando a sabedoria, “uma das coisas mais belas [*kalon*]” (*Banq.*, 204b), o filósofo não pode ser ignorante, que ou a despreza ou crê possuí-la. Sua natureza possui uma herança ambígua. Já de seu pai, ser um caçador terrível, caçada que remete à permanente *zetesis*. Ora, esta é a própria definição de *philosophia*, compreendida como a busca incessante pela sabedoria⁵³⁵. O filósofo compreende que de sua condição mortal, não pode possuir a divina sabedoria, apesar de desejá-la. Assim, *Eros* e o filósofo estão entre (*metaxy*) a sabedoria e a ignorância, como condição da natureza (*physis*) ambígua herdada de seus pais, *Poros* (Recurso) e *Penia* (Pobreza). Diotima prossegue, mostrando que o jovem Sócrates parecia acreditar que *Eros* seria o amado e não o amante, por isso, para a sacerdotisa, “parecia-te todo belo o Amor [*Eros*]” (*Banq.*, 204c).

4.1.3. O *kalon* e o *agathon*

Depois da identificação de *Eros* como amante e não como amado, Sócrates continuou sua investigação junto à sábia de Mantineia para saber qual o benefício que esse deus concede aos homens. Concordado que o amante ama ter consigo o belo, a sábia “como se alguém tivesse mudado a questão e, usando o bom [*agatho*] em vez do belo [*kalon*], perguntasse: vamos, Sócrates, ama o amante o que é bom [*agathon*]; que é que ele ama?” (*Banq.*, 204e). O desenvolvimento da condução do jovem filósofo pela sacerdotisa alcança a formulação que o amante, ama ter o que é bom e isso consiste em ser feliz (*eudaimon*). Felicidade que constitui o fim último do ser humano, ou seja, não cabe mais o questionamento da finalidade de ser feliz⁵³⁶. Ora, essa substituição do belo pelo bom pode ser problemática, pois, nem todas as

⁵³⁴ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 197. Hadot chama a atenção que no *Banquete*, Platão confere um novo sentido ao termo “filosofia”, para isso, cf. HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* p. 69-82. “Eros e Sócrates personificam, um de maneira mítica, o outro de maneira histórica, a figura do filósofo. Tal o sentido profundo do diálogo” (*ibidem*, p. 70).

⁵³⁵ Ver STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 220.

⁵³⁶ Cf. *Banq.*, 204e-205a; *Lisis*, 219c-220a; “A felicidade é o fim da vida, e o que contribui para a felicidade é o bem. [...] O intransigente Sócrates sempre busca o bem, o bem para si mesmo - seja ele qual for. Sócrates é capaz de responder facilmente à pergunta de Diotima sobre o que o homem que possui o bem tem: a felicidade. Ele tem uma dificuldade real com o belo, e é isso que aparece aqui. O que se possui quando se tem o belo? Mas o amor é

coisas boas são belas. Do ideário grego, o bom é o sábio e saudável, mas, poderíamos considerar o movimento intestinal saudável como belo? Acreditamos que, mesmo saudável, não seja belo. O mesmo ocorre com o inverso, no devir, nem tudo que é belo, é bom. As mais belas tragédias, como o *Prometeu Acorrentado* ou o *Édipo Rei*, não fazem o público desejar a condição do herói trágico em suas vidas. Exemplos que reforçam a dificuldade de explicar o que é belo⁵³⁷ e o que pode ser chamado de belo e bom (*kaloskagathos*)⁵³⁸.

Se todos desejam ser felizes, como explicar que uns amam e outros não? Diotima responde: “é porque destacamos do amor um certo aspecto e, aplicando-lhe o nome do todo, chamamo-lo de amor, enquanto que para os outros aspectos servimo-nos de outros nomes” (*Banq.*, 205b). A sacerdotisa discorre sobre a poesia (*poiesis*) como uma arte (*techne*) capaz de fazer passar as coisas do não ser ao ser. A poesia é múltipla, de modo que aquele que se utiliza de uma arte, o artesão, é um poeta. Isso não ocorra na compreensão dos nomes. São atribuídos diversos nomes para cada *techne*, correspondendo à poesia como a arte da música (*mousiken*) e dos versos (*metra*). Diotima chama a atenção para o fato misterioso de que a poesia atende a aspiração ao belo. Mas todos os indivíduos são amantes, não apenas os poetas⁵³⁹. Isso ocorre em três modalidades distintas: amantes de recursos ou do lucro; amantes dos bens externos, do corpo (*philigymnastai*); ou *philosophos*. Todos estes são amantes, embora, não recebam o mesmo nome. O mesmo ocorre com *Eros*. Ao amor, são atribuídos diversos nomes que não a posse do que é bom e a felicidade, mas como atributos como riqueza e sabedoria, por um lado, ou de ser identificado em amantes e amar, por outro.

Se não é possível pensar o deus desejando, por estar inclusa neste, a noção de plenitude e absoluto, *Eros* não ama⁵⁴⁰. Por outro lado, não podemos pensar o deus *Eros* como a um *eidos* (Forma/Ideia) de Platão, pois, como *Eros*, *daimon* filósofo, conecta as instâncias sensível e inteligível, ele é o *metaxy* do que são *eide* e do que não são. Logo, não há *eidos* de *Eros*. Acreditamos que a alternância, da estrangeira, do belo para o bem pode permitir compreender o bem como o mais elevado *eidos*. Se isso ocorrer, *Eros* não mais seria o desejo

o amor pelo belo, e é por isso que Sócrates, o amante, é tão problemático. Sócrates é, por natureza ou em primeiro lugar, um amante não do belo, mas do bom” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 135).

⁵³⁷ *Ibidem*, p. 127-8.

⁵³⁸ Ver *ibidem*, p. 128. Para o conceito de *kaloskagathos*, ver nota 130 e respectiva página. Para Bloom, “Na filosofia moral grega, a moralidade é dividida em duas partes: o nobre ou belo (*kalos*) e o bom (*agathon*). Um cavaleiro é chamado de um *kaloskagathos*, um homem nobre e bom. [...] O nobre e o bom são ambos evidentemente necessários para uma descrição do que queremos dizer com moralidade, mas também estão em tensão um com o outro” (*ibidem*, p. 134). Ainda, para o tema do *kalos* e do *agathos*, ver MONTENEGRO, M. A. P. *Eros e Philia na filosofia platônica*. *Archai*, n. 13, jul-dez, p. 121-129, 2014.

⁵³⁹ Cf. BLOOM, A., *op. cit.*, p. 136.

⁵⁴⁰ Ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 199.

pelo belo e sim, o desejo de ser feliz, ou seja, de desejar a posse permanente do bem. Consequentemente, o bem não seria idêntico ao belo⁵⁴¹, o bem possuiria um *status* mais elevado⁵⁴². Mesmo que isso seja problemático, considerando a noção de *kaloskagathos*, ou seja, da não separação de belo e bom (como pode ser visto no *Górg.*, 474d-e, as coisas úteis e agradáveis são belas e boas), acreditamos que essa alternância de Diotima, em *Banq.*, 204e, do belo para o bem, e a posse permanente do bem como condicionador de felicidade, pode atribuir um *status* superior ao bem, o que permitiria aproximar o *eidos* de bem no *Banquete* com o apresentado na *República* (cf. *Rep.*, VI, 505a-b).

Para isso, entendemos ser correto traçar um paralelo entre a “transformação” procedida por Diotima do belo em bem (cf. *Banq.* 204e) e a tentativa de “transformação” ou *periagoge* de Alcibiades por Sócrates, ou seja, de um belo corpo em uma alma bela. Mais especificamente, como o *Banquete*, condicionado pelo encômio como modo de *logos*, discorre sobre *Eros* por meio de uma subida (*anabasis*), o *Eros* filosófico afasta a fealdade de *Eros*. Já na *República*, embora, em diversos momentos, abordando o mesmo sentido ascendente, como o “símile solar” (cf. *Rep.*, VI, 505a; 507b-509d) e a “alegoria da caverna” (cf. *Rep.*, VII, 514a-518d), destaca mais o caminho de “descida” (*katabasis*) de *Eros*, o *Eros* tirânico, como pode ser percebido na abordagem da corrupção das formas de governo (cf. *Rep.*, VIII e IX), formas estas semelhantes à alma humana. Importa ainda, que o personagem Alcibiades do *Banquete*, como veremos, pode ser considerado, nesta obra, como o mais significativo exemplo de *Eros* tirânico. Enfim, longe de ser pacificado, entendemos ser válido pensar as duas possibilidades: tanto a noção de *kaloskagathos*, com o belo e o bem totalmente intercambiáveis, levando aquele que possuir nobreza e virtude ser assim denominado; bem como, da manobra realizada por Platão, com a fala de Diotima, de empregar a posse eterna do bem como causa da felicidade, uma indicação, como ocorre na *República* de modo expresso, da Ideia do bem como mais elevado *eidos*. Perceber que a segunda possibilidade não afasta a “beleza” do bem, o que nos faz retornar ao conceito de *kaloskagathos*. Seja como for, em nossa análise ética e de filosofia política do *Banquete*, a abordagem do *agathos* sobressai.

Corroborando com isso, em alusão ao discurso de Aristófanes⁵⁴³, Diotima recusa a ideia que vincula o amor à procura de sua metade, o amor próprio, pois, segundo a

⁵⁴¹ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 200.

⁵⁴² Ver *ibidem*, p. 238.

⁵⁴³ “‘E de fato corre um dito’, continuou ela, ‘segundo o qual são os que procuram a sua própria metade os que amam; o que eu digo porém é que não é nem da metade o amor, nem do todo; pelo menos, meu amigo, se não se encontra este em bom estado’” (*Banq.*, 205d-e). Strauss chama a atenção que, nesta passagem há uma contradição a Aristófanes, pois, *Eros* não é desejo pela outra metade, bem como, Sócrates “deixa cair a máscara”

sacerdotisa, até os pés ou mãos o indivíduo desejaria amputar, caso compromettesse sua vida (cf. *Banq.*, 205e). Para a sábia, com a anuência de Sócrates, não existe nada além do bem que provoque o amor dos homens⁵⁴⁴. Mas não apenas ter o bem, e sim sempre possuir o bem (cf. *Banq.*, 206a). Talvez possamos relacionar essa posse permanente do bem com os interlocutores Aristodemo e Apolodoro⁵⁴⁵. Para estes, aparentemente, a simples existência do bem não seria suficiente, eles precisam de sua posse de modo permanente. Ora, se na condição humana isso é impossível, tal desejo pode ser identificado como ignorância. Já Sócrates, contempla o Bem.

4.1.4. *Eros*, imortalidade e eternidade

A sábia de Mantineia avança, mostrando as ações (*praxeí*) ou atividades que correspondem a *Eros*. A *praxis* do amor seria a parturição ou geração de beleza no corpo e na alma⁵⁴⁶, “todos os seres humanos são, em certo sentido, mulheres, todos estão grávidos”⁵⁴⁷. Aos indivíduos, é facultada a geração nos corpos e, na idade adequada, procriar nas almas. O gerar é possível no que é belo. Nos corpos, é divino o ato de gerar da relação sexual do homem com a mulher, “é imortal no ser vivo que é mortal, a concepção e a geração. Mas ocorrer isso no que é inadequado é impossível” (*Banq.*, 206c-d). No que concerne à concepção, quando se aproxima do belo, com felicidade e júbilo gera, mas, quando é do feio que o ato de geração se avizinha, árdua e duramente leva sua criação. Nessa esteira, o amor seria não do belo, mas da “geração e da parturição do belo” (*Banq.*, 206e). Isso porque se *Eros* é o amor de ter sempre consigo o bem, ele é amor da imortalidade (*athanasias*)⁵⁴⁸. Ora, isso obsta o *Eros* como desejo ao belo de Agatão.

A sábia de Mantineia transpõe a noção de *Eros* discorrida por Fedro. O elogio deste defendeu o poder de doação dos amantes pelos amados, podendo morrer o amante pelo bem amado. Para a sacerdotisa, para além da relação de amantes está a natureza, como nos mostram os próprios animais ou o auxílio e doação dos pais para com os filhos. Isso não seria pelo raciocínio, mas por natureza, pelo desejo de imortalidade, em deixar algo novo, um fruto

e fala com Aristófanes, mais ainda, faz uma mulher chamar o comediógrafo de amigo (camarada). Para isso, ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 203-4.

⁵⁴⁴ Ver: *Banq.*, 205e-206a; Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 136.

⁵⁴⁵ Cf. BLOOM, A. *op. cit.*, p. 138.

⁵⁴⁶ Ver *Banq.*, 206b.

⁵⁴⁷ STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 205.

⁵⁴⁸ Ver: *Banq.*, 206e-207a; cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 206.

após a morte⁵⁴⁹, o que sempre é feito perdendo algo. Quanto aos homens, racionais, não apenas nos corpos (*soma*) de cada indivíduo “mas também na alma [*psykhen*] os modos [*tropoi*], os costumes [*ethe*], as opiniões [*doxai*], desejos, prazeres, aflições, temores, cada um desses afetos jamais permanece o mesmo em cada um de nós, mas uns nascem, outros morrem” (*Banq.*, 207e). Diotima utiliza este argumento para demonstrar que o mesmo ocorre com as ciências (*epistemai*). Nelas, o esquecimento seria a permanência no argumento e o exercício ou estudo (*meleti*) dá-se no modo como a *episteme* renova-se por meio de uma nova lembrança. A ciência coloca algo novo no lugar do que era antes. No *Banquete*, Platão caracteriza a *episteme* humana, em suas limitações, como não sendo possuidora de imutabilidade como a ciência divina, “mas pelo fato de deixar o que parte e envelhece um outro ser novo, tal qual ele mesmo era” (*Banq.*, 208b). *Eros*, como filósofo, está neste desejo ou *zesis* de conhecer. Assim, o corpo participa (*metexei*)⁵⁵⁰ da imortalidade, deixando outros corpos pela geração corporal, bem como, a alma gerando em outras almas. A geração corresponde ao modo de ligação (*metaxy*) do ser mortal à imortalidade, do mortal que participa da imortalidade.

A sacerdotisa desenvolve como o amor próprio conduz o desejo de união sexual e o amor e honra da prole. Com isso, há um retorno ao argumento de Aristófanes, do egoísmo naturalmente humano, o amor de si. No amor pela honra (cf. *Banq.*, 208c-d), mais do que pelos filhos, os homens sofrem tudo e até se sacrificam pela honra ou glória (*kleos*) imortal. Nota-se que o sacrifício de Diotima tem como finalidade a imortalidade, já o sacrifício referido por Fedro, ocorre em vista ao amado, que, por sua vez, privilegia o caráter erótico do próprio orador, de *eromenos* (amado). Em provável referência ao elogio de Fedro, Diotima afirma:

Pois pensas tu’, continuou ela, ‘que Alceste morreria por Admeto, que Aquiles morreria depois de Pátroclo, ou o vosso Codro morreria antes, em favor da realeza dos filhos, se não imaginassem que eterna (*athanaton*) seria a memória (*mnemen*) de sua própria virtude (*aretas*), que agora nós conservamos? Longe disso’, disse ela; ‘ao contrário, é, segundo penso, por uma virtude imortal e por tal renome e glória (*eukleous*) que todos tudo fazem, e quanto melhores tanto mais; Pois é o imortal que eles amam.’⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Cf. *Banq.*, 207c-d.

⁵⁵⁰ Ver *Banq.*, 208b. Os tradutores (Souza; Fanco e Torrano; Nunes; e Schiappa de Azevedo) utilizaram, neste trecho, *metexei* como “participa”.

⁵⁵¹ *Banq.*, 208d-e.

A glória imortal é o amor próprio que inspira toda ação humana⁵⁵². Este desejo de glória é ególatra, não faz o indivíduo esquecer-se de si, mais egoísta que em outras espécies. O amor próprio proporciona gerar nos corpos imortalidade, memória e felicidade (ver *Banq.*, 208e). Mas há dois direcionamentos de *Eros*, um corporal (cf. *Banq.*, 208e) que busca a imortalidade sem a conquistar, e outro, voltado para a alma (cf. *Banq.*, 208e-209a), e, até este ponto, de modo aparente, gera imortalidade no indivíduo. Na alma, a geração de *Eros* ocorre para geração de prudência e demais virtudes. Diotima silencia sobre a coragem⁵⁵³. Os poetas, inventores, dão luz à prudência, sendo a mais bela prudência, o arranjo das cidades e das famílias, ou seja, justiça e moderação. Na Grécia antiga, havia uma continuidade entre a cidade (*polis*) e a família, uma separação menos contundente entre estas em comparação ao período hodierno. Podemos perceber que nem a glória é imortal, pois, civilizações são extintas, logo, não é correto depositar a confiança na cultura ou na civilização, a “obra do poeta é muito mais sua que seu filho, porque a vida do poema é inteiramente a vida do poeta”⁵⁵⁴. A poesia fabrica e produz versos, é uma *techne* inventiva. Os poetas estão grávidos, não Sócrates, “O que isso significa? Os poetas são criadores, produtores, inventores. Sócrates não faz, ele não é um criador. [...] Porque ele é um filósofo. O filósofo está preocupado em descobrir a verdade, não em inventá-la”⁵⁵⁵. O filósofo não cria ou inventa, ele busca a verdade. Essa diferença entre o poeta e o filósofo afasta o objeto de desejo de ambos.

A felicidade seria possível com a imortalidade⁵⁵⁶, aqui tratada como a procriação nos corpos e também com a geração na alma. Há aqueles que geram mais na alma do que no corpo. O que melhor a *psykhe* fecunda é a virtude (*arete*)⁵⁵⁷, a estes geradores de almas, são os poetas. Os poetas são inventivos que fecundam e geram na alma do ouvinte ou do espectador⁵⁵⁸. A sábia prossegue afirmando que o mais célebre modo de geração é aquele relacionado à política e à família, denominado prudência (*sophrosyne*) e justiça (*dikaiosyne*)⁵⁵⁹. Nesse sentido, aquele que “desde cedo fecundado em sua alma, ser divino que é, e chegada à idade oportuna, já está desejando dar a luz e gerar, procura então também este,

⁵⁵² Ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 225-8. Isso ocorre desde Homero (ver seção *A poesia épica de Homero*).

⁵⁵³ Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 226.

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 228.

⁵⁵⁵ *Ibidem*, p. 229; Para a descrição do *Eros* puro de Sócrates, ele era parteiro, não inventor, ver *ibidem*, p. 246.

⁵⁵⁶ “[...] característica mais importante de um deus” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 131).

⁵⁵⁷ Ver *Banq.*, 209a.

⁵⁵⁸ Característica criadora e inventiva como atestam as palmas após o discurso de Agatão.

⁵⁵⁹ Cf. *Banq.*, 209a-b. Comenta Souza que, neste passo, *sophrosyne* e *dikaiosyne* são formas do pensamento (*phronesis*) como as demais virtudes, são aspectos de uma *episteme* (ver nota 139 da tradução de José Cavalcante de Souza do *Banquete*).

penso eu, à sua volta o belo em que possa gerar: pois no que é feio ele jamais o fará” (*Banq.*, 209b). Ocorre que a imortalidade não existe, “Eros é o desejo impossível de eternidade”⁵⁶⁰. O eterno *é*, não precisa de mais nada, nem de súplicas nem de sacrifícios. Isso pode ser percebido em Sócrates, sua *zetesis* pela verdade não permite que oblitere a morte⁵⁶¹. Ora, o caráter efêmero da vida humana torna impossível a realização do desejo de possuir eternamente as coisas maravilhosas, logo torna esta ânsia irracional⁵⁶². A iniciação de Diotima parece sugerir essa possibilidade de atingir o Deus, entendido como o eterno. Como foi visto, o filósofo, por meio de seu erótico *daimonion*, consegue “comunicar-se” com o Deus e com os homens, assim, ele participa (*metaxy*) da eternidade⁵⁶³. O que lhe concede uma característica peculiar, semelhante a *Eros*, sua *atopia*. Ele não se sacia com nenhuma atividade humana específica, mas pelo desejo permanente e inextinguível da compreensão do *cosmos*, tampouco é divino, devido a sua finitude. O filósofo sabe de seu *telos*, de sua morte, diferente da ilusão dos mortais pela imortalidade, da pretensa de eterna juventude como a cosmética de Agatão.

Imortalidade e eternidade não são o mesmo⁵⁶⁴, enquanto aquela refere-se à negação da morte, esta, a eternidade, seria a negação do tempo. Apenas a primeira é mencionada no *Banquete*. Sócrates, antes de ingressar na casa de Agatão (ver *Banq.*, 175a-b) e, como veremos, no encômio proferido, a ele, por Alcibiades (cf. *Banq.*, 220c-d) possui uma “saída” do tempo, uma transcendência. O filósofo contempla o *ser*, o vasto oceano da beleza, (cf. *Banq.* 210a-12a; *Rep.*, VI, 484b), a “representação platônica da filosofia sugere algum tipo de experiência do eterno, experiência constituída pela compreensão do que *é* e a liberdade que acompanha esse entendimento”⁵⁶⁵. Para isso, Cooper apresenta três distinções entre o imortal e o mortal, como condutas filosóficas de liberdade: [i] o entendimento do *ser* como aquilo que não deixa de ser, a compreensão do atemporal e da experiência; [ii] a liberdade filosófica da escravidão dos desejos, da opinião dos outros, do medo da morte⁵⁶⁶ e da fuga do ego, do aprisionamento mortal no tempo; e [iii] a causalidade mútua ou dialética entre a liberdade e o

⁵⁶⁰ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 126.

⁵⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 127.

⁵⁶² Ver *ibidem*, p. 138.

⁵⁶³ “Ver e talvez se tornar um com o que é sempre é a maneira de o filósofo alcançar a imortalidade. Diotima exorta a filosofia, apresentando sua meta alcançável como a conclusão da sabedoria, que é uma compreensão total da beleza e da imortalidade. [...] Ela reproduz a dialética socrática, argumentando que se passa dos indivíduos, que são uma espécie de unidade de corpo e alma, para os modos de vida, as práticas e as leis que governam os homens, e daí para os vários ramos do conhecimento.” (*ibidem*, p. 150).

⁵⁶⁴ Para o que segue, cf. COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche*, p. 81-4.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁶⁶ “a preocupação com a própria morte não é importante” (STRAUSS, L. *Plato’s Symposium*, p. 220).

entendimento filosófico, em que as virtudes do *demos* de coragem e de moderação corroboram com a ascensão filosófica. Ascensão que permite a mais perfeita liberdade. A *zetesis* filosófica pelo “que *é*”, pelo próprio *ser* demonstra-se uma ousada compreensão pela eternidade, como será visto na próxima seção⁵⁶⁷. Concordamos com esse comentador, quando atribui à “‘Imortalidade’, se estou certo, significa ‘eternidade’. Este é um uso sensato por alguém que deseja ser persuasivo para interlocutores (ou leitores) cujo principal cuidado é a imortalidade e que não se comoveriam com conversas sobre o eterno”⁵⁶⁸. Interpretamos a eternidade ao ansiar por imortalidade? A crença na imortalidade pode ser uma adivinhação de algo real? Parece que a resposta pressupõe um desejo confesso, ou seja, estaríamos de volta à questão inicial, saber qual a fonte desse desejo. Cooper sugere que Platão responde afirmativamente a essas questões:

Se o filósofo de fato alcança alguma experiência do eterno, então essa daria plausibilidade à visão de que todos nós adivinhamos ou intuímos algo do eterno, pois o filósofo terá chegado aos seus *insights* por meio da investigação e desvendando o que está embutido (muito profundamente) na cotidiana experiência humana. O *insight* filosófico sobre a narrativa de Platão vem principalmente não da aquisição e análise de mais dados, mas de uma virada para ver o que sempre já estava lá para ser visto (*República* 521c). Se tudo isso for o caso - se o anseio pela imortalidade é baseado em uma verdadeira adivinhação do eterno; e se o filósofo representa a perfeição da natureza humana por interpretar essa adivinhação e desenvolvê-la corretamente - então talvez possamos dizer que o que eros *realmente* quer, mesmo o eros comum em seu coração oculto de corações, não é a imortalidade, mas a eternidade⁵⁶⁹

O desejo de imortalidade coincide com o de geração, “‘Da geração e da parturição do belo’ [...] Porque é algo de perpétuo e imortal para um mortal, a geração, e é a imortalidade que, com o bem, necessariamente se deseja, [...] também da imortalidade seja o amor” (*Banq.*, 206e-207a). O desejo encontra sua primeira chama na visão, no belo corpo. Se este também possui uma alma bela, o filósofo deseja mais essa pessoa de belo corpo e alma. Para a educação (*paideia*) do indivíduo com belo corpo e alma, o filósofo realiza discursos referentes à virtude (*logon peri aretes*). A relação desses homens, se ocorrer em vista ao belo e ao bem e sem vaidade, realiza-se de tal forma, que a amizade formada é maior que a dos filhos de sangue, pois, gera outros tipos de filhos entre eles, os quais, esses filhos, se estabelecem com

⁵⁶⁷ Cf. *Banq.*, 211a-e.

⁵⁶⁸ COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche*, p. 83.

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 83-4.

um *status* mais elevado do que aqueles. Diotima menciona Homero e Hesíodo e “os demais bons poetas” (*Banq.*, 209d) que garantem uma “glória imortal e memória [*athanaton kleos kai mnemen*]” (*ibidem*) por meio do tipo de filhos que legaram⁵⁷⁰. Filhos estes, que todos prefeririam ter. A sábia ainda menciona como tipos de homens eróticos os legisladores Licurgo e Sólon. Eles foram capazes de formar a cidade virtuosa e, após isso, Diotima passa a iniciar o jovem Sócrates nas coisas de *Eros*⁵⁷¹.

Como ocorreu na fala de Aristófanes, em que a revolta contra o *nomos* pressupõe o *nomos*, ou seja, a revolta contra a lei estabelece a existência de uma lei, o *Eros* de imortalidade de Sócrates/Diotima presume a morte⁵⁷². Assim, aqui, *Eros* volta-se para a preservação da espécie. Mas há algo muito importante nessa relação de *nomos* e desejo. Por necessidade, os indivíduos estabelecem comunidades que são orientadas por convenção, pela lei (*nomos*). Por sua vez, a comunidade configura-se como uma limitação aos desejos naturais e individuais, próprios a *Eros*, que não se coadunam com a moderação e a justiça. Na *polis*, as leis foram dadas pelos poetas. Tomados por *Eros*, eles criaram os deuses olímpicos, homens e mulheres com beleza e juventude imortal, para serem os guardiões da comunidade e de seu *nomos*. Deuses belos e vingadores, amor ao belo e ao próprio (deuses com forma humana)⁵⁷³. Na sequência, na *scala amoris*, Diotima abandonará o bem e retornará ao belo. Strauss sugere que Sócrates e Diotima possuem certa “malícia contra os poetas”⁵⁷⁴, Sócrates iniciou sua conversa com a sábia das coisas do amor, refutando que *Eros* seria pela beleza e finaliza afirmando que *Eros* é o amor ao belo. Aparentemente, *Eros* está sendo dividido e restaurado, deve ocorrer uma catarse, uma purificação de *Eros*⁵⁷⁵.

O filósofo deve observar a *praxis* humana pelo parâmetro da visão de perfeição, “a única universalidade que podemos encontrar legitimamente nas coisas humanas está no nível da perfeição, não no nível comportamental”⁵⁷⁶. O fenômeno do erotismo “não pode ser considerado realmente como a fome; ele dá em vez de tomar. Seu caráter opressivo vem da plenitude e da necessidade de liberar a tensão constituída por essa presença transbordante”⁵⁷⁷. O que permite pensar *Eros*, desde o desejo de procriação não como apetite do corpo, como a

⁵⁷⁰ Strauss menciona Homero que gerou belos filhos, a *Iliada* e a *Odisseia*, que se tornaram imortais, ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 213.

⁵⁷¹ Ver *Banq.*, 209d-210a.

⁵⁷² Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 208-15.

⁵⁷³ Ver *ibidem*, p. 209; 217.

⁵⁷⁴ Cf. *ibidem*, p. 213.

⁵⁷⁵ Ver *ibidem*, p. 213; 240.

⁵⁷⁶ Cf. *ibidem*, p. 214-5.

⁵⁷⁷ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 139.

fome ou a sede, mas como transbordamento humano mais primordial. Fenômeno que pode ser identificado por graus de procriação ou nos degraus da *scala amoris* de Diotima. Neste passo, é finalizada a personificação e iniciada a investigação filosófica de *Eros*, o objeto de análise como *pathos* de desejo⁵⁷⁸.

4.1.5. A *scala amoris*⁵⁷⁹

Diotima instiga Sócrates: “talvez, ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado; mas, quanto à sua perfeita contemplação [...] não sei se serias capaz”,⁵⁸⁰. A linguagem dos mistérios está diretamente relacionada à profanação dos mistérios de Elêusis em 416 a.C.⁵⁸¹. A iniciação de Sócrates ocorre com a mestra, mostrando que o desejo (*Eros*) gradativamente “sobe” em degraus, do sensível ao inteligível. Primeiro, no início na juventude (ver *Banq.*, 210a), a de se desejar um único belo corpo e gerar belos discursos. Depois, percebendo a beleza de outros corpos, larga o desejo violento por um só corpo e deseja todos os belos corpos. Em seguida, compreende a beleza nas almas⁵⁸², com um nível superior em relação à beleza dos corpos, elas possuem discursos que propiciam tornar melhor os jovens. Do amor (*Eros*) às almas, pode ser identificada a beleza dos ofícios e das leis, observando que a beleza permeia, está presente, em todos esses âmbitos. No amor de um belo corpo e de todos os belos corpos não havia contemplação, agora, existe a contemplação dos belos ofícios e leis, mas não há amor. Prosseguindo, o indivíduo percebe a beleza nas ciências. Nestas, já identificando a beleza há muito tempo, afasta-se dos modos de beleza individuais e transitórios que, geralmente, são atribuídos ao belo, assim, voltados ao oceano da beleza e “contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor a sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência única, tal que o seu objeto é o belo seguinte” (*Banq.*, 210d).

As ciências⁵⁸³ são superiores às práticas porque são belas em si mesmas, já as práticas, são necessárias. Há ciência implícita sempre que um tipo específico é contemplado, como a beleza de todos os corpos, por exemplo. Assim, o amante de um belo corpo, gera belos

⁵⁷⁸ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 215.

⁵⁷⁹ Para a passagem completa (*Banq.* 209e-212b) da ascensão erótica da alma, i.e., a *scala amoris*, ver anexo n. 01 desta dissertação.

⁵⁸⁰ *Banq.*, 210a.

⁵⁸¹ Ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 230. Ver ainda, a seção *Os mistérios de Elêusis* desta dissertação.

⁵⁸² “O próximo passo é se voltar para a beleza da alma [...] tem pelo menos um mínimo de beleza corporal” (*ibidem*, p. 231).

⁵⁸³ Para o que segue, cf. *ibidem*, p. 232.

discursos (ver *Banq.*, 210a), o amante de uma bela alma, gera discursos que tornam os jovens melhores (cf. *Banq.*, 210c). Também o amante das belas ciências gera discursos e pensamentos belos e magníficos, mas, não necessariamente verdadeiros (ver *Banq.*, 210c-d), como um “miserável e um mesquinho discursador” (*Banq.*, 210d). Logo, apenas o reto amor de uma bela alma pode tornar melhor os jovens, mesmo que os discursos a eles proferidos não sejam belos, como o *logos* de Sócrates. Este, possuidor da reta opinião, mas não de um belo discurso (exceto no *Banquete*, por meio de Diotima), o oposto ao encômio de Agatão, belo e floreado discurso retórico, mas sem preocupação com a verdade dos termos empregados. Essa é a diferença entre Sócrates e os poetas. As belas ciências são objetos de contemplação, já o filósofo, contempla outro objeto.

Neste ponto, é necessário ter a máxima atenção, pois, se contemplou atentamente o belo, perceberá de súbito (*exaiphnes*) o belo em si, imutável e eterno. Aquele que atinge esta visão contemplativa, não se contenta com sombras de virtude, mas com virtudes reais (*eidola aretes*), haja vista ser o real que conseguiu ter acesso. “A quem gera e cria a virtude verdadeira é possível tornar-se caro aos deuses, e se a algum homem é possível tornar-se imortal, àquele também o é” (*Banq.*, 212a-b).

O desejo ou erotismo pode ser percebido inicialmente como um impulso em direção à beleza. A ascensão da *scala amoris* inicia com o desejo ao vislumbre de um belo corpo. Com o tempo, percebe-se que aquele atributo, a beleza, é também encontrado em outros corpos. Aperfeiçoada essa compreensão de beleza, descobre-se a beleza nas almas, gradativamente com a constatação dos belos discursos, belos ofícios, belas leis, belas ciências ao ponto de aproximar-se da ciência da beleza em si. A sacerdotisa mostra como ocorre o movimento do desejo nos indivíduos, sendo possível, ao filósofo, ver o mais belo pelo fato de ser o mais erótico⁵⁸⁴. Certamente, a quantidade de indivíduos se reduz por ocasião da escalada nos níveis da beleza. De início, a compreensão da beleza em um único corpo para a beleza nos corpos, no âmbito sensível, é contraposta ao ápice do erotismo de Diotima, a beleza das diversas ciências para o limiar da ciência do belo em si, inteligível. Platão sai de um corpo para vários corpos, para as várias ciências, daí para uma certa ciência da beleza, ou seja, ele vai de um corpo singular para os múltiplos chegando às (múltiplas) ciências que culminam naquela ciência singular.

⁵⁸⁴ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 147.

Do aprendizado com Diotima no *Banquete*⁵⁸⁵, Sócrates relata como advém a necessidade dos indivíduos eróticos de encontrar um auxiliador, no exemplo a auxiliadora Diotima, para ir até o fim da escalada dos desejos. Diotima acredita que o jovem filósofo entendeu os primeiros estágios, mas, ao pedir sua máxima atenção, duvida da capacidade de compreensão do jovem Sócrates em relação ao ápice que *Eros* pode atingir. Os mistérios deste cume, à plena sabedoria, vão além da condição humana⁵⁸⁶.

O personagem Sócrates, junto aos convivas de Agatão aparenta ter contemplado este ápice de modo súbito (*exaiphnes*), como relata sua condução pela sacerdotisa. O próprio belo – puro, nítido e simples (cf. *Banq.*, 211e) –, que, subitamente, contemplou, é eterno, embora o próprio filósofo seja mortal. A última frase proferida por Diotima indica essa condição, aos que geram virtude podem “tornar-se caro aos deuses, e se a algum homem é possível tornar-se imortal, àquele também o é” (*Banq.*, 212a-b). Qual homem pode tornar-se imortal? Como a nenhum homem é concedida a imortalidade, o homem/mulher filósofo (a) também não é. A ele (a) basta “o esplendor e magnanimidade em sua alma, consciente do caráter inspirador do todo e de sua capacidade especial de distinguir o que é ilusão e o que é verdade”⁵⁸⁷.

Há uma expressão vulgar que a “expectativa é melhor que a realidade”, este ideário concebe que, quando imaginamos algo, principalmente se conhecemos pouco, como o início de alguma atividade em uma cidade distante, por exemplo, geralmente a expectativa idealizada daquela vida possível é melhor que a vida propriamente dita. Claro que as expectativas podem ultrapassar, em qualidade, a realidade, mas, geralmente, a ideia, imaginação ou expectativa de alguém “não pessimista”, via de regra, é melhor que a realização dessa expectativa. O *eidos* de Platão corresponde à ideia pura, mas que, diferente do exemplo, não pode ser corrompida. Ele é o objeto inteligível propriamente dito e sem corrupção. Ora, no mundo da vida, as coisas sensíveis deixam de ser, mudam, perdem sua forma. As opiniões mudam. Mesmo assim, a noção, os conceitos de nobreza ou justiça permanecem. Não a concepção suja por opiniões que não se sustentam, mas, o seu *genos* ou seu *telos*. O belo em si ou o *eidos* de beleza, embora não seja tratado com essa terminologia no *Banquete*, pode ser visto apenas com a *psyche*⁵⁸⁸. Segundo Strauss, são três os significados de *eidos* em Platão: forma, classe ou objeto de aspiração. O comentador exemplifica a noção

⁵⁸⁵ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 137.

⁵⁸⁶ Ver *ibidem*, p. 146. “O que ela [Diotima] está tentando fazer é claro: descrever a experiência filosófica como esta apareceria a um homem que se tornou completamente sábio. Isso, é claro, é impossível porque nenhum homem é ou jamais foi completamente sábio” (*ibidem, idem*).

⁵⁸⁷ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁸⁸ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 234.

de *eidos* pela estátua que representa “a vitória”, a qual pode ser abstraído o “conceito de vitória”, “uma coisa autossuficiente que se torna visível”⁵⁸⁹. Pode-se perceber aqui o paradoxo do conceito de beleza como o único universalmente belo, o que permite atribuir ao “conceito” como sendo o objeto de *Eros*⁵⁹⁰. Assim, os *eide* tomam o lugar dos deuses olímpicos. O belo em si pode ser contemplado apenas como uma ilusão (*phantasthesetai*)⁵⁹¹ ou como um deus⁵⁹².

Ao fim do seu discurso⁵⁹³, Sócrates afirma a Fedro que está convencido, e por isso tenta convencer os outros, de que *Eros* é o grande colaborador da natureza humana. Assim, a *Eros*, deve-se honrar e cultivar e a todos elogiar o poder (*dynamis*) e a coragem (*andreia*) deste deus. Encerra, dizendo a Fedro que se quiser, pode considerar seu discurso como um encômio ou como melhor convier chamá-lo. Platão faz uso desta fina ironia para enaltecer o modo de discursar de Sócrates completamente diverso dos demais oradores, ele empregou vários estilos discursivos. Desde o *elenchos* (exame) inicial ao elogio de Agatão a *Eros* (cf. *Banq.*, 199b-201c), passando a narrar a conversa ocorrida entre o jovem filósofo e a sábia de Mantinea (cf. *Banq.*, 201d-212b). Outros modos de discurso estão inseridos neste diálogo entre mestre e discípulo. Do método dialético (cf. *Banq.*, 201d-202d) à exposição alegórica da noção de *Eros* como *daimon* (cf. *Banq.*, 202d-203b) e com o mito do nascimento do deus (cf. *Banq.*, 203b-e). Após a exposição alegórica, ocorre uma retomada do método dialético (cf. *Banq.*, 203e-206b) até o início da forma discursiva (cf. *Banq.*, 206b-212b), final de exposição da conversa entre Sócrates e Diotima. Domínio de *logoi* que exaltam a maestria de Platão.

A libertação ou destruição do indivíduo depende do modo como é impulsionado e/ou deixa-se impulsionar por *Eros*. Nosso filósofo utilizou seu *daimon* assim como seu mestre o fazia, impulsionando, a si mesmo, a verdade, pela filosofia, e, na medida do possível, a sua comunidade por meio de seus diálogos.

Mesmo com mais de dois mil anos de sua escrita, os diálogos de Platão atraem os mais diversos tipos de almas. Desde as que admiram seu teor literário e poético, àquelas que buscam as perguntas acerca “do que é?”, um diminuto grupo dessas pessoas buscam contemplar a Ideia das coisas imersas do devir. Essa “universalidade” da obra de nosso autor

⁵⁸⁹ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 235.

⁵⁹⁰ Ver *ibidem*, p. 236.

⁵⁹¹ Cf. *Banq.*, 211a-b; STRAUSS, L. *op. cit.*, *idem*.

⁵⁹² Ver STRAUSS, L. *op. cit.*, *idem*.

⁵⁹³ Cf. *Banq.*, 212b-c.

permitiu interpretações diversas, a exemplo de uma “filosofia das nuvens” do Sócrates de Aristófanes. Embora, o filósofo:

não poderá ou não desejará viver sempre nas alturas. Ele terá de retornar constantemente àquelas pessoas reais e corporificadas, com suas opiniões, às quais ele foi atraído pela primeira vez e com quem aprendeu os problemas. Eles são seu único acesso às Ideias, e enquanto ele não enxergar as Ideias completamente, terá de interpretá-las à luz do mundo que elas devem explicar. O filósofo ainda tem um corpo, e o Eros da alma, por mais poderoso que seja, não elimina o corpo e suas exigências⁵⁹⁴

No *Banquete*, a ênfase está no corpo⁵⁹⁵, mas também, na *scala amoris* de Diótima, ocorre um distanciamento do desejo corporal para a contemplação: “Neste ponto da vida⁵⁹⁶, meu caro Sócrates [...] se é que em outro mais, poderia o homem viver, a contemplar o próprio belo [...] mas a só contemplar e estar ao seu lado”⁵⁹⁷. Para Platão, a vida não ocorre fora dela, tampouco numa vida contemplativa em que não haja o retorno à sensibilidade, à própria contemplação faz-se do sensível. Isso será percebido na economia discursiva do diálogo com a chegada de Alcibiades. Nela, haverá uma súbita guinada conduzida pelo desmesurado estrategista. A figura de Alcibiades, neste ponto do diálogo, é fundamental. A relação dele com Sócrates no *Banquete* pode ser compreendida como o modo de Platão conceber o correto amor aos jovens⁵⁹⁸. Na contramão dos poetas e legisladores, que não proporcionam a verdadeira virtude, apenas “sombras de virtudes” (*Banq.*, 212a), por não possuírem a visão adequada de *Eros*⁵⁹⁹, o que contempla o belo, o filósofo, é aquele a “quem gera e cria a virtude verdadeira é possível tornar-se caro aos deuses, e se a algum homem é possível tornar-se imortal, àquele também o é”⁶⁰⁰. No ápice da *scala amoris*, no estágio mais elevado de *Eros*, ele torna-se tanto desejo do belo, quanto *zetesis* do bem (cf. *Banq.*, 211d),

⁵⁹⁴ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 153-4.

⁵⁹⁵ Ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 238; “Eros nunca pode ser divorciado do corpo” (*ibidem*, p. 241).

⁵⁹⁶ “Só nesta altura da existência [...] é que para o homem vale a pena viver” tradução de Nunes; “Se algum momento da vida existe [...] que valha a pena ser vivido pelo homem” tradução de Azevedo; “É neste momento [...] que a vida é digna de ser vivida” tradução de Franco e Torrano.

⁵⁹⁷ *Banq.*, 211d.

⁵⁹⁸ No *Banquete*, gerar a verdadeira virtude refere-se à ligação dos filósofos com os jovens filósofos, não há menção à relação política (Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 244).

⁵⁹⁹ Cf. *ibidem*, p. 239.

⁶⁰⁰ *Banq.*, 212a-b.

portanto, também amor ao próprio e amor ao belo, descritos por Aristófanes e Agatão, respectivamente, devem ser amar ao bem⁶⁰¹. Filosoficamente, *Eros* é amor ao bem⁶⁰².

Para Al-Farabi, segundo Strauss⁶⁰³, Platão teve o grande mérito de combinar o caminho dialético do ensino de Sócrates, *i.e.*, junto a pessoas boas, com o caminho de Trasímaco, a persuasão de pessoas não dóceis. Sócrates não sabia escrever no mais alto nível, o nível da tragédia dos deuses vingadores. Platão e Xenofonte, discípulos de Sócrates, diferentes do mestre, eram homens politicamente ativos e escreveram. Platão escreveu no mais elevado nível, o filosófico. Deste modo, há uma verdade, em Aristófanes, atribuir Sócrates como apolítico, devido à “inoperância” de seu *thymos*. Para isso, cabe perceber a ausência de Sócrates nas *Leis*, diálogo que alia *nomos* e poesia. Strauss discorre ainda, que a última seção do *Banquete* pretende ser uma apresentação poética da filosofia. “Sócrates vence a disputa com os poetas por ser capaz de fazer uma apresentação filosófica da poesia e uma apresentação poética da filosofia. Nenhum poeta jamais conseguiu fazer isso”⁶⁰⁴. O término da fala de Sócrates sugere que *Eros* não seria o melhor ajudante da natureza humana, o comentador traz a prece de Sócrates no final do *Fedro*, uma prece a Pan⁶⁰⁵. Ora, a fertilidade deste deus está simbolizada no diálogo como riqueza natural, a sabedoria. Assim, para Strauss, Sócrates era, incondicionalmente, mais filósofo do que Platão e Xenofonte.

Eros como *daimon* e filósofo, e mesmo como Diotima e Sócrates, deve ser capaz de condicionar, ao corpo e à alma, a justa medida, bem como, na condição de melhor colaborador⁶⁰⁶ do indivíduo, auxiliá-lo. O filósofo é o *daimon*, o *metaxy* (intermediário) entre a realidade e o devir. Permanece entre a contemplação do *ser* e a multiplicidade sensível. Colaboração evidenciada na condução ascendente de Sócrates na *scala amoris* por Diotima, do mesmo modo, com a *paideia* desenvolvida por Socrática para com o belo Alcibíades.

4.2. O ÉBRIO ALCIBÍADES

Enquanto alguns louvam o discurso de Sócrates, Aristófanes mantém-se inquieto e tenta dizer algo (cf. *Banq.*, 212c), aparentemente, por permanecer insatisfeito com a refutação

⁶⁰¹ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 241.

⁶⁰² Ver *ibidem*, p. 245.

⁶⁰³ Para o que segue, cf. *ibidem*, p. 246-50.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 248.

⁶⁰⁵ “Ó amigo Pan e vós outros quantos aqui sois deuses, dai-me tornar-me pelo belo [*kalo*] por dentro; e por fora quanto possuo tenha ao de dentro amizade. Rico eu considere o sábio [*sophon*]; e de ouro tanto eu tenha quanto nenhum outro possa pegar nem levar senão o temperante [*sophron*]” (*Fedro*, 279b-c).

⁶⁰⁶ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 154.

socrática ao seu encômio, notadamente pelo afastamento de que *Eros* seria uma pulsão de reencontrar sua outra metade, caracterizando o amor próprio (cf. *Banq.*, 189d-193d; 205d-e). O comediógrafo não consegue posicionar-se em provável desacordo à referência realizada ao seu encômio devido à súbita (*exaiphnes*) chegada de foliões, no pátio, acompanhados por uma flautista e Alcibiades.

A interrupção de Aristófanes por Alcibiades pode ser melhor compreendida fazendo um paralelo com o *Protágoras*⁶⁰⁷. Neste diálogo, Alcibiades interrompe o sofista Hípias, que afirmava ser um estudante da *physis* (natureza), semelhante a Aristófanes e em detrimento do Sócrates relatado nas *Nuvens*. Alcibiades, o político por excelência, defende Sócrates contra Hípias e Aristófanes, “Por quê? Os deuses cósmicos, como entendidos por esses físicos, são incompatíveis com a polis. Toda a oposição entre natureza e convenção [lei] é uma consequência dessa compreensão do todo”⁶⁰⁸. A diferença é que a ação do estrategista ateniense, no *Protágoras*, é intencional, já no *Banquete*, por encontrar-se embriagado, não é. Ainda para Strauss⁶⁰⁹, pode ser defendido que o tema principal do *Banquete* seja a *hybris* de Sócrates. Com isso, o ingresso do personagem Alcibiades na *mise-en-scène* desta obra remete à profanação dos mistérios de 416 a.C., em que Alcibiades estava envolvido. Deste modo, Platão poderia refutar a acusação de Sócrates e dos filósofos em geral, como procedido pelos poetas, como *hybristes* e como um fechamento adequado acerca de *Eros*. Se por um lado *Eros* é imoderado, *hybristes*, por outro, a imoderação socrática permitiu-lhe, nessa leitura do diálogo, o correto amor dos jovens, neste sentido específico, rechaçando a acusação de corromper a juventude. Mas isso ocorre de modo ambíguo, porque Sócrates corrompe o jovem em relação ao *nomos* da *polis*, mesmo querendo estimular o *Eros* filosófico do estrategista, o que faz é impulsionar o *Eros* tirânico, embora, Alcibiades seja o principal responsável por isso. Considerando a *zetesis* filosófica, esse é o único caminho a seguir, como veremos, o correto amor aos jovens. Alcibiades também representa aquele que, naturalmente, conhece o erotismo de Sócrates, de uma maneira simples, representa a definição de *Eros* como amor pelos seres humanos, de estar junto aos corpos.

A cena da chegada de Alcibiades é dionisiaca⁶¹⁰, ele é conduzido, completamente embriagado ao banquete de Agatão.

⁶⁰⁷ Para o que segue, cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, 255.

⁶⁰⁸ *Ibidem, idem*.

⁶⁰⁹ Para o que segue, cf. *ibidem*, p. 252.

⁶¹⁰ “Alcibiades, considerado o homem mais belo e talentoso de seu tempo, chega bêbado e disfarçado do próprio Dioniso.” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 154); Cf. STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 245-6; Para a

4.2.1. A chegada de Alcibiades e o coroamento de Sócrates

A flautista, outra importante personagem feminina do *Banquete*, carrega sobre si o ébrio estratega Alcibiades até a entrada da morada (cf. *Banq.*, 212d). Ela conduz aquele que falará acerca do mais elevado *bios* da natureza humana. O vinho permitirá contar fatos que, sóbrio, não teria coragem de expor⁶¹¹. Alcibiades, “cingido por uma espécie de coroa tufada de hera e violetas, coberta a cabeça em fitas de profusão” (*Banq.*, 212e), saúda a todos e concita a continuarem consumindo bebida com ele. O estratega revitaliza o encontro⁶¹². Diz ainda, que se dirigiu ao local a fim de coroar o “mais sábio e o mais belo” (*ibidem, idem*), passando as fitas de sua cabeça para a de Agatão. Desde a chegada de Sócrates, Agatão havia dito que Dioniso seria o juiz que decidiria quem era o mais sábio, Sócrates ou Agatão (cf. *Banq.*, 175e). Como veremos, Platão simboliza, no dionisíaco estratega, a figura do julgador dessa querela, da disputa que decide a primazia entre a filosofia e a poesia.

Os presentes, inflamados pelo espírito de Baco do belo Alcibiades, convidam-no a participar do simpósio. Conduzido ao leito do anfitrião, de tão embriagado, não percebe que o outro, reclinado no leito, é Sócrates. Ele coroa Agatão e, pondo-se a identificar o outro companheiro de bebida no leito “avista Sócrates, e mal o viu recua em sobressalto e exclama: ‘Por Hércules! Isso aqui que é? Tu, Sócrates? Espreitando-me de novo aí te deitaste, de súbito (*exaiphnes*) aparecendo assim como era de costume [...]’”⁶¹³. Como discorrido na *scala amores*, aos olhos humanos, o belo aparece, surge, apresenta-se *exaiphnes*. Percebe-se que tanto Alcibiades chega subitamente, quanto é notada a presença, destaque-se que “como era de costume”, de Sócrates desse mesmo modo. O mesmo *exaiphnes* que Diotima concerne à contemplação do belo. Veremos que Sócrates, embora seja feio fisicamente, possui alguma beleza. E quanto a Alcibiades? Platão quer destacar apenas a beleza de sua estética corporal ou há algo de belo em sua alma? Para Bloom:

“imagem” de Alcibiades em sua época, notadamente a profanação dos mistérios a ele atribuída ver seção *Os mistérios de Elêusis*.

⁶¹¹ “Ele tem certeza de que diz a verdade, como vocês veem, apesar ou por estar bêbado. *In vino veritas* — há algo nisso. Mas, por outro lado, também podemos dizer que a embriaguez não garante necessariamente a verdade. Quão verdadeiro será então o que ele dirá sobre Sócrates mais tarde em seu discurso?” (STRAUSS, L. *Plato’s Symposium*, p. 256); Cabe lembrar que “Platão não estava bêbado” (*ibidem*, p. 264).

⁶¹² Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 156.

⁶¹³ *Banq.*, 213b-c; “A presença de Sócrates é uma surpresa completa para Alcibiades. Mas, o ponto levantado no final é, particularmente, notável. Onde Alcibiades esperaria encontrar Sócrates? Pelo poeta cômico. Sócrates prefere o jovem mais belo apenas ao poeta cômico. Isso foi cinco anos depois que Aristófanes escreveu as *Nuvens*, seu famoso “ataque” a Sócrates. Não havia inimizade entre eles, e devemos ter isso em mente, pois é da maior importância para o que se segue” (STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 257).

Vale a pena refletir sobre este envolvimento erótico professor-aluno e se foi prejudicial para o sistema político. Sócrates sentiu-se certamente atraído pela alma deste jovem, que, à sua maneira, era prodigiosa. Certamente há uma falta de moderação extra política em Alcibiades para a qual Sócrates provavelmente contribuiu.⁶¹⁴

Platão consegue enaltecer o fulminante modo, *exaiphnes*, que a beleza proporciona a quem a contempla. E essa contemplação, como ensinado por Diotima, é percebida de modo gradual, formando ou educando seu *Eros* a identificar maiores graus de beleza. Sócrates, o filósofo, também tem súbitos acessos ao belo, como parece ter ocorrido na brusca parada ao dirigir-se à casa de Agatão, no início do diálogo, quando “ocupando o seu espírito consigo mesmo” (*Banq.*, 174d). Segundo Alcibiades, o erotismo de Sócrates é pelos mais belos, foi no leito do *kalon* Agatão que ele reclinou-se (cf. *Banq.*, 213c).

Sócrates pede auxílio a Agatão, pois, desde que amou (*erasten*) o belo estrategista ateniense, não pôde mais olhar ou dirigir a palavra a outro belo jovem sem que a inveja, a fúria, e a paixão violenta desse rapaz o tenha ameaçado (cf. *Banq.*, 213d). Notar que o filósofo foi amante de Alcibiades, este foi seu amado. Condição cuja direcionamento afetivo ocorre do filósofo ao estrategista. Aquele foi quem desejou este. Mais uma vez, o ensinamento discursivo de Diotima é exemplificado no âmbito sensível, no mundo dos corpos. Platão faz o personagem Sócrates abandonar o “amor violento de um só” (*Banq.*, 210b) corpo, o de Alcibiades, mas este, o que já começa a ficar aparente, não consegue fazer o mesmo para com o filósofo⁶¹⁵.

Negando o pedido de Sócrates a Agatão, para reconciliá-los ou defendê-lo da fúria do estrategista, Alcibiades afirma não haver reconciliação entre ambos. Mesmo com essa declaração, o dionisíaco Alcibiades toma as fitas que havia coroado o trágico e coroa o filósofo, pois, para Alcibiades, Sócrates vence sempre todos em argumento (cf. *Banq.*, 213e). Alcibiades cumpre a profecia de Agatão⁶¹⁶, a qual Dioniso iria julgar entre ele e Sócrates, entre o poeta e o filósofo. O filósofo vence sempre, não apenas às vezes. O estrategista elege a si mesmo, como simposiarca, chefe da consumação de bebida, e determina que todos bebam imoderadamente. O personagem Sócrates “pôs-se a beber” (*Banq.*, 214a). Ocorre que,

⁶¹⁴ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 155.

⁶¹⁵ “Tudo isso é obviamente ridículo. Basta imaginar a aparência dos dois homens. Esta é uma comédia urbana, mas reflete um relacionamento profundo e complicado.” (*ibidem*, p. 156).

⁶¹⁶ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 257.

segundo o testemunho de Alcibiades, “Para Sócrates, senhores, meu ardil não é nada; quanto se lhe mandar, tanto ele beberá, sem que por isso jamais se embriague” (*ibidem idem*; ver também *Banq.*, 202a).

Erixímaco interpela o embriagado conviva se todos ficariam apenas a beber⁶¹⁷, que é reverenciado por este com um verso homérico⁶¹⁸ e concita a dar prosseguimento ao que faziam antes de sua chegada, um discurso sobre *Eros*⁶¹⁹. Alcibiades diz que Sócrates não permite que deus ou homem seja elogiado em sua presença (cf. *Banq.*, 214d), o que indica que o filósofo não pode louvar *Eros*, pois, diferente do que afirma, não é amante, tampouco adorador de *Eros*⁶²⁰. Decidido a louvar Sócrates⁶²¹, o estrategista expõe que irá castigá-lo diante de todos (cf. *Banq.*, 214e). Para isso, recordar o discurso de Pausânias, que defende uma lei que garanta a segurança da relação entre amante e amado. No caso em questão, como veremos, para o desmesurado estrategista, Sócrates não cumpriu seu papel de amante, por isso a punição.

4.2.2. *Eros* em Alcibiades: encômio a Sócrates

Alertado por Sócrates que sua fala pode levá-lo ao ridículo, o embriagado conviva compromete-se em apenas dizer a verdade (*alethe*), apenas esta, o filósofo concorda que se diga (cf. *Banq.*, 214e). Alcibiades ainda incita Sócrates a interromper seu discurso, caso encontre algo de falso nele⁶²². Sua fala será com imagens (*eikonon*)⁶²³, mas “a imagem em

⁶¹⁷ Erixímaco é, de certa forma, o guardião de todos, o médico. Ele protesta, não proibindo beber, mas apenas beber (Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 258).

⁶¹⁸ “pois um homem que é médico vale muitos outros” (*Banq.*, 214b); *Iliada.*, XI, 514.

⁶¹⁹ O acordo do simpósio é mantido, embora ocorra uma mescla de procedimento constitucional e tirânico. Alcibiades é um “típico tirano”, cumpre o desejo de todos pra sua aprovação, sua eleição. Para isso ver STRAUSS, L. *op. cit.*, *idem*.

⁶²⁰ Cf. *ibidem*, p. 260.

⁶²¹ “Mas tudo se resume na mesma coisa, pois Sócrates é *Eros*” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 157).

⁶²² Sócrates, o filósofo, não pode proibir que a verdade seja dita. Strauss percebe que o filósofo não demonstra modéstia em não querer ser elogiado, ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 260; Para a falta de modéstia de Sócrates, que pode ser vista como sua arrogância (*hybristes*), ver *ibidem*, p. 263-4.

⁶²³ “Alcibiades louvará Sócrates pelo uso de símiles e, assim, fará uma descrição verdadeira. Isso é importante. É uma nova luz sobre a poesia que ainda não recebemos. Até agora, parece que a poesia não diz a verdade: a poesia amplia, a poesia adorna e, portanto, distorce a verdade. Mas a poesia pode ser verdadeira por meio de símiles, e isso significa também que a poesia não se limita a gerar prudência política. Por exemplo, a descrição de Sócrates não tem relação com isso. De qualquer forma, Alcibiades fará uma apresentação poética de Sócrates, e isso segue, naturalmente, a apresentação poética da filosofia na última parte do discurso de Diótima. Ambas as apresentações da filosofia e de Sócrates são inspiradas. Diótima é uma profetisa e Alcibiades é inspirado pelo vinho. O vinho é o que torna possível a franqueza perfeita de seu discurso. Essa inspiração particular pelo vinho está ausente da apresentação poética da filosofia por Sócrates ou Diótima. Parece, então, que, provavelmente, teremos uma apresentação mais franca de Sócrates aqui do que recebemos da filosofia. Resta apenas uma questão: Alcibiades é competente? Isso ainda não sabemos. Ele fala por meio de similitudes e as similitudes, é

vista da verdade” (*Banq.*, 215a). Alcibiades passa a narrar características e condutas de Sócrates, sendo seu depoimento baseado nas experiências com o filósofo, por isso, é convincente. Também sua embriaguez parece “confirmar a veracidade de seu depoimento”⁶²⁴.

A primeira imagem que remete Sócrates é a de sileno⁶²⁵ (cf. *Banq.*, 215b), divindades hediondas do cortejo de Dioniso. Representadas artisticamente por estatuetas de horrível aparência externa, entretanto, guardavam em seu interior imagens de deuses. Por essa visão inicial, Sócrates é vil, já pela audição, é belo o seu flautear. Isso aponta para se deixar levar pela audição como modo de melhor compreender o visível. Alcibiades segue simbolizando Sócrates como insolente (*hybristes*)⁶²⁶, semelhante ao sátiro e célebre flautista Mársias⁶²⁷. Este, ao tocar seu instrumento, torna os homens “possessos e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas” (*Banq.*, 215c). Os discursos (*logoi*) do filósofo igualmente possuem a capacidade de deixar todos possessos, servindo de iniciação para unir-se aos deuses. Alcibiades sempre sofreu com os discursos de Sócrates (cf., *Banq.*, 215d-e), como que em transe báquico e dos coribantes. Os discursos de Sócrates são superiores aos de Péricles e de tantos outros bons oradores. Os *sokratikoi logoi* faziam a alma do estrategista e de

claro, não são, literalmente, verdadeiros. As similitudes se referem a todo Sócrates, não a qualquer ação individual. Todos os detalhes são literalmente verdadeiros, essa é a afirmação de Alcibiades. Pode-se dizer que o que Alcibiades quer dar é uma história poética, onde o todo está em símiles e todos os detalhes são verdadeiros. O maior exemplo conhecido por mim, pelo menos, dessa história poética é Tucídides. Então, ele fará com Sócrates o que Tucídides fez com a Guerra do Peloponeso. Todos os detalhes são verdadeiros, e ainda assim, o quadro geral é ficção. É certamente mais do que uma declaração em prosa. Alguém se pergunta se o oposto não poderia ser dito de Platão, que praticamente todos os detalhes nos diálogos platônicos são inventados, mas o todo é literalmente verdadeiro. O discurso de Alcibiades é poético também de outra forma: é um discurso inteiramente não teórico. É um relato de suas paixões, seu sofrimento, um termo que se repete uma e outra vez, e o discurso é uma ação motivada por sua paixão” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 261-2).

⁶²⁴ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 158; Mesmo corrompido pela bebida e sem saber ao certo o que diz, Alcibiades, por uma estranha forma, como que por uma tela, vê tudo, sabe o que diz, cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 261.

⁶²⁵ “Sabe-se quão notória era a feiúra de Sócrates, quase uma afronta a uma sensibilidade acostumada com as linearidades, harmonias e equilíbrios plásticos da estatuária e da arquitetura da época. Mas se o seu exterior é feio e quase repulsivo, seu interior deixa vislumbrar belas imagens que proclamam a divindade de sua alma, beleza interior a contrastar com a feiura do rosto. [...] Sócrates, essa ‘contradição viva’, é como os silenos – deuses campestres da corte de Dionísio com cauda e cascos de boi ou de bode e rosto humano – que escondem em si mesmos deuses inesperados. Do mesmo modo que os silenos eram seres monstruosos, semi-animalescos ou semi-humanos, nem animais nem homens, Sócrates encarna, por seu corpo e por sua alma, esse estado intermediário já figurado por Eros no discurso de Diotima” (MACEDO, D. D. *O elogio do filósofo no Banquete de Platão*. Síntese v. 30, no. 98, p. 407-415, 2003, p. 412-3).

⁶²⁶ Cf. *Banq.*, 215b. Agatão (*Banq.*, 175e) e Alcibiades (*Banq.*, 219c) também definem Sócrates como *hybristes*. Para as mesmas referências a Sócrates na *Apologia*, ver nota 309. Cf. ainda: BOLZANI FILHO, R. *Elogio de Sócrates por Alcibiades*, p. 53; OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 44.

⁶²⁷ Sócrates é similar a Mársias na forma (aparência), na arrogância (*hybristes*) e na arte de flautear. Sua aparência externa é vil. Na arrogância, Mársias desafiou Apolo e foi esfolado pelo deus, após perder a disputa em relação a quem seria o mais sábio. A arte de flautear de Sócrates corresponde a seus *logoi* (Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 263); A diferença entre Sócrates e Mársias é que o filósofo nunca perde uma disputa, ver *ibidem*, p. 264.

tantos outros inquietar-se⁶²⁸. Como será visto, também o modo de vida que o filósofo possuía. Com os *logoi* do filósofo, o estrategista reconhecia que se descuidava de si mesmo e dos negócios da *polis*⁶²⁹. Descuido do cultivo de si, que o fazia ocultar-se do mestre, como se estivesse a se esconder do canto das sereias⁶³⁰. Velava-se por não ter como refutar os ensinamentos do filósofo, estes lhe causavam vergonha, mas, não conseguia modificar seu *bios* devido ao regozijo que lhe gerava seu apreço pela multidão (cf. *Banq.*, 216b). Envergonha-se ao rever o filósofo e saber que não conseguia alterar seu modo de vida, que continuava com as mesmas falhas. O despudorado estrategista deparava-se com o ambíguo sentimento de querer a morte do mestre e saber que, se isso ocorresse, maior ainda seria seu sofrimento (cf. *Banq.*, 216c). O discurso ou o “flauteio” de Sócrates possui um poder maravilhoso, “ninguém o conhece; [...] amorosamente se comporta com os belos jovens, está sempre ao redor deles” (*Banq.*, 216d). Fazia isso disfarçado, como os silenos, com sua vil imagem exterior. Quanto ao conhecimento interior, desprezava tudo que o vulgo enaltecia, como beleza, riqueza ou honras. Sócrates, segundo o orador, passou a vida ironizando e brincando com todos. Entretanto, quando o filósofo ficava sério e deixava seu interior aparecer, mostrava um brilho como o ouro e a divindade, embora, a Alcibíades fosse impossível obedecer aos seus ensinamentos.

Em seu discurso, o ébrio estrategista confessa, que erroneamente acreditou no interesse do filósofo em sua beleza juvenil, e, por meio da troca propiciada pela *paiderastia*⁶³¹ grega, julgou conseguir desfrutar da sabedoria do filósofo em troca de aquiescê-lo (cf. *Banq.*, 217a). Como ocorrido na proximidade do ápice da *scala amoris*, quando Diótima concitou Sócrates a prestar a máxima atenção (cf. *Banq.*, 210e) no que iria revelar, Alcibíades procede do mesmo

⁶²⁸ Todos os ouvintes do discurso de Sócrates ficavam em transe, o filósofo foi um mestre em influenciar o *demos*, ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 264.

⁶²⁹ “Mas, então, meu caro Alcibíades, como não percebeste que ignoravas isso, ou dar-se-á o caso de haveres frequentado, sem o saberes, algum professor que te ensinou a distinguir entre o justo e o injusto? Quem é ele? Dize-me quem seja, e apresenta-me a ele, para que eu também me aproveite de suas lições” (*Alcib.* 1, 109d); “E não ficou dito, também, que Alcibíades, o belo, filho de Clíneas, ignorando a natureza do justo e do injusto, mas presumindo conhecê-la, pretendia apresentar-se à assembléia para dar conselhos aos atenienses a respeito de questões de que ele nada entendia? - Parece” (*Alcib.* 1, 113b).

⁶³⁰ “Vem para perto, famoso Odisseu, dos Aquivos orgulho, / traz para cá teu navio, que possas o canto escutar-nos” (*Odisseia*, XII, 184-5); Strauss comenta (ver *Plato's Symposium*, p. 266) que a *Odisseia*, onde o canto das sereias foi um problema no retorno de Odisseu a Ítaca, narra o perigo mortal àqueles que ouvem o canto das sereias, apenas o sábio Odisseu, amarrado ao mastro do navio, pôde ouvi-las em segurança. Já nas *Memoráveis* de Xenofonte, a voz das sereias é responsável por chamar à virtude (*arete*), como apresentado aqui no *Banquete* com os discursos de Sócrates; “- E não era com esse mesmo feitiço, Sócrates, que as Sereias retinham os outros homens, enfeitiçando-os, de modo a, enfeitiçados, não fugirem delas? - Não, apenas aqueles que ambicionavam o mérito [*arete*] eram enfeitiçados assim” (XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad., introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro. 1ª Ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009, 2:6).

⁶³¹ Sobre a *paiderastia* como instituição grega ver seção *Propedêutica ao Banquete*, desta dissertação, com maiores referências na nota 271.

modo com os ouvintes de seu discurso. O orador começa a narrar a inversão de papéis entre amante (*erastes*) e amado (*eromenon*) sucedida entre ele e o filósofo (cf. *Banq.*, 217b-219d)⁶³². Para Alcibiades, nada ocorreu de *paiderastia* entre os dois. Conversavam durante todo o dia e depois era deixado sozinho pelo filósofo. Tramando armadilhas de *erastes* para fisgar o *eromenon*, convidou diversas vezes Sócrates para exercitar-se com ele e, novamente, mesmo a sós, nada acontecia. Decidido a “atacar-me ao homem à força e não largá-lo” (*Banq.*, 217d), ou seja, agir com mais energia para conseguir seu objetivo, propôs um jantar com o mestre, mas, com vergonha, deixou o amado partir. Após isso, em outro jantar, depois da refeição e da conversa, por ser tarde, sugeriu que seu convidado ali ficasse. Dormiram no mesmo compartimento e, ali, mais do que nunca:

[...] o estado do que foi mordido pela víbora é também o meu. Com efeito, dizem que quem sofreu tal acidente não quer dizer como foi senão aos que foram mordidos, por serem os únicos, dizem eles, que o compreendem e desculpam de tudo que ousou fazer e dizer sob o efeito da dor. Eu então, mordido por algo mais doloroso, e no ponto mais doloroso que se possa ser mordido – pois foi no coração [*kardian*] ou na alma [*psykhen*], ou no que quer que se deva chamá-lo que fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos [*philosophia logon*], que têm mais virulência que a víbora, quando pegam de um jovem espírito, não sem dotes, [...] os Fedros, Agatãos, Erixímacos, os Pausânias, os Aristodemo e os Aristófanes; [...] Todos vós, com efeito, participastes em comum, do delírio filosófico [*philosophou manias*] e dos seus transportes báquicos [*bakcheias*]⁶³³

O *Eros* de Alcibiades foi arrematado por um estado de transe, causado pelos *logoi* de Sócrates. No *Banquete*, Platão compara os discursos filosóficos aos ritos iniciáticos⁶³⁴, e faz Alcibiades pronunciar uma referência à iniciação órfica “Os domésticos, e se mais alguém há profano e inculto, que apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas” (*Banq.*, 218b)⁶³⁵. Como se tivesse sido picado pela víbora, no coração ou na alma, por ocasião da permanência do filósofo nesse último jantar, o belo estrategista decidiu tomar a iniciativa da relação afetiva com o mestre. Disse-lhe que, embora fosse o único amante digno de sua beleza, não

⁶³² Alcibiades, como um amante (*erastes*), ou seja, invertendo sua condição na relação afetiva, precisa cortejar Sócrates. Isso ocorre em “etapas”: [i] na companhia dos servos; [ii] sozinho com o filósofo; [iii] treinando, *i.e.*, despido com o velho amado; [iv] convidando-o para jantar; [v] jantando com o amado sem ocorrer nenhuma relação amorosa; e [vi] dormindo junto com ele, mas, também sem consumação do ato sexual (cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 270-1).

⁶³³ *Banq.*, 217e-218b.

⁶³⁴ Para isso, ver seção *A RELIGIÃO GREGA*, do presente trabalho.

⁶³⁵ Para referência a iniciação órfica, ver nota 177 da tradução do *Banquete* de Carlos Alberto Nunes: “Falarei àqueles a quem é permitido; aplicai portas (aos ouvidos), ó profanos”, e seção *O orfismo*, desta dissertação.

compreendia como o mesmo não declarava seu desejo a ele. Não entendia como o filósofo não usufruía de seus favores: seus amigos, sua riqueza⁶³⁶ e seu corpo.

Utilizando-se da doutrina de Pausânias⁶³⁷, que defende os favores dos amados para os amantes, o estrategista diz que “a tal homem recusando meus favores, muito mais me envergonharia diante da gente ajuizada do que se os concedesse, diante da multidão irrefletida” (*Banq.*, 218d). Confissão que também ecoa o fútil compromisso poético e político em atender os anseios da multidão, para seu louvor, isso, mesmo que ocorra de modo mentiroso e nocivo.

Alcibíades afirma que Sócrates é o melhor auxiliar que poderia ter (cf. *Banq.*, 218d). Respondendo à troca que o estrategista propôs fazer, o filósofo concordou com o jovem, que este não seria um vulgar, mas discordou no que diz respeito à mudança propriamente dita. Da permuta da beleza entre ambos, sugerida por Alcibíades, o sábio sairia em prejuízo. Ocorre que o estrategista tentou trocar a aparência de beleza que possuía para adquirir a realidade da beleza do filósofo, o que seria similar a trocar ouro por cobre. Não podemos ignorar o egoísmo do filósofo, ele não deseja ser enganado⁶³⁸. Segundo ele, a cada um é necessário fazer uma troca no sentido de força ou empenho, do erotismo, de ampliar a visão do pensamento em detrimento da redução da visão dos olhos (cf. *Banq.*, 218e-219a). Mas o desmedido jovem, acometido pelo veneno da víbora em seu corpo e mente, aparentemente não consegue perceber o ensinamento do mestre. Alcibíades, mesmo após o comentário de Sócrates, foi abraçar-se no leito do mestre, apenas com sua túnica, onde permaneceu, novamente a noite inteira à espera, sem ter a consumação do erotismo físico atendido. O filósofo permaneceu “como meu pai ou um irmão mais velho” (*Banq.*, 219d). Alcibíades passa a elogiar o caráter, a temperança (*sophrosynen*), a coragem (*andreian*) de Sócrates (cf. *ibidem, idem*), continuando sem saber como não o desejar, tampouco como fazer com que o mestre fosse atraído por sua beleza juvenil (cf. *Banq.*, 219d-e).

Alcibíades passa a discorrer, além dos discursos filosóficos, acerca do modo de vida (*bios*) e das ações (*praxis*) do sábio ateniense. O estrategista testemunhou diversos feitos de Sócrates, compreendendo apenas a moderação de Sócrates, não a sua sabedoria⁶³⁹. Na

⁶³⁶ Para a invulnerabilidade de Sócrates quanto às riquezas, ver também *Banq.*, 219e.

⁶³⁷ Mas diferente de Pausânias, não sugere uma mudança no *nomos* (lei), sua natureza tirânica desconsidera a lei. (cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 272).

⁶³⁸ *Ibidem, idem*.

⁶³⁹ Para Strauss, (cf. *ibidem*, p. 266-9; 274), Alcibíades mostra a diferença entre o interior e o exterior de Sócrates. Seu vil impacto exterior contrasta sua moderação (prudência), sua resistência, bem como, pode-se relacionar o arrogante exterior de Sócrates e seu moderado interior. Como apresentado na relação corporal entre

expedição de Potideia, presenciou a superação do sábio, em relação a todos os demais guerreiros, quanto à fadiga, o frio intenso do inverno, e aos jejuns. Nunca ficava embriagado (cf. *Banq.*, 220a)⁶⁴⁰. Marchava descalço na neve com maior adequação a todos os demais que estavam calçados (cf. *Banq.*, 220b). Noutra ocasião, ocupando-se o espírito consigo mesmo, numa reflexão⁶⁴¹, passou de uma madrugada a outra em pé, a refletir, e, ao alvorecer do segundo dia, retirou-se do estado de meditação, após fazer uma oração ao sol (cf. *Banq.*, 220c-d)⁶⁴². A resistência do filósofo ocorre em todas as condições, do inverno ao verão. Alcibiades menciona que teve a vida salva por Sócrates em batalha, o filósofo não o deixou ferido e garantiu a proteção de suas armas. O sábio recusou-se a ser condecorado⁶⁴³ com honra, sugerindo que este prêmio fosse concedido a Alcibiades (cf. *Banq.*, 220e). Em outro cerco, estando Laques e Sócrates a pé quando a debandada, acompanhou-os a cavalo na retirada da tropa por ocasião ao fim do cerco. Em flagrante demonstração de coragem e autocontrole, “superava a Laques, em domínio de si; e depois, parecia-me, ó Aristófanes, segundo aquela tua expressão que também lá como aqui ele se locomovia ‘impando-se e olhando de través’, calmamente [...] Eis por que com segurança se retirava” (*Banq.*, 221a-b).

O apaixonado Alcibiades continua discorrendo acerca de Sócrates:

[...] o fato porém de a nenhum homem assemelhar-se a ele, antigo ou moderno, eis o que é digno de toda admiração. Com efeito, qual foi Aquiles⁶⁴⁴, tal poder-se-ia imaginar Brasidas [estratego espartano] e outros, e inversamente, qual foi Péricles, tal Nestor e Antenor – sem falar de outros – [...] o que há de desconcertante em sua pessoa e em suas palavras, nem de perto se poderia encontrar um semelhante [...]

eles, a arrogância do filósofo em relação ao jovem estratega ateniense é idêntica a sua moderação. Sócrates possuía a perfeita moderação. Também sua moderação é idêntica a sua resistência.

⁶⁴⁰ Quanto à grande capacidade de Sócrates de consumir bebida e não embriagar-se, verificar o relato do médico Erixímaco, *Banq.*, 176c.

⁶⁴¹ Estado de pensamento semelhante ao ocorrido quando parou em meditação, ao deslocar-se à casa de Agatão no início do diálogo (cf. *Banq.*, 174d).

⁶⁴² Na *República*, Sócrates refere-se ao sol como o filho do Bem (cf. *Rep.*, VI, 506d-508c). Para isso ver também a alegoria da caverna, *Rep.*, VII, 514a-518b. Strauss (cf. *Plato's Symposium*, p. 277) chama a atenção para que o sol é uma divindade cósmica (*physis*) e não olímpico (*nomos*).

⁶⁴³ Strauss atribui a recusa ao prêmio por Sócrates devido à condição do estratega ser de mais nobre família, mas, ressalta que o filósofo deveria, por virtude (*arete*), receber o prêmio (ver STRAUSS, L. *op. cit.*, *idem*). Ora, o que possui maior *arete* deve governar, ter primazia. A sabedoria é o único atributo que permite governar, assim como se o filho for mais sábio, deve governar o pai ignorante (ver *ibidem*, p. 180).

⁶⁴⁴ Ver nota 496.

⁶⁴⁵ *Banq.*, 221c-d.

Não há semelhante a Sócrates, ele é *atopos*, estranho, esquisito, sem lugar. Isso, tanto em seus discursos filosóficos, quanto em seus feitos, sua *praxis*, seu *bios*. Com respeito aos discursos, possuem camadas como os silenos, num primeiro momento, podem parecer descabidos⁶⁴⁶. Contudo, aquele que se afasta de sua vaidade e consegue alcançar as camadas mais profundas dos *philosophos logoi*, encontrará

os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtudes, e o mais possível se orientem, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão⁶⁴⁷

Apaixonadamente embriagado, esse orador tenta vingar-se dos insultos eróticos que sofreu do sábio ateniense. Embora, a cada fala e exemplo citado, enalteça as qualidades do mestre e coloca-se em situação de ridículo. Menciona que outros, como Cármides⁶⁴⁸ e Eutidemo, também foram aviltados por Sócrates. Este, aproxima-se dos jovens, passando-se por amante, mas, na verdade, estabelece-se na condição de amado. Alcibiades ainda acautela Agatão das artimanhas amorosas do filósofo: “só depois de sofrer aprende [o tolo]” (*Banq.*, 222c)⁶⁴⁹.

Os convivas de Agatão riem da franqueza do ébrio encômio de Alcibiades a Sócrates. O filósofo é ou não é erótico? É ou não é inventivo? O *Banquete* evidencia Platão sendo e não sendo “criador”, uma mescla de filósofo e poeta, com total proeminência da filosofia. Naturalmente, depende da circunstância e da correta *praxis* que o filósofo deve adotar. Na fala de Alcibiades, o filósofo parece enganar os pretensos amantes, como numa comédia. Sócrates pode ser considerado um poeta cômico⁶⁵⁰. Mas também pode ser considerado um trágico, isso, ao⁶⁵¹: [i] efeito tráfico dos discursos de Sócrates, a saber, o sofrimento por amor; [ii] pelo contexto da obra como um todo ser um louvor ao deus ou ao *daimon*; [iii] o jovem Sócrates que não havia ainda compreendido o lugar do vil e da fealdade na realidade; e [iv] o

⁶⁴⁶ Os discursos de Sócrates são como comédias (ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 279). Quando Alcibiades chegou ao simpósio, ficou surpreso de Sócrates não ter sentado junto a Aristófanes (ver nota 613).

⁶⁴⁷ *Banq.*, 222a.

⁶⁴⁸ Quanto ao desejo de Sócrates por Cármides cf. nota 349 e respectiva página desta dissertação.

⁶⁴⁹ “quando se chega ao final; o néscio aprende sofrendo” (HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª Ed. São Paulo: Iluminatus, 1996, 218).

⁶⁵⁰ Alcibiades sugere um acordo entre Sócrates e Aristófanes, os dois pontos altos do diálogo. Embora o amor próprio entendido pelo comediógrafo fosse algo fora do indivíduo, desejo a outra metade, isso pode ser compreendido no caso de Sócrates por algo que não está fora dele. O amor próprio é um grande tema no *Banquete*. Ver STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 281-2.

⁶⁵¹ Para o que segue, ver *ibidem*, p. 283.

efeito problemático do *nomos* na vida privada. Nesta última implicação, a obra “fornece o verdadeiro *nomos* a respeito de eros e, portanto, está no sentido mais profundo da palavra trágico, onde *nomos* significa uma unidade bela, salutar, mas espúria”⁶⁵². Assim, a filosofia pode ser considerada cômica e trágica⁶⁵³. Isso está presente no *Banquete*, com o imbricamento das falas de Aristófanes e Agatão e da relação de *agon* entre o amor próprio e o *nomos* da cidade.

O encômio do estrategista, embora descomedido, reflete a paixão avassaladora do orador, espelha o erotismo ambíguo que se desloca entre a completude e a devassidão. Alcibiades não consegue conter o desejo de honra (*kleos*). Mesmo tendo sido envenenado pela víbora dos *logoi* de Sócrates, ele escolhe a vida que lhe propicia o aplauso da multidão, ou seja, ele ou seu *Eros* é quem foi o responsável por sua desmesura (*hybristes*) pessoal e política⁶⁵⁴. Como mencionado por Sócrates após o discurso: “pareces, ó Alcibiades, estar em teu domínio” (*Banq.*, 222c). Domínio das aparências e opiniões (*doxai*). Que pese não ser o ápice que o filósofo almeja atingir, o da felicidade proporcionada pelo vislumbre do Belo/Bem, embora as *doxai* sejam importantes e presentes no erotismo da natureza humana. O estrategista, não percebe que a *paideia* socrática não pretende o sofrimento do aprendiz.

A formação do filósofo intenciona a possibilidade de que o jovem demandante de seus discursos, primeiro identifique por si mesmo os dois macro caminhos a seguir: o filosófico (ascendente) e o tirânico (decadente). O que ascende ao Belo/Bem na *scala amoris* ou o que se contenta exclusivamente com os prazeres insaciáveis da base desta escada. O *Eros*, desejo, é o elemento motor desta jornada. Identificando os indivíduos que possuem uma inclinação de ascensão erótica, o filósofo passa a formar tais pessoas. Mas esta educação depende de cada indivíduo, precisa do *Eros* de cada pessoa. Como ocorreu com Sócrates, ele foi a Diotima e disse-lhe: “vim a ti, porque reconheci que precisava de mestres” (*Banq.*, 207c). Também Alcibiades foi a Sócrates, mas “como um amante armando cilada ao bem-amado” (*Banq.*, 217c). O filósofo possui uma abertura a sabedoria e um autodomínio diametralmente diferente

⁶⁵² STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 283-4.

⁶⁵³ “Pode-se dizer que, com o Sócrates do *Banquete*, a filosofia toma definitivamente na história uma tonalidade a um só tempo irônica e trágica” (HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* p. 79).

⁶⁵⁴ “O Alcibiades pretende deixar claro que o ensinamento de Sócrates não foi de forma alguma responsável por isso, pois Alcibiades não se deixou pautar por ele. Pretende também mostrar que esse rapaz brilhante poderia ter tomado outro rumo, poderia ter escutado melhor o mestre, ter-se refreado, refletido... Pouco antes de vê-lo abraçar a carreira política, esse breve diálogo de Platão assinala ajudar-nos a avaliar a gravidade do fenômeno. Os desastres da vida de Alcibiades e os desastres que interferiram no destino de Atenas e pelos quais, ele foi o grande responsável têm como ponto de partida a recusa do discípulo em dar ouvidos ao mestre, e o divórcio, tão grave, que separa então moral e política” (ROMILLY, J. *Alcibiades; ou, Os perigos da ambição*. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996, p. 57).

da erótica vaidade do tirano. Alcibíades não estava disposto a viver sem aplauso, mesmo vagamente, identificando aquela certa ciência que fala Diotima. Assim, o estrategista não percebe que Sócrates não pretende a beleza física de Agatão, que o atraia numa admiração contida, nem a de nenhum Cármides ou Alcibíades. O objeto que o *Eros* de Sócrates impulsiona é diferente do de Alcibíades.

O grande poder de *Eros* em Alcibíades poderia torná-lo um filósofo ou um tirano em potencial⁶⁵⁵. Para isso, cabe perceber a violenta atração pelos discursos de Sócrates, uma erótica inclinação à filosofia, em contrapartida, uma força ainda mais elevada ocorreu em sua *psyche*, o impulso ao reconhecimento público⁶⁵⁶, a *kleos* política, como o contexto da profanação dos mistérios de Elêusis, e suas consequências, como retaliação a redução de seu poder político. Ora, esse anseio, filosófico ou de reconhecimento público, é provocado pela mesma força: *Eros*.

Neste sentido, a figura de Sócrates como formador e amante (*erastes*) de Alcibíades, provavelmente contribuiu para a imagem do filósofo como corruptor da juventude⁶⁵⁷. Isso, devido ao provável “desenvolvimento” do erotismo do estrategista ateniense pelo filósofo. Se a *zetesis* imoderada pela verdade de Sócrates serviu como exemplo a Alcibíades, mesmo sem este compreender o real objeto do erotismo do mestre, *i.e.*, o Belo/Bem, o jovem parece ter utilizado essa imoderação em sua trajetória de vida. Assim, “visão alcibidiana da política parece uma versão política da visão de Diotima das Ideias e do belo”⁶⁵⁸. Uma visão de *kleos*.

Essa corrupção deve ter ocorrido também com Platão, embora, na leitura do *Banquete* aqui realizada, nosso autor atribuía um nível específico ao objeto do erotismo filosófico. Este, ao contemplar o todo (*cosmos*), adota um modo de vida oposto ao de Alcibíades. Isso pode ser percebido no imoderado apetite de Alcibíades na vida pública em oposição à moderação de Platão nesta esfera comunitária⁶⁵⁹. No *Banquete*, o desejo de poder e reconhecimento parece ser algo indiferente ao filósofo, como a recusa de Sócrates em receber honrarias de batalha (cf. *Banq.* 220e). Bloom⁶⁶⁰ menciona o contraste entre a despreocupação socrática com a aclamação popular, por um lado, e sua vitória retórica ao fim das conversas e a capacidade de tornar-se o centro das atenções onde esteja, por outro. Características que esse comentador

⁶⁵⁵ Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 154.

⁶⁵⁶ Para a inclinação política de Alcibíades ver *ibidem*, p. 163. Ainda, cf. referência das duas notas anteriores.

⁶⁵⁷ Ver *ibidem*, p. 154-5.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 155.

⁶⁵⁹ Mesmo que sejam chamadas para contraprova deste argumento as três viagens deste filósofo a Siracusa, cabe perceber a insatisfação de Platão com o erotismo dos tiranos desta comunidade. Para isso, ver IRWIN, T. H. *Introdução à Carta VII*, p. 7-12.

⁶⁶⁰ Cf. BLOOM, A *op. cit.*, p. 156-7.

atribui como resultado de sua sabedoria imperfeita. Ora, condição ambígua do *metaxy daimonion Eros*, e da própria condição humana. O que permite pensar mais claramente a relação corporalmente contraditória entre amante (*erastes*) e amado (*eromenon*) do belo e jovem Alcibiades e do vil e velho Sócrates. Mas Sócrates sabe que essa troca de beleza não seria benéfica para ele, mesmo que isso fosse, aparentemente, o que ocorreria em relacionar-se fisicamente com Alcibiades. Nesta troca ele, o filósofo, sairia perdendo e, mais que isso, sua escolha não serviria de exemplo de *bios*, não teria virtude (*arete*). Deste modo, Sócrates corrompeu Alcibiades, mas essa corrupção ocorreu pela compreensão equivocada do jovem de que o filósofo meramente o desejava fisicamente. Sócrates pretendia gerar em Alcibiades outra beleza além do corpo do jovem, em sua alma. Se isso ocorresse, talvez fosse possível a relação erótica sexual entre ambos⁶⁶¹, mas, como as palavras do próprio Alcibiades indicam, mesmo vislumbrando a beleza nos discursos socráticos, iludiu-se com a possibilidade de trocar essa beleza pela sua beleza corporal⁶⁶². Coisa que o filósofo não poderia realizar. Ora, essa não concessão é o próprio modo de formação do filósofo. Ele trabalha de forma individual e não gera, em seu seguidor, uma falsa noção de aprendizado. De outra maneira, caso Sócrates cedesse ao erotismo físico de Alcibiades, teria feito o jovem estrategista crer ter efetuado uma troca justa, seu corpo pelos ensinamentos do sábio. Aqui, o ensinamento do filósofo para a *polis* se estabelece, mais uma vez de modo ambíguo, corrompe individualmente as pessoas que mantêm contato, uma vez que não são todos que conseguem vislumbrar a beleza que o filósofo apresenta, como ocorreu com Alcibiades.

Para o vulgo, o *logos* do filósofo é pernicioso, pois, pode levar a crer em outros deuses, como o Bem e o Belo, e ainda inflamar a multidão contra a ordem constituída⁶⁶³. Embora, por outro lado, seu *bios*, por ter contemplado o Belo/Bem, conseqüentemente o todo, parece ser o único que realmente poderia, como governante, garantir à comunidade uma

⁶⁶¹ Provavelmente, aquele que contempla o oceano da beleza não deve possuir um apetite visceral pelos corpos, como o exemplo paradigmático do velho (no sentido que há muito, contemplando o Bem) Sócrates. Mesmo assim, por considerar a harmonia necessária às partes da alma, discordamos de Strauss (cf. *Plato's Symposium*, p. 267), ao menos como mencionado no comentário ao *Banquete*, de que a moderação de Sócrates o torna totalmente antierótico. A nosso favor, ver comentário de Bloom na próxima nota.

⁶⁶² “A ironia socrática predominante é um insulto contínuo a todos e fere todas as pretensões à igualdade. É particularmente claro e pungente nas relações eróticas. Sócrates pode não ser indiferente à beleza corporal de Alcibiades, mas não pode entrar nos extremos do êxtase erótico porque há outras preocupações, também à sua maneira erótica, que prendem sua atenção. Sócrates deu uma boa lição a Alcibiades. Se Sócrates estivesse atraído por Alcibiades, poderia muito bem ter aceitado o convite para dormir com ele [...] Ele ensina a Alcibiades que a alma é a única coisa que conta [...] Quer Sócrates alguma vez tenha tido relações sexuais com rapazes, o sexo nunca teria sido tão importante para ele, a ponto de atrapalhar uma boa lição” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 162-3).

⁶⁶³ “A política, segundo o ensinamento antigo, é pervertida pela filosofia e vice-versa” (*ibidem*, p. 166). Sócrates, conseqüentemente seu *Eros*, é uma ameaça a vida política (cf. *ibidem*, p. 167).

ordem proporcionada pela justa medida entre as partes, entregando a cada parte o seu desejo. Como o governo do filósofo é extremamente improvável⁶⁶⁴, o que destaca sua parcela comunitária para o *ethos* da *polis* é o seu modo de vida, ele é o modelo a ser seguido. Mesmo sendo naturalmente egoíco, não age de modo contrário ao bem ou a ordem do todo (da *polis*), como no caso de não ter cedido à volúpia de Alcibiades⁶⁶⁵.

Essa é a *paideia* do *Banquete* de Platão. Ela visa à formação completa do ser humano, na medida dessa possibilidade⁶⁶⁶. A relação entre professor e aluno simbolizada entre *erastes* (amante) e *eromenos* (amado), ilustra, neste diálogo, a importância do mestre comprometido com o que é verdadeiramente melhor para seu aluno, e não por interesse⁶⁶⁷, como efetuado por Pausânias. Ele não se vende por um belo corpo, ou por dinheiro como fariam os sofistas⁶⁶⁸, ou honra como deseja Alcibiades. O mestre é o auxiliador⁶⁶⁹ do aluno, que deseja direcionar a alma do discípulo ao mais elevado erotismo, aquele direcionado ao real objeto: da beleza, em termos estéticos; do bem, em vernáculo ético; ou ao objeto epistêmico da verdade. Ora, Diotima realiza, em Sócrates, uma *paideia* da alma, de forma mítica⁶⁷⁰, com o mito do

⁶⁶⁴ Trataremos dessa grande improbabilidade do governo do filósofo neste capítulo, na seção: *Encruzilhada Ética: entre (metaxy) o próprio e o todo*. Cf. nota 739.

⁶⁶⁵ “Sócrates parece estar preocupado apenas com as virtudes que o aperfeiçoam e beneficiam. Mas a perfeição de Sócrates pode muito bem ser o maior benefício que ele pode dar aos outros. Existem dois tipos de benfeitores: aqueles que, deliberadamente, nos fornecem algo que queremos, e aqueles que, embora indiferentes a nós, pelo seu exemplo nos eleva e torna mais sublime.” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 169); “Seu egoísmo é egoísmo sublime, a atividade de uma alma que incorporou inclinações que o elevam muito acima das coisas que colocam os seres humanos em conflitos terríveis” (*ibidem*, p. 172).

⁶⁶⁶ Cf. STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 243-4. Sobre isso, diz Oliveira: “O filósofo aparece, assim, no registro do panegírico de Alcibiades, como um exemplo de perfeita temperança e autocontrole, que vai à caça dos jovens mais belos e talentosos, deles sempre se circundando, mas que, mais do que com a beleza dos seus corpos, preocupa-se com o aperfeiçoamento moral de suas almas” (OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 58-9); “A verdadeira educação, portanto, pressupõe a ação do amor, que, por sua vez, tem a origem na ambivalência do apetite” (CARAM, J. P. *Platão contra o amor platônico*, p. 156).

⁶⁶⁷ Ver BLOOM, A. *op. cit.*, p. 172.

⁶⁶⁸ “[...] como Sócrates bem sabia, Alcibiades era atraído demais pela política para se tornar seu amigo, mesmo que possuísse os dons intelectuais necessários para a amizade. Isto é o que Sócrates ensina a Alcibiades. O envolvimento desesperado com Sócrates é causado pela inatingibilidade de Sócrates. Por mais talentoso que seja Alcibiades, reconhece que Sócrates não está realmente interessado nele. Ao contrário dos sofistas, Sócrates não pode ser comprado; e o que Alcibiades acredita ser o seu trunfo, seu belo corpo, não funciona. Ele está em uma situação desesperadora” (BLOOM, A. *op. cit.*, p. 163).

⁶⁶⁹ É o que Voegelin, comentando acerca da *República*, fala de Sócrates “[...] de tal desventura na profundidade de uma liberdade vazia de substância crescerá o discernimento [na alma] de que o primeiro passo no caminho para cima deve ser uma busca por um auxiliador. [...] Sócrates é o homem que pode ajudar os outros, que lhes possibilitará identificar os paradigmas de vida certos e errados, que fará crescer neles a sabedoria e, assim, acrescentará substância à *arete* da qual eles têm apenas a liberdade” (VOEGELIN, E., *Platão e Aristóteles*, p. 119-21); “[Sócrates] funde-se com o Er que é enviado de volta do Hades pelos juízes como o ‘mensageiro (angelos) para a humanidade’” (*ibidem*, p. 121); Para Sócrates como o auxiliar dos homens e do deus, ver BOLZANI FILHO, R. *Elogio de Sócrates por Alcibiades*, p. 51; 59; 63; 68; Cf. BLOOM, A. *op. cit.*, p. 154; Para a questão de “auxiliador da humanidade” ver ainda a seção *O Prometeu auxiliador de Êsquilo*.

⁶⁷⁰ “[...] o ato do ser humano de aprender pode ser chamado de mítico, já que é uma consequência daquela escolha realizada pela alma. Uma aprendizagem e um conhecimento, que repetem em si mesmos, toda a ordem

nascimento de *Eros*; e misteriosa, com os mistérios contidos na escalada da *scala amoris*. Ela e ele, mestre e aluno, verdadeiros amantes, superam o sofrimento da relação amorosa e agem pela cooperação recíproca, o que faz da procriação um atributo de excelência⁶⁷¹. Sócrates, o discípulo, guiado pela auxiliadora Diotima, que já vislumbra há tempo o objeto do desejo, o verdadeiro amado, tenta percorrer o caminho erótico cuja permanência zetética implica uma *periagoge*⁶⁷² de seu modo de vida (*bios*), na (re)formação de seu *ethos*. Essa condição de amante vista no jovem Sócrates é o que Diotima descreve como *Eros*⁶⁷³. Vereda formativa que Sócrates retoma, na condição de auxiliador dos jovens que percebe que possuem um elevado *Eros*, que são muito eróticos, dentre eles Alcibiádes.

Sócrates não despreza os indivíduos, como no caso de Alcibiádes, ele possui um interesse por pessoas especiais: os jovens⁶⁷⁴. Ora, esta é a idade ou período da vida mais propício, mas não o único, para a ação de *Eros* impulsionar uma *periagoge* ascendente no indivíduo. Por que o filósofo faz isso? Por justiça, termo abstraído do *Banquete*, pela justa medida, porque apenas isso ele poderia fazer⁶⁷⁵. Mas a permanência no caminho depende de como *Eros* impulsiona cada um e/ou como cada um permite que *Eros* determine sua *praxis*⁶⁷⁶. Deixar-se levar por *Eros* ou conduzi-lo, ambiguidade do ser humano, e problema filosófico acerca da liberdade ou determinação que não cabe a este trabalho. Para tanto, continuaremos discorrendo sobre a possibilidade de *Eros*, quer esse impulso primevo determine as ações do indivíduo, quer o indivíduo tenha a possibilidade de controlar ou direcionar esse *pathos*. Em

natural e universal, devem ser chamados de ‘cósmicos’, o que significa nesse contexto: ordenados de acordo com as leis derradeiras da essência do ser.” (STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 194).

⁶⁷¹ Ver *ibidem*, p. 235.

⁶⁷² “A restauração [da ordem reta da alma] exige uma reviravolta (*periagoge*) de ‘toda a alma’ ([*Rep.*] 518d-e]): da ignorância para a verdade de Deus, da opinião sobre as coisas incertamente errantes para o conhecimento do ser, e da atividade variada para a justiça de se ocupar de sua esfera de ação apropriada.” (VOEGELIN, E., *Platão e Aristóteles*, p. 129).

⁶⁷³ “Aquilo que Diotima vai descrevendo como a essência de *Eros* é o texto mais socrático que se pode imaginar; é o próprio Sócrates cujo ser mais íntimo se manifesta no *Eros* descrito por Diotima e tem também seu ser mais íntimo identificado por Platão: ele é o exemplo mais completo, mais valoroso e mais puro de aprendente, de *aprendiz*” STENZEL, J. *op. cit.*, p. 219.

⁶⁷⁴ Cf. STRAUSS, L. *Plato’s Symposium*, p. 276.

⁶⁷⁵ Perceber que a virtude da justiça está ausente neste diálogo, cf. *ibidem*, p. 274.

⁶⁷⁶ “*éros* não é um elemento isolado no registro de nossa psique, um mero componente, entre outros, de nossa estrutura ou constituição psicológica, mas, antes, uma força ínsita que atua em todos os recônditos de nosso ser, uma *dýnamis* misteriosa e onipresente que pervade nossa natureza e mobiliza nossas mais diferentes escolhas, atos e comportamentos. Ora, dentro dessa perspectiva, a própria atividade intelectual e cognitiva, que encontra, ao ver de Platão, sua mais esplêndida e perfeita consumação na esfera da filosofia, seria uma manifestação desse erotismo ínsito e visceral que circula incessantemente, como uma corrente vital e afetiva, pelos recessos profundos de nossa alma, o que faz do desejo um fenômeno realmente constitutivo, e não meramente acidental, de nossa condição mortal.” (OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 27).

outros termos, cada pessoa decide como irá agir, mas essa decisão se dá conforme inclinação do erotismo de sua *psykhe*.

Considerando a *República*, para Platão, a *psykhe* humana possui impulsos psicológicos heterogêneos⁶⁷⁷, como a disposição concupiscente (*to epithymetikon*), um desejo para beber e ter relações sexuais, por exemplo, como bem exemplificada na pulsão motora de Alcibiades. Por outro lado, o modelo de Sócrates demonstra o indivíduo possuidor de uma ordem racional (*to logistikon*) predominante em seu interior. Esse princípio permite calcular as ações, e talvez, mesmo decidir praticá-las, por critérios definidos. No caso de Sócrates, um poder (*dynamis*) que o impossibilita de ceder à volúpia de Alcibiades. Caso cedesse, seu exemplo não poderia ser considerado *arete* (virtuoso/nobre). Além destes dois elementos, uma pulsão colérica e irascível (*thymos*) completa a “alma tripartite de Platão”. Sendo impulsivo e colérico, o *thymos* é caracterizado por não poder ser identificado com o *logistikon*, mas também não pode ser reconhecido como *epithymetikon*, visto que pode opor-se a este e aliar-se ao *logistikon*⁶⁷⁸.

O personagem Alcibiades, no *Banquete*, por suas ações e falas, também exprime possuir um elevado elemento irascível em sua psicologia. Provavelmente a identificação disso levou Sócrates tentar “aliar-se” a ele. Aliança que não logrou êxito, mediante não “desenvolvimento” do elemento da ordem racional do estrategista. Mas Alcibiades era altamente erótico e como tal, *Eros* impulsionava toda sua *psykhe*. *Eros* percorre toda a alma, ou seja, impulsiona todos os três elementos da *psykhe*.

O temor da multidão é uma inclinação de *psykhe* que concede, ao filósofo, uma moderação pública, diametralmente oposta de sua imoderação filosófica. Por um lado, no ambiente privado como o do *Banquete*, o filósofo realiza iniciações por seus *logoi*, que não podem ser comparadas com discursos religiosos ou técnicos. Já por outro lado, esses discursos atraem aquele que se deixa auxiliar por ele, gerando vergonha e mesmo arrependimento, logo, Sócrates pode ser considerado um “pregador” bem-sucedido do arrependimento alheio, um efeito religioso⁶⁷⁹. Os raros que verdadeiramente o compreendem não agem como seguidores fanáticos, apenas afastam-se da “hipocrisia comum ou da

⁶⁷⁷ Para o que segue, sobre os princípios da alma humana: apetitivo (*to epithymetikon*), irascível (*thymos*) e racional (*to logistikon*), ver OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 28-9.

⁶⁷⁸ *Rep.*, IV, 437b-440a; “A formidável síntese do erotismo que se tenta fazer na *República* é explicitada pelos traços do *Eros* platônico proclamados por Diotima no *Banquete*; por outro lado, a descrição que se encontra na *República* ganha mais clareza e unidade na perspectiva do *Banquete*” (STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 213-4).

⁶⁷⁹ Para o efeito religioso do discurso socrático, ver STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 265-6.

necessidade de ajustar-se à opinião pública”⁶⁸⁰. Por essa necessidade de moderação pública e mesmo de velamento⁶⁸¹, sua linguagem adota símbolos para indivíduos com abertura de alma, e com o erotismo, que aspira ao objeto “semelhante” ao seu. Ora, essa linguagem ocorre na multiplicidade semântica da fala de Diotima/Sócrates, na verdade, do próprio Platão. Nos indivíduos com “abertura de alma” adequada, o discurso filosófico atua como a mordida da víbora que contagia uma alma jovem de boa índole⁶⁸² ou pode provocar um êxtase como o proporcionado pela flautista, possuidora da ciência de Mársias⁶⁸³. Mas a atividade filosófica não possui o prestígio e brilho⁶⁸⁴ que outras atividades possuem, como sacerdotes, poetas e políticos, o que torna o filósofo *atopos*, estranho. O ambíguo ego do filósofo pode ser completamente esvaziado, para isso, possui o vislumbre do todo que lhe proporciona uma ironia diante das *doxai* do vulgo. Já as demais atividades, dispõem de um egoísmo inflamado, como o exemplo de Aristófanes, Agatão e Alcibiades.

Enquanto a alma de Sócrates não requer o aplauso da multidão, a de Alcibiades deseja intensamente esse reconhecimento e reverência. Alcibiades deseja ser o centro das atenções, ele recosta-se entre (*meso*) Agatão e Sócrates (cf. *Banq.*, 222e). Quanto a Sócrates, *metaxy daimon*, filósofo por excelência, atesta Alcibiades: “Sócrates presente, impossível a um outro conquistar os belos!” (*Banq.*, 223a), o que se dá devido a seu reto discurso (*logos*) reto e persuasivo. A vida (*bios*) desmesurada de Alcibiades testifica sua *psykhe* tirânica. Tanto de si, não conseguindo realizar uma *periagoge* para trilhar um caminho virtuoso, semelhante ao do mestre Sócrates. Quanto politicamente tirânico, em relação a *polis*, onde sua *praxis* ligada à profanação dos mistérios corroborou com a histeria em relação a “não proteção dos deuses” na batalha que levou à ruína de Atenas para Esparta, além de firmar “aliança” com essa nação,

⁶⁸⁰ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 158.

⁶⁸¹ “O interior [de Sócrates] era a arrogância, de alguma forma idêntica à moderação. Lembro-lhe novamente que, de acordo com o significado dos termos gregos, moderação e arrogância são opostos. Nos tempos clássicos, como eu disse antes, moderação significava moderação nos prazeres sensuais — comida, bebida, sexo. Mas em um sentido mais profundo, moderação significa muito mais, e então seu oposto é arrogância, insolência, rebelião ou loucura ou insanidade. Para repetir: o interior dos discursos prova ser arrogância e seu oposto — moderação. Agora Alcibiades diz que o exterior dos discursos de Sócrates é cômico, arrogância, e que o efeito moral de Sócrates é limitado a muito poucos. [...] Sócrates não diz sempre as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos, isso é apenas a aparência.” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 280); “Eros é por natureza uma harmonia de opostos. Por exemplo, ele é considerado filosófico e corajoso, mas não justo e moderado. [...] Ele é injusto (logo, apolítico) porque seus desejos são imoderados; como Sócrates, Eros é híbrido. O filósofo é o homem mais efetivamente egoísta, pois é mais habilidoso em obter coisas belas e boas para si mesmo.” (ROSEN, S. *Plato's Symposium*, Yale University Press, 1987 [1968], p. 236). Nossa tradução.

⁶⁸² Cf. BLOOM, A. *op. cit.*, p. 162. “a grande sensação de excitação da juventude junto com sua consciência da incompletude. Um jovem de boa índole é emocionante coisa a observar, pura potencialidade ansiando por uma realidade maravilhosa, e ao mesmo tempo tocando em seu aspecto de vulnerabilidade e dúvida” (*ibidem*, p. 171).

⁶⁸³ Ver *ibidem*, p. 158.

⁶⁸⁴ Cf. *ibidem*, p. 159.

contra sua pátria (ver seções *Os mistérios de Elêusis* e *Propedêutica ao Banquete*). Assim, podemos entender o *Banquete* como uma peça filosófica que, mesmo considerando os “bons” elementos das *doxai* circulantes na *polis*, presentes nos primeiros encômios, traça *Eros* por dois vetores específicos de inclinação, a saber: o filosófico e o tirânico, exemplificados no *bios* de Sócrates e Alcibíades, respectivamente.

4.2.3. Epílogo: o triunfo da filosofia

No momento em que Agatão dirigia-se para deitar ao lado do filósofo, *exaiphnes* (subitamente) foliões adentram o recinto e o simpósio continua regido por música e consumo desmesurado de vinho (cf. *Banq.*, 223b). Os que pouco bebem, como os amantes Erixímaco e Fedro, deixam o local, enquanto o narrador que presenciou o evento, Aristodemo, dorme profundamente. Ele acorda apenas com o cantar do galo e percebe que muitos dormem e outros já se foram, exceto Agatão, Aristófanes e Sócrates. Alcibíades não está acordado, “apenas os três mais sábios estão”⁶⁸⁵. O poeta trágico, o filósofo e o poeta cômico, ainda conversam e bebem uma grande taça de vinho (cf. *Banq.*, 223c). Aristodemo relata que Sócrates arguia aos poetas que “é de um mesmo homem o saber fazer uma comédia e uma tragédia, e que aquele que com arte é um poeta trágico é também um poeta cômico” (*Banq.*, 223d). O filósofo-poeta Platão, nesta fala, parece assegurar à filosofia, o *status* de arte superior. Platão é cômico, principalmente nas falas de Aristófanes e de Alcibíades, como também é trágico, no modo como detalha a violenta paixão e sofrimento deste por Sócrates⁶⁸⁶.

Aquele que pela arte produz tragédia, que pela arte pode encantar os homens por meio da produção dos belos deuses, por esse mesmo fato é desencantado e, portanto, também pode desencantar. Mas o homem que pode desencantar, o poeta cômico, ainda não é, por essa razão, capaz de encantar, de produzir os deuses em sua terrível beleza. Sócrates poderia ter escrito comédias, ele não poderia ter escrito tragédias; e, portanto, ele não escreveu. Isso implica a afirmação, cuja prova é um trabalho e tanto, que as obras de Platão, e até certo ponto também de Xenofonte, entendidas corretamente, são no sentido mais sutil da palavra tragédias. Tragédias que carregam em si a comédia.⁶⁸⁷

⁶⁸⁵ Como percebido por Strauss, *Plato's Symposium*, p. 285.

⁶⁸⁶ “Agatão considera as lágrimas o mais elevado e Aristófanes considera que o riso é o mais elevado e que são opostos. Para eles não há meio entre os dois que é tão alto quanto os dois extremos. Sócrates diz que a filosofia é um meio-termo e que uma mistura de risos e lágrimas é a maneira de definir o homem. Praticamente, Sócrates está dizendo-lhes que as suas duas artes devem ser combinadas para representá-lo. Esta é a fórmula dos diálogos platônicos” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 170); Ver notas 652 e 653.

⁶⁸⁷ STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 285-6.

Na cena final, o comediógrafo adormece, como também sucede com o tragediógrafo. Sócrates acomoda os poetas no leito, comédia e tragédia são acomodadas pela filosofia. No raiar de mais um alvorecer parte o filósofo, acompanhado por Aristodemo, segue em direção ao ginásio, onde passará o dia inteiro na presença da beleza juvenil, um fragmento da beleza presente nas sensações humanas e que possibilitam ascender à beleza em si. Também estes, os jovens, atrair-se-ão pelo flautear do filósofo.

Para corroborar nossa defesa da *praxis* do pensamento de Platão, comenta Strauss sobre o *Banquete*:

Dessa forma, os diálogos de Platão são verdadeiramente uma imitação do que chamamos de realidade. O enigma da realidade é limitado pelo diálogo platônico. As pessoas costumavam falar da arte como imitação, e essa é uma palavra muito profunda. Significa a imitação do enigma da realidade, e esse enigma Platão imita escrevendo muitos diálogos, cada um dando alguma articulação de uma parte. Mas mesmo a maior articulação possível de qualquer parte não pode dar mais do que a verdade parcial, e isso significa, é claro, verdade parcial sobre aquela parte discutida naquele diálogo, e, portanto, é preciso continuar.⁶⁸⁸

Nesta esteira, podemos defender o diálogo platônico por meio do estudo do fenômeno⁶⁸⁹, da realidade, bem como, como atividade de permanente busca (*zetesis*). O *Banquete* é apenas parte do que pode ser chamado de filosofia de Platão, ele indica algo fundamental sobre a recepção contemporânea deste autor, muitas vezes negada, tudo parte ou inicia dos corpos⁶⁹⁰. *Eros* ou o *daimon*, o próprio filósofo, é explicado como o princípio mediador entre a *theoria* (contemplação) e os seres humanos particulares⁶⁹¹. Assim, o *Banquete* apresenta-se como uma descrição da revelação dos mistérios de 416 a.C.⁶⁹², e uma

⁶⁸⁸ STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 286.

⁶⁸⁹ “Platão, ao contrário do que aprendemos nos compêndios, não é um impenitente apriorista que se supõe. A *theoria* responde sempre a embaraços bem concretos da *praxis*, e cada diálogo tem o seu ângulo de visão bem definido” (VAZ, H. C. L. *A ascensão dialética no Banquete de Platão*. In: *Platonica* (Coleção Escritos de filosofia) Vol. VIII. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 65-6); Cf. BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 174.

⁶⁹⁰ “A filosofia de Sócrates tem o caráter de ascensão, o que significa, necessariamente, do mais baixo para o mais alto, mas eles ascendem. De onde eles ascendem? O que esperaríamos que eles ascendessem, na base do que aprendemos com Diotima? De corpos bonitos [...] Sócrates tinha aprendido [com Diotima] a perceber a importância do não bonito, do triste, do insignificante.” (STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 279-80); Lima Vaz menciona que em Platão, a ciência está no êxtase da presença (ver VAZ, H. C. L. *op. cit.*, p. 57-8).

⁶⁹¹ Cf. STRAUSS, L. *op. cit.*, p. 287.

⁶⁹² Ver *ibidem*, *idem*.

resposta contundente à condenação do filósofo. Como *Eros*, a filosofia é *hybristes*, ela é prejudicial por questionar as *doxai*, os mitos que constituem a ordem estabelecida na *polis*. Sócrates profanou os deuses da cidade, estimulou o erotismo a um objeto escapadizo. Ele questionou as opiniões e saberes estabelecidos. O que caracteriza a filosofia como atividade fundamentalmente zetética, como busca permanente do conhecimento mesmo ciente da impossibilidade da aquisição plena da sabedoria.

Essa *zetesis* é procedida de modo a desvelar a verdade do mito, nisso, o filósofo se estabelece como melhor auxiliador daqueles que buscam a beleza, a bondade, a sabedoria. No *Banquete*, Platão realiza uma ascensão gradual em cada discurso, um ganho epistêmico em cada orador. Embora cada um possua problemas em suas argumentações, também contém elementos que podem ser desenvolvidos para atingir a contemplação do belo. A ética do filósofo, demonstrada na fala de Sócrates/Diotima e do elogio a Sócrates, proferido por Alcibiades, se realiza em ambiente privado, longe da multidão, mas corresponde a mais bela forma de *paideia*, o mais correto amor aos jovens. Possivelmente, o estrategista teria melhor gerido os negócios da *polis*, caso tivesse compreendido a reta relação de *erastes* e *eromenos* que Sócrates tentou mostrar.

4.3. O CAMINHO ERÓTICO DO *BANQUETE*

4.3.1. O filósofo-poeta

Como vimos, a *mise-en-scène* do *Banquete* ocorre em ambiente privado. A investigação filosófica dá-se pela perene inserção das noções públicas, no ambiente privado da obra, mais especificamente, na absorção do *ethos* pelo indivíduo. O que pode ser exemplificado nos encômios procedidos, quer utilizando a linguagem mítica, quer recorrendo ao *nomos* (leis), quer ainda, alicerçando-se no caráter técnico e/ou poético.

Independente do ferramental utilizado para discursar, cada orador funda seu *logos*, garantindo a expressão inerente ao elemento mais primevo e original que transita em sua *psyche*, ou seja, seu erotismo. Toda a “questão de Eros se resume à questão da psicologia. Psicologia significa a ciência da alma. Sócrates considerava-se psicólogo; e ele era o que chamaríamos de fenomenólogo”⁶⁹³. No *Banquete*, o filósofo procurava compreender⁶⁹⁴ o

⁶⁹³ BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 174; Ver nota 689.

⁶⁹⁴ Para o que segue, ver *ibidem*, p. 174-5.

erotismo/desejo que ocorre dentro de si e, após isso, verificar a opinião de outros. *Eros* funcionaria como um impulso para a dialética das opiniões. A incompletude ou saudade de *Eros* faz o indivíduo buscar pela coerência e consistência das coisas e dos argumentos. Ora, esse impulso pode ser percebido tanto na natural excitação sexual, principalmente na juventude, como na coerência das opiniões divergentes sobre o ato copular. Essas opiniões divergentes e a própria busca pelo amor perfeito, ou pela justiça, é a prova da alma humana. No *Banquete*, Platão possibilita a identificação de *Eros* em diversas imagens, ou pelas diferentes inclinações da alma ou erotismo de cada conviva. Ele faz isso por meio de um intrincado desenvolvimento poético-filosófico.

A noção de *Eros* no *Banquete*, como discorrido nesta dissertação, pode ser capturado na natureza filosófica da poesia platônica. Isso ocorre com o autor, recuperando alguns elementos presentes nas *doxai* do vulgo, por meio de detalhes no discurso de cada orador anterior a Sócrates que, embora germinais e imprecisos, apresentam-se como pertinentes nos discursos retóricos anteriores à fala socrática. Estes pontos, embora ambíguos, representam o início da possibilidade do desenvolvimento da linguagem que pretende atingir o limiar da natureza de *Eros*, o discurso filosófico. Assim, as múltiplas opiniões relatadas pelos convivas de Agatão acerca de *Eros*, como inseridas no ideário popular, em símbolos e mitos, representam os interesses ou desejos pessoais.

Ora, se os mitos podem ser utilizados pelos políticos e poetas para uma espécie de controle ou domínio da ordem da cidade, manutenção do *status quo*, esses elementos fantásticos pertencem à estrutura política. Já abordado desde Homero, Hesíodo e a poesia trágica, portanto, a utilização de mitos pelo filósofo, como o mito do nascimento de *Eros* na fala de Sócrates/Diotima, estabelece-se como a expressão mesma da filosofia política:

o Banquete se revela [...] como um genuíno texto de filosofia política – se por filosofia política entendemos, a princípio, não tanto a abordagem filosófica das coisas políticas quanto a apresentação política da filosofia, vale dizer, a apresentação da filosofia a partir do ponto de vista da cidade e dos valores e práticas que constituem a vida na *pólis*⁶⁹⁵

Strauss indica essa apresentação política da filosofia, *i.e.*, o velamento filosófico das coisas públicas como a proteção do filósofo em relação à cidade, mais especificamente devido

⁶⁹⁵ OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 62.

à natureza problemática entre filosofia e política⁶⁹⁶. Relacionamento controverso que, por sua vez, ocorre devido à *zetesis* filosófica pela natureza mesma das coisas, por questionar as opiniões, assim, se opondo à ordem política estabelecida na *polis*. Isso é o que advém, por exemplo, no questionamento quanto à moralidade e à justiça das decisões dos governantes e presente na refutação e na superação que o *logos* socrático opera com os encômios anteriores. Esse questionamento ou ruptura com a moralidade, a religião e a política torna o filósofo: transmoral, transreligioso e transpolítico, embora, a *polis* precise ser moral e religiosa⁶⁹⁷. O impulso erótico do filósofo, mesmo nutrindo-se das coisas da *polis*, conseqüentemente da multiplicidade de opiniões, transcende essa multiplicidade. Ruptura que pode ser percebida na permanente e primordial pergunta filosófica: o que é?

Há pessoas cujo *Eros* não aponta para essa *zetesis*, e sim para o erro da escolha do desejo por imortalidade, noutros o erotismo volta-se apenas aos prazeres sensíveis e imediatos, o desejo de aproveitar a vida, fugindo de uma mortalidade iminente. Os que sonham com a imortalidade crêem que isso ocorrerá pela lembrança de seus feitos, os outros, gozam dos prazeres mais viscerais, agarrando-se à fugidia vida para esquecer a morte. Também existem uns poucos possuidores de um erotismo, voltado tanto ao sensível, na medida em que é permitido a condição humana neste âmbito e que vivam com moderação, quanto ao inteligível, o bem, o belo e o justo. Instâncias reflexivas que servem de parâmetro para o seu modo de vida. Podem transcender da multiplicidade política ao vislumbre contemplativo do *cosmos*⁶⁹⁸. Essa capacidade contemplativa do todo, eterno e imutável, faz perceber, nesses indivíduos, os filósofos, as coisas que não são na multiplicidade sensível. Ora, tal percepção sensível e capacidade intelectual permitem, ao filósofo, encontrar e questionar as *doxai* defendidas na *polis*, logo, como aludido na acusação e condenação

⁶⁹⁶ Ver notas 51 e 260. Para isso e o que segue, ver também OLIVEIRA, R. R. *Esoterismo e filosofia política na obra de Leo Strauss*. Dissertatio, n. 46, 2017.

⁶⁹⁷ Para isso, cf. STRAUSS, L. *A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss*. In: *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: essays and lectures in modern Jewish thought*. New York: State University of New York Press, 1997. p. 463.

⁶⁹⁸ “É essa a meta por excelência que eles precisam realizar como seres humanos: tornarem-se individualidades diversas que, tendo visto outrora o conteúdo total da ‘natureza’ da qual nasceram e da qual fazem parte integrante, remontam a ele aprendendo, até chegar ao conhecimento consciente. Como a unidade de toda a natureza, simil à alma, existiu antes e permaneceu como força integrada no pensamento humano [...]” (STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 194); “[...] a abrangência de sua [de Platão] verdadeira intenção filosófica esteja claramente dirigida ao Eros que permeia o universo inteiro” (*ibidem*, p. 212); “A partir de uma inspiração socrático-platônica, Strauss vê, antes de tudo, a filosofia não como uma visão de mundo, mas como um *bios* ou modo de vida, determinado em sua inspiração mais profunda por uma forma rara de erotismo ou desejo: o desejo do conhecimento e da verdade” (OLIVEIRA, R. R. *op. cit.*, p. 28). Richard Romeiro continua mencionando que, para Strauss, esse erotismo filosófico pela verdade corresponde ao erotismo pelo conhecimento da ordem eterna do *cosmos*, do todo, da sua ou de suas causas. Acrescenta que o humano é o único ente que possui uma abertura, uma possibilidade de compreensão do todo (ver *ibidem*. P. 28-9). Em nosso entender, uma “herança” de Platão.

socrática, a condição naturalmente problemática entre a filosofia e a vida política. Essa tensão entre a filosofia e a comunidade torna o filósofo nocivo à ordem estabelecida na *polis*.

No *Banquete*, o filósofo é culpado por não seguir os deuses da cidade, ele busca a verdade, o Belo e o Bem, e corromper a juventude com esses deuses⁶⁹⁹. Como Aristófanes, Sócrates rebela-se intimamente contra os deuses olímpicos, os deuses da *polis*, o deus que ele busca é um *eidos*, o Belo/Bem. Sua aproximação de Alcibiades provocou uma impulsão do erotismo vil e tirânico deste, embora, procurasse no estrategista algo além da beleza corpórea, a beleza de sua *psyche*. Sócrates e Platão são cidadãos contra o seu tempo. No *Banquete*, Sócrates rechaça todos os discursos, todas as opiniões. A liberdade poética e o rigor filosófico do filósofo-poeta Platão condicionam o personagem Sócrates no *Banquete* a vencer a disputa com Agatão e Aristófanes. Ele logra êxito no concurso com Dioniso como juiz⁷⁰⁰, cujo triunfo é transmitido pelo desregrado Alcibiades, máscara do próprio Dioniso. Esta conquista é procedida contra Agatão, a tragédia, e Aristófanes, a comédia⁷⁰¹. É o que pode ser verificado ao analisar a imagem cênica do último debate da obra, onde Sócrates alude a Agatão e a Aristófanes sobre a possibilidade do mesmo poeta ser trágico e cômico⁷⁰², que é negada por estes.

O *Banquete* é uma comprovação dessa possibilidade. O filósofo deixa-os adormecidos e segue para o caminho de mais um dia. O filósofo e poeta tragicômico Platão mostra, no *Banquete*, sua grande capacidade de analisar o elemento mais característico da alma humana, *Eros*. Análise profunda das inclinações dos personagens e sua “recepção” da tradição poética combinado com uma apresentação política da filosofia para uma ressignificação de *Eros*. A *bios theoretikos* (vida contemplativa) socrática, conforme demonstrado no *Banquete*, não corresponde à única vida possível ou a uma forma de salvação religiosa, como uma seita, mas ao ápice ou o melhor *bios* possível para o indivíduo. Isso é viável àqueles cujo *ethos* (hábitos ou costumes)⁷⁰³ não são “desvirtuados” por *Eros* tirânico, e que são capazes de entrar em êxtase ou *mania*, quando ocupa sua *psyche* consigo mesmo, além de possuir moderação na esfera pública. É o êxtase da *anabasis* (elevação ou subida) que ocorre com Sócrates no caminho da casa de Agatão ou no exemplo do encômio de Alcibiades acerca da reflexão do filósofo “consigo mesmo” no acampamento da batalha de Potídeia⁷⁰⁴.

⁶⁹⁹ Cf., STRAUSS, L. *Plato's Symposium*, p. 273.

⁷⁰⁰ Ver *Banq.*, 175e.

⁷⁰¹ Cf. OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 40-1.

⁷⁰² Ver nota 653.

⁷⁰³ Cf. *Banq.*, 175b.

⁷⁰⁴ Para isso, ver *Banq.*, 174d e 220c-d, respectivamente.

Deste modo, o erotismo individual pode permanecer de, pelo menos, duas maneiras: aprisionado à multiplicidade, na caverna das opiniões, como ocorre com a imensa maioria; ou não se satisfazendo com essas opiniões, buscando a verdade mesma das coisas, a reta opinião, como dito por Diotima. *Zetesis* que ocorre com diminuta parcela de pessoas que possuem uma inclinação individual de *Eros* que pode impulsionar além da multiplicidade de *doxai*. Ainda, aquele ou aquela que possui essa *zetesis* precisa de uma educação adequada, um bom auxiliador. Auxílio fornecido pelo filósofo-poeta Platão no *Banquete*, texto de apresentação política da filosofia por meio da poesia, *i.e.*, uma obra de filosofia política.

4.3.2. *Eros* e dualismo

Eros pode ser compreendido como uma afecção ou *pathos* humano. Se *Eros* é o impulso mais primordial da alma humana, qual o motivo para considerarmos, neste trabalho, sua grafia com “E” maiúsculo, concordando com sua concepção de Deus? Ocorre que, *Eros* é algo inexoravelmente presente nos humanos, mas também está presente em tudo que é vivo e ordenado (*cosmos*)⁷⁰⁵, como o desejo de expansão que impulsiona cada corpo e alma, e sua ausência total corresponde ao estado inanimado do corpo, a morte. Então, essa pulsão se estabelece como eterna, como *dynamis* misteriosa⁷⁰⁶. Se o corpo sem *Eros* está morto, talvez, nesta situação corpórea, a “alma da alma”⁷⁰⁷ (*Eros*) que ali habitava retorne ao que faça parte, a *dynamis*, a força cósmica original. *Eros* é “natureza no sentido em que comumente entendemos a palavra – as coisas surgem e perecem. *Eros*, podemos dizer, é o coração do nascer e do perecer [...] é a natureza da natureza, a essência da natureza”⁷⁰⁸.

Como nota o discurso Erixímaco⁷⁰⁹, *Eros* é uma *dynamis* cósmica e misteriosa. Embora esse médico, amante de Fedro, tenha certa compreensão de *Eros*, talvez por ter lido

⁷⁰⁵ Ver *Banq.*, 186a; Para isso e o que segue, ver também STENZEL, J., *Platão Educador*, p. 225.

⁷⁰⁶ Cf. OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 27. José Cavalcante Souza traduz, no *Banquete*, *dynamis* por “poder”, ver *Banq.* 189c; 202e; 212b; Ver seção *Diotima: Eros como daimon intermediário (metaxy)*.

⁷⁰⁷ Expressão de *Eros* utilizada por COOPER, L. D. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche*, p. 54-5. Strauss (*Plato's Symposium.*, p. 72) diz ser *Eros* a alma humana. De maneira similar, comenta Oliveira: “em geral, negligenciada por aqueles que efetuam leituras apressadas (e por isso mesmo deformadoras) do significado do platonismo, a saber: a concepção do papel fundamental de *éros* ou do desejo no comportamento e na práxis do homem, a qual desemboca na determinação da natureza essencialmente erótica da alma humana” (OLIVEIRA, R. R. *op. cit.*, p. 26); “a alma, de acordo com a formulação platônica presente na *República* e no *Banquete*, aparece como uma realidade relativamente una, e essa sua relativa unidade deriva, em última análise, do fato primevo de que o desejo é a força originária, difusa e misteriosa que a habita e mobiliza” (*ibidem*, p. 31).

⁷⁰⁸ STRAUSS, L. *Plato's Symposium.*, p. 196.

⁷⁰⁹ Ver *Banq.*, 188d.

nos manuais médicos de sua época essa função ordenadora de *Eros* cósmico, ele não é capaz de sentir o poder (*dynamis*) de *Eros*, como alerta Aristófanes na fala subsequente⁷¹⁰. Falta de experimentação semelhante ao que ocorre com seu conhecimento sobre o consumo de vinho, o médico sabe de seus malefícios, entretanto, não é um “grande” consumidor da bebida. Erixímaco é um especialista⁷¹¹ pouco erótico. Já o filósofo é muito erótico, e seu desejo mais radical é a vida contemplativa. Sua *psykhe* e seu *Eros* buscam os *eide* (Formas/Ideias).

Essa ocupação da *psykhe* com as Formas/Ideias corresponde ao sentido ascendente da aspiração erótica de Diotima. Mas o filósofo não se mantém unicamente na vida do espírito, ou nas nuvens como simbolizado por Aristófanes⁷¹², ou como discorre Robin, em ser “a morte da sensualidade que Platão procura na espiritualidade do amor”⁷¹³. Tampouco como defende Franco, que Platão, como Alcibiades, decepcionou-se na relação erótica com Sócrates, própria do modo de amar de Sócrates, ou seja, por Sócrates ter sido incapaz de amar, no termo estrito de *Eros*⁷¹⁴. De modo semelhante, Nussbaum⁷¹⁵ advoga que o jovem Sócrates, no *Banquete*, na escalada da escada de Diotima, ter-se-ia tornado “parecido com uma forma – dura, indivisível, imutável. Sua virtude, em busca da ciência e da assimilação do próprio bem, afasta-se da relação responsiva com bens terrenos particulares, que é o conhecimento de Alcibiades”⁷¹⁶. Para esta comentadora, o pensamento de Platão expõe um dualismo inflexível entre corpo e alma: “A pura luz da forma eterna eclipsa, ou é eclipsado, pelo relâmpago bruxuleante do corpo aberto e em movimento instável”⁷¹⁷.

⁷¹⁰ *Banq.* 189c.

⁷¹¹ “Sócrates diz que ele está caminhando para a eternidade. [...] Esta hipótese pode ser testada olhando ao seu redor e vendo se especialistas ou voluptuosos podem até tentar competir com um homem, verdadeiramente, erótico que despreza os limites das especialidades e das pretensões dos autossatisfeitos.” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 177).

⁷¹² Ver nota 594.

⁷¹³ ROBIN, L. *Notice*, XLVII.

⁷¹⁴ “A inteligência de Alcibiades, seu talento oratório e o grande poder que a filosofia socrática é capaz de exercer sobre ele, conforme ele mesmo confessa, expõem o fracasso de Sócrates no exercício de sua teoria, que tem como primeiro passo o desejo sexual, — desejo que Sócrates não tem, mas que faz com que todos acabem tendo por ele (222a7-b9) — e como último passo a geração da beleza diante da beleza, passo que, com certeza, Platão arriscou produzindo sua obra, mas, — não podemos nos esquecer! — somente depois da morte do próprio Sócrates.” (FRANCO, I. *Uma hipótese sobre o Banquete de Platão*. *Ethica* v. 15, 2008, p. 74).

⁷¹⁵ Cf. NUSSBAUM, M. C. *The speech of Alcibiades: a reading of the Symposium*. In.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, p. 165-99.

⁷¹⁶ *Ibidem*, p. 195.

⁷¹⁷ *Ibidem*, p. 198. “Posso escolher seguir Sócrates, ascendendo à visão do belo. Mas não posso dar o primeiro passo nessa escada, pois desde que eu veja Alcibiades. Só posso seguir Sócrates se, como Sócrates, estiver *convencido* da veracidade do relato de Diotima; e Alcibiades rouba-me esta convicção. Ele faz-me sentir que ao embarcar na subida, estou sacrificando uma beleza; então posso não ver mais a subida como abrangendo toda a beleza. No minuto em que penso 'sacrifício' e 'negação', a ascensão não é mais o que parecia, nem eu, nela, autossuficiente.” (*ibidem, idem*).

Entendemos que essa disparidade radical de um dualismo inflexível⁷¹⁸ não ocorra, na medida em que é possível, ao filósofo, a “escolha pelo prazer” do desejo imediato, contanto que essa ação não macule sua *arete*, não afete o seu *bios*. Sócrates é “duro” neste sentido, não no que concerne à possibilidade real de sensualidade. Ele é erótico. Mesmo com o movimento de ascensão ou elevação (*anabasis*), o filósofo está continuamente regressando, descendo (*katabasis*), a vida sensível que lhe é natural.

Em nossa obra de análise, isso pode ser visto no início do diálogo, quando Sócrates, após ficar parado em sua ida à casa do poeta e em seus pensamentos consigo mesmo, continua sua jornada e ingressa na casa de Agatão, juntando-se aos demais e celebrando o evento com cânticos e vinho. Ele é um bom bebedor, mas isso, caso queira ser. O filósofo também pode moderar-se e não beber, a bebida⁷¹⁹ ou os demais prazeres não o dominam. O deslocamento do *Eros* filosófico de seu cume à esfera das sensações, na simbologia do diálogo, também pode ser compreendido na abrupta *katabasis* (descida) da *scala amoris*, realizada pela mudança do discurso de Diotima para o encômio de Sócrates, procedido por Alcibiades. Este, mesmo sendo picado pela víbora dos discursos socráticos escolheu como *ethos* os prazeres carnavais e a ilusória glória imortal⁷²⁰. A escolha de suas ações não possui compromisso com a *polis* ou está alinhada com o bem do *cosmos*, mas, apenas consigo.

O deslocamento ou caminho ascendente ou descendente do filósofo corresponde ao seu cuidado próprio e a sua contribuição, conforme alerta de seu *daimon*, com o cuidado do outro. A *paideia* (formação) ou cuidado do outro é realizada pelo exemplo paradigmático de seu *bios*. Esse é o *trade off* ou dilema do filósofo. A encruzilhada que permeia sua vida e, na qual, ele tem que tomar suas decisões ou cultivar seu *Eros*. O filósofo, sendo humano, precisa das *doxai* da comunidade, que lhe servem de insumo ou matéria prima⁷²¹ para reflexão filosófica. Por um modo misterioso, ele tem acesso ao todo, ao *cosmos*, e preferiria

⁷¹⁸ Ver nota 350; “Platão como um dualista incurável e contumaz, que opôs de forma obstinada, como elementos radicalmente antagônicos, a razão às paixões e ao desejo, não se sustenta de forma alguma, constituindo-se como uma leitura inteiramente equivocada do platonismo e de sua visão da natureza da filosofia” (OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 56); “A ambivalência do apetite, tematizada na alegoria do nascimento de Eros, explica satisfatoriamente bem porque o amor platônico não se restringe a algo idealizado e incorpóreo. O amor pressupõe apetite, que, como tal, nasce da relação entre o corpo e a alma” (CARAM, J. P. *Platão contra o amor platônico*, p. 164); Ver ainda, *ibidem*, p. 122.

⁷¹⁹ Cf. *Banq.* 176c.

⁷²⁰ Ver seção *Eros, imortalidade e eternidade*.

⁷²¹ “[...] a filosofia toma como seu ponto de partida privilegiada as questões humanas fundamentais tal como elas se encontram articuladas no terreno da *doxa*, isto é, no terreno das opiniões vigentes e socialmente articuladas, desencadeando um questionamento incessante, intransigente e audacioso dessas opiniões, no intuito de convertê-las em saber ou conhecimento” (OLIVEIRA, R. R. *Esoterismo e filosofia política na obra de Leo Strauss*, p. 29); “Sem cidade não há filósofos. Elas são as condições [para o filósofo]” (STRAUSS, L. *A Giving of Accounts*, p. 465).

permanecer nessa atividade contemplativa, embora, por seu compromisso com a verdade e pelo cuidado de si, retorna à *polis* e exerce uma verdadeira *paideia* pelo seu exemplo. O deslocamento da contemplação à cidade, e vice-versa, pode ser entendido como o movimento dialético de conhecer a unidade pela multiplicidade e, por sua vez, associar a multiplicidade pelo *eidos* (Ideia ou Forma), pela intelecção (*noesis*). Quanto à *paideia* ou cuidado do outro, a atividade filosófica demonstra-se ambígua. Por um lado, nociva e conflituosa com as crenças, dogmas e costumes da cidade, por outro, única forma verdadeiramente capaz da reta *paideia*. Melhor opção formativa devido à filosofia, nesse entendimento do *Banquete*, ser compreendida como a única atividade humana capaz de transpor o desejo ególatra e agir em função do todo, de toda a comunidade. A atividade cética e zetética que questiona e ultrapassa as convicções estabelecidas na comunidade, mesmo fazendo isso pelo ego de *arete*.

Pouquíssimos são aqueles que o buscam o Belo/Bem⁷²². A multidão demanda, insaciavelmente, a beleza e os bens particulares conciliados ao próprio benefício, logo, cada indivíduo deseja e defende apenas o que lhe é particularmente bom, excluindo o todo. Mas o bem que o filósofo deseja possui um estatuto diferente do bem que o vulgo busca. Estes, a maioria, possuem o desejo imoderado de recursos materiais e reconhecimento (*kleos*). Cada *techne* ou especialidade busca seu próprio benefício, assim como cada indivíduo, família e governo.

No âmbito das *doxai*, o que pode parecer que o bem de cada elemento individual possa conduzir ao bem de todos, demonstra-se falso na medida em que há uma natural tendência para a efetivação ou garantia desproporcional na distribuição dos ônus ou benesses da *polis*, notadamente pelo egoísmo individual de quem possui poder. De outro modo, quanto aos bens particulares do erotismo da base da *scala amoris*, quanto maior o poder do indivíduo ou classe maior será sua parcela de “bens”, assim como, seu erotismo por ainda mais prazer, riqueza e poder.

Acreditamos que a leitura atenta do *Banquete* pode encontrar uma representação remota, embora clara, dessa questão. No momento político da obra, eram travadas guerras com outros povos e disputas internas de poder entre oligarcas e democratas. Em âmbito privado, os encômios refletem o discurso, guarda e resistência do mais recôndito desejo e interesse humano. Já a figura do filósofo, personagem do Sócrates platônico, constitui a vitória da filosofia como mais elevada *praxis* e *ethos*, como melhor *bios* humano⁷²³, a *zetesis*

⁷²² Cf. seção *O kalon e o agathon*.

⁷²³ Ver nota 306.

pelo Belo/Bem. As palavras de Diotima correspondem a uma iniciação filosófica. Iniciação que o autor utiliza do ideário religioso grego para alcançar aquelas almas interessadas nesse “culto”⁷²⁴. Diferente do entendimento indevido de Apolodoro e Aristodemo, que repele os que não cultuam Sócrates ou se acha possuidor da verdade, respectivamente, no símile do *Banquete*, o erotismo deve ser imoderado apenas ao objeto em si, ao Belo/Bem. Sócrates é filósofo, mas não se deve culto a ele, apenas ao objeto de sua *zetesis*. Sua percepção da eternidade por meio da multiplicidade do devir torna-o *atopos*, mas a sua vida jaz, como ocorre com todos os humanos. Já seu método investigativo cético e zetético da natureza humana permanece. Ora, no *Banquete*, parcela desse Sócrates (não apenas ele, mas tudo que há no diálogo) é o discípulo Platão mascarado de mestre. Parte é ensinamento do mestre e parte é o pensamento do aluno, ambos comprometidos com a *zetesis* filosófica. Um *metaxy* sintético de mestre e aluno, esse é o legado dos diálogos platônicos.

O texto é um organismo vivo⁷²⁵ que fala com todos os tipos de leitores⁷²⁶, dando a cada um o bem que lhe é próprio (cf. *Banq.*, 205e), e principalmente, impulsionando a *zetesis* filosófica em algumas poucas pessoas que estejam com a *psykhe* sem vaidade⁷²⁷ e com uma inclinação específica de *Eros* para dialogar com o pensamento do autor. Ora, dar a cada leitor o que lhe é próprio, espelha a mesma noção em relação aos elementos da alma, bem como, do problema do dualismo *psykhe* e corpo (*soma*)⁷²⁸. Do anacronismo existente, o pensamento de

⁷²⁴ Cf. OLIVEIRA, R. R. *Esoterismo e filosofia política na obra de Leo Strauss*, p. 33-5.

⁷²⁵ *Fedro*, 276a-c; STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 286.

⁷²⁶ “O diálogo é uma obra literária exotérica, acessível individualmente a todos que o desejam ler” (VOEGELIN, E., *Platão e Aristóteles*, p. 72); “[Platão] escreveu, em todo o caso na maior parte de sua obra, intencionalmente para todos” (SZLEZÁK, T. A. *Ler Platão*, p. 51); “O mais importante é o esforço do próprio leitor no sentido de as relacionar [as opiniões, *doxai*] com um ponto. O diálogo filosófico, em que avança passo a passo – dialeticamente – não apenas a própria opinião do autor, mas em que se apresentam também personagens históricas, manifestando as suas considerações, é um terreno fértil para esse tipo de debate e comunicação, pois permite o destrinchamento do próprio senso em segmentos e aspectos concebidos por almas vivas para reuni-los em ‘visões’ e imagens que vão formar a plena concretude do pensamento [...] quanto menos o senso do filósofo se mostra de antemão exprimível, tanto mais filosoficamente fecunda e útil é a forma dramática da dialética, no sentido de um diálogo verdadeiro entre pessoas vivas” (STENZEL, J., *op. cit.*, p. 214; Ainda, Cf. *ibidem*, p. 269).

⁷²⁷ Ver: *Banq.*, 219d; STENZEL, J., *op. cit.*, p. 238. “Alcíbiades é o representante máximo do ciúme; em grego, esse termo (*phthonos*, 213d) corresponde a inveja e ao ato de conceder algo de má vontade. Para Platão, significa antagonismo extremo ao bem, pois o bem não tem inveja, ao contrário, ele tenta estender seu vigor a tudo e a todos. [...] exatamente o contrário da conceituação do *Eros* que encontramos no discurso de Diotima. O amor de Alcíbiades, que se manifesta em forma de ciúme, é o sentimento do eu subjetivo-pessoal, que combina muito bem com o homem que destruiu sua pátria por ambição pessoal” STENZEL, J., *op. cit.*, p. 246; Ver ainda, OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 52.

⁷²⁸ “O corpo em si não é mau, ruim é a incapacidade de colocá-lo no seu devido lugar dentro da ordem do todo” (STENZEL, J., *op. cit.*, p. 231); “Platão não exige a mortificação de qualquer instinto, nem a ‘superação’ de qualquer paixão, como se a mera anulação negativa de um conteúdo afetivo da alma já pudesse ser considerado uma virtude. [...] Sua tendência vai no sentido de conceber o sentimento e a paixão como partes integrantes de uma harmonia superior [...] Nesse conceito superior de consciência se manifesta enfim a verdadeira importância

Platão continua fazendo, por meio dos diálogos, aos que possuem uma inclinação filosófica a ele, a busca pela melhor compreensão de si. No caso do *Banquete*, mais que uma mera identificação, a experiência mesma desse *pathos* visceral e único que constitui o ser humano: *Eros*.

A iniciação de Diótima corresponde ao começo da possibilidade de ascensão do *Eros* de Sócrates, o direcionamento para o caminho correto que esse impulso deve seguir na subida dos degraus necessária à vereda filosófica. Como mostra a sacerdotisa com a *scala amoris*, a jornada paidética é longa e árdua, embora, os súbitos e misteriosos vislumbres, ou mesmo catarses, do objeto possam ser atingidos ou ao menos tangenciados.

Os vários tipos de indivíduos escolhem os caminhos que vão trilhar conforme as suas inclinações ou desejos inerentes ao mais vital erotismo. Podem ser pouco eróticos como Fedro, Pausânias e Erixímaco, ou muito eróticos como Aristófanes, Agatão, Alcibiades e o próprio Sócrates. Como Alcibiades, podem ter uma adequada *paideia* filosófica, embora não optem em adotar a necessária *periagoge* (guinada) de seu *Eros* para o cume da escada de Diótima. Podem trilhar pelo *ethos* da satisfação da vida, unicamente, nas questões sensíveis, ou ser como os poetas que criam os mitos que formam e educam os cidadãos. Para estes, pode incorrer de possuírem pouco ou nenhum compromisso com a comunidade no sentido de abdicar de seus “bens particulares” que lhes são próprios, pelo bem comum, talvez por não terem atingido o topo da escada de Diótima. Raríssimos são os filósofos, homens e mulheres que tiveram a adequação erótica de possuir a visão do cume da *scala amoris*. Isso é natural, assim como também são pouquíssimos os célebres e excelentes (*arete*) músicos, pintores, atletas. Os melhores professores são os melhores poetas⁷²⁹, no *Banquete*, Platão é ambos.

A vida humana é diversa. Os degraus da escada de Diótima indicam a existência de níveis de alcance. Então, por que atribuir a filosofia como modo de vida mais elevado? Entendemos que as páginas do *Banquete* respondem a esta questão com diversos símbolos. Como a plena *eudaimonia* (felicidade) de Sócrates, passando pelo belo, ambicioso e poderoso Alcibiades como *erastes* (amante) do sábio corporalmente vil, o filósofo, isso, devido aos discursos deste. Além da cena final do triunfo da filosofia, vitória que outorga, ao filósofo, a categoria de único plenamente capaz de educar a *polis*, embora, essa atividade ocorra no

filosófica de Eros” (*ibidem*, p. 237); “è verdade que Platão também aspirava a uma união entre razão e paixão, até ao desvario” (*ibidem*, p. 249).

⁷²⁹ Cf. STRAUSS, L. *Plato's Symposium* P. 211.

ambiente privado⁷³⁰. Ao indivíduo, o *Banquete* indica a possibilidade da *paideia* erótica, do direcionamento ascendente de seu *Eros*, sua *praxis* e seu *ethos*. Ora, para Platão, *arete* significa justamente essa dinâmica daquele que, por começar a compreender a ordem, “mais fácil [será] para cada um fazer o que é certo no lugar que lhe *convém* no todo, realizando desse modo a sua *essência* no seu *desempenho*”⁷³¹. Na ética do *Banquete*, a *arete* pode ser percebida no desempenho ou ação (*praxis*) da essência individual na ordem da *polis*, do todo.

4.3.3. Encruzilhada Ética: entre (*metaxy*) o próprio e o todo

O modo como a filosofia é caracterizada no *Banquete* permite ressaltar a questão do intermediário (*metaxy*) ou a encruzilhada em que o indivíduo continuamente permanece. Nesta condição, seu *Eros* pode ser direcionado ao desejo imediato e sensível ou ascender em direção a instâncias mais elevadas. Questão que consiste nada mais que a compreensão da totalidade da natureza humana, percorrida por meio do fio condutor que se estabelece como o mais radical e vertiginoso elemento dessa natureza, ou como denominou Cooper: a “alma da alma”⁷³², a saber: *Eros*.

O indivíduo está definitivamente possuído por *Eros*, o desejo pode impulsionar cada pessoa aos polos mais vertiginosamente antagônicos. *Eros* pode caracterizar seu “possuidor” como tirânico, se dominado pelas ações do *daimon* e não permitir a elevação de degraus da escada de Diotima. Pode ainda, ser tipificado como Sócrates, como amante da sabedoria (*philosophos*), caso ascenda até onde mais alto a *psykhe* humana seja permitido chegar, a sublimação ou o pico da *scala amoris* da sacerdotisa de Mantinea. Mesmo sem subir nenhum degrau, *Eros* impulsiona cada um “para cima e para baixo”, *i.e.*, provoca uma multiplicidade de desejos que vão desde os prazeres corporais e sensitivos, o reconhecimento, honra e glória, até, de modo muito discreto e mesmo com necessidade de adivinhação⁷³³, o ápice do

⁷³⁰ “Se a técnica de Sócrates funcionasse para audiências inteiras, ele seria o superior [em relação aos poetas]. Mas isso não acontece. Há em Platão muitas imitações da arena pública em que Sócrates obtém o controle de todo o público, mas são sempre casos muito especiais. As diferenças entre a verdadeira arena pública e a imitada mostram o problema do discurso socrático, seu caráter essencialmente privado (no qual Alcibiades vai insistir), em oposição a uma retórica pública que pode influenciar a cidade e suas leis” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 122).

⁷³¹ STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 240. Para o exemplo para Alcibiades do *bios* socrático como paradigma de saber e de viver, cf. *ibidem*, p. 268.

⁷³² Cf. nota 707.

⁷³³ “A procriação não é o *telos* completo do homem, completo fim. A pederastia pode ser entendida como uma adivinhação desse fato, e a partir desse ponto de vista a pederastia seria mais verdadeira no que adivinha do que a heterossexualidade autossatisfeita” (STRAUSS, L. *Plato's Symposium* P. 111). “O nome Diotima significa “honrado por Zeus”, e a menção da cidade Mantinea, na forma gramatical em que aparece aqui [*Banq.*, 201d-

erotismo. A cada ente, é facultada a escolha, impulsionada por seu *Eros* mais visceral, que se mostra como dinâmica de toda vida de continuar a subida, permanecer no estágio em que se encontra, ou retornar ao degrau anterior. Independente do que ocorra, enquanto vida, esse movimento dinâmico pode advir em todos os degraus, sendo o limite mais elevado aquele no qual *Eros* impulsionou a *psykhe* e a racionalidade conseguiu alcançar. Isso faz de nossas escolhas e ações (*praxis*), nossos hábitos (*ethos*) e modo de vida (*bios*), uma escolha, por um lado, e dependente do caminho que *Eros* impulse, por outro. Caso, unicamente, o tirânico, é apenas o mais intrínseco desejo de satisfazer-se com prazeres imediatos e reconhecimento.

Vivendo em comunidade, a mentira torna-se uma ferramenta usual para velar o que as opiniões entendem por erro, ela é uma forma de encobrir os erros. A narrativa ou discurso torna-se o meio de atingir os desejos. Inexiste compromisso com a verdade, pretende apenas parecer estar de acordo com ela⁷³⁴. Se filosófico, tem uma *mania*, um ambicioso e *hybristes* (imoderado) erotismo de ascender ao conhecimento do *cosmos*, do todo. Diante do ceticismo dessa possibilidade, pela condição humana, continua nessa *zetesis* durante toda a vida, percebendo que esse não saber configura-se como saber maior que as *doxai* do *demos*.

O filósofo vive na *polis* e como tal está constantemente no ambiente comunitário onde percebe as coisas como elas não são, identifica o que não é em cada opinião. Como não tem vaidade, busca o contato e interage com todos, à medida que isso não comprometa seu *bios*, ou seja, permanece atento para não realizar ação que não seja adequada ao bem de si e do *cosmos*, ou seja, ao bem de toda a comunidade. Nessa adequação reside sua capacidade paidética. Ele pode consumir muito vinho, mas não fica embriagado. Não propicia nenhum exemplo que não possa ser modelo à cidade e aos seus jovens⁷³⁵. Desse modo, o filósofo

212c], é idêntica à palavra para a ciência da adivinhação” (BLOOM, A. *The Ladder of Love*, p. 129); Bloom, comentando sobre o personagem Céfalo do livro I da *República* diz que “Dentro de suas opiniões existe um motor que o coloca na dialética movimento. Ele é claramente informado por uma adivinhação de justiça. É isto estranho desejo pela verdade contida em quase tudo o que dizemos (e o homem é o ser que tem algo a dizer sobre tudo o que faz) que ensina a Sócrates que a alma é caracterizada acima de tudo pela saudade, pela necessidade de coerência e consistência. Assim, são os discursos do homem que são o núcleo de sua psicologia. A saudade em sua forma mais ativa é *Eros*, e *Eros* é a espinha dorsal da alma. Os atos sexuais mais simples e até mesmo os menores movimentos de seus órgãos sexuais são coisas sobre as quais o homem tem opiniões. Assim que ele puder ser induzido a falar ou articular essas opiniões para si mesmo ou para outro, ele está além da ação corporal. [...] A adivinhação do homem sobre o amor perfeito ou a justiça perfeita é acima de tudo o que prova que ele tem alma.” (*ibidem*, p. 174).

⁷³⁴ Para o *bios* do tirano ver seção *O ÉBRIO ALCIBÍADES*. “Alcibiades encarna o tipo que melhor podia servir a Platão para ilustrar que era aquele tipo que realmente Sócrates queria: é o jovem de aspirações geniais que *toma nas suas mãos os assuntos dos atenienses, sem contudo preocupar-se consigo mesmo* [...] Esse descuido de si mesmo é oposto ao postulado socrático do *epimeleisthai tes psykhes* [cuidado da alma] [...] Alcibiades queria trabalhar na edificação do Estado antes de edificar o ‘Estado dentro de si mesmo’ (cf. *Rep.*, IX, final).” (JAEGER, W. *Paideia*, p. 754, n. 105). Confrontar isso com *Apol.*, 29d-e; *Alcib. I*, 131c.

⁷³⁵ Perceber isso no louvor de Alcibiades a Sócrates, ver seção *Eros em Alcibiades: encômio a Sócrates*.

permanece entre o cuidado de si e a *paideia* ou o cuidado do outro. *Paideia* filosófica pelo exemplo para toda a comunidade, e pelos *logoi* que “chamam” o ouvinte para o alto, em ambiente privado. Ele percorre o caminho em subidas e descidas da escada piramidal⁷³⁶ de Diotima, que possui o Belo/Bem como ápice. Pirâmide por possuir em sua base uma multidão que não consegue discernir os graus de beleza. A cada nível ou degrau que ascende é proporcionalmente reduzido a quantidade de indivíduos. Na *psykhe* de cada um, existe uma encruzilhada por ocasião da escolha, impulsionada por *Eros*, de suas ações. Encruzilhada desde simples decisões, como na epígrafe do presente trabalho, a decisões mais complexas que repercutem e reverberam em outra pessoa, grupo de pessoas ou mesmo no conjunto da comunidade, *i.e.*, no ambiente político (mesmo nações ou vida na Terra).

Conduzir um veículo em cruzamento sem sinalização, como é a caótica vida numa metrópole, requer escolher entre várias possibilidades (ser mais agressivo ou comedido, por exemplo). Decisão sempre impulsionada pelo *Eros* inerente a cada um. Ao que parece, se todos tentarem apenas realizar a passagem, pensando unicamente em si, a encruzilhada será impedida, obstruída pelo fluxo de veículos. Compreender, realmente, a dinâmica dessa situação proporciona, por vezes, optar em permitir o avanço de outrem em detrimento do próprio. Nessa situação, o “aparente” prejuízo próprio de conceder a preferência a outros para não bloquear o fluxo de veículos permite a melhor fluidez do todo e para si. Na presente leitura do *Banquete*, Sócrates também é apresentado como ególatra, ele não era um “benfeitor do próximo” num sentido cristão. Mas o egoísmo do filósofo, relacionado ao erotismo humano mais visceral, dá-se por ele ter realizado uma subida (*anabasis*) e assim possuir uma visão contemplativa do todo, reconhecendo sua efêmera condição humana e a correta participação na ordem das coisas. Além disso, como sua visão do todo é limitada pela condição mortal, ele encontra, na descida (*katabasis*), a multiplicidade do devir, na própria vida humana na *polis*, e no diálogo com outras pessoas, notadamente nas opiniões estabelecidas, o reconhecimento de como as coisas não são. Movimento dialético de “enxergar” a multiplicidade na unidade e a unidade na multiplicidade⁷³⁷.

⁷³⁶ Para essa “hierarquia” da *scala amoris*, ver OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 56.

⁷³⁷ “[...] devem ser mais fortes do que tudo que é apenas reflexão aparente, pois precisam levar à realidade da pessoa, de modo que tornem o ser humano livre e feliz (*eudaimon*), levando-o a realizar sua essência e sua unidade, da mesma maneira que os aspectos sombreados das coisas chegam, por meio de uma ideia, à sua plena concreção. Nesse caso, também, a multiplicidade das experiências humanas é relacionada à sua *ideia*, à sua essência, de modo que se torna real.” (STENZEL, J. *Platão Educador*, p. 194).

Quanto ao imutável Belo/Bem, mesmo de difícil acesso, pode ser vislumbrado por sua participação nas coisas e *praxis*. Podemos pensar num mestre que toma a decisão de impedir que alunos ingressem atrasados em uma exposição discursiva em prol daqueles que cumpriram o horário combinado, o que pode parecer justo ao todo, nesse caso a totalidade dos discípulos. Mas, essa *praxis* pode deixar de ser “justa” caso alguém explique que, devido a outros compromissos, fundamentais ao sustento de si e de seus familiares, se permanecer essa regra, ele, mesmo com muito interesse e dedicação aos debates, terá que abandonar a atividade do mestre e garantir a manutenção da família. Exemplo que, inicialmente, faz a primeira opção parecer de uma correção imutável, configura-se como indevido no momento subsequente, na segunda alternativa de permitir o ingresso de discípulos, mesmo desvirtuando ou interrompendo o debate já iniciado. Da multiplicidade da aparência do bem das coisas e das ações existe um vislumbre do que é realmente o bem em si. A capacidade de identificar esse vislumbre com maior frequência e, de modo mais importante, possuir um erotismo particular pela permanência dele em detrimento de outros erotismos, confere à filosofia a posição, segundo o *Banquete*, da atividade humana mais elevada. A natureza prejudicial do filósofo a *polis*⁷³⁸ e seu afastamento do reconhecimento da multidão fazem sua realização ou assunção de poder político extremamente improvável⁷³⁹. Além desta extrema improbabilidade do governo filosófico, mesmo que este ocorresse, o devir naturalmente corromperia essa condição, pois, no devir, tudo muda e se transforma.

Ao nosso entender, nas páginas do *Banquete*, Platão mostra a real capacidade da *paideia* filosófica em ambiente privado, resguardando o risco do filósofo no ambiente público, como o exemplo paradigmático da acusação, condenação e morte de Sócrates, bem como, protegendo a busca radical, vertiginosa e sem vaidade pela verdade do ambiente doxástico do vulgo. Como o filósofo Platão escreve ou comunica-se com todos, ele expõe, em sua camada mais superficial, ensinamentos acessíveis ao entendimento das massas⁷⁴⁰. Isso fica evidente no *Banquete*. Como exemplo: a reverência e respeito ao mais antigo e ancestral que pode permitir o estabelecimento de uma coesão na *polis*, por Fedro; o respeito pela lei (*nomos*) de Pausânias; a procura de Erixímaco em identificar uma ordem (*cosmos*) maior nas

⁷³⁸ Para isso, ver seção *O filósofo-poeta*.

⁷³⁹ Embora muitíssimo improvável, não é impossível a coincidência do filósofo no poder político (“é difícil de se executar; contudo, não é impossível” *Rep.*, VI, 502c; “embora difíceis, eram de algum modo possíveis” *Rep.*, VII, 540d), embora extremamente difícil de realizar-se (“não nascerem os reis nas cidades, conforme já observamos, como nas colmeias” *Pol.*, 301d-e; “não ocorre hoje, em parte alguma, a não ser em proporção muito reduzida” (*Leis*, IX, 875d).

⁷⁴⁰ Para essa retórica filosófica como apresentação da filosofia à cidade, ver OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 41; 56. Cf. também nota 51.

coisas; a incompletude da condição humana, como discorrido por Aristófanes; a retórica estética de Agatão. Ora, mesmo que esses discursos se afastem da filosofia, em seu âmago possuem centelhas que contribuem para a formação do cidadão comum e para estimular outros que busquem algo mais elevado. Tal aspecto, estabelece o *Banquete* como obra de profunda reflexão ética e de filosofia política. Notadamente, numa ética que se caracteriza como a melhor *paideia* da *polis*, o que é possível por meio da filosofia política que representa em Platão a forma poética de apresentação da filosofia. Assim, o filósofo é o *metaxy* entre o *cosmos* e os homens, é o auxiliador da *polis*.

A escrita para as multidões, de Platão, é encontrada ao aproximar o leitor da verdade pela fala de Sócrates/Diotima, bem como na beleza do vil Sócrates no elogio procedido por Alcibiades. Platão utiliza toda a multiplicidade de opiniões, quer seja por meio da memória ancestral de Homero e Hesíodo, quer seja na exploração do fenômeno erótico, visceralmente humano, como antes realizado por Safo, quer nas imagens atuais à sua época da tragédia de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Da encruzilhada entre *doxa* (opinião) e *episteme* (conhecimento)⁷⁴¹ o filósofo-poeta processou a matéria-prima que possuía, apropriou-se da tradição mítica como “analogia” em seus escritos, gerando um pensamento filosófico incontornável e atemporal. Matéria-prima ou insumo que permite classificar a filosofia de nosso autor como não exclusivista e caracterizada como elemento de contato peremptório com a multiplicidade dos desejos da natureza humana. Atemporal por ser possível pensar em problemas perenes de pessoas de todas as culturas, em todas as épocas, embora, as “soluções” sejam outras.

Logo, distante de esgotar-se em uma realidade transcendente e de permanência espiritualizada distante das sensações, o erotismo platônico, como demonstrado no texto vivo do *Banquete*, especificamente no personagem Sócrates, mas não apenas nele, corresponde a indicação de um caminho a seguir que proporciona uma *eudaimonia* (felicidade) relacionada à *arete* (virtude/excelência) humana. *Bios* que pode permitir, individualmente, múltiplas experiências sensitivas, contanto que essas sensações e prazeres não lhe comprometam a parcela de si, *praxis* e *ethos*, obtida com o vislumbre do todo.

Para a comunidade, o erotismo platônico, representa o modelo de *bios*, para formar bons cidadãos e de, arquetipicamente, constituir a *kallipolis* (bela cidade). Assim, o *Banquete* pode ser compreendido como um imbricamento de ética e política para o bem da *polis*, à

⁷⁴¹ Para a questão do conhecimento em Platão, ver SANTOS, J. G. T., *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

medida que isso é possível. Os demais personagens demonstram personalidades que refletem a economia psicológica da obra, extensiva a “tipos” de indivíduos. O estrategista Alcibíades representa o polo oposto a Sócrates. Mesmo possuindo uma formação privilegiada pelos discursos do mestre filósofo e ser muito erótico, escolheu ou permitiu que seu *Eros* fosse alimentado por prazeres imediatos e pelo aplauso público⁷⁴². Esse foi seu objetivo de vida, seu mais profundo erotismo.

Já as mais variadas formas de poesia que apresentamos nesta dissertação, assinalaram a capacidade de transmissão do *ethos*, embora a dinâmica do devir tenha proporcionado, a cada poeta, a capacidade de inserção de seus próprios desejos. Os poetas, sem perceberem os malefícios a *polis*, oriundos de suas criações narrativas, tentaram tornar mais coesa a comunidade sob a égide de seu erotismo. Recuperadas pelo autor do *Banquete* em elementos das falas dos convivas de Agatão, a voz de cada poeta indica a possível influência do desejo e *ethos* de cada conviva.

Quanto a Platão, conseguiu discernir na poesia, os símbolos que possuíam e os que não possuíam relação ou participação com o bem do indivíduo e da cidade. O poder de transmissão da poesia como posto pelo filósofo-poeta em nossa obra de análise, justifica nossa tentativa de trilhar, no primeiro momento (capítulo 2), o caminho que, mesmo de modo propedêutico, identifica as “raízes” discursivas do *Eros* de nosso autor. Isso foi procedido com base na tradição grega, embora, o fenômeno do erotismo tratado em nossas linhas possa ser percebido em qualquer indivíduo.

Eros é o elemento que torna vivo o corpo animado e que transita no interior da *psyche* e alavanca os indivíduos. *Pathos* único, primevo e mais visceral que permeia os desejos, interesses e relações pessoais. *Eros* motiva e condiciona as estruturas humanas de poder. Para aqueles que dispõem de poder político, os reis ou governantes, seu erotismo pode condicionar a vida da multidão. Por isso a importância ética dos costumes (*ethos*) e do modo de vida (*bios*) dos que exercem funções de poder, estejam, como relato da sábia sobre as questões do amor, verdadeiramente, na *zetesis*, há tempo, da ciência do belo. Pelo fenômeno *Eros*, mesmo limitados e múltiplos, todos são egoicos. Assim, no caminho erótico percorrido até aqui, entendemos que a filosofia, como desenvolvida na ética do *Banquete*, demonstra-se como o modo de vida e como melhor forma de *logos* para a *paideia* do indivíduo e da *polis*.

⁷⁴² Cf. nota 656.

4.4. CONSIDERAÇÕES

Da análise dos discursos de Sócrates/Diotima e de Alcibiades, juntamente com os signos da obra de investigação, neste capítulo, pretendemos que fosse possível cotejar, com os capítulos anteriores, as aproximações e os distanciamentos do *Banquete* com a tradição poética, bem como, o entendimento do conceito de *Eros* de Platão. Assim, dessa compreensão de *Eros*, podemos destacar alguns prováveis elementos símeis entre a tradição poética, os elogios retóricos e a exposição de Sócrates e Diotima, além do louvor ao filósofo, realizado por Alcibiades.

O tema de Fedro foi o ganho pessoal, ou, em outras palavras, o amor próprio, este, foi mais firme e ostensivamente defendido por Aristófanes, mas também, reformulado na fala de Sócrates. Na tradição poética, como discorrido no capítulo inicial do desenvolvimento deste trabalho, eram desejadas a *arete* e a *kleos*, principalmente na “aquisição” de *kleos* existe um ganho próprio. A egoica natureza humana deseja *kleos*. Fedro defendeu ser *Eros*: o deus mais antigo; sem pais; o amado. Para Hesíodo, *Eros* seria o deus mais antigo, também para Diotima, pois, para esta, quando *Eros* nasceu ainda não havia vinho. Mas para Agatão, este deus seria o mais jovem, embora, concordando com Fedro, *Eros* fosse o amado. Já em Hesíodo, *Eros* “surge”, ele não tem pais. Segundo Diotima, *Eros* seria filho de *Poros* e *Penia* e amante da beleza, ainda, nem deus seria, e sim um grande *daimon*, em *metaxy* entre deuses e homens. Pausânias defende que *Eros* possuiria apenas pais divinos, as duas Afrodites, diferente da única Afrodite de Sócrates/Diotima, a qual seria anterior a *Eros*.

O Prometeu de Ésquilo aproxima-se, no *Banquete*, ao deus filantrópico de Aristófanes e à imagem de Sócrates como auxiliador da humanidade. Aristófanes motiva a rebelião contra Zeus, contra a ordem estabelecida pelo *nomos*, ordem que remonta a Hesíodo. Isso é o oposto do que representa a tragédia de Agatão, donde a arte ou técnica permite produzir os deuses necessários à manutenção da coesão citadina, própria à permanência do *status quo*. Possibilidade humana de produzir ou criar simbolizada por Prometeu e nas *techne*. A astúcia retórica de Odisseu pode ser relacionada aos discursos retóricos do *Banquete* e, principalmente, ao *logos* filosófico, este que, por imagens e mitos, apresenta o filósofo como auxiliador da vereda ao conhecimento de seus interlocutores, para o conhecimento do que *é* e do que *não é*. A ambiguidade do Édipo de Sófocles pode refletir o interesse ou amor próprio do traidor Jasão e da vingadora Medeia, de Eurípedes. Deslocamento entre amor e ódio (vingança) equivalente à ambígua natureza humana.

O *daimon Eros*, o filósofo, é o princípio mediador que se situa entre (*metaxy*): o belo e bem e o vil e mau, (*Eros*, cf. *Banq.*, 201e); o conhecimento e a ignorância, (a reta opinião, cf. *Banq.*, 202a-b); o eterno e o mortal, (o *daimon*, cf. *Banq.*, 202b-e); o Recurso, *Poros*, e a Pobreza, *Penia* (*Eros*, cf. *Banq.*, 203b-204a); a sabedoria e a ignorância (o filósofo, cf. *Banq.*, 204a-c); e o ser e o não-ser, onde a capacidade artístico criativa da *techne* poética transita do não-ser ao “aparente” ser (cf. *Banq.*, 205b-c). Paradoxal ambiguidade humana também configurada entre imoderação (*hybris*) e moderação. Percebemos ainda, em nossa obra basilar de pesquisa, a marca do ambiente de simpósio com traços da poesia mélica de Safo e Anacreonte, onde Afrodite estava sempre presente, assim como o caráter dionisiaco, descrito nas *Bacantes* e no rito dionisiaco que compunha a religião cívica. Esta, cujo *ethos* comunitário estava completamente inserido.

Diante do recorte dos elementos simbólicos - poéticos e filosóficos - que o presente trabalho analisou no *Banquete*, percebemos que, nas páginas desta obra, há uma relação radicalmente problemática e permanente entre poesia e filosofia. Se assim for entendida a poesia como *techne* empregada com vistas à honra e à glória por meio da beleza das palavras e versos, e descompromissada com a verdade. Já a filosofia, como *praxis* humana de busca da verdade, como *zetesis* da sabedoria. Como os poetas são os educadores da *polis*, as opiniões (*doxai*) do *demos* refletem ou espelham a natureza mesma da comunidade. O filósofo, como o Prometeu ou a rebelião contra o *nomos* do Andrógino de Aristófanes, está continuamente em conflito com a ordem estabelecida pela lei (*nomos*) deuses da cidade, mais especificamente os deuses olímpicos (Zeus). Isso, por questionar os símbolos de *hybris* das divindades criadas pelos poetas. O Prometeu Sócrates não se escraviza ou coaduna-se à tirania de Zeus, da lei, mesmo que, para isso, seja agrilhado ou tenha que ingerir cicuta. Neste sentido, Aristófanes estava correto nas *Nuvens*, ao considerar o filósofo um sujeito *atopos*, estranho e mesmo prejudicial à comunidade. O sábio é nocivo às opiniões estabelecidas, seu *Eros* ou seu *daimon* conduzem-no, por meio dos fenômenos dos corpos, por sua natureza, a contemplar a realidade una do *cosmos*. Realidade esta que, por outro lado, para o *demos*, configura-se como a multiplicidade de desejos refletivos nas opiniões das massas.

Da ambígua natureza humana, o *Banquete* destaca o paradoxo entre *hybris* (desmesura ou imoderação) e moderação. No relato com Alcibíades, o próprio Sócrates aparece como moderado aos apelos eróticos do jovem estratega e, ao mesmo tempo, *hybristes* despreocupado com o sofrimento do rapaz. O temor da multidão o faz ser moderado publicamente, embora, como apontam Agatão e Alcibíades, no meio privado ele é *hybristes*.

Ora, o Sócrates do *Banquete* é no mesmo ambiente, o privado, moderado, com as investidas eróticas de Alcibiades, e imoderado, como é expressamente tipificado o filósofo por Agatão e o belo estrategista. Seu *Eros* é ou não é *hybristes* mediante deliberação orquestrada por sua ordem racional (*to logistikon*). Essa é a encruzilhada ética de *Eros* no *Banquete*. Sócrates foi e não foi culpado de inserir novos deuses e corromper a juventude. Ele estimulou os jovens com seu *elenkhos* por meio do qual as divindades foram questionadas. Mas isso não condiz com a *zetesis* filosófica? Existe modo mais verdadeiro de viver ou que possua mais elevada sabedoria que esse? O filósofo foi e não foi responsável pela corrupção de Alcibiades. Pelo exemplo de seu grande erotismo a sabedoria, Sócrates impulsionou o *Eros* do desmesurado estrategista, mas o *pathos* deste, não conseguiu fazer a *periagoge* necessária para trilhar o caminho da *anabasis*, assim, permaneceu unicamente *hybristes*. O caminho erótico do *Banquete*, em seus elementos poéticos (de filosofia política) e éticos indicam a vulgaridade da filosofia, ou seja, como a filosofia é percebida pelo vulgo.

Como observa Oliveira⁷⁴³, Platão demonstra, no *Banquete*, a filosofia como atividade permanentemente zetética que possui no elemento [i] súbito (*exaiphnes*) um referencial noético e epistemológico, em *telos*, logo, imponderavelmente alheio de seu relacionamento a um elemento místico. O que faz da utilização dos mistérios “religiosos” um artifício retórico literário que pretende ultrapassar as opiniões do vulgo, levando-o a transcender as *doxai*. Isso ocorre por meio da [ii] compreensão do erotismo como âmago primevo e inexorável da *physis* humana. Ainda, como [iii] em cada passo da obra, *Eros* manifesta-se na linguagem (*logoi*) como *dynamis* vital e motora da linguagem, como poder criativo e educador, o que garante a profunda relação entre desejo e linguagem. Importantes observações que corroboram com a *praxis* do pensamento de Platão no mundo da “vida vivida” e a relação permanente entre filosofia e poesia para a reta *paideia*.

Neste sentido, o *Banquete* é um texto apologético de Sócrates e da filosofia, que se opõem às *Nuvens* de Aristófanes, mostrando que o comediógrafo não entendeu a *atopia* filosófica, todavia, em consonância com o comediógrafo, ressalta a *hybristes* do filósofo em relação às *doxai*. A obra é uma contundente evidência que declara a poesia-filosófica de Platão, em nosso entender, como uma apresentação política da filosofia, *i.e.*, uma obra central de filosofia política. O filósofo demonstra a *zetesis* pela sabedoria por camadas ou graus de ascensão, inseridos na linguagem ou retórica inerente a *polis*. Isso implica a *praxis* do

⁷⁴³ Para o que segue, ver OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 53-55.

pensador para nutrir a *polis* de um paradigma ético de modo de vida ou *bios* virtuoso⁷⁴⁴. Modelo atingido com o emprego e superação da *arete* e do *Eros* da tradição poética, embora, essa superação fosse realizada sem excluir ou cancelar as *doxai* dessa tradição, principalmente seus “bons” elementos (*Eros* como auxiliador, ambíguo doce-amargo...).

Esse caminho erótico não se coaduna com um ascetismo estimulado por um dualismo absoluto. É sim uma radical e vertiginosa compreensão filosófica de *Eros* que possui, nas sensações, seu referencial fenomênico e faz do desejo de estar junto, dos corpos, do ato sexual e da ejaculação um símile do *exaiphnes* transbordamento da visão do oceano da beleza de Diotima. Logo, nesta leitura, rechaça, de modo decisivo, a filosofia de Platão como “modo de vida nas nuvens”. *Eros* é o princípio *metaxy* que permite trilhar o caminho ascendente (*anabasis*) para contemplação (*theoria*) e a descida (*katabasis*) para presenciar a beleza na multiplicidade dos corpos. Já o filósofo, que conhece os caminhos do amor e possui o Belo/Bem como *telos*, percorre, entre idas e vindas, a *anabasis* da contemplação do todo e a *katabasis* da presença dos belos corpos de onde realiza a *paideia* e o reto amor aos jovens na *polis*. Assim, o caminho erótico do *Banquete* é um referencial ético a *polis*.

⁷⁴⁴ É o que defende Dodds (ver *CONSIDERAÇÕES* do segundo capítulo – *A TRADIÇÃO HELÊNICA: genealogia de Eros* e nota 257 dessa dissertação; Cf. DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*, p. 225).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho pretendeu percorrer o caminho erótico do *Banquete* de Platão, realizando um recorde de alguns aspectos, para verificar se o pensamento deste filósofo coaduna-se unicamente a uma filosofia ascética e transcendente. Para isso, procedemos à análise do *Banquete*, como obra basilar, especificamente para o estudo da concepção de *Eros*. O que foi realizado, no primeiro momento, com uma investigação histórico-genealógica do fenômeno do desejo para situar o *zeitgeist* ou o ambiente cultural de nosso pensador, e posteriormente, com o exame dos *logoi* e imagens contidos na obra. Como discorrido em cada capítulo deste trabalho e em suas seções *CONSIDERAÇÕES*, acreditamos que foi possível reunir referências e análises de que Platão utilizou da linguagem poética da tradição para atingir uma compreensão de *Eros* original e incontornável. Notadamente por realizar uma apresentação política da filosofia, nesta, a ênfase da ética filosófica como *bios* mais virtuoso e único capaz da reta *paidierastia*, *i.e.*, do correto amor aos jovens, assim, anunciar o filósofo como auxiliador e educador por excelência.

Considerando a natureza problemática entre a filosofia e a *polis*, como descrevemos a noção de filosofia política realizada pela poesia filosófica de Platão, é necessário moderação para o emprego político da defesa hodierna de retornar a este filósofo, algo que, considerando o anacronismo, seria problemático. Moderação devido ao emprego da expressão “retorno” (*return*) ser possível, a nosso entender, sob o prisma straussiano⁷⁴⁵. Nele, seria necessário reconhecer os erros do caminho percorrido. O retorno não seria tratado como uma nostalgia ou saudade de uma era de ouro, e sim um olhar para o pretérito de modo a aprender com “aqueles que passaram por esse mundo e tiveram que lidar com os dramas da condição humana muito antes de nós e certamente em condições muito diferentes”⁷⁴⁶. Ora, isso é análogo ao proferido por Sócrates a Céfalo na *República*, quando este alega a ocorrência, pelo avanço da idade, da redução dos prazeres físicos, corporais, e, ao mesmo tempo, o aumento do desejo de dialogar: “é para mim um prazer conversar com pessoas de idade bastante avançada. Efectivamente, parece-me que devemos informar-nos junto deles, como de pessoas que foram à nossa frente num caminho que talvez tenhamos de percorrer”⁷⁴⁷. Para tratar a

⁷⁴⁵ Para o que segue sobre o conceito de “retorno” (*return*), cf. MENDES. E. O., *Crítica da Modernidade e Filosofia Política: Leo Strauss e a querela entre os antigos e os modernos*. Tese Doutorado – Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói: Biblioteca Central (UFF), 2023, p. 38-44.

⁷⁴⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷⁴⁷ *Rep.*, I, 328d-e.

complexidade da existência humana, torna-se pertinente considerar que as respostas da alma são, no passado e no presente, similares aos diferentes problemas de épocas distintas⁷⁴⁸. Assim, o retorno não é causado por uma ingenuidade, admiração ou fé, mas devido à filosofia clássica não ser tradicionalista, não comprometer-se com a defesa de nenhuma tradição anterior. Nela, tudo é zetético, não há nada que deixe de ser investigado de forma crítica. Desta maneira, a filosofia clássica seria transmoral, transreligiosa, e transpolítica⁷⁴⁹ e possui a *zetesis* da melhor ordem política, mesmo cética de sua plena realização. O que pode levar à identificação da “melhor ordem” como a natural (*physis*) em detrimento da convencional (*nomos*). Ora, no *Banquete*, a questão da filosofia e da tensão necessária entre a poesia cômica e a poesia trágica, entre Aristófanes e Agatão. Como a rebelião ao *nomos*, defendida pelo comediógrafo, que não deixa de também ser trágico, e da adequação à lei da poesia do tragediógrafo Agatão. Assim, a filosofia política apareceria, como retórica filosófica ou como meio velado de transformar a *doxa* em sabedoria. Seria o *modus operandi* do filósofo realizar sua jornada entre a contemplação e a presença na multiplicidade, ensejando pelo seu *bios* como *paideia* da *polis*.

Essa capacidade zetética da filosofia, com a *physis* como referência avaliativa da melhor convenção a se estabelecer na *polis*, quando verificada junto à tradição poética, permite caracterizar o declínio da poesia⁷⁵⁰. Declínio do modo de transmissão da *doxa* para a comunidade. Nessa esteira, a *techne*, a exemplo da arte poética, pode ser pensada como a capacidade de anuviamiento da realidade. Refletir essa capacidade ou poder da *techne* como velamento mesmo da *physis* das coisas permite, a qualquer época, pensar o retorno a Platão, como entendido por Strauss (retorno aos clássicos), como modo ou ferramenta de retórica filosófica disponível para análise da realidade.

Logo, pensar o fenômeno de *Eros* do *Banquete* de Platão, em qualquer época, pode conceder a capacidade de ressignificar tal fenômeno sempre na atualidade do pensar. O amor platônico é a mais elevada ciência⁷⁵¹. Platão buscou, em seu tempo, “efetuar uma apologia da filosofia e de seu mais destacado representante: Sócrates”⁷⁵². Ele ressignificou as *doxai* do

⁷⁴⁸ “De fato, toda sociedade está presa a sua temporalidade, mas alguns problemas são os mesmos com novos contornos [...] Assim, ao olhar para o passado, o que podemos fazer é aprender com simplicidade a como lidar cuidadosamente com os problemas e intempéries de nosso tempo sem grandes surpresas e expectativas” (MENDES. E. O., *Crítica da Modernidade e Filosofia Política: Leo Strauss e a querela entre os antigos e os modernos*, p. 41).

⁷⁴⁹ Cf. nota 697.

⁷⁵⁰ Ver nota 191.

⁷⁵¹ Cf. VAZ, H. C. L. *A ascensão dialética no Banquete de Platão*, p. 55.

⁷⁵² OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 62.

vulgo, a poesia e a *praxis* sofista a um referencial transcendente com implicação ética que fundou uma nova *paideia*⁷⁵³. Formação para o cuidado de si e do outro como exemplificado na relação entre Sócrates e Alcibiades.

Enfim, no *Banquete*, a *zetesis* filosófica da realidade do todo, atividade contemplativa, origina-se na experiência da identificação do belo corpo. O filósofo possui a capacidade erótica de atingir o ápice da *scala amoris* de Diotima. Aquele que consegue esse feito não apenas permanece contemplando o Belo/Bem, mas retorna à multiplicidade. Ele pode desfrutar do vinho e de um belo corpo, contanto que isso não macule seu referencial noético e epistêmico do Belo/Bem. Conhecedor da ciência do amor, o filósofo identifica a beleza nos belos corpos, nas belas almas e nos belos discursos, artes e leis. Na *techne* da tradição poética, é capaz de qualificar o ser e o não ser, o verdadeiro e o falso. Ele não é “um asceta antierótico, promotor da corrupção dos jovens e da cidade, Sócrates nos é mostrado, assim, ao final do *Banquete*, como um sedutor irresistível e como um verdadeiro herói filosófico”⁷⁵⁴. Logo, podemos desconsiderar Platão como um pensador dualista inflexível, como demonstrado por seu personagem arquétipo do modo de vida mais virtuoso, Sócrates, que, pela razão e por *Eros*, pode haver o elo (*metaxy*) de harmonia entre o corpo e a alma. Esse *bios* ou modo de vida filosófico corresponde ao referencial ético e ao reto caminho da *paideia* da *polis*. Características referenciais análogas ao desempenhado na filosofia política do filósofo-poeta Platão.

⁷⁵³ Cf. VAZ, H. C. L. *A ascensão dialética no Banquete de Platão*, p. 66; *Eros* fecunda, ele é educador por excelência (cf. *ibidem*, 56).

⁷⁵⁴ OLIVEIRA, R. R. *Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão*, p. 61.

REFERÊNCIAS

- ANNAS, J. **Platão**. Trad. Márcio de Paula S. Hack. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- ARISTÓFANES. **As Aves**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Vol. III. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentários de Giovanni Reale. Trad. Marcelo Perini. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BERNABÉ, A. **Religião**. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. **Platão**. São Paulo: Paulus; Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2018.
- BLOOM, A. **The Ladder of Love**. In: Bernadeth, S. **Plato's Symposium**. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.
- BOLZANI FILHO, R. **Elogio de Sócrates por Alcibiades**. Discurso. São Paulo: USP, v. 46, n. 1, p. 47-71, 2016.
- BURKERT, W. **Religião grega na época clássica e arcaica**. Trad. M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- CARAM, J. P. **Platão contra o amor platônico**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- CARPEAUX, O. M. **Eurípides e a tragédia Grega**. In: **Medeia**. São Paulo: Edições 34, 2010.
- COOPER, L. D. **Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: the politics of infinity**. Pennsylvania: State University Press, 2008.
- D'ANGOUR, A. **Socrates in Love: The Making of a Philosopher**. London: Bloomsbury Publishing, 2019.
- DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DORION, L.A. **The Rise and Fall of the Socratic Problem**. In: **The Cambridge Companion to Socrates**. Edited by Donald R. Morrison. (Cambridge companions to philosophy). Campridge: Cambridge University Press, p. 1-23, 2011.
- DOVER, K. **Greek Homosexuality**. Updated with a new Postscript. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989 [1978].
- DOVER, K. **Plato: Symposium**. Cambridge: University Press, 2012 [1980].
- ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. In: **O melhor do teatro grego: Prometeu acorrentado, Édipo rei, Medeia, As nuvens**. Trad. e notas Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

EURÍPIDES. **As Bacas** [Bacantes]. Trad. Jaa Torrano. In.: **Casa Guilherme de Almeida Centro de Estudos de Tradução Literária** (Governo do Estado de São Paulo), 2023. Disponível em <<https://www.casaguilhermedealmeida.org.br/revista-reproducao/ver-noticia.php?id=95>>. Acesso em: 23 set 2023.

EURÍPIDES. **Medeia**. Tard. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010.

FERRARI, F. **Eros, Paideia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibíades**. Archai n. 9, p. 65-71, jul-dez, 2012.

FRANCO, I. **Uma hipótese sobre o Banquete de Platão**. Ethica v. 15, p. 59-74, 2008.

GOMPERZ, T. **Os pensadores da Grécia: história da filosofia antiga**. Tomo II. Filosofia Socrática e Platônica. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. 1ª ed. São Paulo: Ícone, 2013.

GUTHRIE, W. K. C. **Os filósofos gregos: de Tales a Aristóteles**. Trad. Maria José Vaz Pinto. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

HADOT, P. **Elogio da filosofia antiga**. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HADOT, P. **Elogio de Sócrates**. Trad. Loraine Oliveira, Flávio Fontenelle Loque. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HADOT, P. **O que é a filosofia antiga?** 6ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HERÁCLITO. **Fragmentos**. In: **Os Pensadores Originários**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2017.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

IRWIN, T. H. **Introdução à Carta VII**. In: **PLATÃO. Carta VII**. Tad. José Trindade Santos e Juvino Maia Júnior. São Paulo e Rio de Janeiro: Edições Loyola e Editor PUC-Rio, 2008.

JAEGER, W. **Paideia a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. 6ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JESUS, C. A. M. **Anacreonteia: poemas à maneira de Anacreonte**. Coimbra: Fluir Perene, 2009.

LOPES, R. **Ordenação dos Diálogos**. In: CORNELLI, G.; LOPES, R. **Platão**. São Paulo: Paulus; Portugal: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

MACEDO, D. D. **O elogio do filósofo no Banquete de Platão**. Síntese v. 30, no. 98, p. 407-415, 2003.

MATOSO, R. **As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão**. *Archai*, n. 18, sept.-dec., p. 75-111, 2016.

MELO NETO, J. E. T. **Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores**. Curitiba: CRV, 2022.

MENDES, E. O. **Crítica da Modernidade e Filosofia Política: Leo Strauss e a querela entre os antigos e os modernos**. Tese Doutorado – Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Niterói: Biblioteca Central (UFF), 2023.

MONTENEGRO, M. A. P. **Eros e Philia na filosofia platônica**. *Archai*, n. 13, jul-dez, p. 121-129, 2014.

NIETZSCHE, F. W. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. W. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. W. **Introdução ao estudo dos diálogos de Platão**. Trad. Márcio Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

NUNES, C. A. **Introdução aos Diálogos Socráticos**. In: PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Críton**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2015.

NUNES, C. A. **A questão homérica**. In: HOMERO. **Iliada**. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

NUSSBAUM, M. C. **The speech of Alcibiades: a reading of the Symposium**. In.: **The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

OLIVEIRA, R. R. **Eros, Natureza Humana e Filosofia no Banquete de Platão**. *Hypnos*, São Paulo, v.36, p. 25-64, 1º sem., 2016.

OLIVEIRA, R. R. **Esoterismo e filosofia política na obra de Leo Strauss**. *Dissertatio*, n. 46, 2017, p. 27-55.

OLIVEIRA, R. R. **Platão e a questão da democracia na República**. *Estudos Filosóficos*, São João del-Rei, p. 28-47, nº 12, 2014.

OLIVEIRA, R. R. **Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. Trad. notas e comentários José Trindade Santos. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PESSANHA, J. A. M. **Platão: o teatro das idéias** (transcrição de palestra proferida na PUC-Rio em 1991). In: **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 9, n. 11.1, p. 7-35, 1997.

PINHEIRO, V. S. **Introdução**. In: PLATÃO. **Banquete**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 4ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2018.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates, Críton**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Banquete**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 4ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2018.

PLATÃO. **Banquete**. Trad. e notas Irley F. Franco e Jaa Torrano; apresentação: Irley Franco – ed. bilíngue grego-português. - Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

PLATÃO. **Banquete**. Trad. José Cavalcante de Souza. - ed. bilíngue grego-português. - São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. **Banquete**. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Portugal: Edições 70, 2021.

PLATÃO. **Cármides, Lísis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Carta VII**. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Júnior. São Paulo e Rio de Janeiro: Edições Loyola e Editor PUC-Rio, 2008.

PLATÃO. **Crátilo**. Trad. Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: **Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2011.

PLATÃO. **Fedro**. Trad. José Cavalcante de Souza. - ed. bilíngue grego-português. - São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. **Hípias Maior, Hípias Menor**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 4ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2016.

PLATÃO. **Leis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. In: **Diálogos: Leis e Epinomis** (Vol. XII - XIII). Belém: ed.ufpa, 1980.

PLATÃO. **Menexeno**. In: **Íon, Menexeno**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2020.

PLATÃO. **Político**. In: **Sofista, Político**. Trad. Carlos Alberto Nunes. – 2ª ed. rev. bilíngue grego-português. – Belém: ed.ufpa, 2024.

PLATÃO. **Primeiro Alcibíades, Segundo Alcibíades**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 3ª, 4ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

PLATÃO. **República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. - 4ª ed. bilíngue grego-português. - Belém: ed.ufpa, 2016.

PLATÃO. **República**. Trad. Daniel J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2018.

PLATÃO. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 15ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Alcibíades e Coriolano**. Trad., introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. 2ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo**. Trad. Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. 3ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2013.

POPPER, K. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1987.

RAGUSA, G. **Fragmentos de uma deusa**: a representação de Afrodite na lírica de Safo. Campinas: UNICAMP, 2005.

RAGUSA, G. **Safo revisitada: viagem pela poesia grega antiga**. In.: **Hino a Afrodite e outros poemas**. São Paulo: Hedra, 2021. p. 13-68.

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão**: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”. Trad. Marcelo Perini. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ROBIN, L. **Notice**. In: **Platon, Le Banquet**. Paris: Les Belles Lettres, 1938.

ROBINSON, T. M. **A Psicologia de Platão**. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ROMILLY, J. **Alcibíades; ou, Os perigos da ambição**. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ROSEN, S. **Plato's Symposium**, Yale University Press, 1987 [1968].

ROUSSEAU, J. J. **Emílio ou da Educação**. Trad. Sérgio Milliet, 3ª ed. São Paulo-Rio de Janeiro: Difel, 1979.

SAFO. **Hino a Afrodite e outros poemas**. Trad. e organização: Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra, 2021.

SANTOS, J. G. T., **Platão: a construção do conhecimento**. São Paulo: Paulus, 2012.

SANTOS, M. G.; BRANDÃO, J. L. **Morte e Amor: A construção do humano na lírica grega arcaica**. In: **Ensaio de Literatura e Filologia**. v. 4. Belo Horizonte: periódicos UFMG, 1983.

SCHAFER, C. **Léxico de Platão**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SCOLNICOV, S. **Como ler um diálogo platônico**. São Paulo: Hypnos, ano 8 - nº 11, 2003.

SOARES, E. R. B. **Logos e Mythos: o paralelismo entre Sócrates e Er na República de Platão**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife: Biblioteca Central UFPE, 2024.

SÓFOCLES. **Édipo rei**. In: **O melhor do teatro grego: Prometeu acorrentado, Édipo rei, Medeia, As nuvens**. Trad. e notas Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

SOUZA, J. B. M. **A Grécia antiga e a poesia dramática**. In.: **Rei Édipo, Antígone, Prometeu acorrentado**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1992.

SOUZA, J. C. **As grandes linhas da estrutura do Banquete**. In: **O Banquete**. São Paulo: Editora 34, 2016.

SOUZA, J. M. R. **Mostração e demonstração de éros como filósofos no Banquete de Platão**. Tese Doutorado – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Natal: Biblioteca Central Zila Mamede, 2011.

STENZEL, J. **Platão Educador**. Trad. Alfred J. Keller. 1ª ed. São Paulo: Kirion, 2021.

STRAUSS, L. **A Giving of Accounts: Jacob Klein and Leo Strauss**. In: **Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: essays and lectures in modern Jewish thought**. New York: State University of New York Press, 1997. p. 457-66.

STRAUSS, L. **Persecution and The Art of Writing**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988 (1952).

STRAUSS, L. **Plato's Symposium**. Edited and with a Foreword by Seth Bernadete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

SZLEZÁK, T. A. **Ler Platão**. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TORRANO, J. **O mundo como função de musas**. In: HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

TUCÍDIDES, **História da Guerra do Peloponeso**. Trad. Mário da Gama Kury. – 4ª edição – Brasília: Editora UnB, 2001.

VAZ, H. C. L. **A ascensão dialética no Banquete de Platão**. In: **Platonica** (Coleção Escritos de filosofia, Vol. VIII) São Paulo: Edições Loyola, 2011.

VAZ, H. C. L. **Ética e Cultura** (Coleção Escritos de filosofia, Vol. II). São Paulo: Edições Loyola, 2004.

VEGETTI, M. **A ética dos antigos**. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VERNANT, J. P. **Mito e religião na Grécia antiga**. Trad. Joana Angélica D'Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VOEGELIN, E. **O mundo da pólis**. (Ordem e História, v. II). Trad. Luciana Pudenzi. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VOEGELIN, E. **Platão e Aristóteles**. (Ordem e História, v. III). Trad. Cecília Camargo Bartolotti. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

WHITEHEAD, A. N. **Process and Reality: an essay in cosmology**. New York: Free Press, 1978.

XENOFONTE. **Banquete, Apologia de Sócrates**. Trad., introdução e notas de Ana Elias Pinheiro. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2008.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Trad., introdução e comentário de Ana Elias Pinheiro. 1ª ed. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2009.

ANEXO N. 01 – A *SCALA AMORIS*⁷⁵⁵

[209e] [...] “São esses então os casos de amor em que talvez, ó Sócrates, também tu [210a] pudesses ser iniciado; mas, quanto à sua perfeita contemplação, em vista da qual é que esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi”, continuou, ‘e nenhum esforço pouparei; tenta então seguir-me se fores capaz: deve com efeito’, começou ela, ‘o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e não gerar belos discursos; depois deve ele compreender que a beleza [210b] em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se se deve procurar o belo na forma [*eidei kalon*], muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos [*kalon somaton erasten*] e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, [210c] contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que torne melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar [*theasasthai*] o belo nos ofícios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem o parentesco com um, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, afim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para [210d] o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de uma criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo [210e] seguinte. Tenta agora’, disse-me ele, ‘presta-me a máxima atenção possível. Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, súbito [*exaiphnes*] perceberá algo de maravilhosamente [*thaumaston*] belo em sua natureza [*physis kalon*], aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores primeiramente [211a] sempre sendo, sem nascer sem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e de outro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto

⁷⁵⁵ Banq., 209e-212b (tradução de José Cavalcante de Souza - ed. bilingüe grego-português. - São Paulo: Editora 34, 2016).

a àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu [211b] ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme [*monoeides*], enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e percebe tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre. Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor [*orthos paiderastein*] aos jovens, começa aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos [211c] caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista, daquele belo, subir sempre, com que servindo-se de degraus de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos [*kalan somaton*] para os belos ofícios [*kala epitedeumata*], e dos ofícios para as belas ciências [*kala mathemata*] até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que se é [211d] belo. Nesse ponto da vida, meu caro Sócrates', continuou a estrangeira de Mantineia, 'se é que em outro mais, poderia o homem viver a contemplar o próprio belo [*theomeno auto to kalon*]. Se algum dia ouvires, não é como ouro ou como roupa que ele te parecerá ser, ou como os belos jovens adolescentes, cuja vista ficas agora aturdido e disposto, tu como outros muitos, contanto que vejam seus amados e sempre estejam com eles, a nem comer nem beber, se de algum modo fosse possível, mais a só contemplar e estar ao seu lado. Que pensamos então que aconteceria', disse ela, 'se a alguém ocorre-se [211e] contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes humanas, de cores e de outras muitas ninharias mortais, mais o próprio divino belo [*theion kalon*] pudesse ele em sua forma única [*monoeides*] contemplar? Porventura pensas' disse, 'que é vida vã [212a] a de um homem a olhar naquela direção e aquele objeto, com aquilo com que deve, quando o contempla e com ele convive? Ou não consideras', disse ela, 'que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, correr-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando? A quem gera e cria a virtude verdadeira [*areten alethe*] é possível tornar-se caro aos deuses, e se a algum homem é possível tornar-se imortal [*athanato*], àquele também o é' [212b]

ANEXO N. 02 – O CAMINHO ERÓTICO DO *BANQUETE*⁷⁵⁶

Prólogo

172a-174a: Apolodoro é interpelado acerca do banquete na casa de Agatão;
 174a-d: encontro de Aristodemo e Sócrates;
 174d-175c: Sócrates para no caminho;
 175c-176b: chegada de Sócrates à casa de Agatão;
 176b-e: compromisso dos convivas de beber conforme apetercer a cada um;
 177a-177e: proposta que os elogios sejam ao deus *Eros*.

Discursos Retóricos

178a-180b: discurso de Fedro - narrativa mítica de *Eros* como o deus mais antigo e fonte dos maiores bens e virtudes;
 180c-185c: discurso de Pausânias - duplo *Eros* / virtude moral do correto amor dos rapazes;
 185c-e: interlúdio - o soluço de Aristófanes;
 185e-188e: discurso de Erixímaco - *Eros* cósmico e psicossomático (o amor a *techne*);
 189a-c: interlúdio – a cura do soluço de Aristófanes;
 189a-193d: discurso de Aristófanes - *Eros* pelo que falta (mito do andrógino);
 193d-194e: interlúdio - conversa entre Sócrates e Agatão;
 194e-197e: discurso de Agatão - *Eros*, beleza e juventude.

O Discurso Filosófico

198a-d: ironia socrática por falar após Agatão;
 198d-199b: beleza superficial e descompromisso com a verdade dos discursos anteriores;
 199b-201c: *elenkhos* (exame) ao discurso de Agatão pelo princípio da falta;
 201d-203a: o aprendizado com Diotima: *Eros* como *metaxy* e como *daimon*;
 203a-e: o mito do nascimento e a natureza de *Eros*;
 203e-207a: o eterno desejo ao Bem;
 207a-209e: desejo de imortalidade;
 209e-212c: a *scala amoris*;
 212c-d: interlúdio – término do discurso de Sócrates/Diotima.

O Dionisíaco Alcibíades

212d-213b: o Dionisíaco ingresso de Alcibíades;
 213b-e: Alcibíades se surpreende ao ver Sócrates;
 213e-214a: o coroamento de Sócrates;
 214a-222a: discurso de Alcibíades – o louvor a Sócrates;
 222a-c: interlúdio – Alcibíades e Agatão;

Epílogo

222c-223a: a erótica de Alcibíades por Sócrates;
 223b-d: Sócrates, Agatão e Aristófanes, ou, filosofia, poesia trágica e poesia cômica, respectivamente.

⁷⁵⁶ Além do texto propriamente dito, utilizamos como referência para estrutura do diálogo a apresentação de Irley F. Franco (In: *Banquete*. Trad. e notas Irley F. Franco e Jaa Torrano; apresentação: Irley Franco – ed. bilíngüe grego-português. - Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021, p. 42-4).