



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

JOÃO RANIERY ELIAS DA SILVA

EROS E FILOSOFIA: a defesa de Sócrates e do modo de vida filosófico no *Banquete* de
Platão

Recife
2018

JOÃO RANIERY ELIAS DA SILVA

EROS E FILOSOFIA: a defesa de Sócrates e do modo de vida filosófico no *Banquete* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos parciais para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira

Recife
2018

Catalogação na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

S586e Silva, João Raniery Elias da.
Eros e Filosofia : a defesa de Sócrates e do modo de vida filosófico no Banquete de Platão / João Raniery Elias da Silva. – 2018.
145 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCCH.
Programa de Pós-graduação em Filosofia, Recife, 2018.
Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Retórica. 3. Dialética. 4. Sócrates. 5. Platão. I. Oliveira, Richard Romeiro (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2019-057)

JOÃO RANIERY ELIAS DA SILVA

EROS E FILOSOFIA: a defesa de Sócrates e do modo de vida filosófico no *Banquete* de Platão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco como parte dos requisitos parciais para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovada em: 05/04/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (Orientador)
Universidade Federal de São João Del Rei

Prof.^a. Dr.^a Loraine de Fátima Oliveira (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Karl-Heinz Efken (Examinador Externo)
Universidade Católica de Pernambuco

A todos aqueles que desejam ser um novo Sócrates e compreendem que filosofar é um modo de vida, cujo único objetivo é o tornar-se o melhor possível,

Dedico.

AGRADECIMENTOS

A Deus, Senhor de toda Sabedoria, a quem devo minha existência.

Ao meu querido orientador, Prof. Richard Romeiro Oliveira, por ter aceito orientar este trabalho, por toda paciência, atenção e empenho nas discussões e correções. E mais que isso, pelo exemplo de uma vida reflexiva, eminentemente filosófica. Ao senhor, minha gratidão.

A banca de exame, Professores Loraine e Karl-Heinz, pela responsabilidade e compromisso endossado em seus comentários e sugestões visando ao melhoramento desta dissertação.

Ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, aos meus colegas do mestrado e aos professores, pelo apoio e necessária contribuição para as reflexões feitas.

A minha querida e estimada professora Hortencia Dantas, a quem devo o despertar para a filosofia e, de forma especial, para o estudo do pensamento platônico. Por, até hoje, se preocupar e torcer pelo meu êxito.

Aos meus alunos que contribuem, na lida diária do magistério, para manter-me nas sendas da reflexão e não me deixam estagnar no processo questionador. Neles, agradeço também aos meus colegas de vocação que, ao longo desse período, foram um apoio quando precisei.

Aos amigos que estiveram ao meu lado durante todo este tempo, desde o processo seletivo até o dia de hoje. Obrigado pela presença em minha vida e por tornar os dias difíceis mais leves!

Por fim, e não menos importante, quero agradecer aos meus pais, Sebastião e Laudenir Barcelos, por me mostrarem que eu posso ir além; e as minhas irmãs, Rayane e Raissa Barcelos, por serem um suporte sempre que preciso, com a necessária paciência, principalmente neste rico tempo de pesquisa.

A vocês, por me fazerem recordar quem sou, minha gratidão!

Em sua realização, nenhum, em si mesmo, é belo ou censurável; tudo o que fazemos neste momento: beber, cantar, conversar, nada, em si mesmo, é belo; da maneira por que é feito é que dependerá ser isso; se a ação for executada com beleza, será bela; se não houver retidão, será feia.
(*Banquete*, 181a)

RESUMO

No presente trabalho, abordaremos de que modo Platão, utilizando dos conceitos de *éros* e *philosophia*, procura elaborar uma nova apologia de Sócrates e do modo de vida filosófico. Para tanto, tomaremos como base bibliográfica primária a obra *Banquete*, texto em que o filósofo busca desenvolver uma reflexão aprofundada sobre o fenômeno de *éros* na vida humana, formando uma concepção da filosofia como atividade intermediária entre a falta e a abundância, entre o saber e a ignorância. Partindo dos primeiros discursos apresentados na obra, em que se destaca a retórica tradicional em sua vertente laudatória, analisaremos como se dá, mediante a arte do encômio, a celebração convencional do poder e da excelência de *Éros*. Em seguida, procuraremos desenvolver uma reflexão sobre a intervenção retórico-filosófica de Sócrates no diálogo, a qual se expressa principalmente no célebre discurso de Diotima, que evidencia o amor como elemento mediador (*metaxy*) entre o belo e sua privação, desembocando no elogio do ato de filosofar como a forma suprema do erotismo. Por fim, refletiremos sobre a passagem, efetuada na parte final da obra, do elogio da filosofia ao elogio de Sócrates, através da apaixonada fala de Alcibíades, que, exaltando a figura socrática como encarnação mesma de *Éros*, ressalta a filosofia como um genuíno modo de vida.

Palavras-chave: Filosofia. *Éros*. Defesa. Filósofo. Antropologia.

ABSTRACT

In the present work, we will discuss how Plato, using the concepts of *eros* and *philosophia*, seeks to elaborate a new apology for Socrates and the philosophical way of life. To do so, we will take as a primary bibliographic basis the work *Symposium*, a text in which the philosopher seeks to develop an in-depth reflection on the phenomenon of eros in human life, forming a conception of philosophy as an intermediate activity between lack and abundance, between knowledge and ignorance. Starting from the first discourses presented in the work, which highlights the traditional rhetoric in its laudatory aspect, we will analyze how the conventional celebration of the power and excellence of Eros is given through the art of encomium. Next, we will try to develop a reflection on Socrates' rhetorical-philosophical intervention in dialogue, which is expressed mainly in Diotima's celebrated speech, showing love as a mediating element (*metaxy*) between beauty and deprivation, and leading to the praise of the act of philosophizing as the supreme form of eroticism. Finally, we shall reflect on the change, performed in the final part of the work, from the praise of philosophy to the praise of Socrates through the passionate speech of Alcibiades, who, extolling the Socratic figure as the very incarnation of Eros, emphasizes philosophy as a genuine mode of life.

Keywords: Philosophy. *Eros*. Defense. Philosopher. Anthropology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A RETÓRICA TRADICIONAL E O PONTO DE PARTIDA DO <i>BANQUETE</i>: a arte do encômio e a celebração convencional do poder e da excelência de <i>Éros</i> na vida humana.....	16
2.1	O <i>BANQUETE</i> : uma rede significativa de conceitos e temáticas.....	16
2.2	O PRÓLOGO DO DIÁLOGO: uma narrativa polifônica.....	20
2.3	OS ORADORES COMO PORTA-VOZES DA ARTE DO ENCÔMIO.....	24
2.4	A ARTE DO ENCÔMIO: revelação de uma disputa entre retórica e dialética.....	42
3	A INTERVENÇÃO SOCRÁTICA, A ELABORAÇÃO DA RETÓRICA FILOSÓFICA E O <i>LOGOS</i> DE DIOTIMA: a determinação de éros como elemento mediador (<i>metaxy</i>) entre o belo e sua privação e o elogio da filosofia como forma suprema do erotismo....	52
3.1	A REFUTAÇÃO SOCRÁTICA: a intervenção filosófica de Sócrates e sua ruptura em relação aos discursos elogiosos.....	52
3.2	ÉROS COMO MEDIADOR.....	57
3.3	ÉROS É FILÓSOFO.....	66
3.4	ÉROS E SEUS EFEITOS.....	72
3.5	A <i>SCALA AMORIS</i>	78
4	DO ELOGIO DA FILOSOFIA AO ELOGIO DE SÓCRATES: a fala apaixonada de Alcibiades e a exaltação da figura socrática como encarnação mesma de <i>Éros</i>, um modo de vida.....	87
4.1	O <i>BANQUETE</i> COMO UM TEXTO DE FILOSOFIA POLÍTICA.....	88
4.2	A PRESENÇA DE ALCIBÍADES NO BANQUETE.....	97
4.3	SÓCRATES COMO IMAGEM MESMA DE ÉROS.....	100
4.4	O DIÁLOGO SOCRÁTICO: máscara irônica da realidade da vida.....	112
4.5	A FILOSOFIA COMO UM MODO DE VIDA.....	117
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	132
	REFERÊNCIAS.....	136

1 INTRODUÇÃO

De um modo geral, é sempre possível averiguar e, posteriormente, comprovar a ideia da interferência que uma realidade social pode ter em todas as áreas da pessoa humana, seja psicológica, intelectual, moral e/ou político-social. Na verdade, o homem é formado a partir do resultado de suas vivências. Sendo assim, tudo o que esse ser constrói encontra um ponto de partida na realidade na qual está inserido. Não foi diferente com Platão e sua procura por defender a memória de seu mestre Sócrates ante os ataques dos seus acusadores e algozes. A realidade era esta: depois de um atentado contra o pensamento filosófico, sob o pretexto de assegurar a ordem política e moral de Atenas, a filosofia encontra pela primeira vez uma ameaça mais explícita e violenta à sua existência, ameaça que se concretiza com a condenação à morte daquele que caracteriza e personifica o papel do filósofo. Sócrates, de acordo com aquilo que nos diz Platão em sua *Apologia*, desejava, unicamente, ser como uma mosca a zumbir nos ouvidos dos cidadãos de Atenas, incitando-os a procurar a verdadeira virtude ou excelência humana (*areté*), isto é, a virtude ou excelência relacionada à aquisição da perfeição da alma, atitude que incomodava sobremaneira todos aqueles que viviam sem o ato de refletir.¹

No texto em questão, o filósofo reconhece que, por se dedicar de forma incondicional a essa missão moral, teria chegado até mesmo a negligenciar seus próprios interesses pessoais, o que acabou por reduzi-lo a uma condição de pobreza ou penúria material (*penía*).² Seja como for, percebe-se, por meio desses elementos, que a condenação de Sócrates foi, sobretudo, a condenação política da filosofia, condenação que tinha como seu objetivo principal impedir a realização daquele que seria o intento fundamental inerente ao exercício da atividade filosófica: indagar todo o ser pensante para que este saísse da caverna e, sob o impacto da reflexão, encontrasse a virtude e o real que não está nas aparências das coisas. É em meio a tudo isso que Platão escreveu o diálogo *Banquete*, confrontando-se com uma realidade histórica e social de certa forma hostil à filosofia e carregada de preconceitos políticos que impediam um progresso da arte do filosofar. É possível, portanto, que o objetivo primeiro da obra seja elaborar, contra os que atacavam a atividade filosófica, uma vigorosa apresentação da filosofia como caminho para a virtude mais elevada, construindo, ao mesmo tempo, uma nova apologia de Sócrates, o que evidencia ser o *Banquete*, antes de tudo, um denso texto de uma filosofia política.

O presente trabalho tem como objetivo compreender esses elementos mencionados acima, observando como o conceito de *Eros* é utilizado, por Platão, para promover a defesa de

¹Cf. *Apologia de Sócrates*, 29c-31a.

² Ver *Apologia de Sócrates*, 31a-b.

Sócrates e do modo de vida filosófico no *Banquete*. Sabendo que o termo “amor” possui uma extraordinária importância na reflexão ética e antropológica elaborada pelo referido filósofo, e da necessidade de se compreender tal conceito para se chegar à ideia que se encontra no cerne do diálogo em questão e, de certa forma, em boa parte da obra platônica, será de indiscutível importância o total desprovimento dos olhares simplistas na busca do significado filosófico mais profundo inerente a tal termo dentro do pensamento platônico.

A relação existente entre filosofia e política em Platão sempre foi tema de amplos debates entre os estudiosos do pensamento desse autor. Todos os que se dedicam, um mínimo que seja, à pesquisa do platonismo podem constatar que a questão da *pólis* é, de fato, um tema crucial na obra de Platão, verificando, assim, que o problema político-social é um objeto importante da reflexão desenvolvida por esse filósofo em uma boa parte de seus escritos. Se levamos em conta o testemunho autobiográfico presente na célebre *Carta VII*, percebe-se que essa preocupação tem raízes longínquas, que remontam à juventude do filósofo, quando este desejava se dedicar ao governo da cidade e às atividades públicas como um verdadeiro *bíos* ou modo de vida, apenas mudando esse objetivo a partir dos acontecimentos trágicos que afetaram dramaticamente a história de Atenas (em primeiro lugar, o advento do regime dos Trinta Tiranos, considerado um governo despótico, violento e sanguinário; em seguida, o revanchismo e as perseguições estabelecidos pela democracia restaurada, que levaram à morte de Sócrates), o que acabou por conduzi-lo à conclusão de que a experiência política de seu tempo estava demasiadamente corrompida pela injustiça.³ Ora, Platão nos relata, na mesma *Carta VII*, que foi por meditar sobre os impasses desse cenário político moralmente desolador que foi conduzido aos poucos à ideia de que apenas por meio da “reta filosofia” (*orthé philosophía*) e do tipo de conhecimento por ela produzido a cidade poderia ser moralmente reformada e readquirir uma certa ordem, escapando, assim, das terríveis mazelas que a assolavam.⁴ A nosso ver, a observação desses pontos parece tornar plausível a leitura de que a atividade filosófica de Platão esteja vinculada a uma “vocação política frustrada”⁵, e de que, portanto, por trás da reflexão platônica exista uma preocupação político-social relevante.

Com a morte de Sócrates, a filosofia passa, talvez, pelo seu pior momento, desde seu aparecimento no século VI a. C. A condenação daquele que era considerado o homem mais justo da *pólis* grega, sob o pretexto de que a atividade por ele desenvolvida era moralmente

³ *Carta VII*, 324c-325d.

⁴ *Carta VII*, 325d-326b.

⁵ Ver em OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia Política* [manuscrito]: as relações entre a razão e a cidade nas *Leis* de Platão. 2006. pp. 7-10.

nociva, possuindo efeito nefasto sobre os mais jovens, por fazer estes se autoquestionarem e indagarem sobre tudo que estava a sua volta, pode ser interpretada como uma represália ao ato de filosofar. Era necessária, assim, uma defesa não apenas de Sócrates, ou do papel do filósofo, mas, sobretudo, da própria filosofia. Surge, assim, a seguinte questão: como Platão, no *Banquete*, procurando efetuar uma defesa de Sócrates e do modo de vida filosófico, apresenta uma visão da filosofia como manifestação suprema do *eros* e, por conseguinte, como um elemento necessário para a realização da *areté* humana?

Não é muito difícil perceber no filósofo fundador da Academia uma preocupação visceral quanto à condição do cidadão que está imerso nos conflitos da sociedade grega, e como esse pode contribuir para o melhoramento dessa determinada realidade. Assim acontece no *Banquete*, texto em que há um destaque no que diz respeito à importância e à necessidade do filosofar, partindo de uma vivência política das personagens. Esta pesquisa, portanto, parte do pressuposto de que o diálogo *Banquete* não é um texto filosófico comum, mas, sim, um sofisticado trabalho de filosofia política, que pretende, antes de tudo, estabelecer um diálogo com a *pólis* ateniense e com seus valores, procurando evidenciar, através da discussão acerca do problema da natureza de *eros*, a importância da filosofia e da atividade do filósofo na busca da excelência ou virtude humana (*areté*). É possível, com efeito, vendo em Sócrates a manifestação por excelência do comportamento erótico, caracterizar o referido diálogo platônico como um texto apologético-retórico tanto para a filosofia quanto para Sócrates, que representa de forma paradigmática a postura e o tipo de *bíos* próprios do filósofo. Na realização desse objetivo, esta dissertação será dividida em três capítulos: inicialmente, tentar-se-á compreender como Platão, no *Banquete*, por meio de uma reflexão aprofundada sobre o fenômeno de *Éros*, elabora uma concepção antropológica que, concebendo o desejo como elemento constitutivo e essencial da alma, desemboca numa visão da natureza humana em que *éros* e *lógos* (ou dimensão desiderativa e dimensão intelectual) se encontram intimamente conectados, ao mesmo tempo em que se procurará entender as relações e diferenças existentes entre retórica e dialética no texto em questão; em seguida, proceder-se-á à observação de como essa concepção antropológica, que confere ao desejo uma importância crucial na condição humana, conduz a um entendimento diferenciado da racionalidade filosófica, a qual é pensada não como algo anti-erótico e de caráter puramente ascético, mas como a forma mais elevada e perfeita de erotismo (nesse contexto, procuraremos entender também de que forma o fenômeno da pederastia vem a ser determinado, no diálogo, como uma prática homoafetiva de caráter pedagógico, que pode ser usada, por seu caráter educativo, como um instrumento para o desenvolvimento da atividade filosófica); finalmente, observada a conexão entre *Éros* e

filosofia, buscar-se-á analisar como o *Banquete* pode ser lido como uma nova apologia de Sócrates, na medida em que o seu encerramento, dado com o discurso do jovem Alcibiades, contém um vigoroso elogio do filósofo, apresentado como mestre supremo do mais perfeito tipo de erotismo (o erotismo filosófico), e como essa obra, pensando a natureza da filosofia em sua articulação com o problema do desejo, vem a entender a atividade filosófica como atividade fundamentalmente zetética.

É impressionante que depois de inúmeros séculos, passadas inúmeras intempéries e de já se ter modificado gradativa e constantemente o pensar humano, ainda hoje é possível encontrar em Platão tantas reflexões fecundas e profundas acerca de temáticas levantadas primordialmente por ele há mais de 2000 anos. O que é a virtude? O que é a coragem? E o amor? Que querem esses termos dizer? De fato, tais temáticas nunca envelhecem! Estão vivas em nossos tempos.

É certo, pois, que quanto mais se debruça sobre os escritos platônicos, mais se identifica a necessidade de se estudar de maneira mais atenta e pormenorizada tais escritos. Parece que o pesquisador percebe que não pode abarcar tamanha profundidade e riqueza das reflexões feitas pelo filósofo grego, que sempre necessita estar buscando reformular as inúmeras temáticas já levantadas. O *Banquete*, por exemplo, é justamente um texto com essas características: tão lido e aparentemente tão mastigado e, não obstante, tão precisado de uma nova pesquisa. O que fora sempre possível concluir sobre a finalidade de Platão sobre esse escrito, não mais se sustenta como uma única possibilidade. E é isto que este trabalho se propõe a fazer: partindo da ideia de que o *Banquete* é um texto de filosofia política, investigar como Platão, a partir do problema da natureza de *éros*, desenvolve o seu discurso numa mudança de “elogio” para “apologia”, com o objetivo de mostrar ser Sócrates e, por consequência, todos os que vivem uma vida filosófica, a expressão máxima do erotismo que o diálogo busca definir.

Tratar do *Banquete* aprofundando os aspectos que este trabalho se propõe a investigar é tentar elucidar a conceituação de Platão acerca da natureza de *éros* como uma nova forma de defender Sócrates e o modo de vida filosófico na *pólis* grega. Pretendemos, assim, mostrar como, no *Banquete*, a partir da formulação da compreensão de *Eros* como desejo do que é Belo e Bom,⁶ estabelece-se a concepção do amor como força vital que eleva a alma a planos de excelência cada vez mais altos, encontrando sua máxima expressão na filosofia. Mais ainda: por meio da elucidação desses elementos, verificaremos como, no diálogo, o filósofo é

⁶ Ver, por exemplo, *Banquete*, 202 d. Para as citações deste diálogo platônico, utilizaremos, ao longo do presente trabalho, a tradução de Carlos Alberto Nunes, publicada pela editora da UFPA (2011).

apresentado como o ser que encarna o erotismo mais perfeito, justamente por ser aquele que desperta no outro o amor pelo bem e pela beleza, que vai levando a alma a galgar, de modo paulatino e ascensional, os diferentes estágios e graus do amor,⁷ até se alcançar uma espécie de vértice, onde se pode enfim contemplar algo de maravilhoso: o belo em sua natureza mesma. A partir disso, torna-se possível então dar o passo derradeiro e evidenciar como esse *éros* filosófico se realizou de maneira exemplar na figura de um filósofo concreto e absolutamente singular: Sócrates. É o que tentaremos observar no discurso de Alcibíades, com que se encerra, de certa forma, a obra, mostrando, antes de mais nada, como este, convidado por Erixímaco a formular um elogio ao Amor, afirma que é em louvor a Sócrates que desenvolverá o seu discurso⁸. Sua fala refletirá o caráter benfazejo do ensino dado por Sócrates, na medida em que estabelecerá a figura socrática como exemplo de um erotismo salutar e filosoficamente orientado. Mais que falar do amor, mais que tratar da natureza de Eros, chega o momento de evidenciar que existe um ser totalmente erótico, e esse ser é Sócrates!⁹

A proposta, então, desta pesquisa se baseia na visão de que o *Banquete*, além de ser um diálogo filosófico com todas as suas características próprias, é sobretudo um texto retórico-apologético que pretende elaborar uma apresentação moralmente salutar da filosofia e de Sócrates, razão pela qual o consideramos como uma obra necessariamente basilar para se compreender a forma como Platão concebe a natureza da filosofia e as relações desta com a cidade e seus valores. Retomar o conceito de amor a partir do *Banquete*, por ser temática crucial para compreender o pensamento platônico, numa perspectiva em que se tentará compreender *Eros* como um princípio para a elaboração de uma nova visão do que é a filosofia e para a construção de uma segunda apologia de Sócrates, nos parece, assim, uma via fecunda para se compreender o que o filósofo nos apresenta no referido diálogo.

Dito, pois, tudo isso, ainda é cabível enfatizar o legado intelectual que essa reflexão platônica, com seu futuro desdobramento, deixará para a sociedade. Em uma época em que a palavra motora é “amar”, palavra da qual se usa para tudo, vale ainda a pergunta: mas o que é o amor? Sem dúvida nenhuma, inúmeros discursos surgirão: belos, comoventes e até imbuídos de um sentimentalismo inócuo. Todavia, como nos ensina o *Banquete*, é inconcebível, do ponto de vista filosófico, se aventurar a falar de uma coisa sem primeiramente conhecê-la. Como dizer que se ama, sem saber o que é o amor? Há, portanto, em Platão, uma chamada à reflexão e à tomada de consciência no que tange a um sentimentalismo não examinado e, por conseguinte,

⁷ *Banquete*, 210 e.

⁸ Cf. *Idem*, 214c-e.

⁹ Sobre isso, ver MACEDO (2003, p. 410)

um aceno à necessidade de se pensar a questão do desejo e de suas implicações para a vida humana.¹⁰

¹⁰ Ver GILL (1999, p. 10).

2 A RETÓRICA TRADICIONAL E O PONTO DE PARTIDA DO *BANQUETE*: a arte do encômio e a celebração convencional do poder e da excelência de *éros* na vida humana

2.1 O *BANQUETE*: uma rede significativa de conceitos e temáticas

Dentro do *corpus* platônico, sem tentar desmerecer os demais textos, o *Banquete* assume uma importância capital para se compreender Platão e suas teorias, bem como o mundo grego da época, o qual é rica e profundamente descrito nas páginas da obra – embora, por vezes, de forma camuflada. Tal característica faz do *Banquete* um dos diálogos mais estudados do filósofo grego fundador da Academia. A reflexão levada a cabo pelo filósofo neste texto repercutiu em seu tempo, mas também ao longo da história, estendendo sua influência até os dias de hoje, em áreas tão diversas como a filosofia, a ciência, a religião, a arte, a literatura e a psicologia. Oportunamente, Platão utiliza a reunião na casa de Agatão¹¹ como cenário para discutir o poder e natureza de Éros e sua relação com a ética, a epistemologia e a ontologia, bem como para realizar uma reflexão sobre a postura do filósofo, que deve ser, eminentemente, erótica.¹² Sem sombra de dúvidas, este diálogo, tão marcante e tão famoso, assume a tarefa de efetuar um profícuo exame filosófico a respeito do amor, também tratado em outros diálogos platônicos como o *Lísia* e o *Fedro*, propondo uma elucidação a respeito desse termo na busca de sua fundamentação.¹³ Ao ler o *Banquete*, não se pode perder de vista o fato de que o leitor está debruçado sobre uma brilhante obra dramática e poética, construída por Platão com esmero e requinte filosófico. Tal consciência coloca o estudioso de forma mais atenta dentro desta arquitetura linguística, possibilitando-lhe, vagarosa e responsavelmente, identificar que o diálogo não é um conjunto de discursos desconexos, mas algo semelhante a um organismo vivo, no qual se tocam e se relacionam as partes com o seu todo.

Por mais que constitua a culminância de uma peça musical, não se pode isolar um movimento do conjunto sinfônico a que pertence, sob o risco de subtrair sensivelmente a riqueza compositiva da obra. Na leitura dos seus diálogos, deve-se lembrar a aguçada consciência poética de Platão, que, no *Fedro* (264c), considera o discurso perfeito como um organismo vivo, um corpo, no

¹¹ O diálogo *Banquete* (em grego, *Sympósion*) recebe esse nome por se desenvolver em um festim na casa de Agatão. Como é sabido, os diálogos de Platão, geralmente, recebem seus títulos de acordo com uma personagem que mais se destaca. Ora, no *Banquete* (como em poucos outros diálogos) não é a personagem que leva o nome do diálogo, mas sim a circunstância. Por ocasião de uma refeição festiva na casa de Agatão, em comemoração por seu sucesso literário, ocorrido um dia antes, o anfitrião recebe em seu *oikos* um grupo de amigos, no qual Sócrates está incluso. É válido perceber a atmosfera que cercava os convivas, para que se possa compreender a situação dialógica em que estão inseridos. É o que elucida DUARTE, 2007, p. 25.

¹² Sobre isso, trata COOKSEY, 2010, p. 2.

¹³ É o que percebe GILL, 1999, p.10.

qual cada parte relaciona-se estruturalmente à arquitetura do todo. Desse modo, para que se considere *O Banquete* um conjunto de discursos, e não um aglomerado justaposto de falas desconexas, deve-se atentar à unidade de sua forma poética híbrida, que Bakhtin identificou como precursora da novela, caracterizada pela polifonia e dialogicidade.¹⁴

Além disso, todo o amplo campo semântico que há no horizonte significativo da palavra *Éros*, com toda a sua carga retórica e literária, explorada previamente seja pela poesia épica, seja pela poesia lírica ou mesmo pela tragédia, demonstra a fecundidade e a complexidade de um termo que já fora submetido a abordagens diversas, em diferentes tempos e contextos. Parece haver neste diálogo uma busca para estabelecer uma possível relação entre a natureza de *Éros* e os seus benefícios, possibilitando, assim, uma profícua revisão do legado das tradições poética e sofista, no objetivo de tentar, na medida do possível, refutá-las e reescrevê-las, assumindo, desse modo, uma problematização filosófica que tem como sua principal personagem Sócrates e o seu método dialético de busca da verdade. Com isso, faz-se mister deixar claro que o que subjaz em todo o discurso sobre *Éros*, neste diálogo, é a busca para estabelecer o papel fundante do amor ou do desejo no comportamento e na vida prática do homem.¹⁵ De fato, o impacto do erotismo sobre a vida humana e sua condição no contexto sócio-político de Atenas constituem o elemento fundamental do qual parte o autor do diálogo.

Pois bem, a presença de *éros* ou do desejo na concepção de homem em Platão já fora em muito discutida.¹⁶ Essa temática, sempre recorrente no autor do diálogo, faz jus a uma tradição que entendia *éros* como um termo que designava qualquer tipo de desejo intenso. No *Banquete*, Platão assume esse uso geral do termo – comum na língua grega –, compreendendo *éros* a princípio como algo relacionado ao campo sexual, que expressa um amor carnal ou vinculado à atração física.¹⁷ No entanto, é possível acreditar que a intenção primordial do diálogo seja a de reelaborar a significação de *Éros*, o qual, nos termos do diálogo, é inicialmente determinado como um desejo do homem pelo belo físico (*tò kalón*), que pode alcançar sua suprema manifestação, quando bem orientado, na contemplação do belo em si mesmo (*tò autò kalón*), elemento que constitui o objeto próprio do erotismo filosófico. Neste sentido, *éros* não é um elemento à parte ou um mero acidente na psique humana, mas, antes, uma força propulsora

¹⁴ PINHEIRO, 2011, p. 30-31.

¹⁵ Cf. OLIVEIRA, R. 2016, p. 26.

¹⁶ Cf. FRÈRE, 1995, p. 52.

¹⁷ Assim nota DOVER, 2012, p.1. O mesmo autor faz menção a isso em sua obra clássica, *Greek Homosexuality*, 1989, p. 43-44.

de nosso ser, uma *dynamis* misteriosa, o que torna o desejo um fenômeno autêntico e constitutivo da condição psíquica e moral do homem.

[...] o princípio filosófico decisivo dessa concepção é a compreensão de que 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 *dynamis* 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 accidental, de nossa condição mortal.¹⁸

Éros, então, é potência que afeta o indivíduo como um todo, desde suas escolhas, seu modo de fazer as coisas e até mesmo sua postura diante de cada realidade. Ora, sabendo, pois, que, em Platão, existem três partes fundamentais da alma - concupiscível, irascível e o intelecto¹⁹ - que constituem, de forma heterogênea, a psique humana e que são responsáveis pelos diversos comportamentos psíquicos, resta notar que a alma, mesmo possuindo impulsos tão diferentes, tem, na visão platônica, um polo unificador no desejo.

Assumindo essa compreensão, o desejo seria, pois, segundo Platão, um elemento originário na alma, logradouro donde se originam as mais distintas motivações e movimentos da psique.²⁰ Em conformidade com isso, na *República* o filósofo acredita que há para cada impulso ou movimento da alma um tipo de erotismo que lhe é próprio, um tipo específico de desejo: por exemplo, o apetite é animado pelo desejo de riquezas e de dinheiro; o ânimo, pelo desejo de conquistas; e o intelecto, enfim, pelo desejo cognitivo.²¹ Nesse sentido, *éros*, sendo o desejo que habita a psique, não pode se constituir como um acidente de sua natureza; antes, ele é uma força propulsora que pervade e domina toda a sua constituição e, mesmo sendo um único impulso, tem em si as mais diversas manifestações, seja de caráter concupiscível, irascível ou intelectual.

Platão deixa claro, portanto, que, em sua ótica, o impulso erótico, a corrente do desejo, não é um dado acidental na natureza do homem, mas, ao revés, uma força que efetivamente se expande por todos os domínios do nosso ser e que

¹⁸ OLIVEIRA, R., 2016, p. 27.

¹⁹ Quanto às partes da alma é possível encontrar a descrição feita por Platão em *República* IV, 428e; 429b; 431e.

²⁰ Cf. CORNFORD, 1950, p.69.

²¹ Ver *República* IX, 580d-581c.

circula incessantemente pelos mais variados recessos da psique, atuando como um impulso único, capaz de encontrar as mais diversas manifestações, em função da variação dos objetos para os quais se volta: o mesmo desejo, com efeito, pode se realizar seja como amor às riquezas, seja como amor às vitórias e honras, seja, enfim, como amor ao saber.²²

Há, portanto, uma aproximação, ao menos no que se refere à compreensão da dimensão desiderativa, entre *República* e *Banquete*. Contudo, essa próxima relação entre os dois diálogos acima citados quanto à questão de *éros* não exclui uma diferenciação na abordagem e na conceituação da mesma. Na *República*, Platão explora, de certa forma, a faceta mais sombria de *éros*, pendente ao imoral, a qual se manifesta como desejo desregrado e sem controle, unicamente sensual e longe de qualquer orientação intelectual, cuja expressão mais assustadora se encontra na figura do tirano.²³ Já no *Banquete*, *éros* é mostrado, contrariamente, com características mais luminosas, compreendendo que o desejo, quando bem orientado, torna-se uma força poderosa e necessariamente importante, impulsionando o homem a buscar a virtude, a sabedoria e a beleza.²⁴

Com efeito, se for levada em conta a questão factual do evento, o *Banquete* seria uma reprodução aproximada, muito parecida com a exposta em *República* quanto ao plano histórico-fático, da dimensão ontológica da arte mimética. Seria, então, a obstinada e quase cômica devoção a Sócrates, por parte dos seus discípulos apaixonados, uma condição prévia substancialmente importante para a transmissão talvez fidedigna da narrativa. Se não fosse a subserviência e a fidelidade desses discípulos, não poderia se ter, hoje, uma apresentação mais verídica dos fatos, superior à que é contada por Fênix, que por falta de atenção e de interesse, se manteve bem distante do ocorrido. Em síntese, como bem retrata Halperin²⁵, a memória erótico-mimética é uma busca de resistir ao tempo que afasta, dispensa e transforma o ocorrido, conservando através da repetição mnemônica constante o fato ocorrido intacto. Tal resistência se dá, então, pelo exercício da narrativa que eroticamente renova o objeto do desejo cada vez que se reconta.

²² Cf., mais uma vez, OLIVEIRA, R., 2016, p. 29. Corrobora com isso CORNFORD, 1945, p. 301-302. Ver também ROBINSON, 2007, p. 55-57.

²³ É possível encontrar esse *Éros* mais sombrio no livro IX da *República*, quando se apresenta o estereótipo do tirano, a máxima manifestação da violência e do crime na política. Tal personagem é considerado, por Platão, como “*éros encarnado*”.

²⁴ Cf. CORNFORD, 1950, p. 70-71.

²⁵ Cf. HALPERIN, 1992, p. 93-129.

2.2 O PRÓLOGO DO DIÁLOGO: uma narrativa polifônica

Tendo, pois, situado o *Banquete*, seja quanto à sua estrutura geral, seja quanto à sua temática, cabe agora que entremos na leitura do diálogo propriamente dito. Inicialmente, é preciso deixar claro que o *Banquete* é uma narrativa das memórias de Apolodoro, um dos mais entusiasmados discípulos de Sócrates, a pedido de um companheiro seu que sugeriu que seu amigo lhe relatasse o encontro na casa de Agatão. E, de fato, tal empreitada não será demais para a memória de Apolodoro, uma vez que, recentemente, lhe fora pedido por Glauco que narrasse o tal encontro.

Considero-me em condições de responder o que me perguntaste. Recentemente, quando eu subia de casa, em Falero, para a cidade, um conhecido que me tinha visto por detrás, gritou de longe, em tom de brincadeira: “Ó cidadão de Falero, de nome Apolodoro! Por que não esperas?” Então, me detive para espera-lo. E ele: “Apolodoro”, me falou, “andava à tua procura, porque desejo obter informações precisas a respeito da conversa de Agatão com Sócrates, Alcibíades e os demais convivas do banquete dado por ele, em que proferiram vários discursos sobre o amor”.²⁶

Porém, já que ele não estava no festejo, tendo conhecimento do mesmo pela versão do acontecimento por meio de Aristodemo, ao efetuar seu relato construirá uma “narrativa da narrativa”²⁷. Sendo assim, aquele que narra, Apolodoro, narra a partir de sua memória da narrativa de Aristodemo, o que implica uma rede de intermediações, traduzindo, já no prólogo, uma refinada ironia.²⁸ E ainda mais: tal prólogo confere uma carga dramática sempre presente em cada página do diálogo, evidenciando modos heterogêneos de ser discípulo e duas atitudes amorosas diferenciadas em relação a Sócrates: a de Apolodoro, sempre irritado, com respostas sempre rudes para com os outros²⁹, revelando uma insatisfação consigo mesmo, defendendo tenazmente o caminho da filosofia e criticando os que não o seguem; e a de Aristodemo, que reconhece sua inferioridade em relação ao mestre, contentando-se, de forma resignada, em imitá-lo e reproduzir o que ele fala, procurando memorizar todos os pormenores do discurso e, por fim, respondendo obedientemente: “farei o que mandares”.³⁰ Como uma narrativa de uma narrativa, o *Banquete* verdadeiramente se desdobra como essa rede irônica, já em seu princípio, mostrando dois polos divergentes em relação a *Éros*, que antecipam os discursos que se

²⁶ *Banquete*, 172a-b.

²⁷ É o que mostra REALE, 2004, p. 46-47

²⁸ Cf. PINHEIRO, 2011, p. 32. A esse respeito, veja-se também VELARDI, 1998, p.123.

²⁹ *Banquete*, 173e.

³⁰ *Idem*, 174b.

desdobrarão a seguir.³¹ Platão, então, distanciando-se dos exemplos de Apolodoro e de Aristodemo, vê que a melhor forma de ser fiel a Sócrates é tentar reinventá-lo, e não há melhor forma para isso que a rememoração inventiva, traduzida como uma forma de amá-lo e recriá-lo.

Além disso, não se pode deixar de pensar que, no prólogo, há uma intenção suficientemente clara de Platão em querer camuflar – ou, ao menos, desviar do foco de atenção do leitor – através de uma gama sucessiva de narrativas, aquele que, de fato, é o autor das mesmas: ele próprio. Refere-se o autor a um banquete na casa de Agatão, por ocasião de sua grande vitória poética no dia anterior, banquete cujos acontecimentos são relatados por um dos participantes do evento, Aristodemo, para Apolodoro. Este último se incumbe de transmitir o relato a um outro amigo seu, Glauco, que, com a memória fresca, se dispõe a contar a um certo outro amigo (de nome desconhecido no diálogo), que já tinha escutado tal relato de Fênix, mas que, por sua impressão, procurou Apolodoro, em seu retorno para Falero, com a intenção de que este lhe contasse tudo de forma mais consistente. Ora, o que subjaz aqui, nessa imensa sucessão de narrativas e suas mediações, além de uma introdução a um dos temas centrais de Platão (i. e., a relação entre realidade e arte mimética, verdade e aparência, descrição do fato e sua descrição ficcional), como uma “tripla camada temporal de intermediação erótica”, é o intento de querer tirar do leitor o foco do autor da obra e esconder seu verdadeiro construtor, ocasionando, intencionalmente, uma sensação de se estar num labirinto de informações.

A trama constitui uma tripla camada temporal de intermediação erótica, em que três pessoas teriam ouvido, em ocasiões diferentes, a mesma história, agora discursivamente encadeada: (1) Apolodoro a contou a Glauco, (2) que a conheceu por alguém que recebeu de Fênix, (3) que a escutou, assim como Apolodoro, de Aristodemo, o único presente no Banquete. Como se vê, o nexo estrutural do prólogo supõe uma narrativa três pontos distante do fato. Mesmo assim, Apolodoro denuncia enfaticamente a imprecisão de Fênix, valorizando a exatidão ‘histórica’, ‘cronológica’, garantida pelo seu interesse e atenção, por se tratar de tão importante questão para a sua vida e pela confirmação do próprio Sócrates. Furtivamente, Platão introduz um dos temais centrais de sua investigação filosófica, a relação entre realidade e arte mimética, entre o fato e sua descrição ficcional, entre verdade e aparência, uma das mais controversas questões d’*A República*.³²

³¹ PINHEIRO, 2011, p.33, em sua introdução ao *Banquete* reflete sobre os dois polos apresentados no prólogo do diálogo. Acredita que é uma síntese da doutrina platônica sobre a natureza de *Éros*, quando à narrativa de uma figura sempre irritada, insatisfeita e carente (Apolodoro) contrapõe um personagem que é pleno, obediente, satisfeito (Aristodemo). Há, portanto, uma antecipação dramática – mesmo que velada – da definição da natureza de *Éros* como falta e abundância, a partir do mito formulado por Diotima-Sócrates, em *Banquete*, 203a-204a.

³² *Idem, Ibidem*, p. 34.

Há, portanto, um objetivo retórico-filosófico em ocultar o verdadeiro autor das narrativas e discursos que são apresentados na obra, fazendo com que aquele que se dispõe ler o diálogo adentre na narrativa tendo como um único norte as reflexões filosófico-argumentativas. Quanto a isso, é possível descobrir inúmeras vantagens para essa estratégia de ocultação de si mesmo adotada por Platão como autor do texto. Entre elas se encontram a de se eximir (como se isso, de fato, fosse possível) das responsabilidades do que dizem suas personagens e a impossibilidade de se se cristalizar, sob a forma de um sistema, as reflexões apresentadas na obra, impedindo que seus discípulos assumam o que é dito a partir de uma postura dogmática com pretensão de verdade inquestionável.³³ O prólogo, por fim, mostra a insistência de Platão em querer incutir nos apreciadores de seus textos uma inventiva rememoração nos moldes de um jogo entre ficção e realidade.

Todo esse jogo retórico, já iniciado por Platão no prólogo do diálogo, revela a polifonia que é constitutiva do *Banquete*. As diferentes vozes nos discursos demonstram uma multiplicidade incrível de concepções sobre a natureza de *Éros*, as quais são estabelecidas sobre o terreno dos vários gêneros literários. Na verdade, o que há é uma excepcional competição entre a retórica, o discurso científico, o cômico e o filosófico. Tão presente na cultura helênica, a luta (*ágon*) assume lugar não apenas nas disputas bélicas entre povos, mas também nas discussões de ideias.

Ora, nada agrada tanto ao grego como a luta. Isto é: um desafio em que as forças se medem, em que as capacidades se comparam mutuamente, cada qual se mostrando no seu esplendor e na sua pujança. Agradam aos gregos as lutas dos ginásios, onde os atletas combatem apenas para que a força se manifeste. Mas este povo sensível ao belo não se interessa apenas pelas olimpíadas: o grego se interessa, ainda mais, por estas lutas do pensamento em que se medem a força da Inteligência e a beleza do espírito.³⁴

Há, portanto, um duelo constante em todo o *Banquete*: de um lado a retórica tradicional, que serve como ponto de partida no diálogo para se elogiar *Éros* e suas benesses; e do outro, a dialética, como fonte mesma de uma profícua reflexão filosófica acerca do erotismo. De forma nítida, encontramos na primeira parte do diálogo – que compreende os cinco primeiros discursos – uma formulação discursiva-retórica que revela, de modo cabal, o formidável exemplo do primeiro lado do duelo, onde se busca, através da arte do encômio, celebrar como tradicionalmente era entendida a realidade de *Éros* em seu poder e excelência na

³³ Quanto ao motivos que fazem Platão se ausentar tanto da cena do diálogo, quanto de sua narrativa, sobrando, para ele, apenas o papel de registrar os discursos tal qual eles lhes foram relatados, ver ROWE, 2001, p.15.

³⁴ DUARTE, 2007, p. 26.

vida humana. E é, basicamente, acerca da retórica tradicional, manifestada na rede elogiosa das falas de Fedro, Pausâncias, Erixímaco, Aristófanes e de Agatão, que versaremos neste primeiro momento de nossa dissertação.

A imagem inicial com que se abre a narrativa do *Banquete* é a do encontro entre Sócrates e Aristodemo. O discípulo cruza com o mestre quando este se dirigia à casa de Agatão para a festa comemorativa. É surpreendido por um Sócrates diferente do que costumeiramente se via. De banho tomado, elegantemente vestido e de sandálias nos pés, o filósofo se deslocava para o banquete para o qual fora convidado.³⁵ No entanto, para se chegar ao lugar em questão, não basta apenas se preparar exteriormente. Antes de tomar parte no rito festivo³⁶, por não ser este apenas uma celebração para beber e comer, mas também uma ocasião para desenvolver atividades mais intelectuais como o discurso, parece Sócrates desejar se preparar interiormente, tal como fizera com seu físico, mediante profunda concentração estática e contemplativa diante do pórtico da casa vizinha, antes de adentrar o recinto da sala de Agatão.³⁷ Ora, tal imagem nos mostra que a mensagem de *Éros* começa a ser delineada muito antes dos discursos se iniciarem. Platão sugere que Sócrates, como verdadeiro erótico e representante do discurso dialético, se submete a ouvir uma certa “inspiração divina”, que norteará a sua intervenção no diálogo logo em seguida. Não será o que ele quer falar; não visará o discurso pelo discurso, em seus mais altos floreios; não quererá elogiar por elogiar, mas, antes de tudo, falar o que o *daímon* lhe orientar.³⁸ É em nome da divindade que Sócrates falará no simpósio. Quando, então, entra no recinto festivo, parece compor, assim, um tribunal constituído por duas partes: ele, Sócrates, e

³⁵ *Banquete*, 174a.

³⁶ É o que nota CALAME, 2002, p.100, quando entende que a festividade de um banquete, como celebração da amizade e do amor, se constituí de hinos religiosos, recitações poéticas e de lutas retóricas, convertendo-se, posteriormente, em representante crucial das festividades e prazeres gregos. Tal celebração assume lugar na educação cívica, levando os seus componentes a um aprendizado movido pelo impulso substancialmente erótico à prática justa e virtuosa da política. Como viu muito bem BLOOM, 2001, p. 69, de acordo com a prática religiosa da época, a festa na casa de Agatão seria o terceiro dia de um rito complexo e repleto de ablações, libações e hinos de louvores a Dionísio, divindade mitológica que deu aos homens o vinho, “leite de Afrodite”. O *Banquete* seria, então, a representação de uma comemoração ritual dionisíaca, Dionísio sendo identificado como o “grande libertador” dos desejos escondidos e reprimidos, que tem o poder de soltar as línguas para uma prática de um pensamento livre, graças ao efeito do álcool, línguas essas tão amarradas em outras ocasiões pelas leis e os costumes da época. O vinho, então, seria um recurso necessário que ajudaria a estabelecer a separação entre convenção (*nomos*) e natureza (*physis*). Tal rito dionisíaco, no *Banquete*, se desenvolveu em três momentos: o primeiro (“anteontem”, *Banquete*, 175e) se deu no dia da vitória, quando a comemoração, regada a vinho, foi abundante e livre; o segundo, no segundo dia (“ontem”, *Banquete*, 176a), envolveu o chamado “banquete dos coristas” (como se sabe, nesses dois primeiros momentos, Sócrates esteve ausente); e, por fim, o terceiro e último momento, que se efetua sob a hospitalidade de Agatão, constituindo-se de uma primeira parte (o *deîpnon*) momento em que se serve a comida, e de uma segunda parte, quando os convivas, sentindo-se satisfeitos, dedicam-se à (competição de) bebida que, geralmente, era acompanhada de atividades como a dança, a música e/ou os discursos.

³⁷ *Banquete*, 175a.

³⁸ Quanto a isso, trata REALE, 2004, p. 59.

Agatão, de tal modo que os dois ficam juntos em local de destaque, tendo como juiz, Dionísio.³⁹

No que diz respeito a esse último elemento, vale a pena observar que alguns estudiosos compreendem, muito fortemente, o *Banquete* como uma peça que descreve um tribunal. O desejo de defender e de acusar está bastante presente em todo o diálogo.

[No *Banquete*] pode-se observar a presença de um vocábulo típico, que ajuda a construir um cenário ou ambiente característico de um julgamento e de um tribunal. E isso já começa a ser feito na resposta que Agatão dará, ao ouvir o comentário de Sócrates, acima citado, sobre a transmissão do saber: ‘És um insolente (*hybristès*), ó Sócrates... Quanto a isso, logo mais decidiremos (*diadikasómetha*) eu e tu da nossa sabedoria, tomando Dionísio por juiz (*dikastêi*).’ Esta resposta, decerto de maneira superficial e talvez apenas metafórica, alude a um tipo de acusação – a acusação de ‘insolência’ (*hýbris*) –, a um julgamento e a juízes: Agatão, Sócrates e talvez todos os participantes da bebedeira, além do próprio vinho que se consumirá, personificado na figura de Dionísio. A ela se seguem outros momentos que reforçam a sugestão de um cenário de tribunal.⁴⁰

Na verdade, o que se vê, na obra, é uma grande rixa entre filosofia e poesia. O poeta trágico e o filósofo, representados pelas personagens acima citadas, iniciam uma sofisticada competição⁴¹, cujo vencedor será anunciado por Platão na parte final do diálogo.

2.3 OS ORADORES COMO PORTA-VOZES DA ARTE DO ENCÔMIO

Atentos a esse elemento crucial, que o *Banquete* desenvolve com grande maestria e habilidade, já com o primeiro discurso percebemos a inexorável divergência entre retórica e dialética. A escolha de *Éros* como tema da conversação se dá pela constatação de que para os demais deuses há inúmeros cantos, hinos e louvores feitos pelos poetas, ao passo que para *Eros* nem mesmo um encômio fora composto. Para sanar isso, decidem os convivas, então, celebrar *Eros*, e por ser a ideia de autoria de Fedro é ele que inicia todos os elogios e louvores ao amor.⁴² O *lógos* que principia o certame discursivo na casa de Agatão é marcado por uma densa carga dramática e poética, caracterizado por sua natureza puramente retórica, cultivador do rumor sonoro e melodioso da palavra pela palavra. A presença de Fedro simboliza todos aqueles jovens que, como ele, possuem dotes literários, mas que, pela falta de uma força pessoal verdadeira, não se dispõem a filosofar, mantendo-se no campo dos “floreios linguísticos”.

³⁹ Cf. *Banquete*, 175c-d.

⁴⁰ BOLZANI FILHO, 2016, p. 53-54.

⁴¹ Minunciosamente, trata KRUGER, 1995, p. 85, desta disputa entre poeta e filósofo.

⁴² *Banquete*, 177a-d.

A máscara de Fedro é o símbolo daqueles jovens que possuem seus dons, mas que não têm a verdadeira força que lhes permita viver de modo conveniente, a saber: por meio da filosofia. Portanto, o significado da mensagem evidencia que os jovens que possuem essas características dediquem "suas vidas a Eros, seguindo discursos filosóficos". No *Fedro*, diálogo posterior ao *Banquete*, há uma clara conquista da personagem para a causa da filosofia. Três vezes Platão faz Fedro expressar essa adesão ao convite. Antes que comece o grande elogio de Eros, quando Sócrates pergunta onde está o jovem a quem ele pode dirigir o seu discurso filosófico, Fedro responde: "Esse garoto está aqui ao seu lado, muito perto e a todo tempo que quiser" (*Fedro*, 243e). Quando se faz o convite para dedicar-se a eros seguindo a filosofia, o chamado acima lido e apresentado pela ficção dramatúrgica, é um pedido para tomar como uma súplica ao retor Lísias, tão amado por Fedro, ele responde: "Eu me uno à sua súplica" (*Fedro*, 257b). E, no final do diálogo, depois da grande oração do filósofo ao deus Pan, o menino acrescenta: "Eu me junto a você nesta oração, já que as coisas de amigos são comuns" (*Fedro*, 275c).⁴³

Ao se fixar nessa esfera, seu discurso não vai muito longe quanto à elaboração daquilo que diz respeito à natureza de *Éros*, ficando, assim, na zona superficial e periférica. Basicamente, Fedro apresenta cinco ideias centrais⁴⁴: em primeiro lugar, propõe que *Éros*, como um deus antigo, tem sua origem logo após a geração de Caos e Gea, história narrada por Hesíodo e Acusilão, e corroborada, posteriormente, pelo próprio Parmênides, que faz referência a Eros como sendo o primeiro entre todos os deuses a ser gerado; em seguida, acredita ser Éros a causa dos maiores bens, principalmente quando, em particular, procura o jovem um amante e o amante o jovem amado; sua terceira ideia ressalta a importância sociopolítica do erotismo, evidenciando a necessidade de tanto o amante como o amado serem governados de modo perfeito, se distanciando o quanto possível do que for desonroso; ensina, depois, que o amor só poderá ser considerado como tal se aquele que ama souber morrer pelo outro; e, por fim, apresenta a ideia de que a relação erótica deve ser compreendida como a superioridade do amante em relação ao amado⁴⁵.

Sem querer minimizar a importância da fala de Fedro, contudo, percebendo, ainda, nuances da colocação que lançam mão de ideias sem qualquer responsabilidade de fundamentação teórica, prestando-se apenas à busca simétrica das palavras e da eloquência pela eloquência, não se dedicando, o mínimo que seja, ao discurso pautado na busca pela verdade,

⁴³ REALE, 2004, p.69-70 (minha tradução). No diálogo *Fedro* (243e), Platão parece utilizar sua fala para, no mínimo, três vezes – antes, durante e depois do grande elogio a Éros – convidar os jovens atenienses a sair da superficialidade retórica, para adentrar na reflexão filosófica e dedicar sua vida toda ao erotismo.

⁴⁴ Trata de forma mais abrangente sobre essas cinco ideias centrais no discurso de Fedro REALE, 2004, p. 70-74.

⁴⁵ *Banquete*, 178a-180b.

tal conviva, iniciante e “pai dos discursos sobre *Éros*”, finaliza, então, suas palavras deixando nos demais um misto de ideais não demonstrados com um tempero fortemente impregnado de nebulosidade e confusão. Todavia, tais faltas cometidas por Fedro não retiram dele a mensagem subliminar de um convite aos jovens, como ele, para que “consagrem naturalmente toda a sua existência ao amor e aos discursos filosóficos”⁴⁶. Ora, se fosse possível caracterizar este discurso, poder-se-ia dizer que se trata de uma fala em que predomina um certo brilho literário vazio, de uma reflexão medíocre e muito aquém do esperado no nível de uma conversa em que Sócrates se faz presente.⁴⁷ Parece que o orador não se dispõe a se aventurar além das citações e fórmulas poéticas, colocando argumentos significativamente frágeis. Contudo, até essa característica medíocre pode se constituir numa condição ideal para o início dessa cadeia discursiva e dialética de orações, a partir da qual se constrói a trama filosófica e literária do *Banquete*.⁴⁸ Em síntese, o amor defendido por Fedro, no *Banquete*, envolve – sem nenhuma salutar fundamentação – a compreensão de ser ele o mais antigo entre os deuses, causa dos maiores bens, e glória alcançada pelo amante exemplar, o qual pauta sua conduta ética sobre o caráter edificador do amado. Portanto, todo aquele que é envolvido por *Éros*, de acordo com Fedro, jamais decepcionará aquele que ama, permanecendo, o quanto possível, robusto e valente para não envergonhar e nem desapontar o jovem amado.⁴⁹ Tanto este como os outros discursos que versam na raia laudatória servirão de elo na cadeia da peça oratória que finalizará com a solução platônica do elogio do amor.

Seguindo, pois, a trilha dos discursos do *Banquete*, como exemplo de uma retórica tradicional, chega-se à fala de Pausâncias e, com ele, a uma gama de situações-problemas relacionadas à moralidade de sua época, a qual se insinua em toda as suas colocações. É com o *lógos* de Pausâncias, de fato, que se faz referência à relação pederasta, tão presente na cultura grega antiga. Como se sabe, a pederastia tinha como função primordial, entre os povos helênicos, introduzir o adolescente à sociedade política, conduzindo-o a assumir funções cívicas e a adentrar, paulatinamente, no grupo responsável por dirigir a *pólis* econômica e politicamente.

Na cultura grega antiga, como em algumas outras, existe uma suposição generalizada de que o desejo sexual e erótico masculino pode ser direcionado, de maneira não exclusiva, só para homens, nem só para mulheres. Um padrão familiar na cultura grega nos períodos arcaicos (século VII a.C.) e clássico

⁴⁶ *Fedro*, 257b.

⁴⁷ Sobre ser um discurso de Fedro predominantemente medíocre, trata ROBIN, 1989, p.51-65.

⁴⁸ É o que nota SOUZA, 1966, p. 29.

⁴⁹ Cf. PINHEIRO, 2011, p. 47.

(século V a.C.) é aquele em que um homem adulto é atraído por um menino ou jovem, especialmente quando o último está entre a puberdade e aumentando a barba (que marca a entrada na masculinidade total). Os estudiosos geralmente veem essa relação como assimétrica: o parceiro mais velho (o amante) toma a iniciativa e ganha maior prazer sexual; o mais jovem (o namorado ou amado) ganha a amizade e a ajuda do homem mais velho. (Este é um exemplo do que é muitas vezes visto como uma característica mais geral do pensamento grego sobre a sexualidade: a clara distinção entre "o amante" e o "amado" ou entre os papéis sexuais "ativos" e "passivos").⁵⁰

Dentro de uma realidade marcada pela presença da guerra, o amor viril era, no contexto do *éthos* grego daqueles tempos, um elemento fundamental para se formar uma sociedade de homens que prezasse pelas virtudes identificadas como másculas e militares: a força, a bravura e a fidelidade. Logo, o amor entre um homem e uma mulher, de acordo com a perspectiva de Pausânias, seria considerado inferior, como ele bem justifica em sua fala, caracterizando o amor feminino como vulgar, trazido por Afrodite pandêmia, visando unicamente ao corpo e não à alma.⁵¹ É o que nota Pinheiro: “*A atração erótica entre homens é, assim, consequência da conservação de um ethos guerreiro, aristocrático, transmitido pelo amor e pelo exemplo do mestre ao discípulo. Uma cultura militar desse tipo tende a neutralizar o amor do homem pela mulher, considerado substancialmente inferior, com reduzidíssima, senão insignificante participação na política.*” A ideia de Pausânias é que quando o homem tem relação com a mulher, há a procriação e a conservação de sua família, algo meramente físico e corpóreo; quando este se relaciona com outro homem, porém, há a proliferação da virtude e da sabedoria. Em outras palavras, se o amor masculino, voltado exclusivamente para a gratificação sensual, é condenável, o mesmo não ocorre quando ele é utilizado como instrumento de educação, isto é, como instrumento de cultivo da virtude e do melhoramento do homem.

Ora, tanto no período arcaico como no clássico, o ato sexual era concebido em termos anatômicos, envolvendo a distinção entre o polo ativo (que penetra e é visto como superior) e o polo passivo (que é penetrado e é visto como inferior). Esses papéis de superioridade e inferioridade estavam em total consonância com os diferentes tipos de *status* social, ou seja, com a supremacia do homem sobre a mulher, por um lado, e do adulto sobre o adolescente, por outro. A penetração, então, seja ela fálica, real ou simbólica, denotaria uma ascendência sócio-político-econômica do dominante sobre o dominado. Portanto, no que diz respeito ao

⁵⁰ GILL, 1999, p.13-14 (minha tradução). Cf. também BUFFIÈRE, 1980, p. 88.

⁵¹ É o que nota PINHEIRO, 2011, p. 47.

significado do ato sexual naquela realidade grega, o homem e a mulher, o adulto e o adolescente não eram identificados primeiramente de acordo com sua genitalidade, mas conforme sua posição dentro da sociedade.

Percebe-se com isso que, na Grécia antiga, não havia uma concepção excludente ou dicotômica separando o amor entre pessoas de mesmo sexo e o amor entre pessoas de sexo diferente, mas, antes, a concepção de que há um mesmo desejo originado na natureza humana e que pode se realizar de formas diferenciadas, independentemente do gênero sexual. “[diferente do que pensam os modernos] os gregos não opunham, como duas realidades excludentes, como dois tipos de comportamentos radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto.”⁵² Isso não significa, contudo, que se trate do que entendemos hoje como uma constituição “bissexual” ou ambivalente do desejo. Na verdade, o que há é um Éros canalizado por um homem ou por uma mulher de forma aleatória e alternada. Sendo assim, um homem casado poderia manter uma relação erótico-pedagógica com seus jovens (*paidika*), até o momento em que estes últimos, após terem sido educados sexualmente e alcançado a idade madura, se tornarão capazes de assumir seu lugar entre os cidadãos da *pólis*, dispondo de temperança e correta orientação moral. Muito mais importante que a distinção quanto ao gênero sexual está a preocupação em fazer do indivíduo, desde a sua adolescência, senhor de si mesmo, capaz de dominar seus prazeres e instintos.

Pois bem, para se efetivar a tão aspirada maturidade dos prazeres e instintos, a pederastia precisaria ter algumas características importantes para que o seu objetivo pedagógico pudesse ser atingido. Ao se analisar o que os diferentes estudiosos da pederastia grega dizem, podemos identificar, basicamente, cinco pressupostos para um autêntico processo pederástico⁵³:

- 1) a pederastia deve ser considerada uma relação sexual e pedagógica entre um adulto e um adolescente, realizada ainda na puberdade, até o momento quando a primeira barba do mancebo aparece, o que situa a prática pederástica na faixa etária localizada entre doze e dezoito anos⁵⁴;
- 2) não há reciprocidade erótica neste tipo de relacionamento, de forma que o jovem não se sente atraído fisicamente pelo adulto, ao qual serve eroticamente com o único intuito de receber instruções pedagógicas, não se aplicando, em referência a esse tipo de relação, o termo

⁵² FOUCAULT, 1984, p. 237-239.

⁵³ Quanto a essas cinco características, explana com minúcias BRISSON, 2006, p. 229-251.

⁵⁴ A permissão para se viver um relacionamento desse tipo se restringia ao período da adolescência. Os meios para se burlar essa faixa etária, prolongando tais experiências na vida adulta, foram sempre vistos como um atentado à moral grega, sendo penalizados com a perda de direitos cívicos todos aqueles que buscassem vivenciar a pederastia para além do período cronológico admissível. É o que observa GILL, 1999, p. 24.

“homossexualidade”⁵⁵ (vale ressaltar que não há uma escolha a partir da virilidade do mestre, mas sim com base em sua sabedoria⁵⁶); 3) não é uma exclusividade dos homens com tendências homoeróticas, mas é um costume social relacionado ao trato que homens adultos devem ter com adolescentes, os quais, depois de passado pelo estágio de passividade, assumem o papel ativo e casam-se⁵⁷; 4) deve haver papéis, no ato sexual, bem claros. Por não ser movido por desejos afrodisíacos, o *erômenos* não busca orgasmo nem penetração fálica, sendo isso privilégio do *erastés*. Ao que tudo indica, porém, o sexo anal e oral (ato bastante condenado na época) estavam proibidos, no intuito de manter a integridade física do adolescente, sendo permitido apenas o tipo de sexo chamado intercrurial, isto é, que se consuma por meio da penetração entre as coxas⁵⁸; 5) isso significa, por fim, que a pederastia deve ser entendida como uma prática erótica que pressupunha certo contato sexual, o qual resultava na ejaculação, sem que houvesse, contudo, incentivo ao coito ou à penetração.

No jogo de sedução, o *erastés* (amante) se sentia até estimulado pela sociedade a realizar o assédio do *erômenos* (amado), mas era algo terminantemente proibido a realização de qualquer tipo da iniciativa por parte desse último. Ao *erômenos* cabia apenas a gratidão e admiração pelo seu *erastés*, sentimentos estes próprios da *philia* que devia caracterizar seu comportamento. Faz-se, portanto, imprescindível a investigação acerca da pederastia na cultura grega pelo seu vínculo, no mínimo conceitual, no que concerne a Éros. Ora, o amor que é louvado e discutido na casa de Agatão é, antes de tudo, um amor homoerótico que se relaciona com a pedagogia por meio do desejo como prática invocada e incentivada pelos helênicos.

Se Erixímaco redimensiona o *éros*, expandindo-o a um princípio cósmico válido para todas as relações e ações do mundo, e Aristófanes equaliza o amor homossexual ao heterossexual, Pausânias, Agatão e Alcibíades concentram-se totalmente no amor masculino. A menção de Fédro a heterossexualidade, com o exemplo edificante de Alceste, não retira o teor eminentemente homoerótico de seu discurso. O desejo de procriar e o amor heterossexual sequer configuram, no discurso de Sócrates, uma etapa da escala ascensional de um belo corpo masculino à forma suprema de beleza. Além disso, quando se refere ao anfitrião Agatão, Sócrates chama-o de “belo” (*kalós*), que significa excitante, capaz de provocar desejo sexual (174a). Mas, para não incorrer nos anacronismos que as palavras pederastia e homossexualidade

⁵⁵ Mais amplamente desenvolve isso BLOOM, 2001, p. 94.

⁵⁶ Cf. *Primeiro Alcibiades*, 131b-133b.

⁵⁷ Cf. *Banquete*, 192a-b.

⁵⁸ No tocante à “divisão do trabalho sexual” e ao tipo de sexo permitido na pederastia, concorda com isso DOVER, 1978, p. 92. Contudo, faz esse autor uma ressalva quanto à iconografia que se desenvolveu a partir de certos motivos presentes na comédia da época, os quais atestariam que a penetração anal era usual na prática pederástica. No entanto, o estudioso acredita que essas imagens se referem muito mais a um certo convencionalismo artístico do que à fiel experiência.

imediatamente provocam, deve-se compreender sua dimensão ético-pedagógica.⁵⁹

Percebe-se, finalmente, que o *Éros* tratado no *Banquete* é, indiscutivelmente, o amor relacionado à conservação de um *ethos* aristocrático, perfeitamente erotizado, que se destina, através da autêntica pederastia, à formação de um homem politicamente instruído, que, por meio do exemplo visível de seu mestre, torna-se, na idade madura, um cidadão temperante, senhor de si mesmo e dominador de seus prazeres. Tendo, pois, dito tudo isso sobre o fenômeno da pederastia na cultura grega e da pertinência em se conhecer bem sobre o assunto para entender o *Banquete*, excluindo toda a sorte de anacronismos, retomamos o retórico discurso de Pausâncias e sua importância no contexto do diálogo em questão. Tal discurso tenta justificar e enobrecer, do ponto de vista ético, a prática erótica-pederástica. Na realidade, o que o autor desta fala faz é advogar em causa própria.

Sabe-se, de fato, por meio de toda uma literatura, da existência de uma relação emblemática entre Agatão (anfitrião do banquete) e seu *erastés*, Pausâncias⁶⁰ e da não superação da relação pederástica por esses personagens, o que os levou a prolongarem na vida adulta as mesmas práticas homoeróticas estabelecidas na época da adolescência do mais jovem deles⁶¹. O objetivo de Pausâncias é argumentar quanto à necessidade de uma reformulação da prática pederástica que, desde que tenha passado pelo amadurecimento e se transformado em um amor autêntico, deveria permanecer, segundo ele, por toda a juventude e vida afora, já que é “algo nobre” e que busca satisfazer mais a alma que o corpo, opondo-se, dessa forma, ao desejo vulgar que se atém apenas ao corpo. “*Em nome dos fatos ele [Pausâncias] assinala que não há apenas, nas relações entre amante e amado, uma emulação de virtude, mas concomitante com esta, e a ameaçá-la constantemente, o desejo e o prazer do corpo, que podem comandar exclusivamente as pretensões egoísticas do pretendente: aí os dois amores.*”⁶² O erotismo que perdura entre mestre e discípulo, através da pederastia prolongada, é causa, porém, para Pausâncias de certa inquietação moral. Daí, para ele, a necessidade de defender a prorrogação dessa etapa de formação do homem grego, fazendo com que ela deixe de ser um costume confinado a um momento restrito da vida do jovem e se converta em algo perene, a fim de outorgar, com isso, ares de legitimidade à sua relação com Agatão.

⁵⁹ PINHEIRO, 2011, p. 44.

⁶⁰ Encontramos no *Protágoras* (315e) a confirmação de ser Agatão o *erómenos* de Pausâncias.

⁶¹ É o que nota Aristófanes em seu discurso. Cf. *Banquete*, 193b-c.

⁶² SOUZA, J.C. 1966, p.32. Cf. *Banquete*, 181d; 183d.

Para tanto, habilidosamente, o segundo orador do *Banquete* lança mão de sua formação sofista para formular um profícuo argumento retórico. Como um bom retórico e político, ele vai procurar justificar e alicerçar a postura da educação como elemento constitutivo da prática erótico-pederástica.⁶³ Com a tese da existência de duas formas de *Éros*, Pausâncias propõe, nesse sentido, que há um amor celeste (*ouránios*), que é exclusivo dos homens e interessado pela alma, e outro vulgar (*pandémios*), que está presente em ambos os sexos e que, reduzido ao corpo, sempre é assaltado por desejos físicos e voltado unicamente para o orgasmo⁶⁴. Mediante o estabelecimento de tal dicotomia, o segundo orador do *Banquete* pretende, assim, fornecer um alcance moral à relação pederástica entre amado e amante, independentemente da faixa etária dos que nela estariam envolvidos, algo que já seria, segundo ele, uma norma estabelecida em algumas cidades gregas. E ainda mais: a dualidade no mito de Eros aqui proposto apresenta uma ideia muito próxima às concepções defendidas pelos sofistas, para os quais nenhum ato em si é louvável ou condenável. O que o discurso pausaniano se propõe fazer é salvar o desejo sexual de *Éros* pelos jovens, vinculando a isso a sabedoria e a virtude.⁶⁵ Em síntese, o elogio feito por Pausâncias a *Éros*, fundado em procedimentos da retórica, é uma louvação à pederastia filosófica e uma justificativa da relação sexual entre *erastés* e *erômenos* baseada em um equilibrado intercâmbio de favores: da parte do adolescente, favores sexuais; da parte do adulto, favores relativos à realização da edificação moral e intelectual do jovem. Se com Pausâncias encontramos um discurso sobre o modo de sensualizar o amor com intenção de espiritualizá-lo, com Sócrates – como veremos no segundo capítulo desta pesquisa – observamos algo inteiramente oposto: ele dessensualiza o amor ao espiritualizá-lo.⁶⁶

Após Pausâncias, Erixímaco elogia *Éros* acreditando ser este uma força cósmica universal, tal como tradicionalmente concebia a cultura mítica grega.⁶⁷ Se Pausâncias usou

⁶³ A busca por fundamentar e enaltecer a postura erótico-pedagógica não é apenas uma característica do diálogo *Banquete*, mas algo que Platão procura justificar – mesmo que de forma sutil – em outras obras, ressaltando a importância de tal prática para a educação dos jovens na *pólis*. Neste sentido trata GILL, 1999, p.15.

⁶⁴ Ver *Banquete*, 181b-182d.

⁶⁵ É o que nota REALE, 2004, p. 89.

⁶⁶ Trata sobre isso ROBIN, 1989, p. 48.

⁶⁷ A compreensão de *Éros*, na cultura grega, como uma dimensão cósmica nos remete a Hesíodo e aos filósofos Parmênides e Empédocles (considerados filósofos naturalistas). Na *Teogonia*, versos 116-122, proclama Hesíodo: “*Sim, bem primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias, e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros, dos Deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.*” (Tradução de TORRANO, 1995, p.91). Ou seja, a concepção de *Éros* nesses termos, proposta por Hesíodo, é uma criação de extraordinária de fecundidade especulativa. Cf. o que diz REALE, 2004, p. 96-97, quando faz uma importante formulação a respeito desse olhar sobre *Éros*, entendido como uma dimensão cósmica, desde Hesíodo, Esquilo, Parmênides, Empédocles, passando por Platão e Aristóteles e chegando aos neoplatonistas e cristãos. Tal pesquisa histórica serve de grande valia para a justificação da sugestão feita por Erixímaco, no *Banquete*.

critérios éticos para distinguir o Eros celeste do vulgar, Erixímaco proporá uma outra visão sobre o assunto, através do conhecimento do corpo humano e da arte da medicina. Segundo ele, o amor é belo e positivo quando está sôa, e feio e negativo quando enfermo. Ainda mais: segundo ele, “a medicina, para defini-la em poucas palavras, é a ciência dos fenômenos amorosos do corpo com relação à repleção e à vacuidade, sendo o médico mais hábil o que sabe distinguir nessas manifestações entre o bom e o mau amor.”⁶⁸ Sendo assim, o médico Erixímaco define a medicina em conexão estrutural com *Éros*, o qual é pensado como princípio natural. Nessa linha de raciocínio, para Erixímaco, aquele que exerce a medicina, o médico, é capaz de infundir o amor belo e bom nos corpos, tentando dosar e controlar, da melhor forma, o feio e mau, com o objetivo de excluir os possíveis prejuízos. Logo, este orador entende Éros como sendo uma força natural cujos efeitos podem ser controlados e dominados, em grande medida, por meio da medicina. Essa ciência ainda se constitui em estreita conexão com a ginástica e a agricultura.

Na cultura grega, a ginástica estava intimamente ligada à medicina, uma vez que ambas eram consideradas artes capazes de obter o bem da saúde para o corpo. A primeira conserva a saúde do corpo, enquanto a segunda restaura, curando suas doenças. Portanto, o Eros que a ginástica quer infundir e preservar é aquele que produz equilíbrio e harmonia de opostos no corpo e, consequentemente, saúde. À primeira vista, é mais difícil entender a referência à agricultura. Mas, se nos colocarmos na óptica do pensamento grego, como foi dito corretamente, podemos entender como passamos da vida de corpos de animais para o de vegetais e depois para a arte que os preocupa. A agricultura será, então, a arte de infundir o bom Éros, isto é, o equilíbrio e a harmonia dos opostos, nas plantas (nos corpos vegetais), para que eles cresçam e frutifiquem adequadamente.⁶⁹

O elo se encontra, portanto, na busca de se infundir e conservar o equilíbrio e a harmonia entre os contrários, formulação importante para se chegar na elaboração argumentativa feita pelo médico quanto à relação existente entre *Eros* e música⁷⁰. Ora, do mesmo modo que o amor é equilíbrio e harmonia dos contrários nos corpos, assim também se dá, por analogia, na música, quando esta procura harmonizar e ritmar os diferentes sons opostos. Mostra-se, com isso, que a música é a ciência dos amores relativos à harmonia e ao ritmo. E isso não é tudo: existe em *Éros* uma ligação também com a astronomia. Saindo, pois, dos corpos vivos e dos sons e chegando aos corpos celestes, Erixímaco comprehende que a medicina, como

⁶⁸ *Banquete*, 186c-d.

⁶⁹ REALE, 2004, p. 100 (minha tradução).

⁷⁰ *Banquete*, 187c-d.

infusora de *Éros*, tem correspondência com os movimentos dos astros e das estações do ano.⁷¹ E, para concluir seu discurso, o médico faz menção ao elo existente entre *Éros* e a arte da adivinhação que busca o cuidado e a vigilância de *Éros* em sua comunicação entre deuses e homens.⁷² Há, com isso, um deslocamento, por meio da formulação de Erixímaco, da dimensão antropológica para a dimensão universal e cósmica.⁷³ O amor seria o elo que produziria a harmonia e o equilíbrio presentes nos contrários que existem por toda a natureza. Ora, tentando visualizar o caminho discursivo percorrido pelos *lógos* dos três oradores sobre os quais até agora refletimos, pode-se identificar que houve, nele, um elaborado desdobramento retórico, na busca de explicitar diferentes imagens ou facetas de Eros, num plano ainda pré-dialético. De fato, Pausânias adentra com profundidade nos vagos argumentos levantado por Fedro, abordando de forma audaciosa a questão da moralidade tradicional e sua inconsistência. Mas essa audácia bastante realista acabada reduzindo, consideravelmente, a formulação a respeito da natureza de *Éros*. O amor heterossexual, que fora lembrado por Fedro⁷⁴, nem é cogitado em Pausânias. Já o discurso de Erixímaco, apesar da singeleza com que é elaborado, procura corrigir esse fechamento reflexivo, feito por seu antecessor, evidenciando o alcance cósmico de Eros.

Para entendermos bem isso, devemos, porém, compreender também uma questão que é fundante dentro desta obra, salutar ainda para esta pesquisa no que diz respeito ao problema da retórica tradicional e seus discursos laudatórios dentro do *Banquete*: a ligação entre *Éros* e discurso. De fato, para Platão, no diálogo mencionado, existe um profundo entrelaçamento entre a dimensão discursiva e a desiderativa. Como foi visto, *Éros* se configura como um impulso que alimenta e estimula todo o processo continuo e ininterrupto do *logos*, como aquilo que sustenta estruturalmente tal processo. Temos, portanto, essa temática aqui levantada que perpassará todo o diálogo, sendo explorado de diversas maneiras, por ser núcleo das reflexões feitas por Platão. Aceitando, pois, que *éros* está substancialmente unido ao discurso, poder-se-á compreender que o *lógos* platônico é um elemento que encontra no desejo um cooperador e um fator de estímulo fundamentais, *éros* aparecendo, neste caso, como aquilo que impulsiona

⁷¹ *Idem*, 188a.

⁷² *Idem*, 188c-d.

⁷³ Vale ressaltar que a concepção de uma ordem universal ou cósmica é uma tese sustentada por Platão num diálogo como *Górgias*, 507d-508a. Sócrates, no referido escrito, dialoga com Cálices, expondo que como há a igualdade geométrica e a igualdade proporcional, efetua-se, com isso, a ordem e a desordem, a unidade e a multiplicidade. Ora, da mesma forma que há algo de amistoso nas relações entre os diferentes homens unidos por um elo, a saber, o amor, assim também se dá como uma forma refletida na dimensão cósmica quanto ao seu “carácter antropológico da estrutura mesma de toda a realidade e de seus nexos”. (Cf. REALE, 2004, p. 105).

⁷⁴ *Banquete*, 179b-d.

o *lógos* a ir mais longe, em busca de entendimentos cada vez mais profundos e radicais da natureza humana.

O *lógos* platônico não pode ser confundido, de maneira alguma, com a proposição de um racionalismo frio, abstrato e ascético, alheio aos estímulos provenientes da afetividade e que condena o erotismo como um obstáculo ao exercício da atividade intelectual: pelo contrário, longe de se opor a éros, o *lógos* platônico haure na esfera erótica seu impulso e sua inspiração mais profundos e radicais, encontrando no desejo e na relação amorosa valiosos estímulos para o seu desenvolvimento.⁷⁵

Mas isso não é tudo: se em outros discursos vistos até agora foi possível ver elementos dramatúrgicos, no discurso de Aristófanes chega-se ao auge, a ponto de, se o leitor não for atento, acabar perdendo nuances cenográficas importantes para se entender bem a concepção fornecida pelo dramaturgo.⁷⁶ Talvez seja este o discurso mais famoso de todo o diálogo, o mais belo em imagens cômico-poéticas. Aristófanes não é, particularmente, um filósofo. É um dramaturgo, autor de comédias. Toma a palavra e diz ter algumas coisas a dizer sobre *Éros*. Para tanto, usará o recurso do mito⁷⁷. Sabe-se que o mito tem função crucial nos diálogos platônicos: de fato, Platão se vale com frequência dessas narrativas, seja com o intuito de criticá-las, seja com o intuito de juntá-las à argumentação desenvolvida, como um exemplo verossímil. É possível encontrar inúmeros mitos nos textos de Platão: o das almas, o da caverna, o de Ér, o do andrógino... Por ser próprio da condição humana o esforço por tentar explicar como tudo surgiu e qual seria seu fim, o discurso mítico se construiu tradicionalmente como uma narrativa relativa às origens e aos destinos das coisas, ou seja, como uma palavra que justifica tudo o que há no mundo da experiência e além dele. Todavia, para que haja um sentido, é necessário que existam homens especiais e diferenciados, que estejam entre essa realidade visível e a realidade misteriosa. Tais são os adivinhos, os praticantes de iniciação e os poetas. Ora, os poetas, para fabricar a narrativa concernente a essa realidade, criam uma imagem verbal, antropomórfica, de deuses possuidores de características físicas bem humanas, com braços, pernas, cabeça e olhos semelhantes aos que possuímos... Não bastando isso, põem na boca desses seres misteriosos as palavras que eles deveriam dizer. Alienam, assim, sua identidade, em prol da

⁷⁵ OLIVEIRA, R., 2016, p. 31.

⁷⁶ Quanto a isso concorda REALE, 2004, p. 113.

⁷⁷ O termo “mito” (*mýthos*) assume na Antiguidade a significação de uma narrativa essencialmente sagrada, que se relaciona com uma determinada cultura, na busca de explicar e demonstrar as origens de diversas realidades, seja o mundo, os homens, o amor, o ódio ou qualquer fenômeno que se pretenda explicar. Já na *República* (Livros I e II), o próprio Platão acreditava haver cinco classes de indivíduos dos quais o mito se destina falar: os deuses, os demônios, os que estão no Hades, dos heróis e dos homens do passado.

fala de entidades superiores ou sobrenaturais, na busca de efetivar a identificação do público com essas entidades, objetivando uma modificação no comportamento dos indivíduos aos quais o mito se dirige.

(...) a imitação elaborada pelo poeta ou por seus intérpretes visa, em última instância, a suscitar a identificação do público com os seres invocados diante dele. Ora, essa vontade de modificar o comportamento de uma massa de seres humanos coloca, evidentemente, um problema ético. Aí se situa o verdadeiro núcleo da discussão. Como o poeta quer modificar o comportamento do público ao qual se dirige, dando-lhe por modelo seres que evoca, todos eles, e particularmente Homero, podem ser considerados como verdadeiros educadores. Em outros termos, o poeta visa modelar a alma de seus destinatários em nome de uma comunidade que deseja assegurar a obediência de seus membros a um sistema de valores. Ele procura atingi-lo pela imitação. O filósofo tem esse mesmo objetivo, mas quer produzir nos indivíduos uma convicção fundada numa demonstração.⁷⁸

Platão tece uma crítica a esse tipo de conhecimento. O mito, de fato, carrega consigo defeitos inerentes a sua própria natureza⁷⁹: 1) o relato que transmite não é verificável; 2) há um certo grau de incoerência, dadas as várias etapas de sua transmissão; 3) o mito não se vincula com a ciência e apenas procura dar sentido ao mundo sensível, participando da incerteza que é própria deste; 4) é apresentado de forma narrativa, sem a necessária argumentação rigorosa que lhe conferiria uma fundamentação racional. Em suma, o mito pertence ao campo da verossimilhança, expressando-se muitas vezes através da imitação e dirigindo-se antes ao sentimento do que ao intelecto.

Todavia, Platão sabia que os relatos míticos poderiam ser um recurso frutuoso filosoficamente. Ele se posiciona como um novo poeta, criador de mitos filosóficos com a intenção de exemplificar aquilo que já propunha através dos argumentos dialéticos. *“Diferente dos antigos vates inspirados pelas musas, incapazes de compreender e justificar intelectualmente os deuses que cantam, Platão constitui um novo tipo de poeta, autor de mitos filosóficos. As musas não o arrebatavam e lhe revelavam as origem dos deuses; seduzido pela força especulativa que encerram, Platão se apropria delas, reconhecendo a força pensante da imagem poética”*.⁸⁰ Quando se trata de princípios excessivamente abstratos e distantes da compreensão comum, ou de algo mais denso e profundo, quase sempre indizível com palavras, o relato mítico pode funcionar como um elemento discursivo auxiliar, no intuito de clarificar as argumentações já postas. Sob os

⁷⁸ BRISSON, 2002, p. 21

⁷⁹ É o que esclarece BRISSON, 2002, p. 22.

⁸⁰ PINHEIRO, 2011, p. 59.

alicerces de sua característica natural, algo de caráter impreciso, vago, sem exatidão lógica, sem procura de consistência, o mito delineia seu contorno flexível, fazendo o autor, quase sempre, ir muito além do que poderia se fosse utilizar uma linguagem conceitual e puramente argumentativa. É bem possível que seja a grande luta da filosofia, como um todo, tentar colocar o pensamento em palavras e exprimi-lo da forma profundamente verdadeira que se tem na ideia.

Um dos mais agudos dramas da filosofia é justamente este: a desproporção entre o pensamento e o seu vínculo, entre aquilo que se sente e o que se quereria dizer e não se consegue exprimir. Um filósofo contemporâneo, Jean Guitton, diz, com muita beleza, a respeito de Bergson: - “um homem, um filósofo, tem uma ideia, e passa a existência inteira a procurar exprimí-la, sem o conseguir plenamente”. E, de fato, é sempre assim. Quem quiser que procure ir ao fundo do pensamento desses grandes filósofos, dessas cumiadas do pensamento humano: Platão, Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Bergson. Há sempre uma intuição, uma ideia, a mesma, que está no fundo de tudo. É esta ideia que eles passam a vida procurando exprimir, sem o conseguir totalmente.⁸¹

Além do mais, Platão mesmo – embora com outro objetivo – fabricava seus próprios mitos. Sabendo ele que a filosofia não era acessível a todos, sendo poucos os que se dedicavam ao desenvolvimento da parte racional da alma, julgava que a sociedade, de um modo geral, apresenta certa propensão a ser convencida de maneira mais sentimental, e não intelectualmente. É isso que outorga ao mito o caráter de um instrumento útil e profícuo para conseguir persuadir a todos os que não se dispõem ao pesado trabalho de uma reflexão autêntica, desde que o discurso mítico esteja unido a um certo conteúdo filosófico. Isso equivale a dizer que, diferentemente do mito tradicional, o mito platônico, embora não seja em si mesmo racional, deseja expressar, numa linguagem mais popular, certas exigências da racionalidade.⁸² Se constatamos a crítica de Platão quanto ao uso do mito como uma forma educativa, encontramos, ainda, a utilização que ele faz do mito para, na busca pela verossimilhança, encontrar um modo de exemplificar aquilo de que se trata na coisa discutida sem a pretensão de ser de fato uma apresentação exata da mesma. Pode-se dizer que é com essa intenção que ele formula o mito do andrógino.

Antes de passarmos à análise desse mito, ressaltamos que a presença cheia de incógnitas de Aristófanes, no *Banquete*, pode ser interpretada como a tentativa de Platão de fornecer uma resposta à imagem negativa de Sócrates esboçada pelo comediógrafo, o qual

⁸¹ DUARTE, 2007, p.30.

⁸² Cf, BRISSON, 2002, p. 22.

chega a ridicularizar a figura do filósofo e do seu modo de viver em sua peça *Nuvens*. Ao que tudo indica, a obra de Aristófanes contribuiu de alguma maneira para a consolidação da antipatia e da indisposição que muitos atenienses sentiam em relação a Sócrates, o que culminaria com a condenação do mesmo em 399 a. C⁸³. Na obra mencionada, Aristófanes, de fato, apresenta Sócrates como sendo, ao mesmo tempo, um fisiólogo e um sofista que, entregue a investigações naturalistas e ao aliciamento de jovens discípulos, vive uma vida de ascese, condicionando seu corpo e sua alma para um único objetivo: a luta para transcender as realidades mortais e efêmeras, na busca pelo conhecimento do que é perene e universal.⁸⁴ Nessa perspectiva, por pretender obstinadamente compreender a *physis*, Sócrates, inevitavelmente, contrariaria tanto a compreensão tradicional do deuses como os valores morais de sua época. Ou seja, elevando-se, por meio de suas pesquisas físicas, a um patamar cósmico, o filósofo teria finalmente percebido o caráter convencional e artificial dos princípios e costumes humanos, chegando consequentemente a um estágio de ascetismo e de total desprezo pela vida humana ordinariamente estabelecida e do contexto político em que ela se envolve.

Aristófanes remonta as raízes da perspectiva diferenciada de Sócrates ao seu estudo da natureza, do qual Sócrates acredita ter aprendido que o vórtice é o primeiro princípio de todas as coisas e não Zeus. Para demonstrar a inexistência de Zeus, um ser cujo governo do cosmo envolve vontade e escolha, Sócrates deve examinar tudo, desde os intestinos dos mosquitos até os cursos da lua, a fim de demonstrar que todas as coisas decorrem da necessidade e não da vontade. Seu modo de vida é, portanto, totalmente dedicado a conhecer a verdade sobre o todo. Ele não se importa com nada, seja dinheiro, seja reputação. Ele é um filósofo.⁸⁵

Já no *Banquete*, parece ficar clara a interpretação feita por muitos estudiosos quanto à rivalidade existente entre Sócrates e Aristófanes.⁸⁶ Apesar disso, o poeta cômico é personagem

⁸³ É de nosso conhecimento a pretensão de Aristófanes de representar Sócrates, em algumas de suas peças, de forma sarcástica, ridicularizando o caráter e a atividade do filósofo. É o que se vê, por exemplo, em trechos presentes tanto em *Aves* (Cf. 1280-1284; 1553-1556) quanto em *Rãs* (Cf. 1491-1499), nos quais a imagem de Sócrates é atacada de passagem e de maneira casual. Nas *Nuvens*, porém, o poeta transforma o filósofo em objeto central de uma zombaria mais sistemática. Sobre a forma como Aristófanes aborda Sócrates nas *Nuvens*, esclarece OLIVEIRA, R., 2016, p. 37. A título de pesquisa, quanto a ser Aristófanes um dos responsáveis pelo trágico fim de Sócrates, cf. o que se diz em *Apologia de Sócrates*, 19 a-d.

⁸⁴ Quanto ao ascetismo de Sócrates, cf. *Nuvens*, 100-105, 412-422; 500-505. Também nessa mesma peça é possível ver a imagem do filósofo como alguém dedicado à procura obstinada do conhecimento da natureza e da ordem universal, Cf. em 187-194; 228-232.

⁸⁵ WEST; WEST, 1998 [1984], p.31 (minha tradução).

⁸⁶ O próprio Leo Strauss, em sua obra *Socrates and Aristophanes* (1966), ao tentar evidenciar uma amizade entre essas duas personagens-título de seu escrito, acaba – conscientemente – demonstrando a inveja do poeta cômico pela liberdade de Sócrates, caindo na realidade representada por Platão. Ora, o mesmo autor atesta que alguns argumentos encontrados na *apologia* (*Apologia de Sócrates* 18 b-c), antecipam a crítica que fará Platão à poesia

substancialmente importante para Platão no referido diálogo. Não por acaso, de fato, Aristófanes é apontado por Sócrates, logo no começo do simpósio, como um dos entusiastas de Eros, uma vez que se dedica integralmente ao serviço de Dionísio e Afrodite⁸⁷; além disso, na fala de Alcibíades, o poeta é identificado como um daqueles homens que são tocados pelos delírios filosóficos com seus transportes báquicos⁸⁸; o mesmo Alcibíades cita ainda, em determinado ponto de seu discurso, o verso 362 das *Nuvens* aristofânicas para corroborar suas afirmações acerca de certo aspecto do comportamento socrático⁸⁹; finalmente, vale ressaltar que Aristófanes é, no diálogo, o único conviva – além de Agatão – a permanecer acordado ouvindo Sócrates⁹⁰ e é o responsável por um dos mais convincentes discursos sobre o amor⁹¹, só sendo superado pelo discurso sobre o éros filosófico feito por Sócrates-Diotima. Portanto, fica mais que justificada a presença aristofânicana no *Banquete*, principalmente pela possibilidade de se rechaçar as injustas afirmativas feitas por ele a respeito de Sócrates.

Quanto a isso, o episódio do soluço torna-se elemento simbólico importante no contexto dramático-discursivo da obra. De fato, sabendo que Aristófanes é, de certo modo, o interlocutor privilegiado de Platão no diálogo, na medida em que foi ele que, nas *Nuvens*, procurou desqualificar a filosofia e o modo de vida socrático, em prol da proclamação da superioridade da sabedoria poética, a violenta crise de soluços, resultante da bebedeira da noite anterior, seria a tentativa de ridicularizá-lo, através da ótica de Platão, apresentando o poeta como um servidor bufão de Dionísio, não apenas porque ele pratica uma arte patrocinada por esse deus (a comédia), mas também por causa de seu comportamento de bebedor vulgar. Tendo dito, pois, isso, passemos à análise do relato mítico do androgino.

A reflexão de Aristófanes parte de um problema: como explicar que, existindo amores hétero-direcionados (ou seja, em que estão envolvidos um homem e uma mulher), possam existir amores homo-direcionados, quando um homem ama outro homem, ou uma mulher ama outra mulher? Inicia, no entanto, deixando claro que pretende formular sua explanação de uma maneira diferente da dos anteriores. Para ele, seria impossível tentar compreender o poder de *Éros* e suas benesses, caso não se conhecesse a história da natureza humana. O poeta prossegue, então, narrando o mito da unidade primitiva do homem e sua posterior mutilação: na origem de

em sua obra seguinte, onde discorrerá sobre os efeitos perversos da comédia sobre as almas das crianças (*República* 377b).

⁸⁷Cf. *Banquete*, 177e.

⁸⁸Cf. *Idem*, 218a-b.

⁸⁹Cf. *Idem*, 221b.

⁹⁰Cf. *Idem*, 223c.

⁹¹Cf. *Idem*, 189a-193d.

tudo, diz ele, a humanidade não era tal como é conhecida hoje. Na verdade, o homem primitivo equivalia ao dobro dos homens atuais, formando em três gêneros: masculino, feminino e o andrógino. Possuía esse homem primitivo quatro braços, quatro pernas, quatro pulmões, dois corações. Em sua grande maioria era do gênero andrógino, sendo, ao mesmo tempo, homem e mulher. Os que assim não eram, apresentavam as duas partes como homem (gênero masculino) ou as duas partes como mulher (gênero feminino). Ora, já no princípio, devido à sua força e ao seu vigor superiores, os seres humanos primitivos quiseram se rebelar contra os deuses, querendo assaltar o Olimpo. Como castigo, os deuses se reuniram e se propuseram castigar esses seres por seus maus projetos. Então decidiram, em vez de aniquilar os humanos e extirpá-los da Terra, cortá-los pelo meio, de alto a baixo, pois assim ficariam mais fracos. E caso isso não resolvesse, cortariam novamente até que ficasse tão impotentes que não pudessem empreender contra os seus deuses novas ações malévolas. E assim se fez.⁹² Aqui se encontraria a explicação para a indagação inicial de Aristófanes: cada homem procura seu diferente e seu semelhante por causa da saudade da unidade perdida, que faz as partes mutiladas desejarem recompor a integridade primitiva. Assim é *Éros*. O amor, devido à dilaceração causada pelo castigo dos deuses, é um grito de insatisfação, de protesto contra uma incompletude, um anseio que procura sua outra parte para se plenificar nela.⁹³ O amor é a tentativa de reestabelecer um todo primitivo, quando se busca a parte mutilada; é a procura da totalidade que existiu nos primeiros tempos. Se pudéssemos concluir em poucas palavras a intenção que subjaz ao discurso de Aristófanes, poderíamos dizer que se trata da tentativa de mostrar *Éros* como sendo um remédio, uma bússola que redireciona as partes perdidas.

Eros é o remédio que deriva do mal da divisão em dois; é a busca da outra metade, a criação de "dois um" e a tentativa de curar, dessa forma, em termos de "um", isto é, a divisão diádica da natureza humana. Os humanos masculinos foram divididos em dois homens e, portanto, cada um deles procura a sua outra metade em um humano masculino. O andrógino, por outro lado, dividido em homem e mulher, deu origem a dois sexos, de tal natureza que um procura o outro: o macho persegue sua outra metade na mulher e vice-versa. Os humanos femininos, por sua vez, foram divididos em duas fêmeas e, em virtude disso, cada uma procura em outra sua própria metade. Apaixonados, cada um busca o seu congênere e deseja unir-se a ele o máximo possível.⁹⁴

⁹² O mito do andrógino se encontra em *Banquete*, 189d-191d.

⁹³ Sobre isso, afirma enfaticamente SOUZA, 1966, p.37.

⁹⁴ REALE, 2004, p. 115-116 (minha tradução).

Sendo assim, o amor seria a aspiração ao uno e ao todo originário. O amor aristofânico é, pois, um amor que permite encontrar o próprio amado e que, realizando a unidade com ele, possibilita retornar à antiga natureza. Depois da fala de Aristófanes, Agatão, anfitrião do banquete, principia sua participação nesta longa cadeia de discursos laudatórios sobre o amor. Sendo um personagem muito retratado na literatura de sua época, de caráter narcisista, procurava refletir sua imagem de beleza e bondade em suas obras. O Agatão que encontramos no *Banquete* é apresentado por diversos autores que nos informam acerca de sua vida e de seus feitos poéticos. De fisionomia, voz e estilo de se vestir bem femininos, o que constituía motivo de embaraços dentro da *pólis* grega⁹⁵, o tragediógrafo é apresentado por Platão, no *Protágoras*, nos seguintes termos: “*Perto dele [de Pródico], nos leitos vizinhos, encontrava-se Pausâncias, o ceramense, e com Pausâncias um adolescente muito novo ainda, que se afigurou de boa índole e que é, seguramente, de beleza dificilmente comparável. Creio ter ouvido dizer que se chamava Agatão, e não me admirarei nada se ele for o favorito de Pausâncias.*”⁹⁶ Pinheiro assim nos esclarece acerca do caráter do *lógos* proferido por Agatão:

Ao discurso de Agatão corresponde sua personalidade narcísica e afeminada, diferindo dos antecedentes pela quase indiferença às ideias, minimizada pelo cuidado exclusivo com o procedimento retórico, o funcionamento mecânico do verbo, seu ritmo e rima, assonância e simetria. Aliterações, antíteses, metáforas, perífrases, hipérboles, enumerações, anáforas: o exuberante arsenal de recursos não pode senão hipnotizar o ouvinte, imobilizando-lhe a inteligência pelo arroubo pirotécnico da sua prosa poética.⁹⁷

Tal característica será bem visível em seu discurso sobre *Éros*, já que nesse discurso o poeta procura, precisamente, mostrar a si mesmo no modo rebuscado e floreado com que constrói sua fala acerca do tema. Para muitos pesquisadores, Agatão é figura de pouca relevância para se adentrar mais profundamente na questão do amor trabalhada no *Banquete*.⁹⁸ Contudo, não se pode minimizar a importância de tal orador, por ele cumprir um papel

⁹⁵ Cf. Aristófanes, *As Temoforiantes*, vv. 189-192.

⁹⁶ *Protágoras*, 315d-e.

⁹⁷ PINHEIRO, 2011, p. 50. Com isso, todos os traços do texto de Agatão fazem referência a sua personalidade. Vale conferir também DOVER, 1980, 123-124.

⁹⁸ De fato, é o que nota um dos mais conhecidos pesquisadores sobre o problema de *Éros* no *Banquete*, o helenista francês ROBIN, 1989, p. 67, quando atesta ser o discurso de Agatão uma construção significativamente artificial e vazia, uma formulação que visa ao elogio pelo elogio, um encômio que se pauta pelo puro beletrismo. Essa louvação erguida pelo poeta a *Éros* se distingue das demais pela sua indiferença às colocações anteriores e por sua excessiva preocupação com os aspectos mais formais e literários do discurso. Para Robin, porém, Platão assim procedeu deliberadamente: seu intuito, ao elaborar o discurso de Agatão no *Banquete*, era criar um *pastiche* do que teria sido o verdadeiro estilo desse poeta trágico – além de reproduzir também alguns artifícios característicos da retórica de Górgias.

dramático-discursivo na obra, na medida em que sua fala apresenta um autêntico contra-modelo do que será o verdadeiro *logos* sobre *Éros* pronunciado depois por Sócrates-Diotima.

Seja como for, percebe-se, como se disse, que a fala de Agatão procura elogiar *Éros* de um modo autoencomiástico, objetivando louvar suas próprias características e virtudes, sua jovialidade, beleza e delicadeza, motivos que justificam o amor que Pausânias lhe devota. Assim, Agatão apresenta *Éros* como o deus mais jovem⁹⁹ e, de forma análoga, poeta¹⁰⁰. O tragediógrafo identifica que havia um problema nos discursos anteriores: para se falar sobre Eros, para se elevar elogios ao amor, é preciso primeiro saber o que é o amor em si mesmo, para apenas depois louvar suas benesses. O amor, para ele, é o mais feliz, o mais belo e o maior entre todos os deuses, sendo três as conotações essenciais que justificam Eros como sendo o mais belo, a saber: a juventude, a delicadeza e a flexibilidade. Agatão, quando traz essas três conotações essenciais do amor, correlaciona com as quatro virtudes essenciais da *República*¹⁰¹: justiça, temperança, fortaleza e sabedoria. Essas seriam, então, as virtudes de Eros.¹⁰² Tendo posto tudo isso, e por se tratar de um poeta, eis que é chegado o momento de se elogiar, como em uma grande poesia, os dons de Eros aos homens. A continuação seria um autêntico hino em prosa ao amor:

Ele é que não nos deixa ficar estranhos uns para os outros e infunde em todos o sentimento de solidariedade, promove reuniões como esta, e nas festas, nos coros, nos sacrifícios favorece brandura e expelle a rudeza; torna-nos reciprocamente benévolos e nos livra de toda a malquerença; alegria dos bons, admiração dos sábios, assombro dos deuses; invejado dos que o não possuem, precioso pra quantos dele participam; fautor do luxo, da delicadeza, das delícias, das graças, da paixão, do desejo; zeloso dos bons e desprezador dos maus; nas canseiras, nos temores, nos desejos, nas conversações o melhor piloto e companheiro, sustentáculo e salvador excelente; glória dos deuses e dos homens; o melhor e mais belo diretor que todo homem deve seguir, fazendo coro solenemente com ele e repetindo o hino que ele próprio entoa pra encantar a alma dos deuses e dos homens.¹⁰³

Fica nítida, portanto, a presença da música e poesia como elementos predominantes deste discurso, no intuito de suscitar sentimentos mais do que de explorar conceitos.¹⁰⁴ Da mesma forma que Pausânias acreditava e defendia a pedagogia do amor pederástico como meio

⁹⁹ *Banquete*, 195a-c.

¹⁰⁰ *Idem*, 196d-e.

¹⁰¹ *República*, 427e.

¹⁰² *Banquete*, 196b-d.

¹⁰³ *Idem*, 197d-e.

¹⁰⁴ REALE, 2004, p. 145.

para se transmitir as virtudes e o conhecimento, assim acontece também em Agatão que, ao defender *Éros*, o coloca como dispensador de virtudes e bens para todos aqueles que o louvam. Finalmente, se para Pausâncias e Agatão o amor é responsável pela virtude, o primeiro acredita, no entanto, que essa virtude é transmitida do amante para o amado, enquanto que para o último é o próprio *Éros* que é o responsável por isso.¹⁰⁵

2.4 A ARTE DO ENCÔMIO: revelação de uma disputa entre retórica e dialética

Chegando nesta fase de nossa reflexão, depois de termos observado os problemas tradicionais que são debatidos no *Banquete* e de termos nos debruçado sobre a rede de discursos elogiosos elaborados pelos cinco primeiros oradores, discursos estes que se baseiam nos recursos da arte do encômio pertencente à retórica tradicional, faz-se mister, agora, tentar esclarecer quais são os pressupostos desse recurso retórico-laudatório que celebra o poder e a excelência de *Eros* na vida humana. Considerando, pois, o *Banquete* no tocante à sua composição e à organização, pode-se constatar que esse texto tem, a princípio, um caráter fundamentalmente retórico, na medida em que visa, antes de tudo, elaborar um panegírico de *Éros* e suas benesses. Vendo desta forma, constatamos que as primeiras tentativas de abordar a natureza de *éros* propostas por Fedro, Pausâncias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, se mantêm, em grande medida, numa zona que poderíamos chamar de fundamentalmente oratória.

De fato, com a intenção de criar um discurso laudatório, cada orador busca, ao mesmo tempo, exaltar os atributos de *Éros* e demonstrar sua habilidade e eloquência. Na Grécia, o elogio ou panegírico¹⁰⁶ dizia respeito aos discursos elaborados com o objetivo de louvar qualquer tipo de prática, coisa ou pessoa.¹⁰⁷ Mas nem sempre foi assim. Afirma Dover que originariamente o termo *enkómion* era utilizado para designar hinos de louvor à glória de um atleta vitorioso: "A palavra *enkómion* parece ter definido originalmente uma canção de boas-vindas e felicitações dirigidas a um vencedor atlético por uma multidão festiva (*Kômos*), mas no início do século IV foi aplicada também a discursos compostos em louvor de qualquer tipo de pessoa ou fino." Em sua introdução ao *Banquete*, Dover¹⁰⁸ menciona que, enquanto gênero retórico específico, os princípios do encômio foram estabelecidos pelo autor da *Rhetorica ad Alexandrum*, o qual sistematizou as principais etapas de um bom *logos* elogioso da seguinte forma: a)

¹⁰⁵ Cf. PINHEIRO, 2001, p. 49.

¹⁰⁶Tais termos remetem aos substantivos "*enkómion*" e "*epaínos*", que surgem no *Banquete* nos discursos dos primeiros cinco oradores. Por exemplo, Cf. em 177b, 177d, 198d, 198e, 199b.

¹⁰⁷ DOVER 2012 [1980], p. 11-12.

¹⁰⁸ DOVER, 2012 [1980], p. 12.

primeiramente, formular um elogio das benesses de alguém, independentemente de suas qualidades; b) em seguida, elogiar as virtudes, como sabedoria, honestidade, coragem, entre outras; c) depois, elogiar os antepassados; d) finalmente, elogiar as realizações, feitos e proezas.¹⁰⁹ Ora, os primeiros discursos do *Banquete* parecem obedecer, grosso modo, a esse padrão retórico.

O encômio, como uma arte tecida e formada na retórica, assume o primeiro plano, como vimos, desde os primeiros momentos do diálogo. O jogo retórico que se formula em Fedro, Pausâncias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, é reflexo de uma tradição antiga de práticas discursivas, de substancial importância para a educação grega. O próprio Platão, de acordo com Diógenes Laércio, quando conheceu Sócrates e a forma como transmitia o seu conhecimento, fascinado com o mestre acaba rasgando seus primeiros escritos de caráter poético e passa a escrever não mais nesse gênero, mas as próprias conversas que ouviu nos encontros socráticos.¹¹⁰ Os discursos de Sócrates mantinham uma certa unidade dramática e sempre conduziam a um impasse final, ou aporia, frente às questões examinadas, impressionando e impulsionando seu discípulo Platão a enveredar por esses caminhos. No entanto, para se chegar a tal intento, fazia-se necessário, excluindo toda a possibilidade de prolixidade, a formulação de perguntas breves que orientassem a discussão, criticando, assim, o procedimento dos sofistas, quando estes propunham longas e monológicas falas. A postura socrática é a de se colocar, ironicamente, como incapaz de entender essa retórica sofista, que afetaria a posse de uma farta bagagem cultural, predisposta ao exibicionismo sob o aparato de longos discursos, a transbordar de expressões¹¹¹ ou, até mesmo, a de manifestar certa indiferença a tal *lógos*.¹¹² Sócrates, então, se recusa a aceitar os elementos que constituem o discurso sofista, e propõe o seu, que opera através de perguntas e respostas.

É sabido por parte daqueles que se debruçam, um mínimo que seja, sobre o método socrático, que é possível encontrá-lo desde o chamado délfico, quando se dispõe conhecer-se a si mesmo, até o fim da vida de Sócrates. O mestre de Platão não ensina. Deseja, unicamente, ajudar os homens a se autoconhecerem, a descobrirem o horizonte da alma, a compreenderem a área em que se encontram os seus desejos mais profundos. Mas deseja que tal descoberta seja feita por cada um a partir de si mesmo. De fato, quão diferente é a densidade espiritual daquilo que a pessoa por si mesma encontra, que ela mesma descobre com sua própria inteligência e a

¹⁰⁹ Quanto a isso, cf. BRISSON, 2007, p. 38-39, e também COOKSEY, 2010, p. 8.

¹¹⁰ É o que nota DIÓGENES LAÉRCIO, em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, 1977, p. 142.

¹¹¹ Cf. *Protágoras*, 335c.

¹¹² Cf. *Hipias Maior*, 286c.

sua alma, de uma outra verdade qualquer, por mais bela que seja, mas que seja puramente imposta por outro. O método de Sócrates é o método do questionamento e, tendo a resposta provisória, de outros tantos questionamentos. Formado, ainda, por dois processos: a “maiêutica”, uma espécie de parteira dos espíritos, e a “ironia”. A etapa maiêutica da discussão, como arte de partejar os espíritos, se inspira da ideia de Sócrates que o homem carrega em si todos os conhecimentos. O problema é tirá-los do esquecimento e trazê-los à luz clara da consciência. A interrogação força o espírito humano a refletir, e a encontrar aquilo que ele já tinha dentro de si. O segundo processo, a ironia, que alguns traduzem por “autodepreciação”, consiste na estratégia adotada por Sócrates de, no início das discussões, sempre se apresentar muito modestamente, como alguém que nada sabe sobre o assunto. Isto lhe dá uma dupla vantagem: na “defensiva”, pois o interlocutor não poderá acusa-lo de não saber o assunto, uma vez que ele mesmo se proclamou ignorante; e na *ofensiva*, pois dizendo desconhecer o tema da discussão, Sócrates pode se permitir as perguntas aparentemente mais ingênuas e ignorantes.¹¹³ Estas são sempre as mais difíceis. Se pudéssemos condensar o pensamento de Sócrates, talvez a palavra que ficaria seria “conhecimento”. No templo de Delfos já se lê: “conhece-te a ti mesmo”. Conhecer, pois, é o que importa. E o objetivo primordial desse conhecimento é o homem, como ser moral.

Ora, na filosofia platônica encontramos uma alma que surge do homem como um ser moral, que age bem ou mal, que é feliz ou infeliz, e sobre quem a virtude atua como um apelo.¹¹⁴ A missão, portanto, de Sócrates é, a partir do discurso, inquietar os atenienses, para leva-los a se autodescobrirem. E muito mais: não é apenas em relação ao tipo de discurso que se encontra a divergência entre filósofo e sofista, mas também no que diz respeito ao modo de vida. O filósofo busca, obstinadamente, como se possuísse a convicção inabalável de um enviado, fazer o indivíduo se autoconhecer, sob uma espécie de aura intuitiva que impulsiona a sua existência pobre, que recusa a aceitar dinheiro pelos ensinamentos, como faziam os sofistas do seu tempo. A missão retórico-dialógica do sábio é ser conduzido por essa réstia intuitiva, respaldado por um *daimon*, que incide sobre os seus posicionamentos e o guia na penosa empreitada de tornar-se quem, de fato, é. Sócrates fala diversas vezes daquilo que ele chamou de *daimon*, o gênio que lhe falava. Tratava-se de uma espécie de inspiração interior que lhe dizia o que ele não devia fazer. É Sócrates que fala: “*sucede na minha vida algo de divino ou sobrenatural. Os começos remontam à*

¹¹³ Sobre essa dupla vantagem da ironia socrática, cf. VALENSIN, 1955, p. 23.

¹¹⁴ A título de exemplificação pode-se trazer à baila a passagem de *Górgias*, 473a, onde Sócrates, discutindo com Polos, defensor da conveniência de não se expiar as próprias faltas, lhe afirma tranquilamente, com a segurança de quem toca o fundo do problema: “*examina tu também, Oh Polos, o assunto; eu digo, quanto a mim, que cometer uma injustiça é pior que sofrê-la*”.

minha infância: é uma voz que se faz ouvir dentro de mim, e que, cada vez que isto acontece, me afasta daquilo que eventualmente eu estou a ponto de fazer, mas que nunca me impulsiona para uma ação”.¹¹⁵ Sendo assim, fica claro que o método socrático, composto pela maiêutica e pela ironia, se constitui em um elemento substancialmente importante para a filosofia socrático-platônica, possuindo uma importância visceral na missão erótico-pedagógica de Sócrates. O discurso, aqui, assume uma roupagem educativa, que se vincula com o modo de vida do filósofo.

Mas, isso não é tudo: a retórica tradicional, compreendida como a arte dos discursos, assume um embate crucial com a retórica socrática. Tradicionalmente, a retórica era vista como sendo uma técnica de manipulação da linguagem que visava ser desenvolvida e aprimorada tendo a persuasão como objeto supremo. Para os sofistas, porém, esse projeto retórico não se encontrava subordinado a nenhuma exigência epistemológica, na medida em que esses pensadores julgavam que o *lógos* não atinge nenhuma verdade extra-discursiva.¹¹⁶ Ora, a proposta platônica tenta subordinar o *lógos* retórico ao *logos* dialético, pondo em xeque a orientação sofística e implementando uma possível harmonia entre esses dois procedimentos discursivos. No entanto, Sócrates põe em dúvida sua pretensão de possuir uma técnica que pudesse ser ensinada e por sempre estar no encalço das afirmações impensadas dos seus interlocutores, sugere ser tal retórica uma simples prática rotineira, que procura lisonjear as paixões do público, principal responsável por esses e tantos outros equívocos.¹¹⁷ A retórica seria, com isso, a luta entre argumentos e com eles refutar o que quer que seja dito.¹¹⁸ Se, para Górgias, o objeto dos discursos é persuasão, para Sócrates seria uma demonstração do que seriam os seus argumentos para uma vida virtuosa.

Desse modo, seja a linguagem longa ou breve, o objetivo socrático é procurar, antes de tudo, a realidade do objeto mesmo, a verdade dos discursos. Há, portanto, um Sócrates que critica e se contrapõe a uma mera técnica argumentativa, e sugere elaborações de breves proposições. Com efeito, se na retórica gorgiana, por exemplo, não se objetiva, enfaticamente, subordinar a linguagem à realidade das coisas, considerando que o discurso não alcança nenhum objeto ou realidade que lhe seja exterior e que condicionaria, assim, seus enunciados (o que significa que o domínio do *lógos* é, na visão de Górgias, algo autônomo em relação à esfera do

¹¹⁵ *Apologia*, 31d.

¹¹⁶ No diálogo *Górgias*, encontramos o sofista Leontino se autointitulando detentor de uma técnica que lida com discursos (*lógoi*). Ouvindo isso, Sócrates procura saber dele qual seria, então, o objeto desses *lógoi*. Ao que Górgias responde ser a persuasão, de acordo com ele, supremo bem para aquele que sabe despertá-la nos outros. Cf. *Górgias*, 452e.

¹¹⁷ Ver isso em *Górgias*, 460d – 466d.

¹¹⁸ Ainda sobre a arte da retórica, trata SOUZA, 1966, p. 18-19. Vale a pena conferir *Górgias*, 272d – 278b.

Ser e, por conseguinte, um instrumento linguístico desvincilhado de exigências epistêmicas e ontológicas), com Platão o procedimento é totalmente inverso.¹¹⁹ Logo, tudo o que for persuasivo ou, até mesmo, verossimilhante no plano da linguagem, por mais forte que seja, nunca terá, contudo, como desejavam os retóricos tradicionais¹²⁰, uma onipotência que, por sua eficácia oratória, se imporia, às vezes, contra a própria realidade decisiva, e é a partir desta que um bom conchedor, necessariamente, tornará mais plausível e mais verossimilhante o seu discurso. A retórica, tanto em sua condição (a realidade de coisas) quanto em sua função (uma direção dos espíritos, já que tal arte não se caracteriza essencialmente pela faculdade de criar uma persuasão independente da realidade de coisas),¹²¹ poderia ser conceituada em uma universalidade que permitiria a Sócrates incluir dentro de seus próprios argumentos os de Zenão¹²².

Se se comprehende retórica como acima explanado, como uma arte que dirige os espíritos, condicionada, necessariamente, à realidade das coisas, será natural concordar que Sócrates se detenha aqui no exame desse conhecimento. Parece, então, para Platão não haver claramente uma dicotomia excludente entre retórica e dialética, sendo possível afirmar que tanto uma quanto outra referem-se ao que é o homem e aos princípios que regem sua ação, sendo a primeira determinada como uma arte de direção dos espíritos, e a segunda, como a articuladora da verdade e da natureza das coisas. SOUZA, elucidando a questão do dialético exemplificado no *Fedro*, quando se vê, por Sócrates, as coisas de dois modos: primeiro em conjunto, numa ascensão do particular ao geral (“*o amor é um tipo de delírio*” 265c), e o segundo em detalhe, numa divisão do geral em suas articulações naturais (“*há delírio humano e divino*” *Fedro*, 266c), sendo aquele que sabe ver assim, por conseguinte, um verdadeiro dialético, propõe:

Só a visão do dialético é capaz de informar uma arte retórica que não marche às cegas, malbaratando as verossimilhanças dos discursos, à força de se deixar fascinar exclusivamente por elas, como acontece com a arte de um Tísias ou de um Górgias, mas que ao contrário, saiba aproveitá-las de acordo com os tipos de ouvintes e numa progressão para a essência das coisas (*Fedro*, 271 d). Desse modo, paralelamente à retórica, que não se define pela dimensão maior ou menor dos seus lógos, nem tampouco pela muita ou pouca importância do objeto desses discursos, também a dialética, longe de se confinar

¹¹⁹ Cf. *Fedro*, 261e – 262c.

¹²⁰ Cf. *Idem*, 273a - d.

¹²¹ Quanto a isso, trata, substancialmente, SOUZA, 1966, p. 23, no que se refere a identificar a arte da retórica não como uma produtora de persuasão independente da realidade das coisas, mas propriamente como uma direção dos espíritos, ou, como diria ele, “uma psicagogia” que tem a possibilidade de se orientar para um mau sentido, desviando-se da realidade, mas que, também, pode efetuar-se plenamente como arte.

¹²² Cf. *Fedro*, 261d.

exclusivamente nos moldes dos breves argumentos, desenvolvidos através de perguntas e respostas, antes caracteriza-se essencialmente por sua função e pode manifestar-se nos longos discursos. Ambas referentes à ação de dizer do homem, aquela é uma arte de direção dos espíritos, esta é uma arte da articulação das coisas.¹²³

Conclui-se, portanto, que o pensamento platônico, se bem compreendido, não condena a retórica e aquele que é seu objetivo maior, a persuasão: de fato, para Platão, a persuasão retórica, desde que neutralizada a maléfica irracionalidade própria do seu impulso e, consequentemente, eliminados os enganos em que ela pode incorrer, é algo de positivo, de substancialmente importante, que, às vezes, merece, sim, refutação, outras vezes, porém, apenas uma correção.

Sempre se soube que a relação entre filosofia e poesia em Platão não é tão simples e nem fácil de ser compreendida, como pode parecer para os leitores, à primeira vista, que não possuem uma devida proximidade com os textos platônicos e suas dificuldades. No discurso de Agatão, dentro do *Banquete*, em que se enfatiza sua personalidade narcisista e afeminada, como já visto anteriormente, procura-se formular um arsenal hipnotizante para o leitor propiciando quase arroubos pirotécnicos de uma prosa poética. Sócrates percebe logo o objetivo do orador, que se assemelha a Górgias, identificado no diálogo como “orador terribilíssimo”, que emudece e petrifica os que o escutam.¹²⁴ Havendo, portanto, o confronto entre Sócrates e Agatão, em uma perspectiva dialética, Platão evidencia a grande problemática entre a filosofia e a poesia, quando explora o amor à beleza do discurso, fonte propulsora de sedução e arrebatamento para os ouvintes.

Com o confronto dialético entre Sócrates e Agatão, Platão exprime o grande *ágon* entre filosofia e a poesia, esta submetida ao influxo sofístico. Explorando o amor à beleza irresistível do discurso, capaz de seduzir e arrebatar os ouvintes, sofistas como Górgias, e seu aprendiz Agatão, arrastavam as multidões e, como Platão visa demonstrar em diálogos como *Górgias* e *República*, provocaram a ruína de Atenas.¹²⁵

De acordo com Platão, haveria, assim, uma relação entre a ruína de Atenas e uma certa influência nefasta exercida por poetas e oradores sobre o povo dessa cidade. É sabido que em toda sua obra, o fundador da academia vai da simples contestação do *modus operandi* da poesia

¹²³ SOUZA, 1966, p. 24.

¹²⁴ Cf. *Banquete*, 198c.

¹²⁵ PINHEIRO, 2011, p. 50.

– seja quanto ao conteúdo, sem a devida atenção à moral proposta por Sócrates, seja quanto à questão formal ou produtiva, relacionada ao perigoso efeito psíquico causado pela *mímesis*, a qual não possui compromisso com a busca da verdade – à atividade da palinódia.¹²⁶ Ora, tal exercício parece ser bem platônico, principalmente por entender-se que esse filósofo não exclui jamais uma possibilidade sem antes dela se apropriar, sem antes submetê-la a seu serviço em um modo próprio de pensar, ou, como diriam alguns autores, sem antes pôr em prática a “reversão”.¹²⁷ Para Platão, a poesia é, sem dúvida, inapta como modalidade de saber, ou seja, se compreendida como uma arte (*téchne*). Parece, no entanto, que em todo o *corpus* platônico há uma busca obstinada para criar uma possibilidade de um novo padrão poético, uma via pertinente para uma “ética da poesia”, talvez, a qual promoveria, assim, a aliança da poesia com a filosofia, originando o caminho do poema-filosófico ou da “poesofia”¹²⁸. O que se propõe aqui é mostrar a importância do procedimento poético para a filosofia de Platão que, como num retorno dialético ou retorno à caverna, torna-se, por meio do diálogo como texto literário, obra mimética.¹²⁹ Apesar de o filósofo ter assumido uma postura crítica contra a arte de seu tempo – designada por ele como não-arte –, considerando-a como uma expressão efêmera da aparência e da fantasia, esferas do simulacro, é possível observar Platão e a sua produção literária como uma reformulação da figura de Homero.¹³⁰ Se adotamos essa linha interpretativa, percebemos, então, que a exclusão do elemento poético do trabalho de compreensão da filosofia platônica constitui uma completa traição conceitual e estilística. Isso significa que a dialética socrático-platônica não pode ser considerada como um procedimento exclusivamente antipoético. Já a discussão que ora tratamos sobre a noção de *Éros* – e sua natureza – implementaria uma devida ligação entre a questão dialética e a dimensão desiderativa¹³¹. Com efeito, antes de a dialética ser um método, para Platão, é uma modalidade de desejo bem específico, entre possuir e não-

¹²⁶ A palinódia era um tipo de poema em que se desdizia o que havia sido dito anteriormente. É o que acontece, de certa forma, no *Fedro* (244a), para veicular a ideia de que a filosofia é totalmente devedora da atividade inspirada (*manía*).

¹²⁷ Esclarece JOLY, 1985, p. 22, que na reversão Platão procura se apropriar de um conteúdo arcaico, em função de uma nova perspectiva. Seu pensamento, então, seria uma síntese entre o novo e o antigo, o que o torna um divisor de águas por conseguir ser, simultaneamente, conservador, neófobo e inovador. (1985, p. 22)

¹²⁸ Termo utilizado por PINSON, 1955, ao tratar da relação entre poesia e filosofia em plena contemporaneidade.

¹²⁹ Quanto à possibilidade de se entender a filosofia como sendo uma obra poética, observa MATTEI, 2000, p. 185, que a filosofia seria uma verdadeira obra poética, que, longe de excluir a dimensão artística, a eleva à altura da verdade, pois, recorrendo à linguagem do poeta ou até mesmo à figura do pintor, não abandona jamais a esfera do icônico.

¹³⁰ Vale conferir a posição de DELEUZE, 1969, quando alerta sobre a possibilidade de encontrar em textos platônicos uma autêntica odisseia filosófica.

¹³¹ É o que nota DIXSAUT, 1985, mostrando a relação entre filosofia e poesia, a partir do fio condutor fornecido pela questão de *Éros*.

possuir, capaz de conduzir o filósofo, amante do saber, rumo à contemplação das coisas em si, da essência, ou de um *eîdos*.

Pois bem, com a discussão acerca das relações entre poesia e filosofia, o que Platão procura fazer é tentar reestabelecer uma nova base para se pensar a respeito da arte e, através de seus diálogos, refletir as realidades vigentes da sociedade de sua época com o objetivo de transmutar a concepção da técnica e da arte. É bem verdade que, quando se pensa no conflito entre filosofia e poesia, faz-se menção ao diálogo *Íon*¹³². Platão procura enfatizar nessa obra o quanto a interpretação do rapsodo não tem nada a ver com o trabalho dianoético. A desatenção de Íon, quanto a criação de conceitos será crucial para a crítica formulada por Sócrates no diálogo. Quando é questionado sobre do que trata a arte do rapsodo, Íon responde que a atividade poética por ele praticada diz respeito ao **modo** como se deve falar um homem, uma mulher, um escravo, homem livre..., de que modo um homem que comanda e um comandado devem falar.¹³³ Tal resposta assume singular importância por remeter ao problema político, bem como a práticas pertencentes a todos na *pólis*. Seria, então, uma função sócio-pragmática da arte¹³⁴. Em outras palavras, o poema torna o homem conhedor de uma arte política (*téchne politiké*), de acordo com o rapsodo. Aqui, haveria então, nitidamente, a declaração da rixa entre filosofia e poesia, por se saber o quanto Platão, em razão de seu modelo do que deveria ser a *politéia*, não considerava a atividade poética e rapsódica capaz de tornar o homem mais virtuoso. Todavia, é válido deixar claro que o pensamento platônico não descarta a atividade poética, nem a importância da atividade inspirada do poeta, e muito menos o fato de a poesia assumir uma função política de profunda importância no mundo helênico. Mas, antes de tudo, com sua investigação, pretende reformar a poesia, tornando-a capaz de promover, de forma mais consistente, valores éticos.¹³⁵ No diálogo *Íon*, de qualquer forma, Platão procura mostrar que o poeta e, consequentemente, o rapsodo, não praticam uma arte específica, desenvolvendo, muito pelo contrário, uma arte que pertence a todos os homens no tocante à capacidade desenvolvida quanto à política.

¹³² Em linhas gerais, a personagem platônica Íon, no diálogo homônimo, por se considerar um exímio conhedor do poema de Homero, o melhor e mais profundo conhedor entre todos, elabora os mais belos e variados comentários sobre o pensamento (*diánoia*) de Homero. Para Sócrates, porém, a habilidade de Íon não advém do conhecimento técnico do pensamento de Homero, pois, para isso, Íon precisaria desenvolver sua atrofiada capacidade hermenêutica e interpretativa para além dos poemas homéricos.

¹³³ Cf. *Íon*, 540, b-c.

¹³⁴ É como se refere PINHEIRO, 2008, p. 49.

¹³⁵ Um exemplo sempre pertinente de ser citado é o livro III da *República*, considerado por muitos autores como sendo a parte que se eleva como um “tratado de reforma da poesia épica”.

É bem verdade que tratar da poesia em Platão é confrontar-se com a noção de *mímesis*, que, para ele, seria o mecanismo por meio do qual opera a atividade poética. O poeta seria, então, um *mimetés*, em outras palavras, um construtor de imagens. Ora, a construção poética, na maioria das vezes, é uma produção ou reprodução mimética. Aqui se explica a fala entusiasta e cheia de imagens representativas no discurso de Agatão, no *Banquete*. Como se vê, na própria discussão na casa de Agatão sobre a natureza de *Éros*, tanto os espectadores como os oradores participam, concomitantemente, do processo que tem sua origem numa determinada inspiração, sua apreensão por parte do poeta, a sua interpretação que se seguirá pela intensificação dos demais componentes do diálogo. Em uma leitura como esta, a indagação platônica se encontra nas perdas que se dão entre o modelo da ideia e a sua imitação através da interpretação. Nessa cadeia hermenêutica, a qual sustenta a *mímesis* poética, é o elo entre a ação que acontecera e a narração do acontecido. Para Platão, o poeta sempre será um ser especial, merecedor de respeito em virtude de sua inspiração. Por isso, a sua reflexão sugere encontrar uma nova operação, uma nova possibilidade de composição da poesia, em que a Ideia se imponha como modelo, e não mais a simples e vazia emotividade poética.

Chegando, pois, a esta altura pode-se concluir que o *Banquete* se configura como uma grande rede de conceitos e temáticas próprias da filosofia platônica, efetivando-se como um profundo exame filosófico sobre a natureza e as benesses de *Éros*, na busca de elucidar e fundamentar tal conceito. Seu objeto está em discutir o poder e a significação mesma do amor na vida do homem e na sua relação com a ética, a epistemologia e a ontologia, chegando em última análise a compreender o papel do filósofo na cidade, como um ser eminentemente erótico. Em outras palavras, todo o discurso, no *Banquete*, na verdade, é a tentativa de estabelecer a função fundamental do amor ou do desejo no comportamento e na vida prática dos homens. Ora, isso pode ser facilmente observado já nos primeiros *lógoi* apresentados na obra e que analisamos neste primeiro capítulo, os quais evidenciam que *Éros* não é um elemento à parte ou um acidente da psique do indivíduo, mas, antes, uma força propulsora, uma *dynamis* misteriosa, potência que afeta o homem como um todo. Além disso, do ponto de vista formal, notamos que o *Banquete* se constitui como “uma narrativa de uma narrativa”, formulando uma rede elogiosa nos moldes irônicos. Neste não querer camuflar o narrado, fica nítida a busca de ocultação, por um objetivo retórico-filosófico, da autoria do texto, sob a necessidade de dar voz a polifonias múltiplas das concepções de *Éros*. E isso não é tudo. Deve-se acrescentar que no *Banquete* existe um duelo sempre constante em que, de um lado, está a retórica tradicional, que serve para elevar encômios ao amor e aos bens por ele propiciados, e, de outro, a dialética, como fonte mesma de uma profícua reflexão filosófica acerca da natureza verdadeira de *éros*.

É exatamente isso que se vê nos primeiros discursos: o de Fedro, de Pausâncias, Erixímaco, Aristófanes e de Agatão, bem como na última parte da discussão com a fala de Alcibíades; uma formulação retórico-discursiva que procura, através do encômio, celebrar convencionalmente a realidade de *Éros* em sua excelência e em seu poder sobre a vida humana. Nesses termos, os oradores tornam-se porta-vozes da arte encomiástica. Quando eles louvam o amor, o fazem trazendo temas e problemáticas que questionam a vida e a moral da sociedade de sua época. São questões como: a fidelidade e os valores que devem reger as relações entre amantes e amados; a moralidade e os sentimentos homoeróticos no tocante à pederastia; a compreensão de *Éros* através do corpo humano e da arte; a problemática das relações entre amor/desejo e o discurso; a utilização do mito para exemplificar razões filosóficas, como é o caso da alegoria do andrógino, elucidando o amor como a tentativa de recuperar a parte mutilada, fazendo do homem um todo como no início; e, por fim, a tensão entre poesia e filosofia. Portanto, percebendo que o *Banquete* toma como ponto de partida a retórica tradicional, é possível perceber a utilização da arte do encômio, por parte dos oradores, como uma forma convencionalmente aceita de louvar *Éros* em seu poder e como uma força onipresente na vida humana

3 A INTERVENÇÃO SOCRÁTICA, A ELABORAÇÃO DA RETÓRICA FILOSÓFICA E O *LOGOS* DE DIOTIMA: a determinação de éros como elemento mediador (*metaxy*) entre o belo e sua privação e o elogio da filosofia como forma suprema do erotismo

3.1 A REFUTAÇÃO SOCRÁTICA: a intervenção filosófica de Sócrates e sua ruptura em relação aos discursos elogiosos

O *Banquete*, como visto anteriormente, é uma rede de conceitos e temáticas que concebem *Éros* como um fenômeno constitutivo da natureza humana, algo que se torna paulatinamente visível por meio dos *lógoi* enunciados pelos primeiros oradores do diálogo. Parece que os convivas-discursadores da festa na casa de Agatão, ao evidenciarem que tudo derivava de *Éros*, ou seja, do desejo, e delineando este como uma força motriz que constitui o homem, desembocavam na ideia que não haveria algo mais presente na vida humana que o amor. Esse amor que, no diálogo em questão, tem sua natureza e benesses submetidas a exame, no intuito de chegar a uma melhor fundamentação de seu conceito; esse mesmo *éros* encontrado na polifonia de concepções no *Banquete*, evidenciando um duelo existente entre distintas concepções e realidades da vida prática humana. Sob a pergunta-motora “quem é *Éros*?” todas as falas são delineadas mostrando a verdadeira intenção do autor, que é apresentar a abordagem do problema relativo ao fenômeno de *éros* de forma gradual e progressiva, partindo de um registro retórico, poético e sofístico, até se chegar ao plano propriamente filosófico. Assim, se, num primeiro momento, os cinco oradores iniciais responderam a essa pergunta enfatizando que *éros* é uma realidade fundamental na constituição da condição humana, valendo-se de procedimentos retóricos e literários tradicionais e mediante a vivência de cada um, partindo dos efeitos do amor, num segundo momento, Sócrates, procurando ir além das formulações anteriores, apressa-se em tentar determinar, de forma filosoficamente mais consistente, a natureza mesma de *éros* e quais são, de fato, suas determinações mais fundamentais. Para tanto, o filósofo usará a figura de Diotima.

Em *Eros, demônio mediador*¹³⁶, Reale acredita que Platão, ao elaborar o seu conceito de *Éros* – evidenciando sua natureza, sua função e sua finalidade – não propõe apenas uma máscara, mas três que se entrelaçam. Seriam elas: a de Sócrates, a de Diotima e a nova,posta por Agatão. Parece querer o filósofo grego preparar o terreno para o ponto crucial de sua argumentação, chegando assim ao ápice da teoria sobre o amor. No final do florido discurso de

¹³⁶ REALE, 2004, p. 149-151.

Agatão, Sócrates atesta estar embarulado, como que em uma completa aporia.¹³⁷ Se nos *lógoi* dos primeiros oradores a falar sobre o amor é possível encontrar uma rede elogiosa de palavras, no discurso do anfitrião encontramos o ápice desse processo discursivo, mediante a apresentação de uma peça perfeita de retórica laudatória.¹³⁸ E ainda mais: parece haver uma referência irônico-simbólica à presença de Górgias no discurso de Agatão, dentro da esfera do *Banquete*.

Não parece outro, aliás, o sentido da irônica alusão de Sócrates quando compara seu efeito persuasivo ao da cabeça de Górgona (198e), que petrificava os que a viam. A arte do terrível Górgias, entusiasticamente assimilada pelo jovem poeta, compõe, aqui, uma visão mirífica do Amor, à força de descobrir-lhe uma abundância de atributos que ofusca os bons traços dos discursos anteriores. A nobre coragem do de Fedro, a boa formação moral do de Pausânias, a universalidade do de Erixímaco e o *pathos* humano do de Aristófanes, tudo isso ameaça desaparecer sobre o prestigioso encantamento de que o Amor é isso e aquilo. Sob o efeito de tão poderoso sortilégio, é preciso reconhecer-se ao seu foro íntimo e fazer, como Sócrates, a experiência da ignorância, para daí tirar força de Teseu com que dar o golpe de misericórdia nessa prestigiosa imagem do Amor.¹³⁹

Contudo, depois de ter confessado seu embarço e aporia, Sócrates acrescenta que poderia ter havido um equívoco quando, no início da festa, concordou em elogiar *Éros*, sem antes enunciar e revelar o que, na realidade, *Éros* é. Ora, a não observância deste que seria o procedimento correto na abordagem de Eros – antes de elogiar suas qualidades, determinar sua verdadeira natureza – só poderia resultar no que se pôde observar no desenrolar do primeiro momento do diálogo: um jogo retórico e literariamente floreado, em que a simetria e a beleza das palavras eram mais importantes que a verdade mesma concernente à natureza e às benesses de *Éros*, se dedicando a erigir muitos adjetivos e belas palavras que objetivavam exaltar, sem o devido rigor conceitual, as qualidades do amor. Para Sócrates, no *Banquete*, o verdadeiro elogio de Eros não deveria estar baseado em critérios doxásticos ou de caráter opinativo, mas, precisamente, na verdade.¹⁴⁰ De fato, é sobre esta base que se constitui a condição socrática para se falar: deixar de lado o procedimento retórico convencional e assumir um discurso respaldado por procedimentos argumentativos fundados na verdade, no intuito de declarar

¹³⁷ *Banquete*, 198b.

¹³⁸ Sobre essas questões elucida Oliveira, R. 2016, p. 43. Vale também conferir a análise feita por STRAUSS, 2001, p. 178.

¹³⁹ SOUZA, 1966, p. 42

¹⁴⁰ *Banquete*, 198d.

primeiro qual é a essência mesma de *éros*, para só depois, exaltar suas obras¹⁴¹. Ressalte-se ainda que, de acordo com o método socrático-platônico, enveredar por uma pesquisa acerca da natureza de Eros equivale a enveredar por um procedimento dialético que colocará em xeque os diversos discursos anteriores. E assim fará Sócrates no diálogo.

Neste sentido, é importante observar que Sócrates não principia a sua fala com um longo e reluzente discurso, expondo toda a sua teoria sobre o amor e dando prosseguimento àquele inusitado simpósio. Antes, ele quebra esse fluxo formulando um interrogatório em que põe a concepção de Agatão, junto com as demais concepções anteriores, no banco dos réus, objetivando refutar todas elas. As arguições de Sócrates ao anfitrião, na verdade, têm como intuito conseguir o estabelecimento de um acordo (*homologia*), para – com base nele – refutar seu *lógos*. Inicia reconhecendo e até endossa o planejamento metodológico como esquema para os discursos sobre o amor: expor de modo detalhado o que é Eros (*hopoios tís estin ho Eros*), para depois se dedicar aos seus efeitos ou obras (*tà érga*).¹⁴²

Na formulação do princípio geral sobre a natureza de *Éros*, Sócrates quer primeiramente saber se *éros* é *éros* de alguma coisa, ou seja, se é essencialmente correlato, necessitando de um correlativo, ou se *éros* independe de qualquer relação com um objeto, sendo de modo absoluto. Neste momento do procedimento dialético, que envolve a troca de perguntas e respostas, Sócrates pretende tocar esta questão de forma mais geral possível. Ele quer compreender a realidade do amor, independentemente dos casos particulares. Para isso, procura evitar equívocos quanto a sua pergunta, ao afirmar que não está se referindo “*ao amor de pai ou de mãe, pois fora ridículo perguntar se o amor diz respeito ao pai ou a mãe*”.¹⁴³ Não se trata de saber se *éros* é *éros* de uma pessoa específica, mas se o caráter relacional, como uma característica intrínseca, lhe é essencial. Portanto, o que quer enfatizar é que “*se te perguntassem, com referência a pai, se, como tal, é ou não é pai de alguém, decerto responderias, no caso de quereres apresentar resposta certa, que o pai é pai de algum filho ou filha, não é verdade?*”¹⁴⁴

Com efeito, em total simetria com o exemplo dado, assim será necessariamente o amor, por ser sempre amor de alguma coisa, de acordo com Sócrates.¹⁴⁵ Isso confirma a hipótese de *éros* estar sempre ligado a um objeto, não podendo, no entanto, como se fez até o presente

¹⁴¹ *Idem*, 199b.

¹⁴² *Idem*, 199c.

¹⁴³ *Idem*, 199d.

¹⁴⁴ *Idem*, 199d.

¹⁴⁵ Essa concepção parece comungar com a encontrada em *Lísia*, 218d, 221b-d.

momento do diálogo, abordá-lo, a não ser em sua relação com aquilo de que é amor. Esta é a base argumentativa socrática da qual irradiarão todos os outros argumentos. Pois bem, se *éros* é *éros* de alguma coisa, então ele deseja (*epithymeî*) aquilo de que é o amor. Sabendo que o desejo é o total oposto do possuir, então aquilo que *éros* deseja necessariamente lhe falta. Isso significa que *éros* constitui essencialmente uma privação (*éndeia*). Vale chamar a atenção aqui para o fato de que essa formulação não é uma probabilidade, como dizia Agatão em seu discurso, mas uma necessidade. Contudo, surge uma dúvida quanto aos que afirmam desejar o que já possuem. Sócrates se antecipa e resolve a questão: “*Amigo, o que se dá é que, possuindo, como possuís, saúde, riqueza e robustez, desejas continuar com tudo isso no futuro, visto como, no presente, quer o queiras quer não, já o possuís*”¹⁴⁶. Por saber que aquilo que se possui no presente não é garantia de se possuir no futuro, e, por conseguinte, “*continuar sendo como somos*” ou “*manter o que temos*” é o mesmo que dizer que desejamos aquilo que podemos não possuir no futuro. Tal argumento confirma, assim, o princípio de que *éros* é *éros* de algo que se deseja porque não se possui.

Continuando a sua investida, Sócrates, visando refutar o discurso de Agatão, que afirmara em seu *lógos* que *Éros* é essencialmente bom e belo, o mais excelente entre todos os deuses, lança a seguinte indagação: se o amor é falta e ele anseia pelo belo, como poderia ele ser belo? Segue-se daí que *éros* não pode, evidentemente, ser belo; em consequência, não é bom e, obrigatoriamente, não pode ser um deus. Aceitar o princípio socrático de que *éros* é amor de alguma coisa que não se possui, é aceitar, enfim, que *éros* é carência; sendo carente (*endeés*), *éros* não é perfeito e, precisamente por isso, não pode ser deus, o que põe, assim, abaixo o aclamado discurso de Agatão¹⁴⁷. Além disso, o que se pode destacar deste momento no processo discursivo é a empreitada que Sócrates tem de fazer para que o poeta perceba que todo o desejo – sem distinção – possui, por assim dizer, uma natureza transitiva, relacional. Quando o homem deseja, deseja alguma coisa que lhe falta ou que não possui; por ser claro que não se deseja o que se tem, impõe-se uma postura de “disposição”. E quando isso acontece, quando se deseja alguma coisa que se possuía, diz Sócrates, o que se ambiciona é a perpetuidade daquilo que se tem no presente num momento futuro, já que este não se pode prever, por não se ter no hoje a evidência de se ter amanhã. Por isso, dizer “eu desejo” significa dizer, em análise lógica, “eu não possuo/eu não sou” ou “eu quero continuar a ter aquilo que agora tenho”; é anseio, primordialmente, pelo que é belo (*tò kalón*), já que o que é belo se identifica com o que é bom

¹⁴⁶ *Banquete*, 200b-e.

¹⁴⁷ Aqui estão presentes, ainda que de modo implícito, as bases para Sócrates desenvolver, através do diálogo com a sacerdotisa de Mantineia, a proposição de *éros* como *metaxy*, Veremos isso posteriormente.

(tó *agathón*). O belo e o bom, pois, são despertadores da atividade apetitiva de *Éros*, ou seja, da *dýnamis* do desejo.¹⁴⁸ Seguindo esta linha de pensamento, o amor seria um movimento da alma que parte do sujeito amante (*erastés*) em direção ao objeto amado (*eromenos*), não tendo, porém, sua origem no sujeito, por se saber que é o objeto, através de sua beleza e valor, que atrai, irresistivelmente, para si o sujeito que ama. Desta maneira, Sócrates conduz o poeta, facilmente, a uma reformulação do seu próprio discurso, o qual havia dado voz a toda tradição poética e literária no tocante à concepção de *Éros*, o qual era visto nesse contexto, essencialmente, como o amado e nunca como o amante. A partir da nova elaboração socrática, há uma inversão de perspectiva, forçando Agatão a concordar com o filósofo no reconhecimento de que *Éros* é antes o amante do que o amado. Vê-se facilmente que Sócrates aplica em Agatão seu método refutativo (*elenkhos*) habitual, obrigando o poeta a reconhecer o equívoco de sua opinião inicial acerca de *Éros*.

O *elenkhos* pode ser definido como uma conversa refutativa, cujo objetivo é forçar o interlocutor a admitir uma proposição contrariando uma proposição inicial. Dito isto, a refutação sempre implica um aspecto moral, na medida em que mostra a inconsistência e, portanto, a ignorância daquele que está sendo questionado. É por isso que Agatão reage mal aos *elenkhos* a que Sócrates submete.¹⁴⁹

Além das considerações feitas acima, sobre a refutação de Sócrates quanto ao discurso de Agatão, é possível perceber – já aqui – uma peça discursiva reveladora do caráter da *paidéia* platônica. Por meio das “perguntas e respostas”, como visto, Sócrates leva o poeta a se reconhecer ignorante no que concerne ao assunto em discussão, compondo uma atmosfera educativa que se relaciona com a concepção de *eros* apresentada no *logos* de Sócrates. Há, no entanto, duas ênfases já postas nas primeiras falas de Sócrates, que modificam radicalmente o foco do diálogo: a primeira ênfase diz respeito ao fio condutor de seu *lógos*, que é a verdade. Ora, até então, todos os oradores que discursaram procuravam, unicamente, elogiar *Eros* com o objetivo de triunfar retoricamente sobre os demais elogios pronunciados. Todavia, Sócrates pretende atuar de forma diferente, ao deslocar o sentido do *lógos*, fazendo-o se mover do plano do elogio ou da retórica laudatória para o terreno de uma linguagem comprometida com a exigência de enunciar a verdade acerca do amor. E será justamente essa verdade o fio condutor que orientará tudo o que será dito na sequência¹⁵⁰.

¹⁴⁸ *Banquete*, 201 a-c.

¹⁴⁹ BRISSON, 2007, p. 208, n. 373.

¹⁵⁰ *Banquete*, 198d-199b.

A segunda ênfase contida nessa refutação é a consequência que essa reviravolta metodológica trará para o discurso socrático, ao promover a passagem do elogio à verdade.¹⁵¹ Com efeito, por se saber que o discurso de Agatão é uma espécie de síntese das concepções anteriores, a consequência direta dessa reviravolta assumida por Sócrates é a desconstrução das “certezas” no que se refere à beleza e à bondade de *Eros*. Se se pudesse sintetizar bem a refutação socrática ao discurso de Agatão, ter-se-ia a seguinte formulação: se alguém deseja algo é porque não possui ainda a coisa desejada (ou, mesmo possuindo, quer tê-la para sempre consigo). O amor deseja aquilo que é belo. O belo também é bom. Logo, o amor não é nem belo nem bom, pelo fato de desejar aquilo que é belo e bom. Com essas formulações, Sócrates leva Agatão a assumir seu completo desconhecimento no tocante à natureza de *eros* – e, evidenciando a insuficiência do discurso de Agatão, Sócrates evidencia também os limites de todos os discursos proferidos pelos oradores anteriores. Platão, através dessa refutação, prepara a cena do diálogo para introduzir, paulatinamente, pela via da maiêutica representada pelos questionamentos feitos por Diotima a Sócrates, a verdade sobre *Eros*. Da mesma forma que Sócrates refutara Agatão, agora é a vez de apresentar uma narrativa em que a sacerdotisa de Mantineia refuta Sócrates, para trazer à luz a verdade sobre a natureza mesma do amor. Graças a esse procedimento, o diálogo poderá, então, introduzir a concepção de *metaxy*.

3.2 ÉROS COMO MEDIADOR

Prosseguindo seu discurso, tendo feito todas as indagações a Agatão e demonstrando a ignorância desse, Sócrates continua sua fala evidenciando que o seu conhecimento sobre *Éros* não é algo descoberto por si mesmo, mas um ensinamento outorgado pela enigmática sacerdotisa de Mantineia, Diotima, verdadeira conhecedora – de acordo com Sócrates – dos mistérios do amor, mérito unicamente dela que, desde sua juventude, lhe instruía em tudo o que sabe sobre o assunto. Ora, com esse elemento, o jogo irônico toma seu lugar. Há muito, a ironia socrática já é conhecida pelos estudiosos da história da filosofia. É próprio do método de Sócrates sempre iniciar os seus discursos alegando sua ignorância. Com esse procedimento, o filósofo põe-se, portanto, numa posição favorável em relação a todos os que o cercam e com ele discutem. Até soaria estranho se, no *Banquete*, logo neste diálogo, o lúcido e inteligente Sócrates, que se encontra rodeado de convivas inteligentes enevoados, fosse direto ao ponto e propusesse seu pensamento de forma explícita e sem subterfúgios. Não é isto que ele faz. Ele

¹⁵¹ Cf. MACEDO, 2001.

prepara os presentes para o ápice de sua colocação, conduz todo o espectador a ser, não coadjuvante de seu diálogo, mas presença integrante que dá cor e movimento a suas falas. Nesta altura do diálogo, diante da força, inteligência e perspicácia desse homem, a única coisa que importa parece ser sua palavra que tem o poder extraordinário de entorpecer, contrariamente aos sofistas, através da verdade. Diotima é a figura utilizada por Sócrates para proclamar seu discurso.

Chegamos ao ponto alto do diálogo. É exatamente curioso constatar a força moral de um homem, a força de inteligência, a força de penetração do espírito. Quando a gente lê *O Banquete*, e a gente procura imaginar o ambiente, e se chega a este instante, tem-se a impressão de que, de repente, tudo desaparece. Não há mais mesa, nem ânforas, nem cálices, nem iguarias, nem mais nada. Só existe a palavra de Sócrates, que brilha, com fulgor de uma estrela, com a intensidade de alguma coisa vigorosamente poderosa. Tudo está preso a esta palavra extraordinária.¹⁵²

Ora, soa, no mínimo, estranho ver em um texto antigo, em que a mulher – perante a mentalidade reinante – era considerada inferior, com posturas bem definidas na sociedade grega, aparecer assumindo um papel substancialmente importante. Em Platão, de forma especial, é possível encontrar um posicionamento bastante emblemático em relação à posição da mulher em seus escritos. No *Filebo*, há uma oposição bem parecida com a anterior. Sendo que a temática chave desse diálogo é o “prazer”, enfatiza que a compreensão é o seu Bem supremo, a separação entre Bem e Mal parecendo ser bem nítida. Ora, a razão, figurada como “rei do céu e da terra”¹⁵³, divindade masculina, tem sua oposição no prazer, com Afrodite, divindade feminina¹⁵⁴. Na ontologia platônica, a razão (ou compreensão), princípio masculino, na espera do Ser, é o Bem; em contrapartida, o prazer, elemento feminino, está na esfera do devir, do Ilimitado, fazendo que esta, necessariamente, se submeta àquela. Até no *Banquete*, quando se narra a geração de *Éros*, o pai é sábio e talentoso (Riqueza), enquanto que a mãe é tola e desprovida de talento (Pobreza)¹⁵⁵.

E ainda mais: Platão mostra com a maior nitidez sua posição quanto à mulher, quando trata da transmigração da alma, no *Timeu*. Ao formular suas linhas de pensamento sobre a gênese e a ordenação do mundo – lá relatada –, cada estrela receberia uma alma. Quando se dá o nascimento terreno, ou seja, a vinda das almas para o mundo corpóreo, estas encarnam-se

¹⁵² DUARTE, 2007, p. 33.

¹⁵³ Cf. *Filebo*, 28c.

¹⁵⁴ *Filebo*, 12a-b.

¹⁵⁵ Cf. *Banquete*, 203 e ss. Veremos com mais minúcias, mais à frente, o mito da gênese de Eros.

primeiramente como homens. Com isso, a primeira humanidade era masculina e, ao viver dominando suas paixões e em uma vida justa, uma vez completado o tempo determinado sobre a terra, tal humanidade retornaria às estrelas de origem. No entanto, quando esses mesmos homens eram dominados pelas paixões, vivendo uma vida iníqua, receberiam, em seu segundo nascimento, a natureza feminina¹⁵⁶. O que mostra, dessa forma, que, de acordo com as concepções do *Timeu*, o surgimento da mulher seria como uma punição para o erro moral do homem. Quanto mais perto da divindade estivesse, o ser humano seria homem. Na verdade, ao se deparar com a exposição da doutrina da transmigração da alma, parece que o surgimento de dois gêneros, de acordo com Platão, nas citações mencionadas, seria a punição para o delito e a imoralidade; e, ainda mais, o seu impulso para a geração sexuada entre um homem e a sua decadência, a mulher, é formulado não como sendo uma causa, mas a consequência de um erro primeiro.

Apesar disso tudo, não se pode deixar de elucidar que o mesmo Platão, que fez todas essas considerações sobre a posição ou estatuto da mulher, colocando-a num posto de inferioridade em relação à supremacia masculina, é o mesmo que atesta sua capacidade equiparada ao homem. De fato, quando na *República* propõe o lugar da mulher na cidade ideal, parece contradizer todos os costumes que vigoravam então no mundo grego acerca da questão. Ao tratar da ordem na classe dominante dos guerreiros e dos “filósofos”, o gênero feminino é equiparado ao homem, cumprindo as mesmas funções e possuindo os deveres e privilégios próprios de sua classe. Dito isso, é importante deixar claro que essa equiparação não indica como se Platão quisesse atribuir ao sexo feminino o mesmo valor que o masculino. Enfaticamente acentua que, em quase tudo, a mulher fica atrás do homem. Admoesta, inclusive, que, na cidade ideal, os guardiões teriam uma série de características próprias e a que deveria ser observada com atenção é que a postura deles não negue sua masculinidade, se aproximando do que é próprio da mulher.

Não admitiremos, portanto, que os jovens de que cuidamos com o propósito de fazer deles cidadãos de bem, por isso mesmo que são homens, imitem as mulheres, tanto novas como velhas, ou seja no ato de insultar qualquer delas o marido, ou quando alguma se ponha a rivalizar com os deuses, por pura jactância; isso, quando estão felizes; ou, na infelicidade, quando se entregam

¹⁵⁶ Quanto ao surgimento da mulher como punição imposta ao homem em virtude da vida vivida pela paixões, Platão trata: “quando de seu segundo nascimento assumir a natureza da mulher, e – se mesmo sob essa forma não se livrar de sua malignidade – de se metamorfosear então, a cada vez, no animal correspondente ao tipo de maldade que tiver deixado forma-se dentro de si; e não poderá se libertar dessa dolorosa alternância até que, [...] pela compreensão racional, tenha se tornado senhor e, destarte, retomado a forma de sua nobilíssima natureza original”. (*Timeu*, 41 b-c. Trad. Carlos Alberto Nunes)

ao choro e a lamentações. Uma mulher doente, ou amorosa, ou em trabalho de parto, é o que nunca lhes permitiremos¹⁵⁷

E de forma mais enfática quanto à posição da mulher na *polís*, considera como um grave defeito da democracia a sua promoção da igualdade de direitos entre as mulheres e os homens¹⁵⁸. No entanto, o próprio pensamento de Aristófanes, como visto, mostrava que no masculino e no feminino haveria uma completude recíproca, para que *éros* existisse, algo bem avançado para a sua época¹⁵⁹. Ainda mais agora, Diotima é exemplo considerável da busca por colocar em destaque a postura feminina na realidade cívica ateniense.

Passando por essas considerações preliminares sobre o papel da mulher nas obras platônicas, chega-se à personagem Diotima, figura que é sempre questionável quanto à sua historicidade, não se sabendo, de fato, se se trata de uma personalidade que realmente existiu ou de mera construção literária ou fictícia¹⁶⁰. Pode-se dizer, no entanto, que é bem provável que a referida sacerdotisa de Mantineia seja um recurso oratório utilizado por Sócrates com o objetivo de tornar sua fala mais aceitável aos ouvintes.¹⁶¹ Com efeito, aquilo que o filósofo planeja elucidar a respeito do amor colocará em xeque, de forma estruturalmente radical, tudo o que fora dito até então – principalmente o discurso de Agatão, destruindo toda a compreensão levantada acerca de *Éros*. É uma possível forma que Sócrates encontrou de minimizar tanto alguns efeitos retóricos desnecessários como um determinado preconceito que pudesse existir em sua fala, evitando a hostilidade e o desapreço.¹⁶² Enfim, em Diotima é exercido o sacerdócio “socrático” porque sua sabedoria é a sabedoria “erótica” que educa para a autonomia.

Dessa forma, Sócrates assume a máscara de Diotima e se coloca como seu discípulo, por ela possuir maior sabedoria sobre as coisas do amor. Nesta postura, Sócrates subtrai o seu

¹⁵⁷ *República*, III, 395d-e (trad. de Carlos Alberto Nunes).

¹⁵⁸ *República*, VIII, 563b. É bem sabido que, no *Menexeno*, Sócrates, ao elaborar seu pastiche de um elogio fúnebre dos soldados atenienses mortos em combate, relata que teve por mestra, em seu julgamento da democracia, uma mulher: Aspásia, a amada de Péricles (*Menexeno*, 236a). Contudo, deve ser entendida essa passagem como sendo uma terrível ironia socrática.

¹⁵⁹ Também DUARTE, 2007, p. 31, faz uma aproximação do livro bíblico do *Gênesis* com a postura de Platão em tentar colocar a mulher em pé de igualdade ao homem. Entenda-se por igualdade algo que nivele o seu intelecto. Não é proposta platônica, nem muito menos de Duarte, mostrar uma igualdade quanto à origem desses gêneros. Há, portanto, igualdade, entre homem e mulher quanto a sua intelectualidade.

¹⁶⁰ Entre os autores que versam sobre esse problema, pode-se elencar ROBIN, 1989, que comprehende ser uma figura literária-fictícia, um elemento retórico-filosófico utilizado por Sócrates, e TAYLOR, 1957, que acredita de forma contrária, justificando ser Diotima uma figura histórica.

¹⁶¹ Cf. OLIVEIRA, R. 2016, p.46. Quanto ao problema da existência histórica ou não de Diotima, SOUZA, 1966, p.50, chama a atenção para sua importância no contexto deste diálogo platônico.

¹⁶² É como comprehende DOVER, 2012, p. 137-138. Ver também CORNFORD, 1950, p.71, e REALE, 2004, p. 37-38; 168.

próprio discurso em prol do discurso de sua mestra, passando apenas a relatar o que ouvira da boca da mulher de Mantinea. Esta pode ser considerada uma autoalegoria de Sócrates, que por sua vez, como se verá, é a personificação mesma de *Éros*. “[...], a sacerdotisa Diotima parece também uma alegoria de Sócrates, que, ironicamente, refuta seus interlocutores em linguagem figurada, atribuindo a uma personagem fictícia os atributos que lhe são próprios. É Sócrates o ‘honrado pelos deuses’, possível significado do nome Dio-tima. É ele o “sacerdote” filosófico que identifica uma ‘peste’ ético-política em Atenas, e lhe prescreve um ‘sacrifício’ filosófico (201d)”¹⁶³. Com isso, parece se constituir, no interior do diálogo, um duplo paradoxo: de fato, por um lado, além da narrativa das narrativas do início o diálogo, aqui se insere uma nova narrativa de narrativa, dando ao diálogo a aparência de um verdadeiro labirinto linguístico e literário; por outro lado, se propõe a enxertar uma voz feminina em um lugar totalmente dominado por homens e exclusivamente masculino.¹⁶⁴

Com o surgimento do discurso de Diotima-Sócrates, é possível perceber uma ruptura no linear caminho do diálogo, ruptura que marca a separação entre a intervenção socrática e a dos demais convivas do banquete. O que se vislumbra é a mudança de direção/objetivo, que leva o diálogo para um novo caminho, julgado por Sócrates como mais frutuoso e salutar: sair do *lógos* meramente oratório para se chegar ao *lógos* propriamente filosófico. De fato, fora isto o que os oradores do banquete fizeram: ignoraram a natureza do amor e limitaram-se a elaborar elogios de *Eros* e de suas benesses recorrendo aos procedimentos do encômio ou da retórica laudatória tradicional. A proposta socrática seria sair desse campo infértil e sem novidades, próprio da retórica laudatória, colocando-o em um caminho heurístico e mais proveitoso, em que, através de um questionamento genuinamente filosófico e argumentativo, buscassem enunciar a verdade acerca da natureza de *Eros*. Indagando Agatão, último a falar entre os cinco primeiros oradores, Sócrates faz um resumo das colocações eruditas, cheias de retórica e louvor ao amor, e adverte que mais que falar sobre e em louvor de algo, é necessário saber a natureza desse algo sobre o que se discursa.¹⁶⁵

Ao iniciar sua narrativa, Sócrates admite que, quando conhecera Diotima, possuía a mesma visão de Agatão no que concernia à realidade de *Éros*, a saber: acreditava ele que este era um grande deus (*hos eíe ho Éros mégas theós*), ou seja, um ser que se identifica com as coisas belas (*eíe dè tôn kalôn*). Contudo, de acordo com Sócrates, Diotima o refutou veementemente, através do mesmo procedimento dialético que ele, Sócrates, praticara com

¹⁶³ Como bem nota PINHEIRO, 2011, p. 64.

¹⁶⁴ Cf. COOKSEY, 2010, 64.

¹⁶⁵ *Banquete*, 199c-d.

Agatão há poucos instantes. Com isso, o filósofo foi obrigado por Diotima a reconhecer que *Éros* não poderia ser nem belo nem bom. Não foi, porém, sem perplexidade que Sócrates recebeu esse ensinamento da sacerdotisa, pois pensava que, se afirmasse que *Éros* não era nem belo nem bom, de forma automática estaria assumindo que seria feio e mau (*kai kakós*). A forma encontrada por Diotima para minimizar a crise epistêmica de Sócrates foi, habilidosamente, mostrar a possibilidade de um estado intermediário (*metaxy*) entre os contrários¹⁶⁶. Ora, aparece aqui de forma substancial a formulação do princípio geral que evidencia *Éros* como condição do desejo (*epithymia*), pressupondo que todo aquele que possui esse desejo erótico tem a consciência do que se é e do que se deseja.

Na verdade, também as palavras com as quais Sócrates comenta o discurso de Ágaton (199 C-201 C), antes de passar a palavra a Diotima, exprimem um ponto de vista muito significativo, até porque depende do ensinamento que Sócrates recebera de Diotima muitos anos antes. Ele submete ao procedimento do *elenchos* a tese de Ágaton, segundo a qual Eros é um deus e como tal é autossuficiente. Na realidade, tudo se passa de maneira diversa, porque Eros não é autossuficiente relativamente ao bem (*agathon*) e ao belo (*kalon*), mas pelo contrário caracteriza-se pela condição de falta (*endeia*) daquilo que deseja. Se Eros, como se mostra pela intervenção de Sócrates-Diotima, representa a condição do desejo (*epithymia*), a tese que Platão parece querer veicular reduz-se ao princípio geral segundo o qual cada desejo (erótico) pressupõe que o agente perceba uma discrepância entre o que ele é (ou tem) e o que reconheceu como digno de valor. A estratégia de subtração da natureza divina a Eros encontra uma expressão hipostática na atribuição a ele da qualificação de *daimon megas* (202d-e), de grande *daimon*, uma entidade que ocupa um lugar intermédio entre os deuses (que estão em perpétua posse do bem e do belo) e os homens (que, ao invés, resultam estar privados de ambas as qualidades).¹⁶⁷

Para endossar tal afirmação a sacerdotisa recorre, de acordo com Sócrates, à concepção da opinião correta (*Tò orthà doxádzein*)¹⁶⁸, ao tratar de uma realidade intermediária entre o saber e a ignorância (*éstí ti metaxý sophías kaí amathías*). Para ela, a opinião correta de forma alguma pode ser considerada um saber, por ser incapaz de trazer à tona uma prova ou argumento daquilo que é enunciado, sendo desprovida de uma justificação racional de si mesma (*álogen gár prágma pôs án eíe epistéme*);¹⁶⁹ porém, mesmo sabendo disso, deve-se admitir que a

¹⁶⁶ Semelhante argumento, no que se refere à noção de intermediário (*metaxy*), é elaborado por Platão também no diálogo *Mênon*, 97b-e.

¹⁶⁷ FERRARI, 2012, 66.

¹⁶⁸ Banquete, 202 b.

¹⁶⁹ Faz-se de salutar importância conferir a forma como Platão aborda esta questão no *Mênon*, 97a – 99a. Nesta perícope o autor dos diálogos afirma que a “opinião verdadeira” (*alethés dóxa*), pode, sim, chegar a superar todas

“opinião correta”, ainda que às cegas, alcança algo que é e que existe, aquilo que a pura e simples ignorância não poderia identificar. Com efeito, depois do explanado parece que a afirmação concorre para se formular, do ponto de vista gnosiológico, com base na fala da sábia de Mantinea, que aquele que opina corretamente é compreendido como se utilizasse de uma espécie de princípio intermediário que se situa entre o conhecimento e a ignorância. O próximo passo, então, na tarefa filosófica de se elucidar a natureza de *Éros* é aprofundar o conceito de “intermediário”, colocado primeiramente de forma geral. Pois, de fato, a noção dada acima facilmente poderia ser aplicada aos mais diversos campos, não sendo uma característica específica de *Éros*.

Intermediário é uma noção muito geral que pode ser aplicada aos mais diversos campos, como o aritmético (o número 2 é o intermediário entre 1 e 3), o físico (o estado líquido é um estado intermediário entre o sólido e o gasoso), o estético (proporcional é um intermediário entre o excessivamente grande e o excessivamente pequeno dentro de um conjunto), etc., etc.. É preciso especificar mais para se compreender melhor que tipo de intermediário *Eros* é.¹⁷⁰

Sendo assim, Diotima deixa claro para Sócrates que, sendo *Éros* desejo do que é belo e bom, logo privação daquilo que se deseja, não pode ser considerado um deus (*theós*), por se saber que o belo e o bom são atributos necessários da divindade. Contudo, continua a sacerdotisa, não pode ser ele considerado um mortal (*thnetós*), o que seria uma blasfêmia. Segue-se disso, então, que *Éros* deva ser compreendido como um grande gênio ou “demônio” (*Daímon mégas*)¹⁷¹, como um ser intermediário (*metaxy*) entre os deuses e os mortais, entre o divino e o humano. Com efeito, *Éros* possui um poder que lhe é próprio (*dynamis*): a função de levar aos deuses o que vem dos homens e aos homens o que vem dos deuses, fazendo que haja uma devida e necessária ligação entre as partes opostas.¹⁷² Desse modo, *Éros*, como mediador,

as suas imprecisões epistêmicas, convertendo-se em saber. Isso se dará com a escolha e o estabelecimento de um argumento ou raciocínio que busque explicar a causa daquilo que se é enunciado.

¹⁷⁰ LOREDO, 2010, p. 68-69.

¹⁷¹ O termo *daímon* já se encontra nos textos de Homero, com o sentido genérico de “divindade”, com um valor semântico próximo de *theós*. Concordam com isso BRISSON, 2007, p. 209 e DOVER, 2012, p. 140, e ainda afirmam que em Hesíodo tal palavra assume uma significação ainda mais precisa, quando se refere a entidades superiores aos mortais, mas inferiores aos deuses. É o caso dos gênios da raça de ouro que, assumindo a posição de guardiões benévolos, velam pelos homens (Cf. Hesíodo, *Trabalhos e ditos*, 122). Parece, então, que a formulação proposta por Diotima em muito se assemelha com o método mítico-genealógico compreendido por Hesíodo. Em sua cosmogonia, o poeta arcaico acredita que as divindades, não são, unicamente, entidades míticas, mas possuem características que permitem compreendê-las de modo relacional, hierárquico e metafísico. Ou seja, de forma categórica *Eros* passaria de uma entidade mítica primordial a um princípio metafísico. Sobre o termo *daímon*, cf. ainda CHANTRAIN, 1968, p 246.

¹⁷² *Banquete*, 202 e.

torna-se mensageiro e verdadeiro intérprete entre os mortais e os imortais, entre os homens e os deuses, fazendo de todo aquele que busca viver sob as suas interpelações um verdadeiro homem demoníaco (*daimónios anér*)¹⁷³

Depois de ter especificado que tipo de mediação se adequaria à dimensão de *Éros*, é possível encontrar um Sócrates curioso em saber de onde vem essa realidade intermediária, qual a sua origem e quem são os pais desse grande gênio. Diotima, prontamente, satisfaz sua curiosidade, propondo uma iniciação ao mistério através do mito¹⁷⁴. Eros, diz a sábia de Mantinea, foi gerado por ocasião de um importante banquete comemorativo pelo nascimento de Afrodite. Então, vários deuses do Olimpo encheram o palácio e, entre eles, estava Recurso (*Póros*), filho da deusa Astúcia ou Inteligência (*Métis*), que, embriagado de néctar, adentrou o jardim de Zeus e lá adormeceu. Pobreza (*Penía*), que chegara para mendigar à porta da festança, vendo Recurso deitado no jardim, pensou em gerar com ele um filho e assim se fez.¹⁷⁵ Então, a Pobreza, unindo-se a Recurso, concebe Eros. O amor é, assim, o fruto da geração entre a abundância e a carência. Em virtude de sua procedência e por ter sido gerado no dia do nascimento de Afrodite, a bela, acentua a sacerdotisa, Eros é sempre desejoso do que é belo, embora possuindo uma natureza ambígua: de fato, por parte de mãe, o amor nada tem de belo, muito pelo contrário, é pobre, feio, rude (*sklerós*), descalço, sem um teto ou um lar (*áoikos*), vivendo ao relento, sem agasalho e tendo por cama o chão duro, buscando as portas e vielas como lugar para mendigar; já por causa do pai, é corajoso (*andreîos*), audaz (*ites*), um terrível (*deinós*) caçador, ardiloso, desejoso pelo saber, buscando o saber por toda a vida (*Philosophôn dià pantós toû bíou*). Ou seja, um profícuo mago (*góes*), feiticeiro (*pharmakeús*) e sofista (*sophistés*).

Pois bem, ao iniciar a revelação sobre as coisas do amor, compreendido como sendo “intermediário” (*metaxy*) entre o belo e o feio, entre o mal e o bom, filho de Recurso e da

¹⁷³ *Idem*, 203a.

¹⁷⁴ Como já foi tratado no primeiro capítulo, enfatizando a importância das alegorias míticas utilizadas por Platão para trazer à tona realidades difíceis de serem verbalizadas sem o auxílio das imagens e de exemplos verossimilhantes, une-se a isso o que diz PLUTARCO, 1962, p.22, apud REALE, 2004, p. 183.

¹⁷⁵ Cf. *Banquete*, 203b. Ora, é, no mínimo, curiosa a proposição retórica-filosófica que Platão faz ao introduzir, no diálogo, duas personagens raras da mitologia grega, que não se encontram comumente na literatura. *Póros*, que quer dizer recurso, é esperto, generoso, abundante, e alude a um elemento dinâmico, abundante, que tem alguma coisa de ativo, que age, trabalha. Um elemento generoso, enfim. *Penía*, por sua vez, é uma mendiga e remete, assim, à indigência, à pobreza, à miséria. De maneira bem convincente, tratou KARFIK, 2007, p. 147-163 da questão das divindades no *Banquete*, ao demonstrar que os deuses, como seres imateriais de que fala Diotima, nada mais seriam do que as entidades imutáveis e eternas da metafísica de Platão. Com isso, propõe esse autor a hipótese de que os deuses seriam as ideias, enquanto que os mortais representariam a realidade física e a matéria. Contudo, se isso for verdadeiro, o caráter intermediário de Eros não se limitaria apenas a uma questão epistêmica, mas se expandiria até chegar à esfera ontológica.

Pobreza, formula Diotima a noção de que, sendo assim, Eros não poderia ser um deus, contudo não seria tampouco um mortal. Teria um poder extraordinário, o de “mediador” em todos os sentidos, funcionando como uma espécie de *copula mundi*, vinculando e conectando tudo consigo mesmo. Do ponto de vista ontológico, essa proposição poderia acarretar a noção de que o “ser intermediário” está entre o ser eterno das ideias e o ser em devir do mundo sensível. Sendo gerado da pobreza e da abundância, Eros teria por natureza uma força dinâmica que sintetizaria de forma mediadora os opositos.¹⁷⁶

Despois dessa mudança de objetivo, Sócrates inicia, através das palavras de Diotima, a elucidação sobre o que seria o amor. Na visão socrática, *Eros*, não sendo um deus, nem aquele que possui ciência suprema, é uma força misteriosa que nos conduz, por meio do amor ao belo corretamente orientado, saindo do não-saber em que nos encontramos originalmente imersos, à busca da ciência suprema. *Eros*, então, é o poder intermediário por excelência, localizado entre a ignorância e o saber.¹⁷⁷ O amor é o que nasce de *Póros* (riqueza) e *Penía* (pobreza). Não é um deus, pois todos os deuses são perfeitos, felizes e belos, já possuidores do que é bom e belo. Todavia, não é mortal, pertencente ao plano das imperfeições, ao mundo das cópias. O amor é algo entre os deuses e os mortais. Dessa forma, como uma realidade entre opositos, gerado no dia que nasce Afrodite, sua inclinação é para o que é belo, embora ainda não o sendo completamente. Essa sua característica alegórica só é possível porque antes Diotima negou sua condição de deus e o anunciou como um *daímon*. De natureza intermediária, não é plenamente divino nem um meramente humano. Na verdade, Eros é o elo entre deuses e homens, pondo a dimensão finita da realidade em ligação com a infinita em unidade.¹⁷⁸ Ora, subjaz aí uma concepção (que não é meramente retórica) que assevera um elo indissolúvel entre o amor e a beleza. Uma união que compõe o amor a viver pela beleza. Com efeito, Eros, como intermediário, é inclinação para o bom e o belo, é desejo de se possuir o que não se tem no tempo presente. Não é posse, mas fruição. Não é o belo nem, muito menos, o bom, mas inclinação (desejo) para o belo e o bom. Não é puramente privação, pois estar privado de algo é apenas ser carente do que não se tem, é ser desconhecido da falta que há, é uma consciência de uma ausência, que lhe faz ser privação. É mais que isso, é mais que privação e ausência, e menos que posse, menos que plenitude ou consumação. É meio termo entre isso tudo, é intermediário, é fronteira delimitadora entre o ter e o não-ter. De acordo com Platão, Éros é a idealização do homem, é filósofo que encontra essa personificação em Sócrates.

¹⁷⁶ Neste sentido aborda REALE, 2004, p. 188-192.

¹⁷⁷ Cf. *Banquete*, 202 a-b.

¹⁷⁸ É o que nota ROBIN, 1964, p. 109.

Eros é idealização do homem. Não o homem concreto, não o homem Erixímaco, não o homem Pausâncias, mas o homem ideal, aquilo que cada um devia pensar do homem. Assim Platão veria o ideal de homem em *Eros*. E dizendo que ele é o filho da abundância e da pobreza, Platão aborda, parece-me, o duplo aspecto contraditório, paradoxal do homem, aquilo que Pascal chamará um dia: “*Grandeza e miséria do homem!*” O homem que é grande por um lado, e que é miserável por outro. Que é nobre e que é infame, [...] que é aspiração e o homem que é degradação. *Eros*, filho de Póros, filho de Penía. [...] E Platão diz textualmente: “*Eros é pobre e não tem lar*”. E se nós seguíssemos a linha de interpretação que eu proponho, vendo em *Eros* o ideal de homem, então isso quer dizer que o homem, na terra, não tem lar: esta terra, que é nossa, não é nosso lar. Há em nós uma semente de insatisfação, e a terra inteira é pouco para o homem. Bem nos diz o poeta brasileiro: “*Grande mundo, vasto mundo... Mais vasto é o coração...*”. *Eros* não tem lar, quer dizer: o mundo inteiro para plenificar o coração humano.¹⁷⁹

3.3 ÉROS É FILÓSOFO

Como foi visto, o mito que conta a origem de *Éros* procura justificar sua natureza de *daimon* e mediador ao apresentá-lo como filho da Pobreza (*Penia*) e do Recurso (*Póros*), concebido na ocasião da festa pelo nascimento de Afrodite. Tendo estes pais, *Eros* não é nem rico nem pobre¹⁸⁰. Concebido no natalício de Afrodite, a bela, o amor é, portanto, ávido de beleza e perseguidor desta. Além disso, *Eros* se encontra, segundo Diotima, a meio caminho da ignorância e do saber, o que torna claro o fato de ele ser também filósofo.¹⁸¹ Parece que há, nas entrelinhas do *logos* elaborado por Diotima, uma metáfora teológica da filosofia¹⁸²: os deuses seriam representações das formas inteligíveis, sendo divinos e imortais; já a experiência místico-daimônica, envolvendo o movimento de aproximação dos mortais em relação aos imortais, seria uma imagem da ascensão ético-dialética da alma rumo à forma do belo; já o sacerdote, aquele que é iniciado nos mistérios do amor, é exatamente o filósofo. Ora, o homem ignorante nada sabe sobre a existência das coisas e nem quer saber. Não faz parte de suas ambições querer investigar. Vive na tranquilidade ocasionada pela não-razão. Ao passo que a divindade, possuidora da própria sabedoria e da verdade, não necessita mais buscá-las, já que contém em si a plenitude de todas as coisas. *Eros* não é nem uma coisa nem outra. É anseio, é desejo, é inquietação que o impulsiona a sair do seu estado de ignorância rumo à sabedoria. Ele não tem a luz do conhecimento, mas caminha para esta claridade. Na verdade, o que tem mesmo

¹⁷⁹ DUARTE, 2007, p.34.

¹⁸⁰ De forma emblemática, aborda esta questão FERRARI, 2012, p. 67, nos seguintes termos: “*Em todo o caso, o estado de aporia que Eros herda da mãe deveria poder ser superado graças às qualidades filosóficas herdadas do pai. Por outras palavras, o reconhecimento da condição de falta está acompanhado da consciência de que Eros é de certa forma capaz de alcançar uma Überwindung desta endeia.*”

¹⁸¹ Banquete, 203e – 204a.

¹⁸² Cf. PINHEIRO, 2011, p. 64.

é a falibilidade de uma débil lâmpada nas mãos, como Diógenes, ou um pouco de luz nos olhos como a coruja¹⁸³, símbolo da própria filosofia. O que no *Banquete* há é o anseio de Platão em mostrar que a filosofia, de fato, é o esforço da inteligência humana em sua procura infindável pelo saber. Apesar de ser frágil, pequena, limitada, essa inteligência é ardorosa em sua busca da luz do conhecimento, derrubando as faíscas ofuscantes das “verdades dogmatizadas” para se chegar, através de sua superação, à verdade mesma das coisas. Da mesma forma que a inteligência pode ser concebida como uma luz suave, entre a escuridão e o clarão forte, Éros é intermediário, e sendo intermediário, é filósofo.

Em todas as obras platônicas, pode-se encontrar uma profunda reflexão sobre a filosofia e sobre seu alcance. Sem nenhuma dúvida, são sobre a natureza do filosofar as mais profundas e autênticas descrições que Platão se propõe a fazer. Até porque o referido filósofo compreendia que não pode haver um homem que conhece a si mesmo, que conhece a sua alma, sem tomar como instrumento dessa autoanálise a filosofia. De fato, o que diferencia o filósofo de todos os outros seres é que, sabendo que não sabe, não se contenta com este estágio e procura caminhar rumo à sabedoria. O filósofo é caminheiro rumo a uma verdade libertadora e emancipadora. A filosofia, portanto, é o meio pelo qual o homem pode se libertar. É a atestação de uma profícua busca que nunca cessa e nunca acaba. É o documento identificador daqueles que sabem que não sabem, mas que lutam saindo da ignorância na busca da sabedoria. Para Platão, no livro VII da *República*, a filosofia é o instrumento que ajuda o homem a sair da ignorância de sua caverna para a luz da sabedoria. Só pode, de fato, governar a *pólis* grega o filósofo. Com a alegoria da caverna¹⁸⁴, Platão nos propõe uma imagem (*eikón*) de como, por meio da filosofia, podemos efetuar um movimento de libertação do erro e de aproximação do conhecimento.

Na alegoria da caverna temos um alguém que se liberta das correntes que o prendem a um mundo limitado. Temos ali dentro da caverna, então, um mundo restrito, e fora dali, um mundo ilimitado. Essa metáfora representa, entre outras coisas, a limitação daquilo que nós conhecemos. Infinitude não é o termo propriamente adequado porque, em Platão, o conhecimento chega a um lugar – o conhecimento do Bem.¹⁸⁵

¹⁸³ É como a tradição filosófica vê a figura de Diógenes, o cínico: com uma lamparina na mão e uma exclamação que se torna o seu mantra: “Procuro um homem”! Atribuem a Aristóteles o feito de ter identificado a filosofia com a imagem da coruja.

¹⁸⁴ Texto encontrado em *República* 514a-517a.

¹⁸⁵ SOUZA, J. P. 2011, p. 7:

Pode-se dizer, assim, que a caverna seria uma metáfora para o estado ignorante da humanidade, condição em que se dá o império das aparências. Tal ambiente é possuidor de um alto grau de ilusão que dá aos seus habitantes sinais de veracidade para aquilo que é falsificado. Por não ter a verdade, a humanidade é totalmente inebriada pelas sombras. Em suma, a mais autêntica representação do mundo da experiência ordinária em que todos nós a princípio nos encontramos, do mundo das cópias. Já os prisioneiros seriam todos aqueles que se deixam acorrentar pelas opiniões convencionais que circulam na sociedade; aqueles tipos de pessoas que se deixam iludir pelos discursos enganosos acerca da virtude; e, por fim, são pessoas que, por medo da libertação – num primeiro momento – dolorosa e penosa, se deixaram escravizar pelos enganos de uma não-reflexão, ficando apenas no que aparenta ser, que não vão além, permanecendo no comum e no grande redil da vida comum. O filósofo é aquele, porém, que consegue se libertar dos grilhões do não-saber e do comodismo, o que consegue encontrar a verdadeira luz onde não há sombras, onde a claridade é sua única fonte. É de Platão a proposta de conceber a filosofia como um instrumento para a abertura de cavernas e rompimentos de cadeados.

Segundo o relato platônico, o filósofo é aquele que depois de chegar à realidade suprema não consegue mais se conformar com as imagens escuras passadas. Se a caverna é uma referência à ilusão sensível, aquilo que o libertado vê é sinal profundo e autêntico do mundo inteligível, lugar onde se encontram as formas perfeitas de todas as cópias do mundo sensível. Logo, o papel da filosofia é fazer este homem sair das aparências e se fixar naquilo que é a realidade; é dar a oportunidade de ele descobrir o que está por trás do que se revela fisicamente. O propósito da filosofia é libertar o homem dos grilhões do não-refletir, fazendo-o amante da sabedoria e propagando aos outros, mesmo com risco de morte, o saber adquirido. No livro X da *República*, Platão volta a questionar o papel do poeta como um educador. Para o filósofo, a poesia não pode revelar as coisas como, de fato, elas são; à semelhança do espelho, só consegue revelar a aparência. E, pior, quando se refere à natureza do homem, só pode mostrar o trágico e o triste. Para não cair neste mal, é necessário a exclusão dessa espécie de arte na cidade.¹⁸⁶ Com isso é possível afirmar que, no pensamento platônico, a não extirpação da poesia como uma forma educativa, poderia prejudicar terminantemente a justiça na *pólis* e, por consequência, todas as virtudes. Sócrates dá a entender que a poesia deve ser substituída pela filosofia, como meio educativo, pois somente esta pode nos revelar, na sua forma dialética, o que é a realidade em si.

¹⁸⁶ Cf. *República*, 607 b-c.

Aqui estaria então o papel do filósofo: aquele que se decide não ficar nas rimas e poesias, nas pinturas e no artesanato, ou seja, em tudo o que é cópia, mas sim aquele que se põe na estrada à procura do Bem. E assim prossegue, até finalizar o seu discurso na *República* exortando todos à prática do bem, ou seja, da justiça e das demais virtudes. A filosofia estaria, aqui, como a condutora educativa daqueles que se dispõem a seguir na justiça, que procura viver na virtude. Na *República*, a filosofia é compreendida como uma contemplação da totalidade do tempo e do ser. É por meio dela que o homem sai da caverna e vê a realidade verdadeira, logo, o total inverso da aparência. É a que dá nome à atividade daquele que, não se contentando com a concepção de mundo dada por outrem, se dispõe a galgar rumo ao Bem. O filósofo, para Platão, não pode nunca se deixar confundir com um artista. O filósofo não faz arte, não aceita ser criador de cópias de um modelo já preexistente: ele é semelhante ao Demiurgo, o modelador da cidade. Como o Demiurgo, em seu trabalho, criou o mundo tomando o bem como um objeto que modela a matéria bruta, assim é o filósofo, que pega o mundo em seus difíceis questionamentos e, com os instrumentos do discurso, vai deixando vir à tona o verdadeiro ser de cada coisa, a ideia. “*O filósofo, ao mesmo tempo em que lentamente desperta e fortalece certas potências intelectuais, abranda o ardor das paixões e faz adormecer a fúria dos desejos corporais.*”¹⁸⁷

No *Banquete*, diálogo base desta pesquisa, Platão enuncia, como já evidenciado anteriormente, que nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, porque, de fato, já o é. Como, também, não filosofam os ignorantes, porque o erro destes é acreditarem que sabem o que não sabem realmente. O filósofo, para Sócrates, não é sábio por si mesmo ou pelo conhecimento que presume ter, mas, ao contrário, é sábio pela sua total e indiscutível clareza pessoal acerca de sua ignorância. É o fato de saber que não sabe que o põe à frente daqueles que acreditam saber e não sabem. O princípio da sabedoria é a constatação interior da ignorância; a constatação e nunca a estagnação.¹⁸⁸ Ora, a palavra *philosophia*, então, seria a designação precisa de um amor autêntico pela busca do saber. O filósofo não é um sábio, como dizia Pitágoras, mas aquele que ama o saber¹⁸⁹.

¹⁸⁷ PAULA, 2010, p. 124.

¹⁸⁸ Cf. *Apologia de Sócrates*, 21a-23b.

¹⁸⁹ É o que nota REALE, 1994, p.21: “*Segundo a tradição, o criador do termo ‘filosofia’ foi Pitágoras, o que, embora não sendo historicamente seguro, no entanto é verossímil. O termo certamente foi cunhado por um espírito religioso, e pressupunha só ser possível aos deuses uma sofia (‘sabedoria’), ou seja, uma posse certa e total do verdadeiro, uma contínua aproximação ao verdadeiro, um amor ao saber nunca saciado totalmente, de onde, justamente, o nome ‘filo-sofia’, ou seja, ‘amor pela sabedoria’.*”

Então, é dos filósofos a responsabilidade de desejar, amar e buscar a sabedoria. A palavra “amor” tem tanta profundidade na filosofia que ele procurou deixá-la “dentro-significante”, ou seja, dentro do seu nome, significando-o. É o amor que impulsiona aquele que quer saber. Não existe pesquisador da verdade se não estiver imbuído pelo amor naquilo que faz. Amar é condição crucial para encontrar a sabedoria. Por isso, não há duas palavras separadas, mas uma só. Amor e sabedoria significam filosofia. É com o componente desses dois atos que se pode dizer que existe um pensamento filosófico. Não há sabedoria sem amor na filosofia. Passando pelo conceito de filosofia como amor em Platão, resta-nos, portanto, tratar sobre o papel daquele que se dispõe a filosofar. A postura do filósofo para Platão é a daquele que se desprendeu, através da busca do conhecimento e da reflexão acerca da verdade, das correntes que o mantêm preso na caverna, conseguindo ver e enxergar o mundo intangível, o mundo onde as formas são perfeitas, o mundo das ideias, onde a verdade que permanece da imutabilidade das coisas predomina. E que, também, depois de vista a luz, não consegue mais ficar nas sombras e imperfeições das formas, dentro da caverna. A natureza intermediária de Eros é, precisamente, aquilo que identifica o papel do filósofo.

A natureza "intermediária" de *Eros* é precisamente o que comporta sua identificação com o filósofo. Os deuses já são sábios, com efeito, não podem desejar a sabedoria porque já a possuem, ao passo que não filosofam e não entram na busca incessante da sabedoria. Tampouco os ignorantes se refugiam na filosofia, na medida em que, não tendo sabedoria, estão convencidos de tê-la, e, portanto, pensam não necessitar dela. Consequentemente, eles não sentem desejo por aquilo que acreditam não necessitar de modo algum. Filósofo é aquele que está entre a sabedoria e a ignorância e, como tal, é precisamente *Eros*.¹⁹⁰

O filósofo não é aquele que tudo sabe, mas sim aquele que deseja saber, que busca incansavelmente o conhecimento, que está disposto a qualquer sacrifício para encontrar a verdade. E é essa busca pela verdade que faz o filósofo chegar ao seu objetivo primeiro. Compreender, contudo, *Éros* como filosofia no *Banquete* de Platão é desvendar nuances de um conceito ora formulado, tratando na realidade de outro com similar importância. Todas as descrições feitas pelo filósofo sobre o amor são uma descrição, da forma mais autêntica e profunda, do que é a filosofia e de seu papel na história humana.

Em suma, sendo *Éros* filósofo, meio caminho entre sabedoria e ignorância, põe a filosofia não como uma conhecimento acabado ou definitivo, mas como um exercício

¹⁹⁰ REALE, 2004, p. 191-192.

essencialmente erótico que, por meio do desejo, impulsiona a seguir na trilha do saber, sendo caracterizado como uma busca amorosa do conhecimento, não tendo espaço para qualquer tipo de dogmatismo, se colocando na condição mesma de um saber humano, o qual tem sua base no finito, na incompletude e na fragilidade.¹⁹¹ Falar em filosofia e no papel do filósofo em Platão, é tocar numa espécie de tipo-ideal, no cidadão exemplar, do mestre nas coisas do amor, é falar em Sócrates, um ser eminentemente erótico.¹⁹² Chegando a este ponto, é possível caracterizar o *Banquete* como sendo o diálogo platônico em que o autor, de forma profunda, procura defender a filosofia elucidando sua natureza, as finalidades e os limites de seu exercício.

Eros deve referir-se imediatamente à condição do filósofo e de Sócrates, que representa a personificação da filosofia. Para Platão a filosofia apresenta uma natureza intrinsecamente erótica (e ‘demoníaca’), cujos traços distintivos são representados por uma condição de falta, ou seja, de não autossuficiência, pela consciência deste *deficit*, e pela tensão (*epithymia*) para a sua supressão. Se um dos aspectos mais característicos dos diálogos platônicos consiste na difundida presença de afirmações de tipo metadiscursivo, muitas vezes relativas precisamente à natureza da filosofia, o que Sócrates e Diotima dizem de Eros (e depois Alcibiades diz de Sócrates) no *Banquete* constitui, talvez, o exemplo paradigmático deste género de comunicação de certa forma indireta. O *Banquete*, mais do que os outros diálogos, representa um *logos peri philosophias*, em que, de certa forma, se estabelecem a natureza, as finalidades e os limites da atividade filosófica.¹⁹³

A filosofia, aqui, é um processo zetético que se alça ao infinito, por se saber que essa dimensão erótica própria de nossa condição humana jamais poderá ser cancelada ou extinta. Nisso, o filósofo, compreendendo sua carência e finitude, é um ser erótico que anseia transcender suas limitações e precariedades na busca de alcançar uma sabedoria completa e definitiva.

[...] a filosofia, na perspectiva platônica exposta no *Banquete*, na medida em que se determina como uma atividade produzida por éros, vale dizer, por um desejo ou privação fundamental, e cujo exercício se dá permanentemente na zona intermediária entre o saber e sua ausência, é um processo zetético virtualmente infinito, porquanto a dimensão erótica que caracteriza nossa

¹⁹¹ Essa era uma característica particular de Sócrates, e consequentemente dos seus discípulos: reconhecer a precariedade existente em seu próprio saber. Cf. HADOT, 2002, p. 118-120. Já no início do simpósio (175c-e) encontramos Sócrates exemplificando isso. Atesta que o conhecimento de que dispõe é quase que insignificante, muito mais questionável e restrito apenas às coisas sobre Éros. O filósofo pretende deixar registrado seu completo não saber, que mais se assemelha a um sonho (*hôsper ónar oûsa*). Vale conferir abordagem parecida em *Teeteto*, 150 c-d, e o que diz Aristóteles em *Refutações Sofísticas*, 183b 6-8.

¹⁹² Ao se falar da natureza “erótica” da filosofia e de Sócrates, verificamos que há inúmeros pesquisadores que se debruçaram sobre esta questão, por exemplo ERLER, 2008, p. 115-118, e RIEDWEG, 2001, p. 13-23.

¹⁹³ FERRARI, 2012, 66-67.

natureza jamais poderá ser definitivamente cancelada ou abolida. Segue-se daí que o filósofo, como o ser que é habitado por essa carência ou incompletude fundamental, não é e não será jamais um deus, vale dizer, aquele que dispõe de um saber perfeito e absoluto, mas sim um ser demoníaco e intermediário, que busca, tanto quanto isso é possível, se aproximar do deus e da sabedoria. Ora, reconhecer que o filósofo é um ser carente e incompleto, vale dizer, um ser erótico e demoníaco, que busca se aproximar do divino, mas que permanece sempre aquém deste, significa reconhecer que o filósofo é marcado pela finitude e que, como tal, ele não pode transcender totalmente a precariedade e os limites da condição humana, alcançando o plano de uma sabedoria completa e definitiva, o plano da contemplação derradeira e absoluta.¹⁹⁴

3.4 ÉROS E SEUS EFEITOS

Pois bem, seguindo o discurso de Diotima, narrado por Sócrates, em casa de Agatão, que principia pela refutação efetuada pela sacerdotisa da opinião socrática segundo a qual *Éros* seria um deus belo e bom, alcançando a concepção de que Eros não é uma divindade, mas um *dáimon*, ou seja, uma força intermediária entre a divindade e os mortais, e, por isso, um princípio de mediação entre essas duas realidades, chega-se à conclusão de que *Éros* só pode ser filósofo, uma vez que a sabedoria está entre as coisas mais belas e *Éros* é necessariamente anseio e busca por tudo o que é belo. O próximo passo do discurso é mostrar as obras ou efeitos desse *Éros* demoníaco e filosófico, procedimento marcado pela seguinte pergunta de Sócrates a Diotima: “*Pois que seja, forasteira; falas muito bem. Mas, sendo Eros o que dizes, de que maneira pode ser útil aos homens?*”¹⁹⁵ Para isso, a enigmática sacerdotisa de Mantinea, recorda que *éros*, do ponto de vista antropológico, é apetite inato (*epithymía*) por aquilo que é bom, constituindo, portanto, uma condição natural e duradoura.

Dado que Eros é caracterizado em termos de desejo (*epithymia*), ele não pode deixar de dizer respeito à alma, que representa o sujeito onde se originam todos os desejos. Na verdade, a alma não é só uma entidade que possui desejos, mas é ela mesma *epithymia*; neste sentido Eros é para a alma não um *pathos*, mas sim uma *hexis*, isto é, uma disposição natural e duradoura. Em todo o caso, não há dúvida de que Eros é *erastés* (203 C), ou seja, amante, e não *eromenon* ou *erastón*, isto é, amado.¹⁹⁶

¹⁹⁴ OLIVEIRA, R., 2016, p. 50.

¹⁹⁵ *Banquete*, 204c.

¹⁹⁶ FERRARI, 2012, p.67.

Contudo, chegando nesta etapa da fala, *eros* recebe uma precisão maior em seu conceito. O amor, evidenciado neste momento, não apenas desejaria o que é bom, mas, buscaria possuir e ter “sempre” (*aei*) consigo isto que é considerado bom, chegando por meio dessa posse perpétua ao que o homem denominaria de felicidade.¹⁹⁷ Aqui é possível encontrar a introdução do aprofundamento do conceito *Éros*, extremamente interessante, por meio da qual, pela primeira vez, se propõe no diálogo a ideia do eterno ou daquilo que é “sempre”.

Ao se referir à natureza de *Éros*, e, por meio dessa referência, introduzir a temática do que é “sempre”, parece Platão querer trazer para a realidade dos convivas do banquete o que significaria, no cotidiano, essa narrativa, e mais que isso, parece querer tocar na situação sócio-educativa de Fedro, Erixímaco, Pausâncias, Aristófanes e dos demais presentes, quando mostra que tratar sobre o amor é se questionar profunda e constantemente sobre sua perenidade. Com efeito, quem poderia dizer que, a todo instante, o pensamento humano não questione, espontaneamente, sobre o sempre, sobre a oportunidade de se perpetuar ou de se eternizar? Sabendo, pois, que o homem é o único ser que tem consciência de que não é eterno (haja vista que os outros seres morrem, mas não sabem que morrem), anseia pela imortalidade, como um grito de protesto. Ambiciona, de forma implacável, a perenidade, a eternidade. Nesse sentido, *Éros* seria esse grito silencioso que diz a cada indivíduo que aquele que um dia amou, amará sempre. Pois, se pudesse questionar sobre o que seria “amar”, poderia dizer sem erro: amar é dizer ao ser amado: tu não morrerás nunca! Talvez foi isso o que disse Sócrates a Diotima, ou foi o que Platão e outros discípulos declararam a Sócrates: tu não morrerás nunca! Tuas palavras estarão vivas e perenes. De fato, o amor exige perduração, imortalidade, algo que proteste contra o fim, algo contra o acabamento. *Éros* é amor, amor ao belo e o belo é o bem. Por conseguinte, o bem é a felicidade, que para ser verdadeira implica a imortalidade, envolve o sempre, a perpetuação. Então, *Éros* será o amor do Bem para sempre.

Ora, há no *Banquete* uma construção lógica que visa conduzir o leitor a chegar em determinadas conclusões. Diotima impulsiona Sócrates a concordar com suas afirmações: que o desejo pelas coisas belas só pode ser desejo de possuí-las; que possuir as coisas boas e belas,

¹⁹⁷ *Banquete*, 204d-206a. De forma particular, dentre essas numerações ora citadas, Platão elucida o seu axioma eudaimonista: “É certo, pois a aquisição de coisas boas deixa feliz as pessoas felizes, não tendo cabimento voltar a perguntar por que deseja ser feliz quem é feliz; parece que a resposta está completa.” De acordo com o pensamento platônico, existe uma substancial ligação entre os termos Bem (*agathon*) e Felicidade (*eudaimonia*). O grego não concebe o bem e a beleza sem a felicidade. O bem e o belo são faces de uma mesma moeda, a felicidade. *Éros*, então, é amor que impulsiona para o belo, para o que é bom, para a felicidade. Já no diálogo *Górgias*, 499e, os termos parecem entrar em intercâmbio: “[...] o bem é o télos de todas as nossas ações; e é em vista dele que todas as outras coisas devem ser feitas e não o contrário, ele, em vista de todas as outras coisas”.

significa ser feliz; que todos desejam ser felizes; que o desejo de felicidade é um desejo universal; que *éros* é desejo de possuir o que é bom; e que todos desejam possuir o que é bom e belo para sempre.¹⁹⁸ Nessa construção se formula o seguinte resultado: sabendo, pois, que o amor é o desejo comum a todos os homens de possuir o bem perenemente, o que é o mesmo que afirmar que todos os homens desejam ser felizes, há uma modificação quando se dá o acréscimo do advérbio “sempre”, atestando que *éros* não é só um desejo de ter o Bem, mas um desejo de tê-lo “para sempre”¹⁹⁹. Com efeito, com a introdução dessa pequena cláusula adverbial transforma-se *éros* em um desejo de imortalidade, objeto supremo da felicidade do homem.

Sob o prisma da educação em Platão, e levando em conta a tese principal de Diotima nas coisas referentes ao amor, é possível identificar como se dá, então, tendo como fim a felicidade, a orientação da pulsão erótica para o bem e belo. Não resta dúvida, com isso, que o bem para o qual Eros tende constitui-se pela felicidade (*eudaimonia*), ocupando a posição de finalidade (*télos*) em cada indivíduo.²⁰⁰ Ora, a mulher de Mantinea, através de uma análise do impulso erótico, afirma que tratar de *éros* é tratar da geração (*gennesis*) e do parto no belo (*tókos en kaló*).²⁰¹ É na posse duradoura, ou imortalidade, que constitui o fim da geração, já elencada por Diotima. Esse desejo de imortalidade pode ser expresso de duas formas: no âmbito da natureza física, no que se refere à reprodução puramente sexual, propiciando a imortalidade da espécie, e no âmbito intelectual e moral, propiciando uma imortalidade de caráter espiritual. Com efeito, ao chegar à idade da maturidade a maioria dos homens e das mulheres se dão em casamento. Antes de se declinarem, antes mesmo que esta vida empalideça e se apague, eles tratam de transmitir a vida a outros, de passar a chama para frente, imortalizando-se biologicamente.²⁰² Quanto à natureza intelectual, trata-se de alcançar a imortalidade através da produção de *lógoi* em torno da virtude e do modo como um homem pode ser bom, dando origem a leis, obras, instituições e formas de *paideia*.

Pela descrição acima, vemos que o homem assim fecundado em sua alma, procura os belos jovens a fim de gerar as virtudes que vinha concebendo não apenas por serem belos os corpos daqueles. Mas o amante filósofo procura aquele que é belo também em sua alma, tanto para gerar o que ele mesmo

¹⁹⁸ É possível encontrar esse caminho argumentativo em *Banquete*, 204d-206a. Há nesta passagem uma via argumentativa dialógica, que busca levar aquele que se dispõe a entrar nesse meio discursivo a aceitar as formulações socráticas.

¹⁹⁹ Esse tema retorna no final do *Timeu* quando Platão estabelece uma ligação íntima entre *eudaímonia* e *athanasía* no âmbito da concepção do *télos* do homem (*Timeu* 90b-c).

²⁰⁰ *Banquete*, 205a.

²⁰¹ Sobre isso, vale conferir ROWE, 1998, p.45-47, em seu título: “*Eros como tókos en kaló*”.

²⁰² *Banquete*, 207a.

concebeu quanto para educar plenamente aquele para o qual ele se volta. Vislumbramos assim o movimento de integralidade da *paidéia* platônica que, sem excluir aquilo que é belo no corpo, pretende ordenar esse desejo e atração pela beleza corpórea como o primeiro momento de um movimento ascendente, rumo às exigências mais elevadas da formação ética e política do indivíduo. A *paidéia* platônica reconhece e aproveita o amor corpóreo como um momento importante e necessário para a formação integral do cidadão²⁰³

Ou seja, o homem que realiza uma obra de arte, que desperta a admiração dos outros, este homem se perpetua por meio da obra de suas mãos e de sua alma. Quando morrer, sua obra de arte falará dele. A isso se assemelha também o intelecto. Por mais tempo que passe, um pensamento não morre.²⁰⁴ O trabalho de geração também é levado a cabo na cidade, por meio, antes de tudo, dos poetas. Todavia, é possível encontrar sua excelência igualmente nas leis e instituições, através da ação dos legisladores e homens políticos, que possibilitam, por meio de seus feitos, a realização da beleza nos costumes e práticas dos cidadãos, gerando uma prole moral e espiritual e fazendo com que seus nomes se perpetuem e se imortalizem por meio da glória perene. Para a sacerdotisa, a geração por meio de Eros, no tocante à esfera da alma, acontece dentro de um processo educativo, necessitando, assim, da presença de jovens belos, possuidores de qualidades intelectuais, para que o mestre possa realizar o processo de eternização do saber e do conhecimento, propiciando a imortalidade do homem. “*O filósofo pretende tornar imortal o saber que obteve, não só mantendo-o sempre vivo dentro de sua alma, mas também semeando-o e fazendo-o crescer noutras almas, garantindo assim a conservação*”.²⁰⁵ A educação (*paideia*) é ato central na prática filosófica, pois é por meio dela que o filósofo, verdadeiro dialético, inicia o processo de transmissão do saber, sob o impacto do desejo de imortalidade. Todo o trabalho filosófico de Platão consiste em construir uma educação erótica que propicie uma interferência social na *pólis* ateniense. Seu objetivo é formar os homens com e pelo amor, amando-os na configuração de uma comunidade social em que se manifeste *Éros*.²⁰⁶ Com efeito, haveria uma substancial ligação entre a *paidéia* e a *politéia*. Ao tratar de Platão, acentua Kelsen:

²⁰³ LOREDO, 2010, 75.

²⁰⁴ Junte-se a isso o próprio exemplo de Platão. Há mais de vinte e cinco séculos ele abandonou o mundo, mas não deixa de estar vivo em sua obra, em seu pensamento. Cada vez mais eternizado e imortalizado quando, ainda hoje, os pesquisadores de diferentes áreas e conhecimentos voltam a se debruçar sobre seus escritos.

²⁰⁵ CENTRONE, 2009, p. 43. Nos diálogos platônicos, com mais evidências os de sua juventude, como é o caso de *Cármides*, não é difícil encontrar o filósofo Sócrates à procura de jovens em que pudesse implementar o seu processo educativo impetrando a perpetuação do seu saber. Comunga ainda mais das palavras de Diotima, quanto à capacidade do filósofo escolher uma alma idônea (*psyché prosekousa*) e dispor de raciocínios (*logoi*) produzindo outros tantos raciocínios, o relato contido em *Fedro*, 276e-277a.

²⁰⁶ É o que nota SINGER, 1927, p 159.

É por isso que seu pensamento, mais que qualquer outra coisa, tem por objetivo a educação e o Estado. E é por isso que, para ele, o Bem, a justiça – única justificativa para a dominação do homem pelo homem, única legitimação tanto da paidéia quanto da politéia –, torna-se a mais elevada das questões. A paixão político-pedagógica de Platão brota da fonte de seu Eros. Uma vez tendo reconhecido que a dinâmica do seu filosofar advém desse Eros, não se pode fechar os olhos ante a singularidade desse Eros platônico.²⁰⁷

Contudo, as duas formas de imortalidade parecem não ser um argumento suficiente para se justificar o meio de se eternizar. Porque, se de um lado, a imortalidade biológica não assegura que se perpetue a pessoa que transmitiu a vida, por se saber que quem viverá serão os filhos, e os pais morrerão de toda forma, por outro lado, a imortalidade espiritual também não garante a perenidade do autor das obras de arte, já que as obras ficarão, mas ele – com certeza – perecerá. Ora, chega-se neste ponto a um impasse. A imortalidade que Diotima apresentou é, sintomaticamente, precária. Cai-se aqui na espécie de imortalidade imanente às coisas, ao passo que o homem é transcendente a essas mesmas coisas. Considerando o pensamento platônico, a beleza é anterior ao artífice do belo. Não é o poeta quem cria a beleza, é a beleza que acorda o poeta. E ainda mais, não é a história que faz a eternidade, não é o tempo que faz o eterno, mas é o eterno que faz o tempo. Não há uma criação do belo pelo artista, ele apenas o descobre, por ser o belo um princípio ontológico anterior. Portanto, existe algo que transcende a beleza de uma estátua, de um edifício, de uma boa aula ministrada. Isso tudo são centelhas de uma luz eterna, que é tanto superior quanto anterior às coisas nas quais esplende. Para Platão, então, sendo a beleza precedente à obra do artista, o belo é transcendente. Só existe a possibilidade de se perpetuar a beleza nas coisas materiais e transitórias, na efemeridade do real, se existir uma beleza que perdure e transcenda. O efêmero é apenas o espelho, reflexo da transcendência, daquilo que está além deste mundo, daquilo que é eterno e imutável. E ainda mais, o objeto do desejo de Eros é a felicidade, a qual é alcançada com a posse do que é bom, sendo este um desejo comum a todos os homens.

Eros é caminho da *eudaimonia*, da felicidade, estável e verdadeira como a forma divina que a fundamenta. Desse modo, percebe-se a dimensão ética da dialética e da mística erótica. A *eudaimonia* (literalmente, o estado decorrente de um bom *daimon*) não depende mais de se ter um bom espírito (*daimon*), mas de proceder conscientemente de modo a realizar o seu bem (*agathon*), capaz de realizar o fim (*telos*) do homem.²⁰⁸

²⁰⁷ KELSEN, 1998, p. 64.

²⁰⁸ PINHEIRO, 2011, p. 63.

Mas o que está oculta é a refutação de Platão ao discurso de Aristófanes quando atesta que, sendo o amor o desejo de ser feliz, mediante a posse do que é belo e bom, não se pode dizer que ele seja a busca de uma metade perdida, pois o bem não se confunde com algo ou alguém que nos é semelhante. Tanto que “até os seus próprios pés e mãos querem os homens cortar, se lhes parece que o que é seu está ruim.”²⁰⁹ O amor é desejo do bem e não de uma metade perdida porque é o bem que confere a felicidade ao homem. Como visto já no início deste capítulo, desde a negação de Eros como sendo divindade, até se chegar à definição de sua natureza, Platão já procurava mostrar que se o amor fosse um deus, não haveria triunfo da razão. Já que os deuses não se identificam com nada que seja finito, carente, inacabado. Longe de todo romantismo não-examinado, trazido por belos e comoventes mas inférteis discursos imbuídos de um sentimentalismo exacerbado, Platão ensina que o amor está muito longe de ser apenas um sentimento que os enamorados possuem como que por uma atração física; todavia, é pulsão natural do gênero humano, é desejo – não unicamente de um homem para com uma mulher – que move todo o indivíduo rumo ao bem. De forma emblemática, Kelsen relaciona a noção de *éros* como não sendo um sentimento entre um homem e uma mulher, mas o contrário, entre o homem com outro homem, disseminado em parte da Antiguidade na forma de pederastia, nestes termos:

Esse Eros, porém, que desempenha papel decisivo na vida e na doutrina de Platão, não é aquele sentimento no qual logo se costuma pensar quando se trata de amor; não é aquela atração física e espiritual que une sexo distintos, que impele o masculino rumo ao feminino, a mulher me direção ao homem e no qual temos que reconhecer a lei fundamental de toda a vida. O Eros platônico constitui, por assim dizer, uma exceção no tocante a essa lei, um desvio da norma que governa a grande massa dos homens. Ele é o amor entre seres de um mesmo sexo e, particularmente, do impulso que impele o homem rumo ao homem e que, no mundo grego, encontra-se disseminado por certas camadas sociais sob a forma de pederastia.²¹⁰

Sendo assim, Sócrates exclui essa possibilidade e, além disso, descarta a hipótese de ser *éros* apenas “amor entre pessoas”, determinando-o como “todo e qualquer desejo” que os homens possuam. Esse mesmo *éros*, como desejo, conduz à posse do bem e, inevitavelmente, à felicidade. Logo, desejar a felicidade é princípio régio, fim último, para todas as ações humanas. *Éros*, então, é a força que anima sem cessar todas as ações do homem. Haveria então, correlativamente, em *éros*, uma tendência a procurar o belo e aspirar à imortalidade. O amor que

²⁰⁹ *Banquete*, 205e.

²¹⁰ KELSEN, 1998, 64.

vai em busca do Bem para sempre, com todas as consequências que isso comporta, traz consigo a força que pode construir a cidade ideal.

3.5 A SCALA AMORIS

Seguindo o caminho discursivo impetrado por Diotima, o último passo é revelar a Sócrates os mistérios mais elevados em relação a *Éros*. Em Platão, o momento supremo da iniciação dos “grandes mistérios” sobre as coisas do amor se dá a partir da formulação de uma escala erótica, onde há uma verdadeira purificação partindo do amor pelos corpos até chegar à contemplação da beleza em si mesma que, em última instância, se confunde com a própria filosofia, proposta no *Banquete* como sendo a manifestação máxima do poder de *Éros*. Ora, a fala da sacerdotisa, neste momento, elucida uma realidade sobre esta manifestação do amor de uma forma hierárquica, criando uma atmosfera misteriosa, propondo uma via de ascese gradativa para se alcançar a plenitude erótica. O *logos* de Diotima encontra, então, o seu ápice com esta autêntica “iniciação” nos mistérios do amor, que seria, em síntese, a apresentação dos diversos graus através dos quais se consuma o impulso erótico²¹¹. A própria cena de um banquete, de um *sympósion* festivo, evidencia uma imagem iniciática, ambiente propício para a revelação dos mistérios, ritos e símbolos no que concerne à iniciação²¹².

Há, com efeito, uma devida aproximação entre o *Banquete* e o culto aos mistérios, especialmente, nas iniciações eleusianas.²¹³ Quando se trata dos Mistérios de Elêusis, temos o que os atenienses os viam como a expressão mais pura desse tipo de fenômeno religioso, como os mistérios *tout court*. Seu culto era organizado pela *pólis* de Atenas, sob a supervisão do *archon basileus*, o “arconte-rei”²¹⁴. Sua substancial distinção em relação aos demais mistérios era quanto à extensão de seu culto, que excluiria qualquer ação para além do santuário. De forma rápida, é possível elencar três momentos integrados: 1) a etapa preliminar que propicia a

²¹¹ *Banquete*, 209e-212a.

²¹² Comungando deste pensamento, BRISSON, 2007, p.69, acentua que, nesse momento preciso, o discurso de Diotima assume um tom mais hierático, evocando a linguagem daquelas práticas religiosas típicas das seitas de mistérios.

²¹³ Não é proposta desta pesquisa versar de forma mais aprofundada sobre esta questão. Nossa interesse é apenas chamar a atenção para o fato de que os mistérios que Diotima propõe a revelar a Sócrates, nesse ponto do diálogo, através da descrição dos graus de ascese, em muito se assemelha ao culto praticado no âmbito dos Mistérios de Elêusis, movimento religioso cuja origem é bem anterior ao *Banquete* de Platão. Para uma maior averiguação sobre este tema, cf. LOREDO, *Eros e iniciação: um estudo sobre as relações entre a paideia platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do Banquete*. 2009. Trabalho de Conclusão do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Dissertação) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2010.

²¹⁴ Para a descrição geral do rito da iniciação de Elêusis, salvo as outras referências devidamente indicadas, a fonte principal foi W. Burkert, Religião Grega na Época Clássica e Arcaica, 1992, p. 545-553.

purificação do indivíduo (correspondente, no *Banquete*, à refutação de Agatão por Sócrates, e deste por Diotima, refutação que funciona como uma purificação intelectual, na medida em que exclui os equívocos do discurso, que constituem uma barreira para se caminhar na via erótica); 2) o momento da seção discursiva (*tà legómena*) dos ritos iniciáticos, que corresponde à instrução sobre a natureza de *Éros*, quando a sacerdotisa explana sobre o mito do nascimento do amor; 3) e a terceira parte desse rito é o ápice do processo místico, através dos grandes mistérios, o que se correlaciona com o “último degrau” da ascese erótica, quando se contempla o belo em si.²¹⁵ Ora, o culto de Mistérios, tão presente na Grécia do período clássico, assume um importante papel dentro da vida moral e política da época. Como tal, ele acaba por se constituir em uma referência significativa dentro do próprio *Banquete* escrito por Platão. O religioso adquire, assim, certa relevância nas discussões na casa de Agatão, que vai se intercambiando com as vivências de cada personagem.

Com efeito, o pressuposto (formulado por Diotima) que opera essa modificação do religioso para o filosófico é aquilo que já fora dito anteriormente, a saber, que no desejo existe, de forma latente ou oculta, uma aspiração à imortalidade, por se saber que o desejo é desejo de possuir “sempre” (*aeí*) o que é belo e bom. Com isso, a mulher de Mantinea propõe que o desejo só será saciado pelo que é belo e bom de modo eterno, permanente e incondicional. Então, neste movimento rumo à beleza e à bondade eternas há – para ela – uma verdadeira cadeia-ascética eroticamente impulsionada, a qual é comumente designada pela expressão *scala amoris*.

[...] a dialética ascensional é método erótico de gradativa transcendência em direção à forma suprema da beleza. Iniciada desde a infância com a busca de corpos, pressupõe um mestre, um “guia seguro” (210a), capaz de orientar o amante na disciplina ascendente do erotismo, que procede por progressivas abstrações, de ordem quantitativa e qualitativa. Nesse processo do múltiplo ao uno, não se pode passar da infinitude do sensível à unicidade da forma de uma só vez. É preciso ascender pelos degraus eróticos da beleza; cada etapa é caracterizada pelo alcance de um nível mais espiritual, mais próximo do inteligível. O distanciamento do corporal permite a aproximação intelectualmente purificada da pureza absoluta da forma do belo, apogeu do percurso elevatório.²¹⁶

Esse processo de ascensão erótica, descrito no *Banquete*, parece ser semelhante – retirados suas particularidades e objetivos discursivos específicos – à descrição feita por

²¹⁵Cf. o que diz PINHEIRO, 2010, p. 54.

²¹⁶PINHEIRO, 2010, p. 54-55.

Sócrates, na *República*, quando tratara da ascensão intelectual efetuada pelo filósofo em sua busca do conhecimento verdadeiro.²¹⁷

Iniciando essa escala rumo à contemplação do belo, Diotima coloca, como primeiro grau, (1) o amor físico, sensual, manifestado pelo desejo de possuir um único corpo belo, o que resulta na produção de belos discursos (*lógoi kalouís*) acerca do corpo amado.²¹⁸ Explicitando o que está em jogo nesse plano mais elementar do erotismo, Diotima parece querer evidenciar que no corpo humano encontra-se já a síntese, em primeira instância, de todo o belo que os sentidos podem perceber. Ao olhar para o corpo belo, a beleza – para a qual o homem é congenitamente orientado – atrairia o verdadeiro amante e o levaria a procurar no belo sensível o belo inteligível. Com efeito, aquele que se deixa conduzir eroticamente nesta ascensão, acaba por amar o corpo belo não pelo corpo mesmo, mas por, de certa maneira, encontrar nele rastros do belo em si. E tendo este olhar sobre o sensível, ao compreender a beleza de um corpo humano, produz discursos a respeito disso. Em intercâmbio, reciprocamente, o sensível (os corpos) se relaciona com o racional (os discursos). Atraído pela beleza física, descobre-se um aspecto do belo, quando a inteligência louva o que a sensibilidade encontrou, elaborando discursos. (2) Ultrapassando este nível, saindo do desejo de um belo corpo, migra para o desejo de todos os belos corpos²¹⁹. Ora, é um modo de dizer que a beleza que se encontra em um corpo determinado é a mesma que se encontraria em outros corpos diversos, como uma beleza corpórea universal. O belo não é aquele corpo concreto e físico, pois ele só o é porque a beleza quis fazer morada nele, que pousa aqui como ali, neste corpo como naquele outro. Dessa forma, começa-se o desprendimento do homem em relação à imediaticidade do sensível, ao descobrir que há o belo comum na multiplicidade dos corpos humanos. (3) Possuindo o amor de todos os corpos, chegaria ao amor pela beleza das almas (*psykhaîs kállos*), onde será possível, novamente, formular discursos a respeito da beleza, fazendo dos jovens homens melhores²²⁰. Há uma mudança, com efeito, da beleza física para a beleza anímica, sendo esta superior à primeira. Neste ponto do processo, cabe a seguinte consideração: Sócrates é tratado na tradição como um homem fisicamente desprezível. Se visto do prisma apenas da beleza física, ele é, de fato, feio, desprovido de atrativos estéticos. O que está sendo proposto neste grau é que o amado deve ver, antes de tudo, a beleza da alma que excede a beleza do corpo. (4) Da beleza das almas,

²¹⁷ *República*, livros VI e VII. Neste sentido, concordam CONFORD, 1950, p.76, REALE, 2004, p. 219, e COOKSEY, 2010, p. 14.

²¹⁸ *Banquete*, 210a 5-9.

²¹⁹ *Idem*, 210b 1-5.

²²⁰ *Idem*, 210b 5 – 210c 3.

passa-se a amar a beleza daquilo que é realizado pelas almas, a beleza das belas obras²²¹. E essas obras são: as instituições, as leis, as artes, as normas, que ordenam a realidade cívica, realidade que assume grande importância para o grego. E ainda mais: chega-se por aí ao amor aos produtos mais altos da alma, que são a sabedoria e as ciências. A beleza referente a estas coisas, o ponto mais elevado dos produtos anímicos, algo superior a uma poesia bem declamada, por exemplo, ou até a leis bem instituídas. (5) Por fim, desses estágios de ascensão ao belo, o último é o da contemplação do que é belo²²², não em suas múltiplas formas, não desta ou daquela maneira, mas de modo incondicional e imutável, o belo mesmo ou como tal (*autò tò kalón*). De acordo com Diotima, chegando neste ponto, a alma poderá contemplar o vasto oceano do belo, produzindo inúmeros discursos belos em um filosofar em que não há espaço para a inveja²²³.

Trata-se da sequência dos objetos para os quais se dirige Eros, que inicialmente se dirige para a beleza de um corpo, para depois abraçar a unidade e a identidade (*hen kai tautòn*) da beleza dos corpos; sucessivamente (meta tauta) deveria orientar-se para a beleza dos produtos da alma, que representa algo de ‘maior valor’ (*timioteron*) em relação à beleza física; no âmbito da esfera da alma o impulso erótico tem por objeto as instituições e as leis (*epitedeumata kai nomoi*), e sucessivamente os conhecimentos científicos (*epistemai*), ou seja, presumivelmente os conhecimentos de caráter matemático; neste nível a atividade de Eros gera aquele tipo de raciocínios (*logoi*) nos quais se realiza a paideia filosófica (210 D); o passo seguinte, que representa o auge e o fim (*telos*) de toda a ascensão erótica, constitui-se pela ‘visão’ da ideia do belo, isto é, de um tipo de beleza que já não é, como nos estádios anteriores, a beleza de algo (corpo, instituição, conhecimento), mas o belo em si mesmo, independente de qualquer ‘portador’ (*Träger*), ou seja, de qualquer participante.²²⁴

De forma ainda mais objetiva, a sacerdotisa esclarece que, tendo o iniciado uma vez subido, de modo pedagógico, até o cimo da *scala amoris*, chegando, então, a contemplar as coisas belas em sua ordem mesma, percorrendo os mistérios eróticos (*ión tòn erotikòn*), poderá ver, imediatamente, a beleza em sua forma natural. Refere-se à beleza que é sempre (*aeí ón*), sem ter passado pela geração, nem muito menos pela corrupção, nem por um processo de crescimento ou diminuição, mudança ou alteração. Muito pelo contrário, tal beleza existe por si e em si mesma, não nasce nem morre, é eterna e perfeita, permanecendo em uma profunda

²²¹ *Idem*, 210c 3 – 210e 2.

²²² *Idem*, 210e 3 – 211b 5.

²²³ Neste mesmo sentido, seguem as considerações de REALE, 2004, p. 213 – 234.

²²⁴ FERRARI, 2012, p.68-69.

identidade consigo mesma, e da qual as várias formas do belo participam de forma precária, perecível e mutável²²⁵.

Não haveria sentido, contudo, se não fosse para contemplar essa realidade suprema, o papel da correta pederastia. “*A correta pederastia (tò orthôs paiderastâ), i. e., o correto amor dos jovens e mancebos, deve sobretudo conduzir a essa visão suprema, a essa theoria, que se confunde, como é fácil ver, com o próprio horizonte supremo da filosofia e que, sozinho, segundo Diotima, torna a vida humana meritória e digna de ser vivida.*”²²⁶ Ora, é impossível não perceber que na *scala amoris* Diotima visa descrever um processo ao mesmo tempo anímico e ontológico, definido pela sequência “corpo-alma-ideia”, processo que envolve uma sucessão ordenada de níveis.²²⁷ O *lógos* da mulher de Mantinéia, faz um verdadeiro delineamento, de modo geral, do caráter da arte erótica platônica. O exemplo de Sócrates, como é apresentado no diálogo, jovem discípulo, dotado de intelectualidade, capaz de aprender sobre as coisas de *Éros* junto à sacerdotisa, propiciando uma eternização ou imortalidade da mestra, é argumento suficiente para se justificar a prática desse *éros* platônico. Em síntese, todo esse processo erótico descrito, se bem compreendido, deve ser encarado como uma formação, uma pedagogia no que tange às coisas do amor, que conduzirá e converterá, de forma plena, a alma²²⁸, fazendo-a sair do que é sensível, múltiplo, para dirigi-la ao que é imutável e eterno, para o que é uno.

A beleza seria a “parteira da geração”²²⁹, elemento da divindade por excelência. Por ela se dá o poder divino da procriação sob a possibilidade do homem participar da imortalidade daquilo que ele mesmo gerou. O belo como manifestação concreta do divino, tanto no homem como no cosmo, desperta o desejo erótico de eternidade e imortalidade²³⁰. Com efeito, de acordo com o olhar do pensamento religioso-mítico, o que faz ser belo o cosmo é a sua regularidade ou situação permanente, que permite intuir algo de continuidade, impondo a ordem no fluxo das coisas. Em outras palavras, é a beleza que motiva a contemplação do cosmo, por ter este sua regularidade no interior do devir, a qual atrai a investigação amorosa. Por sua vez, a filosofia platônica apreende nesta epifania a justificação para o movimento ascensional da alma que produz a *scala amoris*. Ora, é por amor à beleza, em busca do saber, que a filosofia se dispõe a conhecer o mundo, até como resposta ao espanto por ele causado, a ir mais fundo do que as aparências podem mostrar e buscar um fundamento plausível, por meio do viés

²²⁵ Observa PINHEIRO, 2010, p. 56.

²²⁶ OLIVEIRA, R., 2016, p. 52.

²²⁷ É o que nota FERRARI, 2012, p. 69.

²²⁸ Cf. *República*, livro VII, 518c.

²²⁹ *Banquete*, 206d.

²³⁰ *Idem*, 207a.

racional, sobre a verdade. É próprio daquele que ama desejar sempre conhecer mais, e mais profundamente, o objeto do seu amor, não se conformando com as primeiras formulações encontradas, mas transcendendo o que os olhos veem.

A conclusão da fala de Diotima se dá de forma apoteótica. Depois de toda a empreitada por ela efetuada até agora – conforme o relato de Sócrates – não se poderia ter outro desfecho. Há um processo dialético ao qual a sacerdotisa pede a máxima atenção de Sócrates para aquilo que ela iria falar a partir de então. É sobre a designação da forma do belo no *Banquete* que versará a parte final de seu discurso. Quanto a esse tópico, Pinheiro fornece importantes esclarecimentos²³¹, chamando a atenção para o fato de que as características formuladas no diálogo em questão sobre o BELO constituem a mais detida descrição de um objeto inteligível nos escritos de Platão. Esse pesquisador ainda elenca três características essenciais da forma do belo no *lógos* final de Diotima: o atributo primeiro da forma do belo, descrito por Diotima, seria a sua eternidade: a “forma” – privada de nascimento e de morte – independe daquilo que acontece nas belezas transitórias, as quais dela participam, pois o belo em si permanece invariável, permanente e imutável; o segundo atributo seria a sua resistência a todo relativismo: sendo objetiva e não relacional, não tendo sua essência condicionada por sua “aparência”, a beleza independe do espaço e do tempo que afetam o observador que a contempla; e a terceira característica determina que a beleza não se confunde com os fenômenos que dela participam: ou seja, não é porque as belezas plurais se alteram e se modificam, que é correto afirmar que isso interfira no estado essencial e imutável da beleza que é “em si e por si mesma, eternamente uma consigo mesma”²³².

Ao chegar a este ponto, Diotima conclui o seu argumento sobre a natureza e as benesses de *Éros*, convencendo Sócrates de que o amor é um dos melhores meios pertencentes à natureza humana para se alcançar aquela visão suprema, fazendo-o tornar-se um adorador de *Éros*²³³. Pois, bem, quanto a essa última parte da fala da enigmática mulher de Mantinea, Oliveira²³⁴ faz uma substancial exposição, em que destaca três pontos fundamentais na interpretação do vértice da *scala amoris*. O primeiro se vincula ao saber sobre a natureza mortal e finita do homem: a ideia é que Platão estaria nos sugerindo, com essas formulações, que a filosofia como intermediário (*metaxy*) entre a sabedoria e ignorância, não pode ser compreendida como uma transformação final e definitiva de um amor ao saber em saber

²³¹Cf. PINHEIRO, 2010, p. 56-58

²³²*Banquete*, 211b.

²³³*Idem*, 212b.

²³⁴OLIVEIRA. R., 2016, p. 53-55.

propriamente dito. Porque, se assim fosse, teríamos a supressão de seu caráter deslocativo entre uma realidade e outra. Muito pelo contrário, na visão platônica, exposta nessa seção do *Banquete*, a filosofia é determinada como uma atividade possuidora de uma dimensão zetética ou investigativa irrevogável, o que a impede de se transformar integralmente ciência: por se saber que só aos deuses pertence a sabedoria plena, aos filósofos cabe o amor ao saber. Sendo assim, deve ser interpretado o ápice da *scala amoris* como sendo uma apresentação de um ideal que se impõe como uma meta àquele que se dispõe a enveredar pela via filosófica. Ou seja, o que Diotima apresenta na etapa final de seu discurso pode ser assumido como um elemento de caráter normativo, mas nunca como descrição de um saber positivo, já devidamente apreendido pelo filósofo. O segundo ponto evidenciado por Oliveira sobre a última parte da fala de Diotima é que *éros* é uma realidade realmente constitutiva da natureza humana. Dessa forma, Platão estaria elucidando a sua concepção antropológica, ao explicitar que o amor não é um princípio entre outros presente em nosso ser, mas uma força (*dynamis*) onipresente, que pervade toda a alma e por ela circula, sendo esse impulso uma corrente vital que evidencia a dimensão essencialmente erótica da alma humana

[...] o impulso erótico, a corrente vital do desejo, é, conforme pretende esse passo do *Banquete*, um dado originário e inescapável de nossa condição, um elán primevo que efetivamente nos mobiliza e que se propaga por todos os domínios do nosso ser, atuando como uma força única e visceral que pode se manifestar de múltiplas e variadas maneiras, em função da heterogeneidade dos objetos para os quais se volta (os corpos, as almas, os conhecimentos, os valores, etc.).²³⁵

Por fim, o último ponto seria a formulação de que, sendo o impulso do desejo um elemento constitutivo que pervade a psique humana, *éros* deve ser compreendido como uma força que sempre encontrará uma expressão verbal na dimensão discursiva. Com efeito, o arremate final conclui que os graus de ascensão, na manifestação de Eros, possuirão correspondência no plano da linguagem, mostrando uma devida relação entre a palavra e o desejo, entre *lógos* e *éros*.

Dessa forma, a filosofia se constituiria como sendo uma atividade intelectual que tem sua base no *lógos* que, quando desenvolvido por meio da *scala amoris*, é impulsionado de forma permanente pelo desejo, ou seja, por *éros*. Com isso, o filosofar não deve ser entendido como sendo uma prática meramente conceitual de discursos, isolada da dimensão erótica, um meio

²³⁵ *Idem, Ibidem*, p. 54.

para se chegar a um racionalismo frio. O exercício filosófico é, antes, a empreitada que une a razão ao desejo – de forma inseparável –, tornando-se, assim, um exercício essencialmente erótico desenvolvido por meio de uma pedagogia amorosa, convertendo-se em um estímulo afetivo frutuoso na busca do saber e do conhecimento racional. Para Platão, então, a filosofia é a forma mais alta do erotismo intelectual, pois, quando bem direcionados, o desejo e a sexualidade irrompem como elementos imprescindíveis para a formação do homem. Não se deve compreender, portanto, (ainda mais por se saber da visão dualista sempre lançada sobre as obras platônicas), a razão como elemento desvinculado da paixão e do desejo, sob pena de se estar interpretando equivocadamente o pensamento do referido filósofo e a sua concepção de filosofia. Na verdade, há uma celebração unitária entre essas partes.

Como foi visto, o discurso de Diotima se encaminha em etapas bem delineadas: o amor é um ser intermediário entre os deuses e os mortais e, como tal, filósofo; ele nos inspira o desejo de ter sempre o bem; sua ação é uma geração que garante aos mortais a imortalidade que lhes é possível. Compreendendo, pois, *Eros* como filho da Pobreza e da Abundância, percebemos que ele pode assumir várias formas, em múltiplas perspectivas. A fala de Diotima-Sócrates, ao elencar a natureza do amor, torna-se núcleo central no processo de síntese dos discursos anteriores. Com efeito, o *Éros* proposto pela sacerdotisa comunga seja com a carência de Apolodoro, seja com a subserviência de Aristodemo, seja com o egoísmo de Fedro, seja com a sagacidade de Pausâncias, seja com a terapêutica de Erixímaco, seja com a sofística poesia de Agatão, seja até mesmo, enfim, com a comicidade de Aristófanes²³⁶.

Conduzido pela pergunta-motora (quem é *Éros*), por meio de um interrogatório direcionado a Agatão, Sócrates refuta suas teses, em busca da *homologia*, como forma de preparar o caminho para a sua concepção de amor que logo evidenciará melhor aquilo de que realmente se trata nos diferentes *lógoi* que formam a tessitura discursiva da obra. Mostrando que *Éros* é desejo do que não se possui, portanto desejo do que lhe falta, obriga a Agatão admitir, indo contra a tradição poética e literária, que *Éros* é antes amante que amado. E é a auto-percepção da ignorância do poeta-anfitrião, em face das coisas relativas a *Éros*, a comprovação que o processo educativo impetrado por Sócrates surte efeito. Quando, então, Agatão percebe-se equivocado em seu discurso, compreendendo que, se *Éros* é desejo, é porque não possui ainda a coisa desejada, deixa-se o caminho livre para Diotima chegar e elucidar a natureza mesma do amor. Com efeito, essa misteriosa sacerdotisa de Mantinea, pode ser

²³⁶ Ver em relação a isso ROSEN, 1999, p. 236.

considerada, haja vista a posição da mulher nas obras platônicas, como sendo uma máscara do verdadeiro filósofo que conduz seus discípulos pelo caminho da autonomia educativa.

E mais: em Diotima é exercido o sacerdócio socrático, por se localizar nas veredas de uma sabedoria erótica. Não sendo belo nem feio, não é, contudo, nem um deus nem um mortal. Eros é um gênio intermediário entre essas duas realidades, unificando o universo; isso é possível, do ponto de vista mítico, por ter ele como pais Recurso e Pobreza, que se uniram na festa de Afrodite e o conceberam. Dessa forma, sua natureza é híbrida, logo, filosófica. O seu desejo por sabedoria, por se saber carente dela, o faz ser filósofo. Sendo esta a sua natureza, tem como função a de inspirar nos homens o desejo de possuir o que é belo e bom, não apenas em determinado tempo, mas sempre, em sua universalidade. Nisso o amor não é, propriamente, desejo do que é belo, mas da geração no que é belo. Usando da simbologia religiosa, Diotima, em determinado momento do seu discurso, elabora quase como uma paródia da linguagem das iniciações dos mistérios, o que faz com que o seu *lógos* se desenvolva de forma gradual e hierática, elevando-se em uma ascensão “por degraus” que, partindo do amor pelo que é físico, de forma paulatina, chega ao seu ápice na afirmação suprema do amor ao que é belo em si.

Com efeito, a grandiosidade dessa fala, principalmente quando considerada em sua última parte, leva o leitor a sentir um acento místico, evocando uma atmosfera diferente, envolvendo tanto os outros discursos como – simultaneamente – todos os aspectos dramáticos do diálogo. Tal atmosfera montada por Diotima propicia a visão de Eros não mais compreendido de forma científica, como propunha Erixímaco, nem, muito menos, como na intuição poética de Aristófanes, mas transmutado de forma filosófica e associado à ideia do Belo. Essa característica peculiar da concepção platônica do amor pode ser deturpada e se contaminar pelas noções românticas sempre mais envolventes em tempos atuais. Mas, compreendido de forma adequada, percebe-se que ele é a aspiração que, tendo a reflexão racional como base, busca refazer o laborioso caminho rumo à verdade em si mesma. *Éros* é o desejo para se chegar à contemplação final de uma realidade que excede o físico e faz com que a concepção platônica de amor transcendia a inconsistência de uma fantasia.

4 DO ELOGIO DA FILOSOFIA AO ELOGIO DE SÓCRATES: A FALA APAIXONADA DE ALCIBÍADES E A EXALTAÇÃO DA FIGURA SOCRÁTICA COMO ENCARNAÇÃO MESMA DE ÉROS, UM MODO DE VIDA

No minucioso exame da natureza e benesses de Éros, tão celebrado no *Banquete*, é possível perceber o linear caminho argumentativo engendrado por Platão na busca de reformular o conceito e a forma como se concebia o amor dentro da sociedade grega. Como já observado, o filósofo da Academia objetiva discutir o poderio e a significação do amor na vida pessoal do homem e como isso afeta seu papel cívico. Coloca, logo, como ponto de partida desse diálogo, a crítica à retórica tradicional, evidenciando o encômio como uma exemplificação cabal do modo celebrativo de *Éros* em seu poder e excelência. Com efeito, a busca primeira é por dar ênfase – como nos cinco primeiros oradores - a *Éros* como um fenômeno constitutivo da vida humana, que desemboca no papel assumido pelos cidadãos dentro de uma determinada *pólis*. Com o surgimento do discurso de Diotima-Sócrates, é possível perceber uma ruptura no caminho do diálogo, ruptura que marca a separação entre a intervenção socrática e a dos demais convivas do banquete. O que se vislumbra é a mudança de direção/objetivo, que leva o diálogo para um novo itinerário, julgado por Sócrates como mais frutuoso e salutar, a saber: sair do *lógos* meramente oratório para se chegar ao *lógos* propriamente filosófico. De fato, segundo Sócrates, este foi o erro discursivo fundamental que os oradores do banquete cometiam: ignorar a natureza do amor e limitar-se a elaborar elogios de *Eros* e de suas benesses recorrendo aos procedimentos do encômio ou da retórica laudatória tradicional. A proposta socrática seria sair do campo estritamente elogioso, próprio da retórica laudatória, colocando-se em outro caminho mais proveitoso, em que, através de um questionamento genuinamente filosófico e argumentativo, buscasse enunciar a verdade acerca da natureza de *Eros*. Indagando Agatão, último entre os cinco primeiros oradores, Sócrates faz um resumo das colocações eruditas, cheias de retórica e louvor ao amor, e adverte que mais que falar sobre e em louvor de algo, é necessário saber a natureza desse algo sobre o que se discursa.

Realmente, caro Agatão, bem me pareceste iniciar teu discurso, quando dizias que primeiro se devia mostrar o próprio Amor, qual a sua natureza, e depois as suas obras. Esse começo, muito o admiro. Vamos então, a respeito de Amor, já que **em geral** explicaste bem e magnificamente qual é sua natureza, dize-

me também o seguinte: é de tal natureza o Amor que é amor de algo ou de nada?²³⁷

A mulher de Mantinea é um artifício, substancialmente importante, de Platão propor uma retórica filosófica. Logo, o método socrático-platônico seria o inverso do efetivado pelos primeiros oradores do banquete: é preciso primeiramente conhecer a verdade acerca da natureza do amor, através de indagações filosóficas e argumentativas, para depois chegar ao louvor próprio da oratória. Com esse procedimento, evidencia-se, então, no diálogo, *éros* como elemento mediador (*metaxy*) entre a sabedoria, o belo e a sua privação, ao mesmo tempo em que, com a explanação acerca dos graus do amor, o elogio a *Éros* se transforma em um verdadeiro elogio da filosofia como forma suprema do erotismo. Tendo passado por tudo isso, chegamos, agora, à culminação de nossa pesquisa: sabendo, pois, que *Eros* não seria um deus nem aquele que possui a ciência suprema, mas a força misteriosa que nos conduz, por meio do amor ao belo corretamente orientado, partindo do não-saber em que nos encontramos originalmente imersos, à busca da ciência suprema, o que nos permite encontrar, assim, um autêntica relação entre *Éros* e filosofia, analisaremos, agora, de que modo é possível ler o *Banquete* como uma nova defesa de Sócrates e, consequentemente, do modo de vida filosófico, sabendo, com efeito, do vigoroso elogio, eminentemente filosófico, que se articula com o problema do desejo, fazendo do erotismo filosófico uma atividade fundamentalmente zetética.

4.1 O BANQUETE COMO UM TEXTO DE FILOSOFIA POLÍTICA

Pois bem, como visto até então, todo o erotismo vivido de modo filosófico (representado, por exemplo, na *scala amoris* como ascensão do homem ao grau mais elevado de *Éros*) é uma apresentação e exemplificação, substancialmente importante, do que seria *philosophia*. De certo que, no texto em questão, quando ocorre o tratamento do modo de vida filosófico, há, de forma significativa, um verdadeiro panegírico quanto ao ato de filosofar, que é entendido como aquilo que há de mais perfeito e realizado no que se refere à *dynamis* erótica²³⁸. Platão evidencia, assim, *éros* como sendo algo constitutivo da alma humana, mostrando que a condição do homem é essencialmente erótica e procurando explicitar que a filosofia é a expressão mais perfeita desse erotismo que é próprio da realidade humana por meio de seu modo de vida, que está intrinsecamente ligado à realidade política. Segue-se daí que o *Banquete*, em seu objetivo primitivo – como um texto retórico – busca tanto elaborar um

²³⁷ *Banquete*, 199c-d, grifo meu.

²³⁸ Cf. FERRARI, 1997, p. 260-261.

discurso que exalte a filosofia e o modo de vida filosófico, quanto encorajar para a prática da filosofia aqueles que têm disposição para isso. Como se sabe, o modo filosófico de se viver, desde sua gênese, foi sempre identificado como um viver pela busca da sabedoria. O filósofo não é um sábio, mas aquele que ama o saber, como dizia Pitágoras. Então, é dos filósofos a responsabilidade de desejar, amar e buscar a sabedoria. O amante do saber é um ser erótico que, embriagado pelo amor, alça voos sempre mais altos em busca do conhecimento das coisas e de si mesmo, num propósito de melhoramento pessoal, para ser mais justo na *pólis*. Aquele que filosofa, não apenas melhora a si mesmo, mas aprimora o outro no exercício de troca entre o Belo que está em cada uma das partes.²³⁹ Para Alcibíades, no *Banquete*, Sócrates é a personificação de *Eros* como desejo pelo belo e como poder que busca elevar os homens à virtude²⁴⁰. Com isso, percebe-se uma relação substancialmente erótica entre as duas personagens: Sócrates e Alcibíades. A postura socrática incute no discípulo uma busca pelo melhoramento e pela virtude ou excelência (*areté*). Isso nos mostra que o filósofo, para Platão, é um ser que não olha para a filosofia como uma atividade intelectual abstrata, mas sim como um modo de viver, impulsionado pelo desejo do conhecimento e, portanto, das virtudes mais sólidas. Nesse sentido, as atitudes de Sócrates seriam totalmente justificadas. Se consideramos isso e a forma como o *Banquete* procura apresentar em sua parte final o caráter salutar da pedagogia erótica praticada por Sócrates em relação a Alcibíades, podemos dizer que este diálogo seria uma segunda apologia de Sócrates, por tentar mostrar que o filósofo é o mestre que faz nascer naqueles que entram em contato com ele a forma superior de *éros*, que se manifesta como o desejo pelo bom e pelo belo e que tem sua plenitude na filosofia. Para se compreender bem essa realidade política arraigada no *Banquete*, vale ressaltar o contexto em que ele foi escrito.

Quando a narrativa foi composta, por volta do ano 375 a. C., Sócrates já se encontrava morto e os dias de glória de Atenas já haviam passado, principalmente por causa da derrota na guerra do Peloponeso. Os atenienses viviam, assim, um momento de declínio e, entre eles, a impopularidade de Sócrates, ao que tudo indica, era grande. Platão, em sua obra, insiste em vincular esse contexto histórico negativo à experiência democrática de Atenas. Como bem propõe Pinheiro²⁴¹, o *Banquete*, em particular, nos forneceria uma representação de uma “instituição da democracia ateniense”, que ao menos em três passagens evidencia uma crítica à situação da democracia de sua época: em primeiro momento, a ironia de Sócrates quanto à

²³⁹ *Banquete*, 218 e.

²⁴⁰ *Idem*, 218c-d

²⁴¹ PINHEIRO, 2011, p. 38-39.

vitória de Agatão no concurso de tragédias perante os que o louvava²⁴²; depois, quando Diotima reconhece que nem “todos os homens” podem ser considerados entendidos, mas apenas uma seleta parte desses²⁴³; e por fim, critica as pretensões democráticas quando atesta que “é sábio que um médico vale por muitos guerreiros”²⁴⁴. Além desses argumentos, corrobora com a afirmação do *Banquete* ser um escrito de filosofia política a própria presença de Alcibíades no interior desse diálogo. A intenção que subjaz na entrada abrupta do jovem discípulo no festim da casa de Agatão é antes louvar Sócrates, seu mestre, que elogiar propriamente *Éros*. Por se saber que seria algo discrepante, longe de qualquer modéstia, Sócrates se autoelogiar, é que Platão traz ao seu diálogo a enigmática presença de Diotima, que caracterizará a natureza mesma de *Éros* (como vimos no capítulo anterior); e ainda mais, pelos mesmos motivos introduz Alcibíades, que exaltará o papel do filósofo exemplificado em um homem, Sócrates, efetivando, assim, uma nova defesa socrática.

Alcibíades está interessado em louvar Sócrates, mais do que a Eros. Teria sido uma afronta à modéstia e indecoroso fazer Sócrates narrar semelhante elogio a si próprio. Isso ajuda a explicar também a introdução de Diotima, pois seria difícil fazer Sócrates oferecer um elogio de Eros, que, quando Alcibíades o louvar, fará com que o próprio Sócrates esteja nele representado... O retrato platônico de Sócrates no Banquete é uma poderosa defesa de Sócrates. Não se poderia fazer com que o próprio Sócrates narrasse tais coisas, mas era necessário dizê-las; Platão o consegue, fazendo com que o próprio Alcibíades as diga – e deixando Aristodemo narrar o que ele disse.²⁴⁵

Em outras palavras, a presença de Alcibíades e do discurso por ele pronunciado no final do diálogo sobre o amor é um modo retórico-platônico de elogiar Sócrates e defende-lo, o que, evidentemente, possui uma força persuasiva muito maior do que um simples autoelogio. Mais ainda: percebe-se, com esse artifício, uma total discrepância entre a figura do mestre em face da figura do discípulo, uma vez que a postura de Sócrates nitidamente contraria a postura de Alcibíades. Nesse aspecto, percebe-se que o primeiro representa um homem totalmente desprovido de ambições, de preocupação com a reputação e com a fama; bem diferente do segundo, que desejava isso com todas as forças. Sendo assim, evidencia-se um descompasso, um abismo, entre a figura de Sócrates e a de Alcibíades, este último sendo incapaz de seguir e praticar as virtudes ensinadas por seu mestre.²⁴⁶ Dessa forma, o *Banquete* revela-se como uma

²⁴² Dessa forma, obriga a concordar que “para uma pessoa de senso poucos sábios são mais de temer do que uma multidão de ignorantes”. *Banquete*, 194b.

²⁴³ *Idem*, 202b.

²⁴⁴ *Idem*, 214b.

²⁴⁵ ALLEN, 1991, p. 105-106.

²⁴⁶ Cf. PINHEIRO, 2011, p. 40. Ver também NUSSBAUM, 2009, p. 150.

apaixonada defesa de Sócrates, como se Platão, versando sobre os mistérios do amor, o apresentasse nítida e vivamente, sem nenhuma sombra, contrapondo-se aos que denegriam e condenavam injustamente o filósofo. Ora, a justificativa levantada aqui responde bem sobre a necessidade de ser um outro a elogiar Sócrates, e não ele próprio. Contudo, qual o motivo de Platão utilizar a figura de Alcibíades – personagem bem notório na Grécia do século IV a.C. – e não outro?²⁴⁷ Por que dar a palavra a ele, depois de um audacioso discurso proferido por Diotima a respeito de “quem é *Éros*”, através de Sócrates, o qual fecha tão bem a questão? E, mesmo sem nada ouvir dos discursos já impetrados, que intenção teria Platão ao atribuir a Alcibíades, atrasado e embriagado, a responsabilidade de retratar Sócrates?

Pois bem, é fato que, no contexto do *Banquete*, Alcibíades está em seu apogeu²⁴⁸. Por volta dos trinta anos, belo, inteligente, talentoso orador, de uma família poderosa em Atenas, criado pelo mais famoso estadista ateniense, Péricles, amor predileto do coração de Sócrates, é o orgulho da democracia grega que se vangloriava de possuir-lo entre os seus políticos. Até mesmo sua excentricidade era vista com admiração pela população. Todavia, o orientando do mais ilustre mestre de Atenas, e também o que mais lhe dispensava sua afeição, não possuía autocontrole e deixava-se muito facilmente apoderar-se pela violência. A vida de Alcibíades pode ser encarada como uma intensa busca de aventuras. Não é difícil encontrar relatos sobre essa personagem mostrando características que destoam completamente do exemplo de virtude concebida pelos sábios da *pólis* grega. Em toda sua trajetória de vida narrada por tantos,²⁴⁹ encarnou a imagem de quanto a ambição pode fazer mal à pessoa humana: interesses pessoais sem o compromisso com o bem comum, uma intrépida ambição e luta pelo poder são algumas das atividades no *curriculum* de Alcibíades. O discípulo que Sócrates amava é um típico caso dos perseguidores de falsos valores. Sua jovialidade, beleza, nobreza e fama o tornaram totalmente insolente, tão seguro de si mesmo que não poderia permitir que alguém pudesse entrar em seu caminho, fosse quem fosse. Alcibíades estava cego pela ambição

²⁴⁷ Junte-se a isso o fato conhecido de que, como já diz CENTRONE, 1999, p. 36, “a proximidade com a figura tão polêmica de Alcibíades foi uma das causas reais da morte de Sócrates”.

²⁴⁸ Alcibíades é uma figura conhecida dentro dos diálogos platônicos, sendo possível encontrá-lo em cinco escritos: *Protágoras*, *Primeiro e Segundo Alcibíades*, *Banquete* e *Cármides*. Marreto mostra que há, nos vários diálogos, uma contagem cronológica da vida de Alcibíades. É possível acompanhar o desenvolvimento desse personagem desde seus 15 anos, quando aparece no *Protágoras*. Por volta dos 20 anos, teria tido o encontro representado pelos *Primeiro e Segundo Alcibíades*. Finalmente, aparece no diálogo que ora estudamos, já na maturidade, aos 35 anos. Acredita-se ainda que é com esta idade que é citado no *Cármides* (dessas idades não existem registros históricos comprovadores. São informações a partir de estudos levando em conta as idades de infância e maturidade dos indivíduos da Grécia antiga). Cf. MARRETO, 2001, p.22.

²⁴⁹ Alguns autores falam de Alcibíades em suas obras. A título de nota: Tucídides, Xenofonte, Diodoro da Sicília, Plutarco, Cornélio Nepote, Andócides, Isócrates, entre outros. Alguns desses autores tiveram a oportunidade, segundo retrata a história, de conhecer Alcibíades, fazendo, de forma direta ou indireta, seus testemunhos serem verdadeiramente válidos.

Vou revelar-te os teus verdadeiros pensamentos com relação a ti próprio, para que vejas como sempre foste objeto de minhas cogitações. Sou do parecer que se algum dos deuses te dissesse: Ó Alcibíades, que preferirias: continuar vivo com o que presentemente possuis, ou morrer agora mesmo, caso não te fosse possível aumentar teu cabedal? Estou certo de que escolherias morrer.²⁵⁰

Não há uma preocupação consigo mesmo, não há um trabalho profundo de se conhecer, mas uma luta para possuir o ambicionado. Seria mais valoroso para Alcibíades morrer que imaginar que aquilo pelo que ansiava não seria concretizado. A ambição de Alcibíades não é conhecer a si mesmo, não é ser um bom político, um homem virtuoso, um bom conselheiro para a *pólis* grega, mas sim um desejo obstinado de adquirir fama, dinheiro e prestígio entre os seus. Com todas essas características, não poderia haver outro caminho: em breve, veria sua popularidade declinar, chegando a ter uma morte trágica²⁵¹. Isso tudo complicaria ainda mais a resolução da questão: “por que Alcibíades?”

Com efeito, a resposta a essa pergunta estaria naquela proposição que já fora formulada: o *Banquete*, como uma celebração da vida filosófica, encontra seu ápice na parte final do diálogo, através do discurso de Alcibíades, que tem como principal objetivo formular uma defesa da filosofia, enquanto entoa louvores à atividade e ao modo de vida filosóficos, fazendo da figura do filósofo Sócrates a encarnação mais perfeita do erotismo salutar. Sendo assim, a escolha de Alcibíades como porta-voz do elogio a Sócrates e ao modo de vida filosófico passaria a ser justificada. Além disso, o elogio de Sócrates pelo ébrio e jovem discípulo é, ao mesmo tempo, sua defesa, na medida em que este paulatinamente versará sua fala elogiosa retomando, de forma apologética, as acusações que levaram à morte de Sócrates. Platão, então, volta a colocar a cena do injusto tribunal que condenou o seu mestre e, como uma reflexão social, traz à luz a falta de justiça cometida por seus concidadãos. Desse modo, como bem sugeriu Allen²⁵², a formulação feita por Diotima, sobre a natureza mesma de *Éros* deve ser compreendida como sendo, ao mesmo tempo, também uma forma de transmitir o modo de Sócrates se relacionar com jovens como Alcibíades. É só lembrar da acusação central para a condenação de Sócrates: a de que ele, através do seu *logos*, corrompe a juventude ateniense.

²⁵⁰ Primeiro Alcibíades, 105a.

²⁵¹ Martha Nussbaum, 2009, p. 135, analisa de forma pormenorizada todo o declínio de Alcibíades. De acordo com ela, Alcibíades, depois de perder as graças do povo, fora condenado à morte, fato que o obrigou a se refugiar em Esparta e na Ásia. Por volta de 411 a.c., será anistiado e retornará à Grécia, onde quatro anos mais tarde será novamente banido, até que em 404 a.c. sofrerá uma morte trágica arquitetada por cidadãos de Esparta e alguns oligarcas de Atenas. No capítulo 6 de seu trabalho, Nussbaum esclarece que o interesse pela morte de Alcibíades seria a explicação para a curiosidade dos que interrogaram Apolodoro no prólogo do *Banquete*.

²⁵² Cf. ALLEN, 1991, p. 119-123.

Essa relação entre o conceito externado por Diotima a respeito de *Éros* e sua semelhança com a conduta socrática, evidenciará no final do discurso de Alcibíades que, embora este elogie o comportamento e o *lógos* de seu mestre, isso não significaria que ele chegou a compreender e assimilar o profundo significado das palavras de Sócrates. Com isso, o autor do diálogo quer deixar claro que, se o jovem Alcibíades tomou outro caminho que não o melhoramento de sua parte mais nobre, que é a alma, e, desse jeito, não viveu na justiça e na virtude (como, de fato, aconteceu), essa culpa não deve ser outorgada a Sócrates. Na busca de extirpar a culpa de Sócrates, frente à vida desastrosa de Alcibíades, Romilly acredita, com base no diálogo *Alcibíades*, que essa desventura do discípulo não pode ser colocada na conta de seu mestre. Não foi por seguir os ensinamentos de Sócrates que Alcibíades se corrompeu, mas, antes, por não escutá-los e não coloca-los em prática.

O *Alcibíades* pretende deixar claro que o ensinamento de Sócrates não foi de forma alguma responsável por isso, pois Alcibíades 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 Alcibíades 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.²⁵³

Foi antes por sua ambição e por seu amor à glória que os corruptores apoderaram-se de Alcibíades. Poderia ter sido o mais brilhante político da *pólis* de sua época, se sua louca e obstinada vontade pelo poder não lhe tivesse tomado a razão: “*Em questão de política, todos os defeitos e todas as insolências de Alcibíades se ofuscaram em face dessa ambição que vai conduzi-lo aos mais brilhantes êxitos e aos piores desastres*”.²⁵⁴ Se há culpa de alguém, ela não é de Sócrates; até porque a responsabilidade dele se pauta, necessariamente, no questionamento, e nunca na decisão do seu discípulo. Por mais que Sócrates perceba o mal caminho pelo qual seu pupilo envereda, sua postura será em dar meios suficientes para que Alcibíades, como qualquer outro, por si só, faça a melhor escolha.

Ora, a vocação socrática é comparada a de uma mosca²⁵⁵, que procura incomodar todo aquele que vive inerte em sua morosidade. Porém, é preciso perceber que isso não significa tomar posturas por outros. Aliás, trata-se justamente do contrário. A mosca incomoda, pica,

²⁵³ ROMILLY, 1996, p. 57.

²⁵⁴ *idem, ibidem*, p. 60.

²⁵⁵ Cf. *Apologia de Sócrates*, 30e.

perturba, mas não caminha com o cavalo. Ela só faz estimulá-lo para que ele saia da inércia em que se encontra. Assim é o papel de Sócrates: o de questionar não apenas o saber, mas, muito mais que isso, os valores e a si mesmo, evidenciando no interlocutor suas próprias contradições, para que assim, e com elas, pudesse trilhar um caminho pessoal em busca da sabedoria²⁵⁶. Como um dia Sócrates ferrou Platão, agora e sempre é Platão que ferroa e incomoda os seus leitores, colocando-os na posição de interlocutores no discurso, sem nem ao menos saberem para onde estão sendo levados. Era desse modo que se sentiam os discursadores abordados por Sócrates: como em plena crise, ao ponto de se desencorajarem rumo ao fim da discussão, correndo o risco de ficar sem um desfecho. Ao perceber isso, Sócrates assume essas intempéries causadas por seu discurso e inverte, assim, os papéis nesta aventura dialética.

Em quase todos os diálogos socráticos de Platão, sobrevém um momento de crise no qual o desencorajamento toma os interlocutores. Eles não têm mais confiança na possibilidade de continuar a discussão, o diálogo corre o risco de se romper. Então Sócrates intervém: ele toma para si a perturbação, a dúvida, a angústia dos outros, os riscos da aventura dialética; ele inverte assim os papéis. Se há um revés, isso será sua própria dificuldade. Ele apresenta assim aos interlocutores uma posição do próprio eu deles; os interlocutores podem assim transferir a Sócrates sua perturbação pessoal e reencontrar a confiança na pesquisa dialética, no próprio logos.²⁵⁷

Com efeito, foi por esse caminho que Sócrates conduziu Alcibíades. Ao contrário do que o discípulo esperava, o mestre não objetivava dar as respostas, mas antes levantar questões. O autêntico socratismo deseja conduzir os seus a valores e não, unicamente, a conceitos.

Pois bem, a questão política de Atenas perpassa todo esse complexo conjunto de elementos. E o *Banquete*, como um denso texto de filosofia política, objetiva elucidar todas essas problemáticas. O que Platão pretende fazer no limiar desse diálogo é elogiar Sócrates, simultaneamente propondo uma defesa, apresentada pela própria figura de Alcibíades. Com isso, trata-se de mostrar a diferença entre a figura de um e de outro, neutralizando qualquer imputação de culpa pelo fato de o discípulo ter sido um político nefasto e um mau cidadão de Atenas. Sócrates não pode ser acusado de corromper a juventude (acusação, dentre outras, pela qual foi condenado), a partir de exemplos como estes de Alcibíades. Embora encontrando as verdadeiras características do mestre, o discípulo se nega a segui-lo, por ser mais dispendioso, por ter um longo caminho a se trilhar e por não ter as honras e glória como prêmio final. É como

²⁵⁶ Cf. HADOT, 1999, p. 55.

²⁵⁷ *Idem*, 2012, p. 11-12.

se o jovem e ébrio cidadão ateniense e, naquela época, prestigiado entre os seus, elevasse o seu discurso carregado de, ao mesmo tempo, admiração e ressentimento. Desde o prólogo do diálogo, é possível encontrar traços argumentativos dispostos pelo autor do escrito, que buscava dar centralidade a essas duas personagens. Já no início do *Banquete* há uma alusão a isso quando é relatado quem estava presente no evento: “Sócrates, Alcibíades e os demais convivas”²⁵⁸; e depois, refletindo sobre a estrutura do diálogo, quando o discurso de Diotima parece chegar ao apogeu da discussão e não precisar de mais nenhum acréscimo, abruptamente entra na cena Alcibíades, como máscara mesma de *Éros* e Dionísio. No final do elogio de Sócrates, fica uma atmosfera de que era isso que faltava, era essa a carência entre os discursadores: a personificação da máscara do amante, encarnação de *Éros*. Nesse ponto, pode-se chegar à compreensão de que, para além dos discursos elogiosos dos cinco primeiros convivas, o *Banquete* empreende sua fala filosófica no discurso de Sócrates e no de Alcibíades, este situado na última parte do diálogo. Tal relação parece ser significativamente importante para bem se compreender esta questão.

Mas isso ainda não é tudo. O modo de se entender o diálogo em estudo nesta pesquisa como um texto retórico-apologético, contra as injustas acusações feitas a Sócrates pelo tribunal de Atenas, se sustenta também, além das argumentações feitas anteriormente, no fato de o *Banquete* parecer ser construído em um ambiente característico de um julgamento, em um cenário de tribunal²⁵⁹. O próprio vocabulário empregado em alguns trechos da obra é típico de uma situação jurídica. Quando Agatão convida Sócrates para se assentar ao seu lado no *Banquete*, e este lhe responde dizendo que não seria possível a transmissão do conhecimento através do contato, o anfitrião responde: “*És um insolente (hybristés), Sócrates. Porém, dentro de pouco eu e tu haveremos de dirimir essa questão, tendo Dionísio como juiz (dikastei)*”²⁶⁰. Como visto, há uma alusão, embora velada, a uma realidade de tribunal: faz-se, de fato, referência a uma acusação (insolência), às partes da acusação (Sócrates e Agatão) e a um juiz (Dionísio, manifestado no simpósio graças a ingestão do vinho), reforçando, assim, esse ambiente judicial cenográfico. No desenvolvimento do discurso, quando Sócrates antes de

²⁵⁸ *Banquete*, 172b.

²⁵⁹ A compreensão do *Banquete* como um ambiente cenográfico de uma disputa em um tribunal já fora proposta por BOLZANI FILHO, 2016, p. 56-58. Portanto, toda a reflexão sobre este ponto se baseia nas considerações feitas por este pesquisador. Todavia, deve-se levar em conta que o tribunal ao qual se faz referência deve ser visto a partir do modelo de um julgamento de concurso teatral. Até porque isso se adequaria mais à realidade em questão, já que o comentário que evoca a imagem de um julgamento é feito por Agatão, que comemorava a sua vitória em um concurso poético, também sendo possível se referir a Dionísio. Quanto a isso, vale a pena conferir o comentário de L. ROBIN na tradução do *Banquete* para o francês, 1985, p.7. O que não exclui, em certa medida, que esta, como outras passagens que se seguirão, não remontem a um processo jurídico.

²⁶⁰ *Banquete*, 175e.

começar a sua fala a respeito de *Éros*, alude ao desconforto de discursar depois do poeta, recebe esta resposta: “*Enfeitiçar é o que queres, ó Sócrates..., a fim de que eu me alvoroce (thorybethô) com a ideia de que o público (tò théatron) está em grande expectativa que eu vá falar bem*”²⁶¹. Como bem relata Bolzani Filho, os termos utilizados aqui são próprios de um discurso de tribunal. É necessário, pois, “falar bem” – como disse Agatão – para poder, de modo retórico, convencer sobre a inocência ou condenação do réu²⁶². Vale ressaltar, ainda, a semelhança deste diálogo com a *Apologia de Sócrates*, na medida em que existem “fórmula jurídicas” empregadas lá e aqui. O modo como Sócrates se dirige aos juízes em seu discurso de defesa, na *Apologia*, assemelha-se à forma como Alcibíades se dirige aos demais convivas no *Banquete*: no primeiro diálogo, de fato, Sócrates evoca numerosas vezes a figura dos “juízes” (*dikastai*)²⁶³; enquanto que no *Banquete* é dessa forma que Alcibíades se dirige aos que lá estavam: “era no que eu mais confiava, senhores juízes; sim, pois estais aqui para julgardes a arrogância de Sócrates”²⁶⁴. Por fim, é Sócrates o principal responsável em assemelhar tão profundamente o *Banquete* à *Apologia*. Quando mostra seu método de elogio a *Éros*, exclui a característica própria de um banquete – que seria a profusão de discursos sem estar pautado pelo exame da verdade –, pondo em primeiro plano aquilo que seria próprio de um tribunal, local em que só deve ser dito a verdade.

Não vou mais elogiar desse modo, que não o poderia, é certo, mas a verdade, se vos apraz, quero dizer à minha maneira, e não em competição com os vossos discursos, para não me prestar ao riso. Vê, então, Fedro, se por acaso há ainda precisão de um tal discurso, de ouvir sobre o Amor dizer a verdade, mas com nomes e com disposição de frases que por acaso me tiver ocorrido²⁶⁵.

Ao contrário dos seus acusadores (na *Apologia*) e dos cinco primeiros discursadores (no caso do *Banquete*), Sócrates falará munido da verdade, na busca de falar “toda a verdade”, sem estar preocupado com o floreio literário das palavras. E o próprio Alcibíades, em seu elogio, combina isso: “*vou dizer-vos toda a verdade; prestai atenção, e se eu mentir, Sócrates, podes censurar-me*”²⁶⁶.

²⁶¹ *Idem*, 194a.

²⁶² Já na *Apologia de Sócrates*, o verbo *thorybeîn* é empregado para pedir ao juízes que não se alvorocem (17d, 20e, 27b e 30c). Sócrates pede ainda que Meleto não tumultue o julgamento utilizando o mesmo termo (27b). Também Alcibíades, em seu elogio a Sócrates, no final do *Banquete*, usará o mesmo verbo (215e).

²⁶³ *Apologia de Sócrates*, 40a, 40e, 41c.

²⁶⁴ *Idem*, 219c.

²⁶⁵ *Idem*, 219c.

²⁶⁶ *Idem*, 217b.

Pensar no *Banquete* como um tribunal, justificaria a escolha de Platão, não só por aquele que proferiria o importante elogio a Sócrates (no caso, Alcibíades) na parte final do diálogo, bem como explicaria o próprio título do diálogo em questão. É comum encontrar, nas obras platônicas, a eleição do título do escrito a partir do nome da personagem principal. No *Banquete* acontece algo diferente: o evento é o doador-nominal. Não há mais uma figura importante no discurso, mas é o acontecimento o tradutor daquilo sobre o que o filósofo pretende discorrer. Em outras palavras, é o evento/acontecimento a *ágora* que dá nome ao diálogo. Isso ocorre porque Platão não está preocupado apenas em rechaçar teses, como em outros escritos, mas em fazer um novo tribunal, dando a Sócrates uma defesa justa e, consequentemente, uma melhor sentença, mostrando a injustiça causada a seu mestre. Platão, com efeito, sabendo que não poderia excluir a relação entre Alcibíades e Sócrates, e compreendendo que essa foi uma das causas para a morte de seu mestre, propõe uma habilidosa forma de contar o fato, no intuito de reescrever a história, possibilitando uma segunda apologia socrática, a fim de agora não mais salvar o corpo, não mais salvar a matéria do veneno da cicuta, mas de resguardar a memória da alma de um homem justo, condenado por um tribunal iníquo. Existem numerosos pesquisadores²⁶⁷ que dão outros motivos para o *Banquete* ser considerado um texto de filosofia política, ao se configurar como uma nova apologia, embora essa compreensão não seja unânime; contudo, todos são unâimes em atestar que, apesar dos diferentes motivos, o argumento é o mesmo: Sócrates precisava de uma defesa, e ela só seria possível se trouxesse à baila o mau exemplo de Alcibíades no intuito de evidenciar a falta de culpa de seu mestre. De fato, o elogio de Alcibíades sublinha o fracasso da educação socrática, reforçando, desse modo, uma forte tendência apologética.

4.2 A PRESENÇA DE ALCIBÍADES NO BANQUETE.

Como ponto final dos vários discursos sobre *Éros* e, desobedecendo ao acordo estabelecido entre os convivas de manterem-se sóbrios²⁶⁸, entra na casa de Agatão Alcibíades, embriagado, sendo carregado por uma flautista, falando alto e de modo debochado, vestido com trajes escandalosos, cheio de fitas e coroado de heras e violetas. Há uma descrição minuciosa da cena em questão, como se Platão quisesse deixar para a posteridade o retrato histórico

²⁶⁷ A título de exemplo, GOMPERZ, 1905, p. 395, propõe o discurso de Alcibíades como sendo uma resposta a Polícrates, que, depois da morte de Sócrates, teria escrito um texto de acusação contra Sócrates. Contudo, ROBIN, 1964, p. 59-61, acredita ser mais plausível pensar que seria uma polêmica entre Platão e Aristófanes, que seria considerado pelo fundador da Academia como “entre os adversários de Sócrates, o único cuja influência àquela altura ainda valia a pena combater”.

²⁶⁸ *Banquete*, 176a-c; 213e.

daquela situação²⁶⁹. Com o discurso trazendo à tona os ensinamentos da sacerdotisa de Mantinea, Diotima, Sócrates parecia ter chegado ao apogeu da discussão sobre a natureza e as benesses de *Éros*, quando então irrompe o jovem ébrio, no cenário do banquete, de forma abrupta e teatral. Esse seu modo de se comportar, um tanto extravagante, sob o efeito do vinho, põe em nítida evidência o contraste da sobriedade existente no ambiente até então²⁷⁰.

Com efeito, o objetivo de Alcibíades, ao chegar na casa de Agatão, era o de parabenizá-lo pela vitória no concurso. Contudo, na euforia da chegada, com os olhos cobertos de fitas e se utilizando de tantos elementos em sua vestimenta, acaba não percebendo, de imediato, a presença de Sócrates, e senta-se entre este e o anfitrião do festim. Quando, então, avista o seu mestre, num salto, evoca a força de Hércules, como se estivesse em perigo²⁷¹. E, inusitadamente, o jovem ateniense bêbado toma a coroa que tinha dado a Agatão e a entrega ao filósofo sob a justificativa de que, enquanto o poeta triunfou em apenas uma ocasião, Sócrates sempre triunfa no trato com o *lógos*²⁷². Desse modo, Alcibíades é o testemunho vivo da concretização da profecia promulgada no início do diálogo por Agatão: a de ser da responsabilidade de Dionísio, deus da embriaguez e do vinho, julgar se o filósofo (Sócrates) ou o poeta (Agatão) seria o mais sábio²⁷³. Esse embate entre filosofia e poesia será o pano de fundo das discussões em torno da natureza e benesses do *Éros*.

Com o confronto dialético entre Sócrates e Agatão, Platão exprime o grande *ágon* entre a Filosofia e a Poesia, esta já submetida ao fluxo sofístico. Explorando o amor à beleza irresistível do discurso, capaz de seduzir e arrebatar os ouvintes, sofistas como Górgias, e seu aprendiz Agatão, arrastaram as multidões e, como Platão visa demonstrar em diálogos como *Górgias* e *A República*, provocaram a ruína política de Atenas²⁷⁴.

Pois bem, na sequência do texto, Erixímaco querendo manter as regras do discurso e voltar ao clima de sobriedade e solenidade quebrado pela repentina entrada de Alcibíades, pede-lhe que, como fizeram os demais, elabore um discurso em homenagem ao amor. Ou seja, na busca de conter os excessos do controverso político ateniense, sugere que não fique apenas consumindo vinho, mas elabore um elogio a *Éros*. Contudo, conhecendo a singular personalidade de Alcibíades, era de se esperar que não aceitasse tão facilmente o que se estava

²⁶⁹ *Idem*, 212d-e

²⁷⁰ É o que nota FERRARI, 1997, p. 261.

²⁷¹ *Banquete*, 213b-c.

²⁷² *Idem*, 213d-f.

²⁷³ *Idem*, 176e. De forma importante, STRAUSS, 2001, p. 26; 257, elucida essa questão.

²⁷⁴ PINHEIRO, 2011, p. 50.

propondo. Sob a justificativa de estar inebriado pelos efeitos da bebida, se sentia incapaz de elaborar um elogio à altura daqueles desenvolvidos até então. Mesmo assim, aceita o desafio! Compromete-se em elevar um elogio ou encômio, não ao deus Éros, mas a Sócrates, através de sua própria experiência e convivência com ele, em vista da verdade (*talethê erô*)²⁷⁵. Alcibíades não falará do amor em geral, mas do seu próprio amor, em sua vivência com seu mestre, Sócrates. Até porque, de acordo com ele, se assim não fosse feito, Sócrates ficaria enciumado, se, ao invés de elogiá-lo, elogiasse o deus. “*Se é um elogio que esperam de mim, impossível! Sócrates é tão ciumento que, diante dele, me é proibido elogiar quem quer que seja, homem ou deus!*”²⁷⁶

Sendo assim, pede o acordo (*homologia*) de todos, quanto à autorização para transformar um tributo a *Éros* na expressão de seu próprio desejo, configurado no elogio de um objeto erótico particular: *Sócrates*. Assumindo essa postura, Alcibíades deixa explícito a paixão que o consome pelo seu mestre, o que o leva a pronunciar um louvor que se torna prova cabal do poder de *Éros* sobre a linguagem e o comportamento humano.²⁷⁷ Com esse pedido de mudança da regra, saindo do elogio a *Éros* para o elogio à Sócrates, Alcibíades inverte, automaticamente, as posições em uma relação erótico-pedagógica: de amado (erômano) passa a ser amante (erasta). Tal empreitada se dá na busca de refutar a postura de Agatão, por meio de mais bebida, pois assim poderia elaborar o verdadeiro elogio a Sócrates. Há, portanto, um deslocamento significativo do diálogo do discurso apolíneo para o dionisíaco, por ser sob o efeito do vinho que se formulará o discurso sobre Sócrates.

Dessa forma, se justifica a entrada de Alcibíades embriagado na cena do *Banquete*, que se dá no exato momento em que Sócrates é aplaudido e louvado pelo seu bem construído discurso, no qual exalta o controle, o domínio de si e a busca para além das coisas unicamente físicas, arma contra o amor pessoal. Com efeito, como foi visto no processo de individualização do belo, enfatizado pela sacerdotisa de Mantinea, Diotima, a pedagogia erótica ultrapassaria o exercício intelectual, visando muito mais o constante e necessário equilíbrio na dose adequada do desejo na vivência humana. Em outras palavras, tem-se aqui o contraste entre vida e teoria pela primeira vez no *Banquete*. O que Platão pretende, neste momento, é evidenciar que o amor socrático não é algo apático e distante da realidade do indivíduo. Não há uma “impessoalidade” no *Éros* platônico. Para tanto, apresenta o ponto de vista de Alcibíades, alguém que experimentou esse amor total e extremamente pessoal (realidade cabível ao amor dos mortais).

²⁷⁵ *Banquete*, 214b-e.

²⁷⁶ *Idem*, 214d.

²⁷⁷ Cf. OLIVEIRA, R., 2016, p. 58.

Desse recurso filosófico-retórico trata, substancialmente, Martha Nussbaum, acreditando que nesta passagem há algo de novo que se abre para uma reflexão, fazendo com que o leitor retorne à pergunta inicial: “quem é *Éros*? ”²⁷⁸. Por conseguinte, Sócrates, ao perceber que seria ele o elogiado e não *Éros*, se sente apreensivo. O motivo disso está em supor que Alcibíades, em vez de louvá-lo, teria como objetivo realizar o seu plano de vingança, ao caricaturá-lo e ridicularizá-lo. Contudo, o ebrio jovem se compromete com a exigência de que tudo que irá falar a respeito do filósofo será a verdade (*aletheia*). Fato é que não será o tipo de verdade falada quando se está sóbrio (impossível diante da condição de Alcibíades), mas nem por isso menos verdade. Ao passo que Sócrates está autorizado a interromper seu elogio a qualquer momento, caso a *aletheia* lhe falte²⁷⁹.

4.3 SÓCRATES COMO IMAGEM MESMA DE *ÉROS*

Na elaboração do elogio a Sócrates, Alcibíades informa que deverá começar sua construção através de uma comparação, de uma imagem (*he eikón*), que será escolhida, de acordo com ele, em função da verdade. Sendo assim, a série de imagens que será contada, por ser fruto da *aletheia*, deverá excluir toda forma de riso ou deboche. O que Alcibíades está propondo é que ele procurará contar sua experiência de amor com Sócrates, em que, de forma consequente, revelará um Sócrates idêntico ao *Éros* revelado no discurso socrático. Há uma comparação, então, de Sócrates às figuras do Sileno e do sátiro Mársias²⁸⁰, tendo, tanto uma figura quanto a outra, a função de camuflagem e máscara dissimuladora de Sócrates.

Silênicos e Sátiro eram na representação popular demônios híbridos, metade animais, metade humanos, que formavam o cortejo de Dionísio. Impudentes, bufões, lascivos, eles constituíam o coro dos dramas satíricos, gênero literários do qual o ‘Ciclope’ de Eurípides permanece um dos raros testemunhos. Os Silênicos representam, então, o ser puramente natural, a negação da cultura e da civilização, a bufonaria grotesca, a licenciosidade dos instintos.²⁸¹

²⁷⁸ É o que nota NUSSBAUM, 2009, p. 145.

²⁷⁹ *Banquete*, 214e.

²⁸⁰ Não é difícil de perceber essas duas características elencadas por Alcibíades em seu discurso, como se poderá ver. Em seu exterior, Sócrates possui aspecto feio, bufão, monstruoso, mas isso lhe serve apenas como uma máscara, de forma que a Sócrates bem se adequa o comentário de NIETSZCHE, 2006, p. 71: “*Tudo nele é dissimulado, retorcido, subterrâneo*”.

²⁸¹ HADOT, 2012, p. 9.

O entusiasta político ateniense descreve a imagem do mestre como possuidor de um físico nada aprazível, parecido com os Silenos (*silenoîs*)²⁸², que exteriormente não possuem beleza, mas contêm dentro de si pequenas estátuas de deuses. Assim é Sócrates: apesar de sua aparência física desconcertante, é possuidor de uma beleza incomum e supreendentemente inusitada. Com efeito, o referido filósofo manifesta a própria contradição viva, em seu paradoxo: feiura exterior, por um lado, e beleza interior, por outro.

Sabe-se quão notória era a feiura 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 proclaimam a divindade de sua alma, beleza interior a contrastar com a feiura do rosto. [...] Feio no exterior e belo no interior, 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.²⁸³

Essa ambivalência entre as características físicas e as interiores de Sócrates, dono de um contraste questionador, inquieta todo aquele que se dedica a pesquisar a filosofia antiga. Torna-se, com efeito, significativo que, até onde se sabe, Sócrates tenha sido o “primeiro grego ilustre feio”, onde “tudo é excessivo, bufão, caricatural...”, tendo como descrição autêntica de sua fisionomia os seus “olhos de lagostim, seus grossos lábios, sua pança”²⁸⁴. É revolucionária a mensagem platônica, ao propor, em uma sociedade grega que um homem belo e festejadíssimo como Alcibíades ame um homem grotescamente feio como Sócrates. Ora, parece não haver um exagero na descrição comparativa de Alcibíades em relação ao seu mestre. Esse personagem histórico, como concordam inúmeros pesquisadores, deve ter possuído um aspecto impressionantemente feio²⁸⁵. E isso acabava por se manifestar como algo ofensivo, já que ele praticava atividades intelectuais. De fato, a feiura de Sócrates era um clamor para uma discussão

²⁸² É importante registrar aqui que Alcibíades, ao representar Sócrates como Sileno, não permanecerá sozinho. Como observa ZANKER, 1995, p. 32-39, essa imagem do filósofo será retomada entre 10 a 20 anos após sua morte. É bastante significativo que, em um contexto em que a beleza e a perfeição simétrica das curvas do corpo humano eram cultuadas, Sócrates seja pintado como um desconcertante sileno.

²⁸³ MACEDO, 2003, p. 412-413.

²⁸⁴ Tais formulações são encontradas na obra de NIETZSCHE, 2006, p. 71.

²⁸⁵ A título de exemplo, pode-se citar ZANKER, 1995, p.34, quando confirma – junto com inúmeros outros – a ausência de beleza no aspecto físico de Sócrates.

filosófica. Já na descrição de suas características físicas, seria o início de um longo e questionador discurso platônico sobre o Belo e o Bom.

Para um povo tão agarrado à beleza das formas, tão amante da harmonia plástica, que considerava um dom divino, signo de perfeição interior, Sócrates é uma contradição viva: é tão evidentemente feio quanto é inteligente, vivo de sabedoria brilhante [...]. Sua feiura é provocante, mas é belo (é assim que a ele se refere Platão) [...]. Sócrates encarna para os gregos a oposição entre o ser e o parecer, entre a alma e o corpo, oposição que se transformarão no fundamento de suas reflexões e das quais ainda somos tributários.²⁸⁶

Só poderia, nesta empreitada, ter havido a mudança de postura que era o intento socrático: em vez de amar o físico e o exterior, o homem deveria amar a beleza interior que transcenderia tudo o que existe. Substancialmente, a utilização da figura silênica, remontando ao hibridismo belo-feio, deve ser assimilada como uma realidade positiva, proposta, possivelmente, por Sócrates mesmo. Isso tudo com o objetivo de lançar as bases para uma nova interpretação comparativa e irônica.

A decisão de adaptar a comparação com Sileno para uma estátua ou retrato destinado a celebrar o assunto, no entanto, pressupõe uma interpretação positiva da comparação, como nós de fato encontramos, em particular, no discurso de Alcibíades no *Banquete*, de Platão. Talvez o próprio Sócrates já tenha colocado as bases para essa nova interpretação, aceitando a comparação com a sua característica ironia.²⁸⁷

E ainda mais: Alcibíades, usando a figura dos Silenos, elucida a pedagogia socrática por excelência: o autoexame. Seria preciso esse “olhar para dentro”, o chamado princípio do “conhece-te a ti mesmo”, que desemboca no cuidado de si, dando ao socratismo sua singularidade²⁸⁸. Já no início do discurso, na casa de Agatão, é possível entrever esse exame

²⁸⁶ WOLFF, 1982, p. 15.

²⁸⁷ ZANKER, 1995, p.34.

²⁸⁸ Essa questão do cuidado de si, que aparece no *Banquete*, é uma temática recorrente em outro diálogo de Platão: o *Primeiro Alcibíades*, que é considerado por alguns pesquisadores como um escrito apócrifo. Contudo, deixando de lado as divergências quanto a autenticidade desse escrito, e mantendo-se no aspecto temático-filosófico, parece ser salutar uma elucidação sobre a questão do cuidado de si, já discutido neste questionador diálogo. Na oportunidade descrita na obra, há uma conversa entre Sócrates e o político Alcibíades, em que este pergunta àquele de que maneira pode se dar o cuidado de si. Sócrates lhe responde utilizando da metáfora do espelho (*Primeiro Alcibíades*, 130b-133c): da mesma forma que para olhar para si mesmo é necessário que o olho veja outro olho, analogamente acontece com o “si próprio”. O “si” do homem, para Platão, é sua alma (*Primeiro Alcibíades*, 130c; 130e). Então, se a alma quer conhecer a si mesma, deve olhar outra alma em sua parte excelente. Da mesma forma que a excelência do olho está na pupila, a da alma está na sabedoria. Sendo assim, descobrindo essa porção sábia da alma que contém o conhecimento e a reflexão, todo aquele que para ela se volta descobre sua totalidade excelente, sendo possível se autoconhecer. Em suma, como a própria figura do Sileno propõe, no *Banquete*, é preciso sempre “olhar para si mesmo”, em um desejo autêntico e necessário de se

interior. Sócrates é descrito, em sua chegada ao simpósio, como alguém que, espiritualmente, está ocupado consigo mesmo, motivo do seu atraso²⁸⁹. Mais enfática ainda é a resposta de Aristodemo, quando trata com naturalidade este episódio: “deixai-o em paz. É costume (*éthos*) dele”²⁹⁰. Não diferente disso, até mesmo Alcibíades em seu elogio, como veremos, faz uma alusão a esse hábito socrático de se autoanalisar²⁹¹. Em suma, Alcibíades está falando de sua experiência amorosa com Sócrates. E por estar falando de uma realidade tão intima, inevitavelmente, já teria visto esses arroubos de sondagem interior de seu mestre. Até porque o filósofo, para ele, é aquele “que vence em argumentos todos os homens”²⁹², uma figura além do normal, que bebe e não fica embriagado²⁹³, que mais se parece com os silenos que escondem um tesouro dentro de si²⁹⁴. Em síntese, o que aqui se encontra é um louvor à sabedoria socrática.

Além desta primeira alusão, Sócrates é comparado com o sátiro Mársias, desafiador de Apolo com sua flauta²⁹⁵. Não é apenas equiparado na aparência externa, mas em sua realidade interior e cognitiva, por ser considerado insolente (*hybristés*) e um terrível encantador. Com efeito, enquanto Mársias seduz e hipnotiza os homens, levando-os ao transe com o poder misterioso de sua flauta, Sócrates, por seu turno, produz efeitos semelhantes, sem mesmo usar do recurso de instrumentos musicais. O único meio utilizado por Sócrates para conseguir tal intento é através de suas simples e acertadas palavras-discursos. Dessa forma, encanta e subjuga seus ouvintes e interlocutores, com uma eloquência difícil de ser resistida, a qual nenhum orador é capaz de superar²⁹⁶.

Se se pudesse olhar sob o prisma do jovem ateniense, seria possível constatar este quadro propositivo: um discípulo que fora ensinado pelo seu mestre que *Éros* seria algo tão sublime e veraz, capaz de impulsionar todos aqueles que se deixam pedagogicamente conduzir ao ápice mesmo das coisas do amor; no entanto, Sócrates, que seduz para depois desprezar, descreve a si mesmo como sendo *Éros*, em um discurso tão egoísta quanto o de seu discípulo; um Sócrates, enfim, que se diz refratário a atrair-se por aquilo que primeiro lhe chamou a atenção e que usa as qualidades físicas de seus jovens como sua moeda de troca. E quando esses

autocontemplar. Pois “é ‘conhecendo’ que a alma cuida de si mesma, realiza a própria purificação, se converte e se eleva. E nisso reside a verdadeira virtude”. (REALE, 2003, p. 256)

²⁸⁹ *Banquete*, 174d.

²⁹⁰ *Idem*, 175b.

²⁹¹ *Idem*, 220c.

²⁹² *Idem*, 213e.

²⁹³ *Idem*, 214a.

²⁹⁴ *Idem*, 215b.

²⁹⁵ *Idem*, 215b.

²⁹⁶ *Idem*, 215b-217a.

jovens (aqui, no caso, Alcibíades) são convencidos a seguir e admirar o mestre, levando em conta que possui um valor de troca (um, a sabedoria; o outro, a beleza), Sócrates inverte sua metodologia e passa a desvalorizar o que é ofertado pelo outro (a juventude e a beleza), ficando em total vantagem. Com a resposta de Sócrates, Alcibíades percebe sua indignidade em receber o amor de seu mestre, mesmo sendo belo e estando em plena jovialidade. Embora Sócrates possuísse um aspecto exterior feio como o Sileno e o sátiro Mársias, era dono da melhor e mais necessária qualidade, a sabedoria. Como trocar apenas beleza e a juventude, que são passageiras, por um tesouro tão mais elevado, como a sabedoria, que é eterna? Essa proposta lhe é desconcertante: seria como que trocar bronze por ouro²⁹⁷. Ora, a utilização das máscaras dos Silenos e dos Mársias é uma forma dissimuladora encontrada por Sócrates, de acordo com os diálogos platônicos, de desenvolver a sua ironia.

Sócrates triunfou mesmo tão perfeitamente nesta dissimulação que se mascarou definitivamente para a História. Nada escreveu, contentou-se em dialogar e todos os testemunhos que possuímos sobre ele o ocultam mais do que o revelam a nós, precisamente porque Sócrates sempre serviu de máscara àqueles que falaram dele. Porque ele se mascarava a si mesmo, Sócrates tornou-se o *prosópon*, a máscara, de personalidades que tiveram necessidade de se proteger atrás dele. Ele lhes deu ao mesmo tempo a ideia de se mascarar e a de tomar como máscara a ironia socrática. Existe aí um fenômeno extremamente complexo por suas implicações literárias, pedagógicas e psicológicas²⁹⁸

Há uma transfiguração socrática que finge ignorância e impudência. O próprio Alcibíades, no *Banquete*, afirma que tanto as aventuras amorosas de Sócrates como sua autointitulação “ignorante” seriam uma espécie de artifício exterior com o qual se veste, aos moldes de um Sileno esculpido²⁹⁹. Sob o modo de atuar platônico-socrático, Hadot interpreta essa utilização da máscara irônica de Sócrates como uma forma sutil e refinada de colocar o leitor na posição de interlocutor, o qual será conduzido pelas questões socráticas sem saber, previamente, aonde elas o levarão. Dessa forma, a máscara de Sócrates imputa uma perturbação na alma do leitor, desconcertando-o. Contudo, possibilita-lhe a uma tomada de consciência de que o melhor caminho a ser seguido será o da conversão filosófica³⁰⁰. Dessa forma, a representação trazida pelas figuras através do discurso de Alcibíades é um modo de mostrar ocultando outra coisa. Mesmo no comum das coisas reais, Sócrates se dispõe a sair da

²⁹⁷ *Idem*, 218d-219a.

²⁹⁸ HADOT, 2002, 105.

²⁹⁹ *Banquete*, 216d-e.

³⁰⁰ Cf. HADOT, 2012, p. 11.

banalidade dos assuntos pífios, lugar onde seus interlocutores se encontram, para alçar voos rumo à natureza mesma de *Éros*.

A estátua do Sileno é uma aparência que oculta outra coisa. Assim são as palavras de Sócrates. Partindo da linguagem comum, de assuntos comuns, ele traça caminhos pelos quais seu interlocutor entra em choque consigo mesmo. À banalidade dos assuntos corresponde a banalidade dos interlocutores; Sócrates é um homem da rua e seus interlocutores são encontrados na rua. Mais que isso, a autodepreciação é componente essencial da máscara irônica. [...] a ironia é uma atitude psicológica na qual o indivíduo parece inferior ao que ele é. No uso do discurso, tal disposição consiste em fingir dar razão ao interlocutor³⁰¹.

Não é muito difícil de se encontrar, na tradição de comentadores platônicos, a ideia sempre pujante de um desprezo de Sócrates pelo que é físico, quase como se fosse uma prerrogativa para uma virtude no amor. Essa visão não é muito aceita por Robin, para quem, se se concorda que Sócrates não é fascinado pela exuberante beleza exterior de Alcibíades, moeda de vantagem utilizada pelo jovem ateniense para cortejar o filósofo, deve-se admitir, sumariamente, que a força da alma e a temperança socráticas não seriam colocadas à prova, inviabilizando quaisquer argumentos que procurem provar um Sócrates possuidor de um extraordinário domínio sobre o corpo. Em outros termos, sem o fascínio de Sócrates pela beleza do jovem discípulo, não seria possível um exercício verdadeiro da alma quanto à temperança, o que tornaria impossível, portanto, a verificação da característica mais fundamental de Sócrates: a de ser ele conduzido pela parte superior de sua alma, e não pelo seu corpo. Com efeito, é esse domínio do *sôma* que o torna atraente, irresistível, misterioso... E ainda mais, dominando o corpo, Sócrates mantém – incólumes – ao seu redor os jovens atenienses, fazendo-os compreender que a sua feitura é como que um esconderijo de uma joia valiosa (por isso a imagem das estatuetas de Silenos e sátiros Mársias).

De acordo com Irley Franco³⁰², se bem interpretado, embora Sócrates paute seu domínio de si por meio do desprezo do físico, atrás dessa postura se esconde um filósofo que se abstém de nutrir um amor pelos seus, por meio de inúmeros subterfúgios que o livrem da posição de amante (posição mais conveniente para o mestre em uma relação pederasta). O próprio Alcibíades atesta, com amargura, essa postura de Sócrates que engana amar, quando não verdade é um simples amigo: “[...] ele enganou, fingindo-se amante, para revelar-se, por fim, simples amigo”³⁰³.

³⁰¹ OLIVEIRA, L., 2016, p. 329.

³⁰² FRANCO, 2008, p. 71-73.

³⁰³ *Banquete*, 222b.

Desse modo, não há perigo de Sócrates se apaixonar loucamente por seus discípulos. Para Franco, por Sócrates ser dono de si, ele seria incapaz de amar aqueles que entrassem com ele no processo erótico-pedagógico. Prossegue essa argumentação mostrando os motivos da incapacidade de Sócrates amar: (1) porque o desejo autenticamente erótico está nele³⁰⁴; (2) porque o desejo pelo corpo, como já atestado por Diotima na *scala amoris*, é apenas ponto de partida para se desejar o absoluto; e, por fim, (3) porque não é exatamente Alcibíades que Sócrates não ama, o problema não está de forma específica no discípulo, mas em qualquer um que o busque com essa intenção. Conclui-se, assim, partindo das questões próprias expostas no *Banquete*, sobre a proposição de Sócrates tornar-se alheio a quaisquer amores ofertados pelos seus discípulos, escapando da postura de amante e se fixando, sempre que possível, na postura de amado.

Dando continuidade à construção do elogio, Alcibíades mostra como os discursos de Sócrates exercem efeitos devastadores sobre ele, impossibilitando-o de não ser totalmente embriagado e apaixonado pelo filósofo. Analogamente, assemelha os efeitos dos *logoi* de Sócrates em sua alma aos êxtases convulsivos pelos quais passam os coribantes ou até mesmo às dolorosas e violentas mordidas das víboras. Apesar de possuir todo esse brilhantismo, Sócrates, segundo Alcibíades, não se aproveita sexualmente dos que ele entorpece. Ao contrário, procura se manter temperante frente aos atrativos físicos ou corpóreos de seus discípulos, apesar das inúmeras investidas eróticas que o próprio Alcibíades confessa ter empreendido. Mesmo em meio a intensas investidas, Sócrates se mantém em perfeito estado de moderação e continência sexual, sem ceder em nenhum instante aos apelos sexuais de seu pupilo³⁰⁵. Sua única preocupação, no entanto, quando se referia a Alcibíades, era em educá-lo moralmente, para que chegasse a sua excelência. Ora, essa forma ambígua de se elogiar Sócrates evidencia muito mais a personalidade do autor do elogio que propriamente o elogiado³⁰⁶. Parece que Alcibíades se encontra dentro das carcterísticas duais de seu mestre.

³⁰⁴ Franco chama a atenção para a necessidade de desvincilar a imagem de Sócrates da de um asceta que estaria fingindo ser atraído sexualmente pelos jovens, com o objetivo único de juntar “amantes do belo”. A essa interpretação se assemelham alguns comentadores com características moralistas, que sentiam dificuldade de unir o desejo à filosofia. Um exemplo desses é LACAN, 1991, que faz um comentário importante criticando a relação “escandalosa” entre Sócrates e Alcibíades.

³⁰⁵ Parece ser ponto pacífico que a relação existente entre Sócrates e os jovens que o seguiam era totalmente homoerótica, sendo possível encontrar diversas testemunhas desse fato. Tendo como base os vários exemplos na literatura antiga, seria impossível, como elucida bem Paul Friedländer, 1969, vol. 1, compreender Sócrates como sendo não-erótico, como sendo um tipo de educador-sedutor-ascético.

³⁰⁶ A ambiguidade na forma de se elogiar Sócrates, encontrada nas palavras de Alcibíades, já é uma característica sempre presente nos discursos socráticos (*lógoi sokratikoi*), nos quais Sócrates sempre aparecia assumindo uma máscara. Contudo, o que faz Platão ser verdadeiramente original não é o fato de colocar Sócrates como elemento principal de seus escritos, mas, como diz DORION, 2006, p. 24 et sq., de identificá-lo de modo totalmente

Quase que paradoxalmente, de um lado, quando apresenta um Sócrates que sobre ele exerce um grande poder, tocando nas partes mais profundas de seus sentimentos (emoção, raiva, paixão,...) ao mostrar como sua vida é subjugada e, até, escravizada pelo desejo, requerendo, por isso, mudança, deixa entrever seu mestre como um protótipo ou ideal³⁰⁷; por outro lado, Alcibiades é incapaz de colocar em prática todos os objetivos formulados a partir dos discursos socráticos, ao escolher as vantagens do “agora”, em detrimento daquelas “futuras” que a filosofia aponta. Dessa forma, a partir da dualidade encontrada no discurso de Alcibiades, é formado um quadro “a favor” e “contra” o filosofar. Em Sócrates, Alcibiades se vê atraído pelos irresistíveis *logoi*, os quais destruiriam e tragariam sua ambição política. Com efeito, se o jovem ateniense procura respaldo na filosofia para suas ambições políticas e estadistas, estimuladas por valores questionáveis que visam unicamente à vontade pessoal e a uma pseudo-ética que promovia interesses individuais e subjetivos, então, de fato, a filosofia seria um perigo para ele. Perigo porque estar na trilha do filosofar é estar propenso a destruir as suas crenças e mitos pessoais. Para tanto, precisa fugir, se esconder, cerrar os seus ouvidos para não ouvir o irresistível canto da sereia, ou até mesmo fazer “ouvido de mercador” para as exigências socráticas que seriam como uma mordida mortífera de uma víbora na alma e no coração. Ora, neste ponto, o elogio de Alcibiades evidencia o eterno paradoxo que o habita e lhe consome em seu interior: uma influência que lhe é fortemente arrebatadora, contra a incólume e constante revolta que essa influência lhe causa devido às perdas que acarreta.

Pois bem, quando se trata das imagens dos Silenos e dos Sátiro Mársias, paradoxo entre “ser” e “parecer”, realidades naturalmente ambíguas, parece Platão querer propor a necessidade de que haja uma devida distinção entre “mediador” e “mediação”³⁰⁸. Como já foi visto no capítulo anterior, quando se usa o termo *mediador* pretende-se referir a algo que está entre uma coisa e outra, definidamente, um terceiro componente entre duas realidades extremas. Assim, seria um elo, como se fosse um amálgama, que ligaria as duas realidades divergentes. Neste caso, não precisaria de traços das duas extremidades, apenas que mediasse as suas diferenças. Contudo, a ideia de **mediação**, transmitida com a comparação dos Silenos e dos Sátiro, mais se equipararia a *Éros*. Seria algo semelhante a um justo meio, o equilíbrio entre uma realidade e outra. Possuidor das partes extremas, figuraria uma harmonia que poderia se

diferente, enfatizando seu caráter paradoxal: “*um dos numerosos paradoxos do personagem Sócrates, tal como é representado por Platão, é que ele é ao mesmo tempo e simultaneamente virtuoso e desencorajador, benevolente e incompreensível, amável e astucioso*”. Não é à toa que, em toda tradição do pensamento filosófico, Sócrates é tido como inapreensível, imprevisível, estranho, feio e dissimulado.

³⁰⁷ *Banquete*, 215d-216e.

³⁰⁸ Essas considerações interpretativas são feitas por HADOT, 2002, p.93.

mesclar entre o divino e o humano, entre a sabedoria e a ignorância, entre o belo e o feio. Assemelhando-se, assim, às características propriamente socráticas que são desconcertantes, ambíguas e inquietantes. O amor é mais que mediador, é mediação.

O filósofo aparece, no elogio de Alcibíades, como um perfeito exemplo de temperança e autocontrole. Pois, embora esteja sempre à procura dos jovens mais belos e talentosos de Atenas, sua busca primordial era, em vez da beleza dos seus corpos, o melhoramento moral de suas almas. Mas isso não é tudo. O elogio de Alcibíades ao seu mestre, num segundo momento, versará sobre sua capacidade física. De acordo com o controverso jovem político, Sócrates possuía uma resistência extraordinariamente sobre-humana. Evidência disso é o fato de o filósofo, quando em tempo de penúria e escassez de comida, suportar os longos períodos de jejuns; ou mesmo sua resistência aos extremos do clima, sendo ele capaz até de andar descalço em pleno inverso, sobre a neve. E não só isso: quando a situação era contrária, quando estava em tempo de fartura, acrescenta Alcibíades, Sócrates era capaz de beber grande quantidade de vinho, sem nunca se embriagar. Dessa maneira, o discípulo elucida o rigor do mestre sobre si mesmo, dominando qualquer condição, até mesmo aquela provocada pelo excesso de álcool³⁰⁹.

Dando um passo adiante, Alcibíades prossegue seu elogio tratando da capacidade de contemplação de Sócrates. Se, por um lado, o elogiado possui uma resistência física extraordinária, chegando a ser sobre-humana, digna, portanto, de uma louvação, por outro lado, era capaz de passar longos períodos em contemplação, absorto em seus pensamentos, em uma reflexão sem medidas, profunda e intensa³¹⁰. E ainda mais: unindo-se a tudo isso, Alcibíades eleva uma louvação à coragem de Sócrates. De acordo com ele, eram inquestionáveis a virilidade e a bravura militar de seu mestre. Essa característica é bem ilustrada pelo jovem político, ao relatar a experiência por ele vivida com Sócrates por ocasião das expedições de Délio e da Potideia; nessas expedições, Sócrates, de fato, o salvou por duas vezes, evidenciando seu caráter destemido e indiferente à morte e aos perigos da dor³¹¹. Com isso, depois de ter elogiado as capacidades físicas, morais e intelectuais de Sócrates, Alcibíades constrói a última parte do louvor ao seu mestre exaltando sua personalidade que fugiria de todos os padrões, em nada comparável aos heróis do passado e do presente. Em outras palavras, Sócrates é considerado um *átopos*.

³⁰⁹ *Banquete*, 219e-220b.

³¹⁰ *Idem*, 220b-c. Neste ponto Platão alude à questão já mencionada e refletida neste trabalho, concernente à misteriosa parada de Sócrates ao se dirigir à casa de Agatão. Cf. *Banquete*, 174d-175f.

³¹¹ *Banquete*, 220c-221c.

Reconhecendo todas essas qualidades físicas, morais e intelectuais no filósofo, Alcibíades é levado, assim, a exaltar o caráter inclassificável de Sócrates, vale dizer, o fato de Sócrates ser realmente uma personalidade inteiramente fora dos padrões, impossível de ser comparada a qualquer herói do passado e do presente. Homem de exceção, verdadeiramente único, Sócrates é completamente atópico, poderíamos dizer, e a sua atopia lhe confere uma supremacia indiscutível sobre os demais humanos e mortais³¹².

No filósofo de pés descalços, de acordo com Dorion³¹³, a atopia é encontrada precisamente em sua ironia: seja na simulação de sua total ignorância, deixando que aqueles que dizem saber se apresentem como superiores a ele; seja na constante prática da refutação (*élenkhos*), que deixa seus interlocutores em profunda perturbação³¹⁴. Sócrates é a encarnação mesma de *Éros*. Como visto até então, há uma intervenção inesperada de Alcibíades no *Banquete*, um “golpe teatral como drama satírico-silêncio”, uma vez que o jovem Alcibíades trata do significado de Eros em consonância com o significado do verdadeiro amante. Existe, então, uma passagem da discussão teórica ao drama satírico que pretende refletir o que se passa na vida real. Além da reflexão sobre a natureza e as obras de Eros, a teoria se personifica na vida real, e em correspondência com o paradigma do amor como “amante” se mostra sua imagem, encarnando-se em um homem, Sócrates.

De uma extremidade a outra do diálogo, mas sobretudo no discurso de Diotima e no de Alcibíades, percebe-se que os traços da figura de Eros e os da figura de Sócrates tendem a confundir-se. E, finalmente, se eles se entremeiam tão estreitamente, a razão é que Eros e Sócrates personificam, um de maneira mítica, outro de maneira histórica, a figura do filósofo. Tal é o sentido profundo do diálogo.³¹⁵

Esse homem, como encarnação suprema de Eros, se equipararia com Silenos e Mársias: embora feio e de beleza desprezível por fora, por dentro possui um grande tesouro, podendo entorpecer com seus discursos como a sereia que prende suas presas unicamente com

³¹² OLIVEIRA, R., 2006, p. 59. Alguns comentadores, quando querem tratar das características, para eles, inclassificáveis, utilizam-se do termo “átupos”. HADOT, 2002, p. 27, elucida sobre o significado de tal palavra: “a palavra significa etimologicamente ‘fora de lugar’, logo estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, desconcertante”. Cf. *Banquete*, 221c-d.

³¹³ DORION, 2006, p. 26.

³¹⁴ Quanto ao *élenkhos* praticado por Sócrates, vale conferir a passagem da *Apologia de Sócrates* em que o filósofo é comparado ao tavão, uma espécie de mosca, à qual é dada a tarefa de perturbar os grandes e nobres cavalos preguiçosos, na busca de pô-los em movimento. É assim que Sócrates se identifica: como sendo uma mosca irritante que, frente aos homens (representados pelos cavalos nobres e grandes), interroga-os e refuta-os inconsistentemente. Cf. *Apologia de Sócrates*, 30.

³¹⁵ HADOT, 1999. p. 72. Vale conferir também REALE, 2004, p. 235-253.

o canto. Não poderia ser diferente: existe uma inversão dos papéis de amante e amado efetuada por Sócrates³¹⁶. Com efeito, Sócrates e Alcibíades, amado e amante, invertem as posições e, como sua ligação propõe uma chave interpretativa, substancialmente importante, para se bem compreender o diálogo em questão. “*Amado e amante formam um amálgama que aparentemente subverte a trama dramática e especulativa do Banquete, mas, ao contrário do que possa parecer, confirma, instrui e fornece uma chave interpretativa que é fundamental para compreendê-lo em sua inteireza*”.³¹⁷ E ainda mais, quando Sócrates inverte essa posição, realiza, automaticamente, cada grau da *scala amoris*, sob os moldes do exercício erótico. Construindo em si mesmo o protótipo do filósofo, encarnando os vários modos de Eros – desde seu impulso inicial – impulsionando e articulando o seu possuidor em todos os seus mo(vi)mentos³¹⁸.

Desse modo, Sócrates não seria apenas um pensador e questionador das leis e política atenienses, mas um possuidor de características necessárias para o governo da *pólis*, o verdadeiro filósofo e o perfeito erótico, o elo que completa a ligação entre ignorância e sabedoria, feiura e beleza. Ou seja, é filósofo ideal, por saber que não é perfeito nem, muito menos, acabado; por saber que tem dentro de si a *dynamis* erótica, própria daqueles que, ao assumir suas carências e imperfeições, almejam, paulatina e continuamente, alcançar o que não se possui. A postura do filósofo para Platão é aquela que se desprendeu, através do conhecimento e da reflexão acerca da verdade, das correntes que aprisionavam o homem na caverna, e a partir disso consegue ver e enxergar o mundo intangível, o mundo onde as formas são perfeitas, o mundo das ideias, onde a verdade da imutabilidade das coisas predomina. E que, por fim, depois de vista a luz, não consegue mais ficar nas sombras e imperfeições das formas, dentro da caverna. O filósofo não é aquele que tudo sabe, mas sim aquele que deseja saber, que busca incansavelmente o conhecimento, que está disposto a qualquer sacrifício para encontrar a verdade. E é a busca pela verdade (e já a busca!) que faz o filósofo ser o que se é. “*Para Platão, o distintivo maior do filósofo é a busca da verdade. Caberá, portanto a este empreender um pensamento capaz de retirar o homem deste relativismo epistemológico em que o colocou o sofista, e a conduzi-lo à rocha firme do conhecimento verdadeiro.*”³¹⁹

O *Banquete* se desenrola evidenciando que o homem só terá a verdadeira felicidade se descobrir no amor-filosofia o meio para se tornar o melhor possível. Logo, aquele que se dedica

³¹⁶ Cf. REALE, 2004, p. 248.

³¹⁷ MACEDO, 2003, p. 408.

³¹⁸ Cf. MACEDO, 2003, p. 408.

³¹⁹ RIBEIRO, 2005, p. 19.

a filosofar deve ser como uma parteira que deixa vir as ideias. O filosofar vem da geração e da parturição “porque é algo de perpétuo e imortal para um mortal, a geração”³²⁰. O elogio feito por Alcibíades a Sócrates nada mais é que a exibição, em um exemplo palpável, de tudo aquilo que Diotima falara anteriormente; mostrar que é possível alcançar este amor-filosofia, a exemplo de Sócrates, que já o tinha encontrado. Ele, de fato, é a encarnação desse *Éros*, chegando até, no louvor de Alcibíades, a se confundir com as características do amor, como em uma verdadeira fusão. Nesse modo de elogiar Sócrates, parece Alcibíades confundir quem é *Éros* e quem é seu mestre. As características se equivalem.

De uma extremidade a outra do diálogo, mas sobretudo no discurso de Diotima e no de Alcibíades, percebe-se que os traços da figura de Eros e os da figura de Sócrates tendem a confundir-se. E, finalmente, se eles se entremeiam tão estreitamente, a razão é que Eros e Sócrates personificam, um de maneira mítica, outro de maneira histórica, a figura do filósofo. Tal é o sentido profundo do diálogo.³²¹

Sendo assim, ao elogiar Sócrates, Alcibíades está elogiando o papel dos verdadeiros filósofos, daqueles que procuram a verdade, daqueles que auxiliam os homens a serem os melhores possíveis: “a mim, com efeito, nada me é mais digno de respeito do que o tornar-me eu o melhor possível, e para isso creio que nenhum auxiliar me é mais importante do que tu [Sócrates].”³²² A filosofia de Platão sempre partirá da manifestação empírica para alcançar o princípio mais essencial. É, pois, por amor à beleza física – como visto – causada a partir do espanto por ela impetrado, que a filosofia procura conhecer o mundo e se dedica ultrapassar as suas aparências, buscando o fundamento último do divino, do espiritual e do inteligível. Por meio de *Éros*, o amante anseia conhecer com profundidade o amado, transcende aquilo que os olhos podem ver. Ora, esta será sempre a provocação feita por Sócrates a seu apaixonado-discípulo Alcibíades: que ele penetre, o mais profundamente que puder, o seu olhar, para o conhecer o seu interior. Com efeito, o amor intensifica e aprofunda o olhar; e aprofundando, transforma aquele que se dispõe a isso³²³.

Necessariamente é este o compromisso do filósofo: fazer de todos os que dele aproximam os melhores e mais autênticos possíveis. Então, será impossível o discípulo que proficuamente aprendeu as lições de seu mestre não se apaixonar pelo Belo que existe dentro

³²⁰ *Banquete*, 207a.

³²¹ HADOT, 1999. p. 72. Conferir também SOUZA, J.C., 1966, p. 69.

³²² *Banquete*, 218d.

³²³ KENAAN, 2010, p. 157-176.

do educador. Por mais que o mestre não tenha beleza exterior, se ele estiver comprometido com o crescimento humano de seu discípulo, o senso de beleza saltará aos olhos do amante. A filosofia é amor em Platão. O papel do filósofo é revelar esse amor-filosofia para transformar o homem no melhor possível. Em suma, em todo o *Banquete*, como visto, há um autorretrato, há uma correspondência dramática entre Eros e Sócrates. Tanto um quanto o outro são devotos do belo, atraídos por jovens mancebos belos. Como *Pênia*, andam descalços, maltrapilhos, feios, têm em si, e reconhecem, a ignorância que lhes é latente; contudo, como *Poros* são bravos, corajosos e filósofos o tempo todo. E ainda mais, se se segue esta linha interpretativa em Platão, a própria sacerdotisa de Mantineia é prefiguração de Sócrates. Aquela que é agraciada pelos deuses (*dio-tima*) e que exerce um sacerdócio, através de um sacrifício filosófico.

A sacerdotisa Diotima parece também uma autoalegoria de Sócrates, que, ironicamente, refuta seus interlocutores em linguagem figurada, atribuindo a uma personagem fictícia os atributos que lhe são próprios. É Sócrates o ‘honrado pelos deuses’, possível significado do nome Dio-tima. É ele o ‘sacerdote’ filosófico que identifica uma ‘peste’ ético-política em Atenas, e lhe prescreve um sacrifício filosófico (201d)³²⁴.

Desse modo, diante de tudo visto até então, seja pela presença de Diotima, sejam pelas características do amor elucidadas neste diálogo, as quais se assemelham aos traços do mestre de Alcibíades, percebe-se a intenção do diálogo de apresentar Sócrates como a imagem mesma de *Éros*.

4.4 O DIÁLOGO SOCRÁTICO: máscara irônica da realidade da vida.

Como entendido até então, o *Banquete* desenvolve sua reflexão partindo de uma realidade bem concreta: a vida dos atenienses, a derrota bética em relação aos estrangeiros (através de ações ativas de um concidadão, Alcibíades) e a condenação injusta de um homem justo (Sócrates). As discussões aqui levantadas não partem de temas abstratos, mas de questões bem vivas dentro da *polís*. Essa proposta retórica impetrada por Platão revela-se, nos moldes acima descritos, de uma habilidade e destreza tão sugestivas, que não deixa dúvidas para o leitor quanto aos interesses platônicos na escrita desse diálogo: trazendo à luz a realidade política ateniense, evidenciar os motivos de sua queda, associando o seu devido culpado e formulando uma enfática e substancial defesa daquele que era inocente. Por meio dos discursos sobre *Éros*,

³²⁴ PINHEIRO, 2011, p. 64.

trata-se de mostrar e validar o papel do filósofo como um indivíduo necessariamente erótico. Para tanto, Sócrates utilizará da máscara (*prósōpon*) da ironia³²⁵.

O uso do *prósōpon* é um meio de subliminar importância para Platão resguardar sua artilharia discursiva, ao mesmo tempo fronteira entre o mostrado por Sócrates (sua aparência) e o que ele esconde (o que ele é)³²⁶. Ao mascarar a si mesmo, o filósofo finge uma ignorância que não possui, originando, assim, a famosa ironia socrática. O próprio Alcibíades chama a atenção para esta característica de seu mestre quando atesta que Sócrates ocupa o seu tempo assumindo a postura de ingênuo e infantil diante das pessoas³²⁷; suas palavras e expressões, exteriormente despretensiosas e sem nenhuma beleza poética-simétrica camuflam, na verdade, a profundidade de suas reflexões, semelhantes à pele de um sátiro que oculta o que há de mais belo em seu interior³²⁸; como os silenos esculpidos, desprezível por fora, sem nenhum atrativo externo, mas, possuidor, em seu interior, de uma beleza (no caso de Sócrates, a sabedoria) sem igual.³²⁹ Alcibíades procura concluir o seu apaixonado discurso chamando a atenção para o *prosopon* trazido pelas imagens dos Silenos e Sátiro, que não devem ser entendidas apenas em referência a Sócrates fisicamente, mas, sobretudo, aos seus discursos.

Assim como os Silenos, se olhados de forma rápida, são possuidores de aspectos feios e não podem revelar a beleza de seus segredos interiores, a não ser que os abram, assim são os *logoi* de Sócrates, que parecem, em primeira mão, absurdos, inoportunos e ridículos discursos, apresentando – quando vistos apressadamente – desde o modo como lhes são constituídos, principalmente por darem a impressão de sempre repetirem as mesmas coisas e, para piorar, sobre os mesmos assuntos costumeiros e comuns na realidade cívica. Ou seja, nada que se aproximaria dos mais belos e floridos discursos feitos pelos grandes oradores de sua época. Porém, isso tudo é apenas uma impressão pertencente àqueles que não se apoderaram e não conseguiram se aproximar da profundidade de suas reflexões. Aos que se permitem parar e dialogar com cuidado, penetrando no interior de seus *logoi*, poderá descobrir as mais belas e

³²⁵ O modo de usar personagens e imagens como máscaras, por Platão, para conduzir os interlocutores em sua rede conceitual, é algo bem marcante. A máscara (*prósōpon*), já em seu sentido genuíno, evidencia aquilo que esconde, camufla a face ou o rosto. Ou seja, figura artificial, origem daquilo que se conhece, hoje, como a máscara teatral. Pode-se também tê-la a partir de uma noção bélica: máscara como aquilo que está à frente de um exército, a fronteira de um país ou cidade.

³²⁶ Cf. OLIVEIRA, L., 2016, p. 326. Junte-se a isso a própria máscara do Sileno, já proposta no *Banquete*. Pequena estátua que “esconde” no seu interior figuras divinas. *Banquete*, 215b.

³²⁷ *Idem*, 216 e.

³²⁸ *Idem*, 221 e.

³²⁹ *Idem*, 216 d.

necessárias indagações que a inteligência humana poderia formular, repletas de sugestões para uma vida justa e virtuosa, propondo um meio para todo aquele que quer se tornar belo e bom³³⁰.

Como bem observou, R. Oliveira³³¹, depois de toda essa fala, elucidando a ligação entre as máscaras que estão sobre Sócrates e até mesmo em seus discursos, Alcibíades reclama da postura de seu mestre quanto a querer confundir os papéis de amante/amado. Para ele, no exercício das relações amorosas, Sócrates, ao se aproximar dos jovens belos, assumiria a posição de amante (*hôs erastés*), mas, gradativamente, de forma bem sutil, se tornava o amado (*paidiká*). Postura inaceitável para os protocolos e convenções da pederastia na tradicional sociedade grega, onde essa inversão era, de todo, excluída, não possibilitando o homem mais velho, estabelecido na condição de amante, jamais passar a de amado³³². Seja como for, essa dissimulação socrática, no assumir de máscaras, colocou-o profundamente nos anais da história sem ser esquecido, mesmo sem haver nenhum registro de escritos seus, sobrevivendo apenas nos testemunhos que outros falaram a seu respeito. Dessa forma, sem nenhum equívoco, o *prosopon* de que Sócrates sempre se utiliza em seus atos – como uma proteção de si mesmo – está intrinsecamente ligado com a sua ironia. Nesses termos, ironia e máscara socráticas assumem uma mesma conotação.

Sócrates triunfou mesmo tão perfeitamente nesta dissimulação que se mascarou definitivamente para a História. Nada escreveu, contentou-se em dialogar, e todos os testemunhos que possuímos sobre ele o ocultam mais do que o revelam a nós, precisamente porque Sócrates sempre serviu de máscara àqueles que falaram dele.³³³

Ora, Sócrates se colocando na posição de um questionador inigualável, conduz os seus interlocutores a chegarem aos mais necessários questionamentos, descobrindo sua própria ignorância. Assim, os levava a um nível de perturbação pessoal motivando-os a uma mudança de vida. Esse fenômeno discursivo, principalmente por se conhecer os seus efeitos, está na gênese do que seria chamado *logos sokratikós*³³⁴. Esse gênero literário, então, teria na figura de Sócrates um *prosopon*. Ou seja, Sócrates seria uma espécie de interlocutor, uma personagem,

³³⁰ *Idem*, 221d-222a.

³³¹ OLIVEIRA, R., 2016, p. 60.

³³² Sobre este assunto, vale a pena conferir as considerações feitas por BRISSON, 2007, p. 61-65. Junte-se as considerações dele às de DOVER, 2012, p. 4.

³³³ HADOT, 2012, p. 10.

³³⁴ O *logos sokratikós* é considerado um gênero literário que se baseava na imitação das conversações de Sócrates com os mais diferentes interlocutores. Surgido depois da morte do filósofo, esse gênero literário visava, de um modo geral, perpetuar a memória de Sócrates, mediante a reprodução do que teriam sido os *lógoi* elaborados pelo mestre.

uma máscara que estaria à disposição daquele que dele se utiliza. O próprio Platão é considerado utilizador primeiro da imagem de Sócrates que, mesmo com a morte de seu mestre, procura, ao narrar os acontecimentos de uma forma sutil e refinada, como lhe era próprio, causar no leitor os efeitos parecidos com aqueles que Sócrates provocava quando ainda estava vivo.

Desse modo, buscando atuar sobre aqueles que se dedicam a ler sobre os feitos discursivos de seu mestre, Platão coloca também os leitores na postura de interlocutores de Sócrates. Parece chegar um determinado momento em que não se trata de uma realidade distante, de um banquete acontecido há centenas de anos, há longos milênios... A sensação que o leitor tem é de ser um dos convivas na casa de Agatão. As questões formuladas pelos oradores são questões, no mínimo, parecidas com as dos leitores, criando uma rede empática, quebrando qualquer distanciamento formado pelo tempo e pela história. Junta-se a isso o comum sentimento de ser conduzido por Sócrates a questões que eles – interlocutores da casa de Agatão e leitores do banquete – não sabem aonde chegarão. De forma substancial, é este o caminho para a conversão filosófica platônica: partindo da máscara de Sócrates, uma figura desconcertante e atópica, produzir na alma do leitor uma inquietação necessária, a partir da consciência de si mesmo e de suas faltas ético-morais, para se chegar a uma mudança de postura. Dessa forma, sob a máscara de Sócrates, o leitor é chamado a se refugiar.

Pois bem, por meio da utilização de uma máscara, a de Sócrates, sob a imagem dos Silenos e Sátiros, Platão exalta de forma substancialmente importante, como visto, as qualidades de seu mestre, elevando um elogio a sua sabedoria³³⁵, a sua virtude³³⁶, a sua capacidade física³³⁷, a sua capacidade contemplativa³³⁸ e a sua coragem³³⁹. Com isso, é possível constatar o modo platônico de personificar a natureza mesma de *Éros* elucidada pelos primeiros oradores do banquete. O discurso de Alcibíades, ao formular o elogio a Sócrates, efetiva-se como sendo uma ligação entre as características desse deus e as características de um homem totalmente erótico e que atua como a personificação de *Éros*, Sócrates. A figura de Sócrates, montada pelo seu discípulo, no *Banquete*, remete a todas as qualidades e valores que os oradores anteriores atribuíam à figura do amor. Com efeito, a concepção sobre a natureza de *Éros*, nesta

³³⁵ *Banquete*, 215b – 217a.

³³⁶ *Idem*, 217a – 219e

³³⁷ *Idem*, 219e – 220b.

³³⁸ *Idem*, 220b-c. Cf. também a menção feita por Platão sobre esta característica relatada na misteriosa parada de Sócrates no caminho para a casa de Agatão. *Banquete*, 174d – 175f.

³³⁹ *Banquete*, 220c-d.

etapa do discurso, sugere possuir várias formas, como que uma encarnação em múltiplas perspectivas.

Sendo Sócrates a personificação do erotismo mais excelente, combinaria dialeticamente elementos centrais das personagens iniciais do banquete. Em outras palavras, uniria a multiplicidade de compreensão sobre a natureza mesma de Éros. Sócrates, então, em seu papel filosófico, combina a carência tão proposta por Apolodoro, a subserviência de Aristodemo, a dominância do ego em Fedro, a sagacidade de Pausâncias, a terapêutica de Erixímaco, a poesia sofística de Agatão e a comicidade de Aristófanes³⁴⁰. Platão, dessa forma, põe Sócrates na condição de alguém que pretende fazer uma irônica alusão a si mesmo, tornando-se passível de ser compreendido apenas por aqueles que se colocam no devir da vida, refletidos no morrer e renascer³⁴¹. Portanto, quando se trata da natureza *Éros*, por se saber de seu caráter ascensional, reflexo do emocional e psicológico, requer-se um mito poderia descrevê-la. “*A natureza ambígua de Eros, fruto de sua ascendência antinômica, soa como um provocante retrato emocional e psicológico do estado apaixonado do homem, tal como vivamente exposto por Alcibiades, no final do diálogo*”.³⁴²

Por conseguinte, tendo em vista esses elementos, Sócrates seria a personificação da reinterpretação platônica dos discursos dos primeiros oradores da casa de Agatão, na medida em que figura o filósofo como sendo o homem erótico por excelência. Contudo, como fica evidente no *Banquete*, em especial no discurso de Alcibiades, esse erotismo socrático equivaleria a uma sedução corretamente dirigida e pedagogicamente orientada, efetuando o deslocamento do desejo propriamente dito – com todas as suas pulsões afetivas e sexuais, aquecidas pelo *pathos* –, que deve se desviar da pessoa que o causou para a busca do saber e da virtude mais elevada, isto é, para a filosofia. Sendo assim, a falha fundamental que colocou em “xeque” a *paidéia* de Alcibiades foi ele não ter querido reconhecer o verdadeiro significado da arte erótica praticada por Sócrates; foi, ao invés de se aproveitar do amor de Sócrates para chegar ao amor à sabedoria e à virtude, permanecer estacionado no amor à pessoa de Sócrates, sendo prisioneiro do desejo meramente físico relacionado ao *erômenos*³⁴³.

Ora, a formação educativa socrático-platônica prevê isto: mestre e discípulo dentro de um processo circular onde as partes se juntam mutuamente. O ponto crucial do método da

³⁴⁰ É dessa forma que trata ROSEN, 1999, p. 3.

³⁴¹ Vale a pena conferir a análise feita por ROBIN, 1989, pp. LXXX-LXXXI, quando trata dessa irônica alusão a si mesmo, como uma realidade refletida no devir da vida.

³⁴² PINHEIRO, 2011, p. 61.

³⁴³ Cf. FERRARI, 1997, p. 262.

maiêutica socrática é, por conseguinte, o de inverter totalmente as relações entre mestre e discípulos. Parece Sócrates querer retirar do pedestal aqueles que se autointitulavam mestres e senhores do conhecimento. O próprio *Banquete* elucida uma realidade diferente, quando Sócrates mesmo atesta não possuir qualquer saber transmissível³⁴⁴. Por trás dessa formulação socrática, está a compreensão sobre os limites da linguagem. De fato, toda realidade autêntica é indefinível.

Nunca se poderá compreender a justiça ou o amor se não se vive cada um, pois toda realidade autêntica é indefinível. É isso que Sócrates anseia por fazer seu interlocutor compreender, a fim de convidá-lo a viver a justiça, por exemplo. O questionamento sobre o discurso é, portanto, o questionamento sobre a decisão individual de viver conforme a consciência e o *lógos*³⁴⁵.

A linguagem não comportaria, suficientemente, bases definidoras. A forma socrática de se definir o não-verbalizado é através de uma vida autêntica, em que se coloque em atos aquilo que o pensamento já propõe. Esse seria um elemento não-discursivo e substancialmente necessário para a filosofia. “A *démarche* filosófica tem então por motor o desejo e implica um elemento não discursivo. A dimensão do amor confere à filosofia o caráter de uma experiência vivida, viva, de uma presença”³⁴⁶. Dessa forma, a máscara de Éros encontrada no *Banquete* seria exemplo enfático desse elemento não-discursivo, e sobretudo, vivencial da filosofia.

4.5 A FILOSOFIA COMO UM MODO DE VIDA

Um dos grandes problemas enfrentados pela filosofia é ela mesma se autodefinir. Em toda história do pensamento filosófico é possível encontrar uma multiplicidade de filosofias. As diferentes doutrinas encontradas ao longo do tempo, com sua diversidade no modo de se explicar o mundo, a partir da genialidade advinda dos problemas cotidianos, revelam que não há apenas diferenças quanto a doutrinas, mas também, e quem sabe principalmente, diferenças nas estruturas e comportamentos filosóficos. É o que poderia se chamar de elemento não-discursivo da filosofia. Nos dias atuais, quando se fala em *philosophia*, comumente faz-se referência à forma de pensar e elaborar uma explicação abstrata do mundo, tendo como base a análise de argumentos e a leitura de textos em busca de uma justificativa lógica e doutrinal. Em outras palavras, acorre na mente daquele que se refere ao ato de filosofar a ideia de uma

³⁴⁴ *Banquete*, 175 c-d.

³⁴⁵ OLIVEIRA, L., 2016, p. 331.

³⁴⁶ HADOT, 2001, p. 203.

atividade unicamente discursiva. Contudo, essa não parece ser a única concepção possível. A filosofia, de fato, pode se manifestar de múltiplas formas, muito além do discurso, como algo que se relaciona intrinsecamente com a vida que leva o indivíduo, com as escolhas práticas por ele feitas no tempo presente, e/ou em um tempo determinado. De modo que, quando analisado no contexto da filosofia antiga, o ato de filosofar deve ser concebido como um modo de vida.

No entanto, quando se coloca a afirmação nesses termos, não se busca negar a importância do discurso para os antigos; de fato, compreender a filosofia como um modo de vida não significa, para eles, deixar de lado o aspecto teórico-discursivo, mas seria uma forma de abarcar a questão discursiva e doutrinária como algo integrado na prática cotidiana e na forma como se encara a vida. Dito de outro modo, o discurso filosófico, para os antigos, deve estar atrelado à vida daquele que se predispõe a discursar. Por isso, aceitar a filosofia como modo de vida é, antes de tudo, colocar o discurso manifestadamente presente no modo de vida específico, a partir de práticas contemplativas supra-discursivas que revelem, sem ambiguidade, o modo como se pensa e vive. Acertadamente comprehende Hadot: “o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é, ao mesmo tempo, o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico”³⁴⁷.

A própria utilização do termo *philosophia*, como amor à sabedoria, seria uma forma propositiva e vocacional para todos aqueles que quisessem viver através de suas reflexões. Filosofar seria, primeiramente, uma escolha de vida, um modo de se comportar e de se conduzir; e depois, uma reflexão teórica. A significação de *sophia*, saber ou sabedoria, já traz consigo um aspecto prático, por conceber a noção de saber/conhecer/ver sobre a coisa. E essa sabedoria, em Sócrates, seria um saber bem sobre si mesmo, que tornaria possível conduzir sua vida da melhor forma possível. De modo que “o verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber-fazer bem”³⁴⁸. Logo, o ato de filosofar seria essa sabedoria que comporta tanto a teoria, no conhecer ou ver as coisas, quanto a prática no saber-fazer.

E ainda mais: quando analisada sob esses termos, a palavra *philosophia* seria o argumento suficiente para diferenciar o fazer do *sophistés* (sofista) e o ser do *philósophos* (filósofo). Enquanto o primeiro se dedicava a ensinar o que é útil à vida política, por meio de métodos de persuasão, retórica, aritmética, geometria e cultura em geral, através de suntuosos pagamentos, ou seja, dando ênfase apenas no fazer, o filósofo, por seu turno, era aquele que

³⁴⁷ *Idem*, 2014, p. 17.

³⁴⁸ *Idem*, *Ibidem*, 2014, 39.

ensinava a quem quisesse aprender, recusando qualquer tipo de pagamento ou barganha, tendo como único anseio o de fazer seus ouvintes capazes de pensar por si mesmos, não apenas quanto às coisas pertinentes à vida política, mas de forma cabal e intelectualmente mais abrangente, refletindo sobre o modo como se deve conduzir a vida, sejam quais forem os seus âmbitos. Sendo assim, representadas em sua etimologia estas duas realidades, teorética e racional, a filosofia teria como objetivo o de justificar e explicar através de sua atividade a escolha de um determinado modo de vida. Ou seja, um discurso que é condicionado e que se refere àquilo que se vive. E é justamente nesta ordem: a opção pelo modo de vida filosófico é um preâmbulo, e ainda mais, é a origem de todo o discurso filosófico

Em primeiro lugar, ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica e outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária; e essa opção determina até certo ponto a doutrina e o modo de ensino dessa doutrina. O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário. [...] Essa opção existencial implica, por seu turno, certa visão de mundo, e será tarefa do discurso filosófico revelar e justificar racionalmente tanto essa opção existencial como essa representação do mundo.³⁴⁹

Dessa forma, não haveria uma oposição entre modo de vida e discurso. Aliás, não há como diferenciar o que seria unicamente teoria e o que seria realmente prática. Já que um interfere, substancialmente, no outro. É possível que o discurso produza efeitos no leitor, bem como o leitor influa na forma que se discursa.

Assim, aqui não há oposição entre modo de vida e discurso (oral ou escrito), como se o primeiro dissesse respeito apenas à vida prática e o segundo apenas à teoria. Como assinala o autor, o discurso pode produzir um efeito sobre o ouvinte ou o leitor, o que é de caráter prático, assim como o modo de vida pode ser teórico, ou seja, contemplativo. Há uma relação mútua entre discurso e vida: o discurso participa e influí na vida e a vida define o discurso.³⁵⁰

Quando se pensa no papel histórico da filosofia na realidade social, é possível encontrar já na formação da Academia platônica, uma filosofia que era, antes de tudo, em

³⁴⁹ *Idem, Ibidem*, 17-18.

³⁵⁰ OLIVEIRA, E., 2015, p. 3.

oposição à *paideia* meramente retórica preconizada por Isócrates, uma proposta de educação em níveis elevados. De fato, Platão e Isócrates foram responsáveis pelo primeiro acesso dos cidadãos gregos a uma cultura superior³⁵¹. Neste período, a filosofia assume status de um caminho mais exigente que a própria retórica, uma vez que implicava em estudos mais exaustivos na busca de uma conversão de vida ao modo filosófico de ser. Logo, a *paideia* seria uma busca pela sabedoria, através de discursos filosóficos que se refletissem na vida do cidadão.

A filosofia era um caminho mais exigente que a retórica, pois implicava em estudos mais exaustivos e, muitas vezes, na adoção de um modo de vida mais austero. Afinal, o termo *Philosophia*, a partir de Platão, designa o cultivo da cultura geral, mas além disso, também a busca por uma sabedoria que, indo além do discurso filosófico, reflete-se no modo de vida. É por isso que a adoção da *paidéia* filosófica implica, em alguns casos, em uma espécie de conversão que se manifesta na transformação da visão de mundo, escala de valores e até mesmo no modo de vestir e se alimentar.³⁵²

Quanto a isso, não é difícil encontrar relatos de autores que atestam exemplos de vidas mortificadas, em vista da mudança para um modo de viver filosoficamente³⁵³. Não obstante isso, havia ainda alguns que acreditavam ser a filosofia apenas uma cultura que formava o homem eruditamente³⁵⁴, ou um tópico sistemático de investigação racional da realidade; por fim, sugeriam outros que filosofar poderia ser considerado como um modo de vida racional³⁵⁵. Além dessas concepções, ainda se encontram escolas filosóficas na Antiguidade que compreendiam a filosofia, em sua realidade contemplativa, como tradutora de uma vida feliz e prazerosa, como era o caso da escola epicurista e estoica. Para elas, o saber buscado por aqueles que se decidem a viver para a filosofia promoveria uma vida de paz de espírito (*ataraxia*) em que a liberdade interior (*autárkeia*) era a base para o seu estar no mundo. Dessa forma, “a filosofia era um modo de existir no mundo que deveria ser praticado a cada instante e cujo objetivo era transformar a totalidade da vida individual”³⁵⁶. Ou seja, a filosofia seria a arte de

³⁵¹ No que diz respeito a essa questão, ver MARROU, 1975, p. 102.

³⁵² BRANDÃO, 2013, p. 525.

³⁵³ Diógenes Laércio, em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, chama a atenção para dois relatos que são exemplos dessa conversão de vida aos moldes filosóficos. O primeiro é o de Pólemon, que acabou entrando embriagado na aula de Xenócrates. Ao ouvir o belo discurso do filósofo, deixa sua vida libertina e passa a querer o modo de vida filosófico (Cf. IV, 16); e o segundo caso seria o de Hiparquia, jovem rico que abandona tudo para seguir o cínico Crates (VI, 96). Além desses exemplos, não se poderia deixar de mencionar Agostinho, que atribui a conversão à filosofia à leitura do *Hortênsio* de Cícero.

³⁵⁴ Esse era o caso da concepção da escola de Isócrates. Cf. MARROU, 1975, p. 130-149.

³⁵⁵ Entenda-se racional sob dois aspectos: por um lado, seria um modo de vida vinculado ao *lógos* e não à tradição, convenção ou revelação; por outro, seria uma atividade que já possui fundamento no próprio modo de vida.

³⁵⁶ HADOT, 1995, p. 265.

viver (*tékhne tōu bíou*)³⁵⁷. Sendo arte (*tékhne*), isto é, um conhecimento racional direcionado para algum procedimento prático, poder-se-ia dizer que tem dois pilares ou fundamentos, os quais estão de acordo com esse modo de se interpretar a filosofia: em primeiro lugar, a realidade formal dos princípios doutrinais; em segundo, a dinâmica própria dos exercícios práticos. Essas duas realidades, se intercambiando, produziriam a necessária e provocativa transformação de vida exigida pela atividade filosófica.

Pois bem, vendo a filosofia como essa atividade transformadora de vidas, que propõe uma conversão a todos aqueles que dela lançam mão, seria necessário um caminho, uma trilha para se chegar a tal intento. A isso, Pierre Hadot denomina de “exercícios espirituais”, que seriam práticas destinadas a mortificar e transformar aquele que as pratica. Os tais exercícios eram constituídos em três dimensões: a prática física, concernente a questões alimentares e atividades físicas; a prática discursiva, relativa ao exercício do diálogo; e a prática intuitiva, relacionada à contemplação. Como bem se sabe, todas essas dimensões dos exercícios espirituais têm origem e alcançam seu auge de observância na filosofia grega antiga traduzida como um modo de vida. *“Na expressão ‘exercício espiritual’, o acento deve recair sobre o primeiro termo. Trata-se efetivamente de exercício, no sentido mesmo físico, biológico e corporal do termo. Vem daí o significado terapêutico da filosofia tal como é concebida, por exemplo, pelo estoicismo e pelo epicurismo”*.³⁵⁸ Dessa forma, a filosofia assume o posto de uma terapia do homem em suas mais distintas realidades, mas que tem como foco primordial sua alma³⁵⁹.

Com efeito, nesse período antigo, o ato de filosofar seria um remédio contra o mal das paixões dominadoras que impõem obstáculos para se alcançar a felicidade, propiciando, assim, uma necessária cura³⁶⁰. De todo modo, a filosofia antiga, pensada como um modo de vida, por se saber que era uma terapêutica do indivíduo, estaria estritamente ligada à noção de virtude. Ora, “o discurso filosófico não existia para esculpir estátuas imóveis, mas para juízos geradores de atos úteis e escolhas em favor do bem. A cura da alma visava extirpar o vício e, em seu lugar, implantar a virtude”.³⁶¹ Os exercícios espirituais tais como são apresentados aqui têm objetivos bem concretos na vida e nas escolhas dos indivíduos. Sua aplicabilidade transcende as expectativas que lhes são, naturalmente, condizentes. Ou seja, o que seria, primeiramente,

³⁵⁷ SELLARS, 2009, p.55, usa essa expressão para se referir à concepção estoica de vida.

³⁵⁸ ALMEIDA, 2011, p.108.

³⁵⁹ HADOT, 2014, p. 154-155.

³⁶⁰ CÍCERO, 2014, IV.

³⁶¹ BRANDÃO, 2013, p. 527.

teorético, quando pensado na filosofia como modo de vida, assume um alcance nas práticas do cotidiano, seja a lógica, o diálogo, o exercício de imaginação, de meditação ou até de atenção e vigilância.

Quando se pensa, com efeito, na lógica, seu objetivo iria muito além do silogismo, ao desejar aplicá-la no dia-a-dia do indivíduo para que ele percebesse as conexões necessárias entre os conhecimentos humanos e destes com as razões encontradas na natureza; quando se pensa no exercício espiritual da meditação, não se esvairia este como em uma espécie de nirvana, muito aquém da realidade presente, mas objetivava que o indivíduo refletisse sobre o que fez e o que deveria ter feito, sobre suas faltas e avanços, através da mortificação interior; o exercício de imaginação, por sua vez, colocaria o indivíduo a olhar as coisas sob a perspectiva da natureza, “de cima”, percebendo que as coisas humanas são periféricas e pequenas; a atenção e a vigilância conduziriam a alma humana a ter consciência dos seus limites e, assim, procurariam trabalha-los; o diálogo, por fim, seria o melhor modo de se abrir mão de opiniões individuais para se chegar a um *lógos* comum/universal, pois, no exercício do diálogo, sempre se visará ao bem, à virtude.³⁶²

Sabe-se, pois, que no período helenístico existiram inúmeras e distintas escolas e correntes filosóficas³⁶³. Contudo, não é por ter essa multiplicidade que os indivíduos e/ou futuros filósofos se sentiam obrigados a estar nesta ou naquela escola filosófica. Antes, é com base naquilo que eles vivem, ou pretendem viver, que se escolhe a corrente que se quer seguir. Ou seja, a eleição do seguimento ao qual se quer aderir é pautada pelo modo de vida que nele se pratica³⁶⁴; primeiro se escolhe o modo de vida e só depois, analisando as diversas correntes e escolas filosóficas, se elege a que mais se assemelha com sua maneira de viver a filosofia. Isso se tornava mais fácil pelo fato dessas escolas, costumeiramente, se localizarem próximas umas das outras, possibilitando uma análise comparativa entre elas. Deve-se ter em conta que, embora com vieses diferentes – sendo algumas delas mesmo antagônicas entre si – todas essas escolas compreendiam que a filosofia não se fazia sozinha, isoladamente, mas em convívio com as diversidades. Mesmo tendo suas peculiaridades e divergências, todas possuíam seus métodos e exercícios espirituais, que tinham como objetivo educar o caráter e a personalidade daqueles que a elas aderiam. “[...] em todas as escolas serão praticados exercícios destinados a

³⁶² Uma análise dos exercícios espirituais como práticas traduzidas na vida cotidiana, ressaltando os exemplos mencionados da lógica, do diálogo, do exercício de imaginação, de meditação, da atenção e vigilância, entre outros, assim como sua minuciosa aplicabilidade, encontra-se em OLIVEIRA, E, 2015, p. 5.

³⁶³ HADOT, 2012, p. 18.

³⁶⁴ *Idem*, 2014, 148.

assegurar o progresso espiritual na direção do estado ideal da sabedoria, exercícios da razão que serão para a alma análogos ao treinamento de um atleta ou às práticas de um treinamento médico. De maneira geral, eles consistem, sobretudo, no controle de si e na meditação”.³⁶⁵

Dessa forma, cada escola teria seu método próprio, a partir de seu estilo de vida, de se alcançar a virtude/sabedoria, e as doutrinas e teses nelas contidas nada mais eram que a documentação daquilo que se vivia e experimentava em determinada realidade. Por se saber que seu objetivo primeiro, através dos exercícios espirituais, era o de transformar todo aquele que aderia ao *bíos* filosófico, modificando seu modo próprio de ser e viver – se já não estivesse condizente com o que é justo e reto – conduzindo-o a sabedoria. Com efeito, quando se analisam as escolas do período helenístico, percebe-se que a filosofia nada mais era, para elas, que um modo de vida, necessário para que seus integrantes vivessem filosoficamente, em busca da sabedoria.

Contudo, esta visão da filosofia, no mundo antigo, como sendo, antes de tudo, um modo de vida – proposta, principalmente, por Hadot – não é aceita de forma unânime. A primeira grande crítica a essa corrente de pensamento é a que é feita por Sellars³⁶⁶, para quem Hadot esqueceu o papel do *lógos* na prática filosófica, por não fazer uma devida distinção entre uma vivência pautada pelo *lógos* e as outras formas de vida, não necessariamente pautadas por um *lógos*, existentes na Antiguidade. John Cooper, na mesma linha, criticou a formulação hadotiana quanto ao uso do termo “escolha existencial” como se uma escola filosófica pré-determinasse as doutrinas que serão necessariamente aceitas pelos seus integrantes. Para Cooper, só existe uma opção existencial feita pelo filósofo antigo, que é a de viver de acordo com o raciocínio filosófico³⁶⁷. Para este autor, não há razão para se pensar que o pretenso filósofo antigo escolha primeiro viver “como aquele outro vive”, deixando só para depois o conhecimento das doutrinas que dirigem a vivência que se pretende esposar. Na visão de Coper, primeiro se decide por “viver segundo a razão. E mesmo que, ao mesmo tempo, alguém já se decida por viver como um estoico, um epicurista ou um platônico, essa escolha específica é subsequente.”³⁶⁸

Com efeito, ser epicurista ou estoico não seria, como pensava Hadot, algo vinculado à escolha de como existir nem, muito menos, de quais exercícios realizar na busca de se bem viver; mas sim aos argumentos filosóficos que condicionariam o modo de vida. Em outras

³⁶⁵HADOT, 2012, 24-24.

³⁶⁶SELLARS, 2009, p. 116.

³⁶⁷COOPER, 2012, p. 18-19.

³⁶⁸*Idem, Ibidem*, p. 27.

palavras, de acordo com Cooper, a opção não seria sobre o tipo de *bíos* proposto por determinada corrente filosófica, e se esse *bíos* estaria conforme ao que desejo viver, mas se a escola em questão possui princípios fundamentais para uma argumentação racional. Sendo assim, contrariando Hadot, Cooper afirma que o que distinguiria um grupo filosófico dos outros tantos grupos existentes na época não seria o modo de vida, pois cada um tem o seu, sendo filosófico ou não. O que separa os filósofos do resto da população é o desejo de se viver com bases em razões filosóficas, e não em estilos de vida pré-determinados. “É crucial para a compreensão do que a filosofia antiga é ou foi que se veja a força central do compromisso de viver uma vida com base na razão filosófico. É isso que separa os filósofos como um grupo do resto da população.”³⁶⁹

Todavia, mesmo que Cooper esteja correto em sua análise quando elucida o papel da argumentação racional como preponderante na escolha de um modo de vida filosófico, e não o contrário, como se se escolhesse primeiro um estilo de viver que traduziria a vivência dos indivíduos em determinadas realidades, notando que é a fundamentação racional que separaria os filósofos das outras tantas formas de vida, seria impossível discordar completamente de Hadot quanto àquilo que ele fala sobre a opção existencial a ser exercida, de modo substancial, na formulação e na adoção das doutrinas. Até porque os que ingressam em uma escola filosófica não o fazem por terem sido persuadidos sob os argumentos de uma determinada corrente, mas sim atraídos pelo modo de vida que vivem. A persuasão e as descobertas desses argumentos, como tão bem trata Hadot, seriam estudadas posteriormente. Ou seja, depois da escolha feita. De toda forma, à guisa de um posicionamento com base nessas duas argumentações, é necessário considerar que parece ser mais condizente, no tocante ao caráter da filosofia antiga, a concepção hadotiana de uma mútua interferência entre argumentação e modo de vida que a forma unilateral de compreensão proposta por Cooper. Contudo, este último autor tem razão quanto ao dizer que não seria adequado falar em modo de vida filosófico, no singular, mas sim em “modos filosóficos de vida”, já que se encontra uma multiplicidade de doutrinas, opções existenciais e práticas morais dentro das diversas escolas.

Pois bem, Platão, ao fundar Academia, uma espécie de escola aberta, com registro até da livre participação de mulheres nas atividades elaboradas pela instituição, teve, talvez, a intenção de estabelecer um lugar de livre discussão e nascedouro de pensamentos, onde se buscava viver a igualdade entre todos que ali estavam na busca da virtude e da verdade. Visto dessa forma, o diálogo seria o principal exercício espiritual no modo de vida filosófico, para

³⁶⁹ *Idem, Ibidem*, p. 19.

Platão, ao se perceber que sua dialética não está unicamente vinculada a um exercício de lógica, constituindo, antes de tudo, uma atividade espiritual que requer, dos que dele participam, ascensão e autotransformação. De fato, não está unicamente na discussão de teses divergentes o objetivo do diálogo, na busca simplesmente de encontrar possíveis soluções para os problemas discutidos; mas é o próprio exercício filosófico do diálogo que propicia a ambas partes que sejam racionais e alcancem juntas o *lógos* comum. Sendo assim, a função do diálogo nunca é de informar, mas sim de formar. Sobretudo, a postura platônica evidencia o objetivo ético do diálogo e da liberdade nele contido contra toda uniformidade do pensamento:

Essa ética do diálogo explica a liberdade de pensamento que, pode-se vislumbrar, reinava na Academia. Espeusipo, Xenócrates, Eudoxo ou Aristóteles professavam teorias que não estavam totalmente de acordo com as de Platão, notadamente sobre o tema da doutrina das Ideias, e mesmo da definição do bem, pois sabemos que Eudoxo pensava que o bem sempre fosse o prazer.³⁷⁰

O próprio exercício do diálogo é muito mais importante que os resultados ou conteúdos doutrinais que o diálogo possa produzir. Nesse dialogar socrático, os indivíduos vão formando, de modo amplo, o caráter da alma, ou seja, vão se autoeducando. Essa visão é tão nítida nos diálogos platônicos que Sócrates mesmo mostra a necessária liberdade que as partes divergentes devem possuir, evidenciando que o objetivo não é que no final da discussão todos tenham um só pensamento, de forma cristalizada; trata-se, antes, no pensar livre, de encontrar as questões que os uniriam em suas doutrinas tão diversas. E o que uniria essas divergentes formas de pensar seria “*justamente a escolha do modo de vida: escolher viver filosoficamente praticando o diálogo e visando a transformação a qual ele poderia conduzir, mais do que a alguma doutrina*”³⁷¹. Dessa forma, todos aqueles que ingressam na Academia de Platão devem ser compreendidos como sendo pessoas que escolhem uma vida, e não como indivíduos escolhedores de meras teses. Como já visto em secções anteriores, há uma inequívoca relação entre filosofia e vida em Platão.

O próprio conceito de Éros, como amor/desejo do que é belo/bom, elucida que a vida do homem é desejar/amar o que é belo partindo da beleza física para o belo em si ou para a beleza intelectual. Em outras palavras, a busca pela virtude e pela investigação da verdade, impetrada por meio do diálogo, é também busca e compreensão do belo que é amado. A

³⁷⁰ HADOT, 2014, p.113.

³⁷¹ OLIVEIRA, E., 2015, p. 12.

filosofia, em sua essência, é escolha de viver filosoficamente, em busca daquilo que é amado, desejado e que possui a forma mais bela, o saber. O diálogo, com isso, seria um exercício espiritual, na medida que transforma, paulatina e de modo ininterrupto, aquele que o pratica, o qual se educa e se forma, independentemente de quais forem as conclusões a que se possa chegar – caso se chegue – dos dilemas discutidos.

Ora, ao mostrar a necessidade do diálogo para a construção do indivíduo como um todo, sendo o diálogo visto como o exercício espiritual por excelência, Platão não apenas elucida isso de forma abstrata, mas o faz fornecendo o exemplo de uma vida vivida sob os moldes de um autêntico e necessário autoexame: a vida de Sócrates. Aqueles que conhecem, um pouco que seja, algo do *Corpus platonicum* sabem que o fundador da academia colocava em Sócrates – figura fundamental em seus diálogos – o grande exemplo de filósofo que praticou tudo aquilo que a filosofia representava. Não é diferente quanto à questão dialógica. Uma vez que o diálogo é um caminho pelo qual o indivíduo poderia chegar ao seu melhoramento, o mestre de Platão, de quem ele não economiza elogios, não poderia deixar de praticá-lo. A vida de Sócrates e a teoria socrática não são pautadas por meio de sentenças e proposições, mas, ao contrário, por sua *práxis* e por seu método filosófico, o diálogo. Com efeito, tudo o que é possível ver no processo retórico e dialético do diálogo é refletido no modo socrático de filosofar, que desemboca, inevitavelmente, na filosofia de vida.

[...] Sócrates, apesar de dissimular aporia por todos os lados, é um homem constantemente inserido na vida social. [...] o indivíduo não precisa estar fora do mundo para transformar-se interiormente, muito pelo contrário, o cuidado de si perde a sua eficácia social quando se dá em casos isolados. Não adianta apenas um indivíduo tornar-se melhor, pois participar da vida social é uma aspiração para que as coisas mudem, e a melhor maneira de resistir ao que está errado é estando próximo do erro.³⁷²

A metodologia de Sócrates, vista como um método dialógico de perguntas e respostas, é o meio que ele encontrou de não simplesmente analisar a doutrina de seu interlocutor e suas opiniões, mas também, e de forma principal, analisar a pessoa e o seu caráter. Desse jeito, o diálogo movido por Sócrates tinha sua preponderância na investigação se a pessoa vivia de acordo com o que dizia, com o que se acreditava e defendia, ou se não passava de um mero discurso vazio de sentido³⁷³.

³⁷² PEREIRA, 2003, p. 9.

³⁷³ Quanto isso, vale a pena ler as formulações feitas por ALMEIDA, 2011, p. 108.

Contudo, ao logo desse processo, naturalmente, os interlocutores percebiam a inconsistência em seus dizeres, ao passo que Sócrates consegue com êxito o seu objetivo: fazer daquele que se decide a dialogar chegar a uma postura aporética de “nada saber”, reformulando as supostas certezas e recolocando a necessária presença da dúvida na realidade do saber. Sendo assim, partindo das opiniões (*doxai*) dos interlocutores, vai conduzindo-os – por meio de sua refutação – a terem consciência de sua própria ignorância, o que, por vezes, geraria vergonha e raiva nesses mesmos interlocutores³⁷⁴. Em síntese, a proposta socrática seria a de analisar se seu interlocutor, de fato, é virtuoso, se possui a sabedoria e o conhecimento que ousa dizer ter, mostrando que a verdadeira virtude é a percepção de sua própria ignorância e compreendendo que a sabedoria, parte da virtude, é caminho que se faz de forma paulatina até chegar ao conhecimento mesmo das coisas em si. Desse modo, o que está propriamente em questão é mais aquele que fala, do que aquilo que ele fala.

Como visto, a prática do diálogo é reflexo preponderante na filosofia socrática. Não se pode dizer que Sócrates tenha escrito alguma teoria filosófica e que, muito menos, tenha escrito qualquer coisa sobre filosofia. O que chegou até nós sobre ele são testemunhos e informações que revelam que, se se possui algo sobre Sócrates, este algo está, justamente, vinculado com sua práxis e o seu jeito de filosofar através do diálogo. Ao contrário dos sofistas, não ensina conteúdos, não lança sentenças e nem muito menos recebe pelos diálogos transmitidos. Sua vida é uma autêntica vida filosófica. Um testemunho de desapego das realidades materiais, ficando apenas com o necessário; homem das ruas e do mercado, seus lugares favoritos, onde engendrava, sempre que havia brechas, conversas que refletiam sobre a vida com todos aqueles que o cercavam. Se durante toda a sua vida procurou viver retamente na justiça e na virtude, até em seu julgamento lutou para não se distanciar dessa sua busca de vida: colocar em prática suas doutrinas filosóficas não apelando para os discursos emotivos e inférteis com o objetivo de comover a plateia e, com ela, aqueles que o julgavam; mas, impavidamente, manteve o seu compromisso com a verdade, a virtude e a sabedoria³⁷⁵. E quando a sentença de morte lhe foi pronunciada, olhou para ela em seu lado mais belo, a sua parte mais sublime, a que talvez possa alcançar o verdadeiro saber. Mostrando, assim, a impossibilidade, para aqueles que filosofam,

³⁷⁴ Trata-se do que se chama comumente de *elenchus* socrático. Para uma visão mais ampla deste tema, caso interesse, recomenda-se a leitura do artigo “O elenchus socrático”, de Charles M. Young, presente em BENSON, 2011, p.10ss, e o texto pioneiro de VLASTOS, de mesmo título, publicado originalmente no periódico *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, em 1983, e reproduzido, em tradução para o português, no volume *Refutação*, publicado pela editora Paulus em 2012.

³⁷⁵ À guisa de uma fundamentação, vale a pena conferir os diálogos platônicos para encontrar esse quadro evidenciado por Platão. De forma especial, quando se refere sobre o julgamento de Sócrates, é indicativo que se veja o discurso de defesa por ele feito na obra *Apologia de Sócrates*.

de interpretá-la como sendo algo ruim³⁷⁶. E quando a fuga lhe foi proposta, escolheu o que é justo: permanecer e acatar a decisão dos julgadores de Atenas³⁷⁷. Com efeito, esse Sócrates elucidado por Platão não é outra coisa senão um modelo do que seria o ato vivo do melhor modo de filosofar, um influenciador de uma vida voltada para a razão, um exemplo sempre pulsante, ao longo dos séculos, de alguém que conseguiu viver o mais alto grau de uma vida filosófica. Em síntese: um filósofo que possuía um discurso vinculado com o modo de vida e um modo de vida vinculado a um discurso.

Sócrates inspirou, ao mesmo tempo, Antístenes – o fundador da escola cínica, que preconizava a tensão e a austeridade e deveria influenciar profundamente o estoicismo – e Aristipo – fundador da escola de Cirene, para quem a arte de viver consistia em tirar o melhor partido possível das situações que se apresentavam concretamente, que não desdenhava o repouso e o prazer e deveria, também, exercer influência considerável sobre o epicurismo –; mas ele inspirou igualmente Euclides – fundador da escola de Megara, célebre por sua dialética. [...] Em todo caso, um ponto parece comum a todas essas escolas: com elas aparece o conceito, a ideia de filosofia, concebida, nós o veremos, como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso.³⁷⁸

Filosofar, nesta perspectiva, assumiria uma relação simultânea e inseparável entre discurso e modo de vida. É o ato de aplicar, na realidade do viver, uma recondução do indivíduo para si mesmo. Ora, como se apresentou há pouco, quando se trata da filosofia antiga, parece não haver distinção entre filosofar e viver. Uma realidade está intrinsecamente ligada à outra. A escolha do filósofo é uma opção existencial, tornando-a um modo de vida. O papel daquele que se decide a viver sob os moldes filosóficos fora sempre descrito pelos vários pensadores em diversos tempos. A figura do filósofo é, incontestavelmente, vinculada, quando não a um indivíduo dotado de uma sabedoria extraordinária – esse quadro é descrito, principalmente, por Platão –, à imagem da resistência aos desmandos de governos injustos e despóticos e da vida ascética.

Nietzsche o viu claramente, pelo fato de ter vivido, em que consiste o mistério da vida de um filósofo. O filósofo apodera-se de virtudes ascéticas – humildade, pobreza, castidade – para delas se servir com fins totalmente particulares, inauditos, muito pouco ascéticos na verdade. Aí reside sua singularidade. Elas não são neles máscaras morais, nem meios religiosos para outra vida, mas sim os ‘efeitos’ da própria filosofia. Para o filósofo não existe em absoluto ‘outra’ vida. Humildade, pobreza, castidade, volvem-se então nos

³⁷⁶ Ao se tratar da morte em Platão, torna-se impossível não fazer referência ao diálogo *Fédon*, em que Sócrates elenca os méritos da morte como meio para se chegar à sabedoria.

³⁷⁷ Sobre isso, conferir o diálogo *Críton* de Platão.

³⁷⁸ HADOT, 2014, p. 49.

efeitos de uma vida particularmente rica e superabundante, suficientemente poderosa para ter conquistado o pensamento e ter subordinado qualquer outro instinto [...]. Humildade, pobreza, castidade, eis a maneira própria de o filósofo ser um Grande Vivente, e de fazer de seu corpo um templo, uma causa por demais orgulhosa, demasiado rica, demasiado sensual. De tal modo que, ao atacar o filósofo, sofremos a vergonha de atacar um invólucro modesto, pobre e casto.³⁷⁹

Filosofia, então, apresentada como um modo de vida, visaria a uma elevação e a um aprofundamento do espírito, pois, desse modo, poder-se-ia, talvez, chegar à sabedoria. De fato, a filosofia, em seu sentido genuíno, seria uma prática mobilizadora com virtudes ascéticas, na busca de se formular um modo de vida belo, exercitando-se no cuidado de si³⁸⁰. De forma enigmática, Michel Foucault, quando trata da filosofia como algo vinculado a práticas e exercícios que moldam o estilo de vida do indivíduo, propõe que isso só é possível a partir de uma espiritualidade. Para ele, a filosofia, por buscar a ação da verdade, produz o modo novo de vida, colocando o indivíduo nas sendas da verdade, fazendo sua vida se pautar pela *aletheia*, produzindo um viver pleno e belo. Quando fala em distinção entre filosofia e espiritualidade, comprehende tal coisa como sendo uma separação apenas de ordem temporal. Tendo sua máxima fusão na filosofia antiga que se preocupava com as práticas cotidianas, com o exercício e o cuidado de si.

Tomemos alguma distância. Chamemos de ‘filosofia’, se quisermos, essa forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que seja possível que haja ou possa haver verdadeiro e falso, mas sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamamos de ‘filosofia’ a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isso chamarmos ‘filosofia’, creio que poderíamos chamar de ‘espiritualidade’ o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as asceses, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para os ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.³⁸¹

Tendo posto tudo isso, resta propor uma conclusão sobre as reflexões feitas nesta seção. Mesmo com a multiplicidade de conceitos, ao se tentar definir “filosofia”, grande parte dos autores parecem convergir na ideia de que a filosofia consiste em uma busca para explicar a origem e a ordem do mundo, orientando-se a partir daí para o domínio da experiência e das

³⁷⁹ DELEUZE, 2002, p. 9.

³⁸⁰ TESTA, 2012, p. 69.

³⁸¹ FOUCAULT, 2010, p. 15.

situações bem cotidianas e corriqueiras de cada realidade. De qualquer forma, para os pensadores antigos e alguns autores modernos, parece não ser possível conceber os conceitos filosóficos como apenas doutrinas formuladas a partir de modos abstratos de compreender o mundo. Filosofia não é, unicamente, uma atividade discursiva, meramente racional e justificada por uma lógica argumentativa. Esta não seria, como visto, a única forma de filosofar. Quando se pensa na realidade antiga, principalmente, seria a filosofia, antes de tudo, uma atividade discursiva, substancialmente racional, que se relaciona, de forma intrínseca, com a vida e a situação presente de cada indivíduo. Ou seja, a filosofia é um modo de vida que, quando vivido de uma maneira plena, leva os seus a escolher sempre um estilo de viver que se ligaria com o ético, com o belo, com a razão, com a verdade... Ora, é possível constatar isso quando se percebe que o diálogo socrático assume moldes de uma máscara irônica da realidade da vida. Toda obra filosófica platônica é uma busca para indicar (embora, por vezes, veladamente) a existência de algo além do escrito. Um bom exemplo disso é, com efeito, o diálogo *Banquete*, em que de modo amplo procura-se enfatizar os elementos não-discursivos e vivenciais da filosofia. É isso que se vê: uma reflexão partindo do concreto cotidiano das suas personagens. No *Banquete* se encontra uma mescla descritiva da vida ateniense, sua derrota na guerra ocasionada pelas ações de um concidadão, Alcibiades, e uma condenação injusta de um homem, Sócrates. Sendo assim, não são, basicamente, temas abstratos e longe da realidade cotidiana de um ateniense, as formulações do referido diálogo platônico, mas questões fortemente engendradas na situação política, social e cultural de Atenas. Dessa forma, Platão, trazendo à baila a verdadeira realidade presente em seu tempo, fazia evidenciar os motivos para a queda de sua cidade, elucidando aquele que, na realidade, é culpado e absolvendo quem era inocente. Seu objetivo ainda se encontra em, por meio do discurso sobre *Eros*, formular e validar o papel do filósofo como um indivíduo eroticamente educado, endossando uma substancial defesa de Sócrates e de seu modo de vida.

E ainda mais, Sócrates não seria apenas inocente quanto aos crimes a ele imputados, não seria unicamente um pensador e questionador das leis e da política praticada por Atenas, mas alguém que possui, de forma substancial, o caráter necessário para assumir o governo da *pólis*. Logo, é filósofo e perfeito erótico que liga ignorância e sabedoria, beleza e feiura, conhecimento e sua ausência. É elo entre dimensões distintas porque se reconhece inacabado, sabendo apenas que tem dentro de si a *dynamis* erótica, almejando possuir o que ainda não alcançou. Para Platão, o filósofo é caminho, é busca, é desejo de se possuir o que ainda não se tem. Como anuncia no *Banquete*, é condição terapêutica fundamental para se chegar à felicidade, já que isso só será possível se o homem descobrir no amor-filosofia o longo e

ininterrupto meio para se melhorar a si mesmo. Como apresentado pelo fundador da Academia, Sócrates é, em perfeito estado, a imagem mesma de *Éros*. Quanto a isso, é só compara-lo aos Silenos e Sátiros Mársias, realidades que ocultam, dissimulam e põem em máscaras o seu verdadeiro tesouro. A presença de Alcibíades no *Banquete* é um artifício para a promoção da figura socrática como exemplo mesmo da personificação de *Éros* e, portanto, do homem erótico por excelência. Além de tudo isso, neste diálogo não se busca, simplesmente, contradizer teses, como em outros escritos platônicos, mas de, em termos próprios, fazer um novo tribunal, agora dando a Sócrates uma defesa justa, lhe possibilitando uma melhor sentença. Ora, sabendo que seria quase impossível excluir a relação conhecida por todos entre Sócrates e Alcibíades, e compreendendo que essa seria uma das causas da morte de seu mestre, Platão reescreve os acontecimentos, elaborando uma segunda apologia do filósofo. De fato, o *Banquete* é uma sofisticada elaboração retórico-filosófica, que, por meio da formulação de uma reflexão sobre o fenômeno de *Éros*, efetua uma apologia não só da filosofia, representada por Sócrates, mas também do modo filosófico de viver. Com isso, efetiva-se o *Banquete* como um profícuo texto de filosofia política, que evidencia de que maneira a filosofia se relaciona com a cidade, contribuindo para os valores e as práticas de vida na *pólis* e realizando uma abordagem filosófica das coisas políticas de Atenas. Ademais, o elogio feito a Sócrates no discurso de Alcibíades sublinha a derrota da educação socrática, eximindo seu mestre de quaisquer culpas e reforçando uma forte tendência apologética. Finalmente, pensar o *Banquete* como uma nova defesa de Sócrates e do modo de vida filosófico é perceber que o ato de filosofar é uma forma profunda e mais elevada da *dynamis* erótica que funciona como a pulsão constitutiva da alma humana. Em síntese, tem-se nesse diálogo a busca de elaborar um discurso retórico-filosófico que exalte tanto a filosofia como a vida daqueles que a exercitam, encorajando as práticas e os exercícios espirituais tão próprios da filosofia em seu nascedouro.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de uma conclusão, pode-se compreender que tanto o conceito de **Eros** como o de **Filosofia**, no *Banquete*, se intercambiam, no intuito de tentar fazer uma defesa de Sócrates e do modo de vida filosófico. É sabido que não é fácil estudar os conceitos filosóficos, e mais estudar a filosofia nos diálogos platônicos. Tal empresa requer do pesquisador substancial disposição para estar, por vezes, formulando e reformulando suas próprias concepções anteriormente analisadas. Isso porque é possível encontrar em Platão diferentes modos de abordar situações e problemas, não sendo possível se fixar, necessariamente, em um pensamento linear, pré-organizado e inteiramente sistematizado. Em toda a tradição filosófica, o *Banquete* sempre foi considerado como o tratado platônico sobre o *Eros*. Tudo acontece, no diálogo, em uma refeição regada a vinho, depois de uma grande festa privada, organizada por Agatão, o anfitrião. Entre os convivas, apenas Sócrates consegue manter a sobriedade até o fim da celebração. Para os atenienses, nada melhor, por ocasião de uma reunião íntima entre amigos enquanto se banqueteiam e aproveitam das melhores companhias, que travar uma discussão de ideias. E no *Banquete* é o amor o tema escolhido para alimentar essas discussões.

Como visto no trabalho, o referido diálogo procura suscitar uma discussão acerca do poder e das benesses de *Éros*, tal como eles se traduzem na vida humana. Tal discussão parte de questões éticas e políticas, avança em direção a problemas epistemológicos e ontológicos, com o objetivo de compreender melhor a natureza do fenômeno erótico e, por aí, apresentar um quadro das relações da filosofia com a vida do homem e com a *pólis*. No interior da obra, aos poucos vai se mostrando que *Éros* não pode ser visto como um elemento acessório ou à parte na alma humana, devendo ser compreendido, ao contrário, como a própria *dynamis* que misteriosamente impulsiona e afeta o homem em todas as suas dimensões. Construindo-se como uma “narrativa de uma narrativa” o *Banquete* se desenvolve, na primeira parte, como sendo uma rede de elogios que, por vezes, ironiza e satiriza figuras importantes para aquela época. Como forma de dar liberdade ao autor, e de lhe outorgar confiabilidade, dissipando toda forma de “amor não examinado”, procura camuflar, em uma nítida ocultação, o autor da narrativa. O que se viu foi a utilização de um recurso retórico-filosófico para trazer, de forma límpida, as múltiplas vozes responsáveis por concepções diferenciadas de *Éros*. Como foi mostrado, o *Banquete* apresenta dramaticamente um sumuoso duelo entre retórica e dialética, durante todo o diálogo. Tem-se como exemplo os primeiros discursos formulados por Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, assim como o de Alcibíades; ou seja, a utilização de um discurso retórico-encomiástico, para se elogiar *Éros* em sua excelência e poder sobre a

vida humana. Por meio de imagens e fatos cotidianos, esses encomiastas, de forma tímida, questionavam a estrutura da vida e moralidade da sociedade em que estavam inseridos. Temas como fidelidade, homoerotismo, pederastia, moralidade, o belo, a tensão entre poesia e filosofia, entre outros, são discutidos de forma exaustiva ao longo dessa primeira parte do *Banquete* através de recursos laudatórios. Sendo assim, o ponto de partida do *Banquete* é a retórica tradicional, uma arte encomiástica em que se celebra *Éros* em seu poder e excelência na vida humana.

Esse modo de discurso, que tem sua gênese na vida diária do indivíduo, vem desde o início da filosofia. Quando do surgimento do filosofar, os primeiros pensadores – também chamados filósofos da *physis* – davam uma determinada importância à realidade exterior, procurando desvelar os princípios e causas subjacentes da natureza em sua gênese. Essa busca de se compreender o exterior recebe uma devida mudança – na forma de se buscar outro tipo de conhecimento – com Sócrates. Enquanto, inicialmente, havia uma procura substancial pelo saber sobre a ordem do mundo natural e exterior, Sócrates faz uma devida união entre o pensamento teorético e o prático, mostrando uma devida preocupação com a questão moral relativa ao modo de vida e à *práxis* do indivíduo. Fazendo uma crítica aos sofistas, que acreditavam em um mundo relativista, onde “o homem é a medida de todas as coisas” e a verdade estará sempre naquele que tiver o melhor discurso, Sócrates propõe uma ética que não é subjetiva e, muito menos, relativa. Logo, o filósofo é aquele que conhecendo a natureza do BEM, não faz o mal. A virtude está no conhecer. Compreendido, pois, isso, percebe-se uma profunda necessidade que Platão tinha de refletir sobre temas de seu cotidiano, de sua realidade política, social e cultural. Sempre será com base nas questões pertinentes à *pólis* grega de sua época que o pensador procurará desenvolver seu pensamento.

Quando se analisou o *Banquete*, foi possível perceber que o discurso de Diotima avança por lineares etapas. Inicia seu discurso propondo um amor nos moldes de algo intermediário entre os deuses e os mortais, sendo assim, não pode ser outra coisa senão filósofo; inspirador de se ter sempre o bem. *Eros*, então, é o poder intermediário por excelência entre o feio e o belo, entre a ignorância e o saber. Miticamente, Diotima representará, no diálogo, Eros como o filho resultante da união de Poros (riqueza) e Penia (pobreza). Não é um deus, pois todos os deuses são perfeitos, felizes e belos, já possuidores do que é bom e belo. Todavia, não é mais mortal, pertencente ao plano das imperfeições, ao mundo das cópias. O amor é, assim, algo entre os deuses e os mortais, isto é, um demônio (*daímon*). O discurso da mulher de Mantinea, narrado por Sócrates em casa de Agatão, se eleva como o núcleo central do processo

discursivo da obra, ao mesmo tempo que é síntese dos anteriores. Sob a pergunta motora “quem é *Éros*”. Segundo a leitura por nós adotada, Diotima é considerada, então, como a máscara mesma do filósofo, por procurar conduzir seus discípulos na senda de uma educação autônoma. Ou seja, em Diotima se exerce o sacerdócio socrático. *Éros* como um gênio intermediário entre distintas realidades, Recurso e Pobreza, unifica todo o universo. Sendo assim, possui natureza híbrida, semelhante à filosofia. A proposta de Platão é mostrar que *Eros*, entendido como desejo do que é belo e bom, tem sua expressão máxima na filosofia, apresentando ao mesmo tempo Sócrates como o homem perfeitamente erótico, que buscava fazer despertar – tanto em si, como nos outros – o amor pelo bom e belo. Tal procedimento, como vimos, visava funcionar como uma devida defesa do filósofo e da arte que ele exercia, *Eros* constituindo o princípio que possibilitaria a realização desta nova apologia.

Ficou evidenciado, com efeito, que, ao se constatar o *Banquete* como sendo uma nova apologia de Sócrates e do modo de vida filosófico, o ato de filosofar seria a forma mais elevada da *dynamis* erótica. E, em todo o diálogo, e mais substancialmente no elogio de Alcibíades a Sócrates, fica nítida a busca em salvaguardar a memória do mestre que em nada possui culpa pela desastrosa vida de seu discípulo. Desse modo, não há como não compreender o *Banquete* como sendo, de modo sofisticado, a elaboração, através da reflexão acerca de *Éros*, de uma nova apologia tanto de Sócrates como também daqueles que se decidiam a viver filosoficamente. O *Banquete* é, assim, um texto de filosofia política, no sentido de que se organiza como uma tentativa de legitimar, diante da cidade, o modo de vida filosófico e aquele que foi sua expressão privilegiada: Sócrates. Sabendo, pois, que por mais que haja múltiplas formas de se conceituar o termo filosofia, sendo a mais comum determiná-lo como a área própria em que se procura refletir sobre questões abstratas na busca de compreender o mundo como um todo, nenhuma dessas diferentes formas mostra-se mais profícua, sobretudo se nos atemos ao pensamento antigo, do que a que concebe a filosofia como sendo uma atividade discursivo-racional intrinsecamente vinculada com a dimensão moral e prática da vida humana. Com efeito, a filosofia deve ser compreendida como sendo o modo de viver que, quando bem exercido, conduz o indivíduo a uma *práxis* ética, bela, racional e pautada na verdade.

Pois bem, o caminho trilhado neste trabalho foi compreender de que modo Platão, a partir discussão sobre o fenômeno de *Éros*, presente na vida humana por meio do desejo, propõe uma antropologia fundada na conexão profunda entre estas duas realidades: *Éros* (dimensão desiderativa) e *lógos* (dimensão intelectual). Por meio desse procedimento, o filósofo da Academia elabora uma visão diferenciada de filosofia, excluindo dela todo o antierotismo, e apresentando a atividade filosófica como a mais elevada e benéfica expressão do impulso

erótico que, quando corretamente orientado, é capaz de conduzir o homem à beleza e ao bem. Ora, conectando *Éros* e filosofia, e mostrando a filosofia como a expressão mais elevada e benéfica do impulso erótico, o *Banquete* revela-se um frutuoso texto de filosofia política, em que se constrói uma nova apologia de Sócrates. Sendo assim, ao chegar neste ponto, a pergunta norteadora deste trabalho, alcança sua resolução: Filosofia e *Éros*, termos que se assemelham no *Banquete* de Platão, formam de fato uma nova defesa de Sócrates e do modo de vida filosófico.

REFERÊNCIAS

ALLEN, R. The Symposium. In: *The Dialogues of Plato*, V.II, New Haven, 1991.

ALMEIDA, F. *Pierre Hadot e os exercícios espirituais: a filosofia entre a ação e o discurso*. Filosofia Aurora, Curitiba: PUCPR, v. 23, n. 32, p. 99-111, jan./jun. 2011.

ARAÚJO Jr, A. e CORNELLI, G. (org.). *Il simposio di Platone: un banchetto di interpretazioni*. Napoli: Loffredo, 2012.

ARISTÓFANES. *As Aves*. Tradução, introdução, notas e glossário de Adriane da Silva Duarte. São Paulo, HUCITEC, 2000.

BENSON, H. *Platão*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: Arimed, 2011.

BLOOM, A. The Ladder of Love. In: *Plato's Symposium*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

BOLZANI FILHO, R. *Elogio de Sócrates por Alcibíades*. Discurso. São Paulo: USP, v. 46, n. 1, p. 47-71, 2016.

BRANDÃO, B. *A filosofia como modo de vida no platonismo da era imperial e em Plotino*. Mirabilia. Espanha, nº 17, p. 523-544, jul-dez. 2013.

BERTI, E. *No princípio era a maravilha: as grandes questões da Filosofia Grega*. São Paulo, Loyola, 2011.

BRISSON, L. Agathon, Pausanias and Diotima in Plato's Symposium: Paiderastia and Philosophia. In: *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Harvard: Havard University Press, 2006.

_____. *A prova pela morte: um estudo sobre o Fédon de Platão*. Trad. Sonia Maria Maciel e Olimar Flôres Jr. Hypnos, São Paulo, ano 7 / nº 9, 2ª sem., p. 9-38, 2002.

BOTTER, B. *Fazer Filosofia: aprendendo a pensar com os primeiros filósofos*. São Paulo: Paulus, 2013.

- BUFFIÈRE, F. *Eros adolescent – la pédérastie dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- CALAME, C. *Eros en la Antigua Grecia*. Trad. E. Rodríguez. Madrid: Akal, 2002.
- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- CENTRONE, B. Il problema della reciprocità nell'eros platonico. In: *Metamorphoses of Love*. Theoria. n° 9, v. 29, p. 65-71, 2009.
- CHANTRAIN, P. *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque: Histoire des Mots*, Paris, Klincksieck, 1968.
- CÍCERO, *Discussões Tusculanas*. Trad. Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- COLLI, G. *O Nascimento da Filosofia*. Tradução de Federico Carotti. 2. ed. São Paulo: Unicamp, 1992.
- COOKSEY, T. L. *Plato's Symposium. A reader's Guide*. London/New York: continuum, 2010.
- COOPER, J. *Pursuits of wisdom: six ways of life in ancient philosophy, from Socrates to Plotinus*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- CORNFORD, F. M. The Doctrine of Eros. In *Plato's Symposium*. In: idem, *The Unwritten Philosophy. And Other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- _____. *The Republic of Plato*. New York/London: Oxford University Press, 1945.
- DELEUZE, G. Platon et le simulacre. In: DELEUZE, G. *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.
- _____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe*. Paris: J. Vrin, 1985.

DORION, L. *La figure paradoxale de Socrate dans les dialogues de Platon*. In. BRISON, L.; FRONTEROTTA, F. (eds.). *Lire Platon*. Paris, PUF, 2006.

DOVER, K. (ed.). *Plato: Symposium*. Cambridge University Press, 2012 [1980].

_____. *Greek Homosexuality*. New York: Vintage, 1978.

DUARTE, L. *Escritos filosóficos: Sócrates, Kant e Bergson*. Aracaju: Gráfica Editora J. Andrade LTDA., 2007.

ERLER, M. *Platone. Un'introduzione*. Torino, 2008.

FERRARI, F. *Eros, Paideia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibíades*. Archai n. 9, p. 65-71, jul-dez, 2012.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*: curso dado no collège de France (1981-1982). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *História da Sexualidade, Vol. 2 – O Uso dos Prazeres*, trad. M. Albuquerque, Rio de Janeiro, Graal, 1984.

FRANCO, I. Uma hipótese sobre o Banquete de Platão. *Ethica* v. 15, p. 59-74, 2008.

FRÈRE, J. *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*. Athènes: Dioné, 1995.

GILL, C. *Plato: The Symposium*. Translated With an introduction and notes. London: Penguin Books, 1999.

GOMPERZ, T. *Greek Thinkers*. Vol. V: Plato. New York, Scribners, 1905.

HALPERIN, D. Plato and the Erotics of Narrativity. In. *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*. J. Clagge & N. Smith (org.). Oxford: Clarendon, 1992.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2004.

_____. *Elogio de Sócrates*. Trad. Flávio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Elogio da Filosofia Antiga*. Trad. Flávio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Trad. Flávio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, 2002.

_____. *Philosophy as a way of life*. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

HANSEN, J. A. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. 1ª. Edição. São Paulo: Hedra; Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. 1ª. Edição. Campinas: Papirus, 1996.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. 3ª ed. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.

KELSEN, H. *A Ilusão da Justiça*. 1ª Ed. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JOLY, H. *Le renversement platonicien: Logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin, 1985.

KARFIK, F. *Éros et l'âme*, In. A. Havlicek - M. Cajthaml (eds.), *Plato's 'Symposium'*. Prague, 2007.

KENAAN, V. L. The Seduction of Hesiod: Pandora's Presence in Plato's *Symposium*. In: G. Boys-Stones e J. Haubold (org.) *Plato and Hesiod*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

KRAUSZ, L. S. *As Musas: Poesia e Divindade na Grécia Arcaica*. 1ª. Edição. São Paulo: EDUSP, 2007.

KRUGER, G. *Ragione e passione. L'essenza del pensiero platonico*. Napolis: Vita e Pensiero, 1995.

LACAN, J. *O Seminário – Livro 8 – A Transferência 1960-1961*, trad. D. Estrada, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1991.

LAÉRCIO, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. do grego, introdução e notas de Mario da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1977.

LEBRUN, Gérard. Sombra e luz em Platão, in NOVAES, A. *O olhar*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

LOREDO, C. *Eros e iniciação*: um estudo sobre as relações entre a *paideia* platônica e os antigos cultos gregos de Mistério a partir do *Banquete*. 2009. Trabalho de Conclusão do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Dissertação) – Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2010.

MACEDO, D. D. *Do elogio à verdade*. Um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no *Banquete* de Platão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. O elogio do filósofo no *Banquete* de Platão. *Síntese* v. 30, no. 98, p. 407-415, 2003. MARETTO, J. *Epiméleia Heautou*: o ‘cuidado de si’ no Alcibiades de Platão. 2011. 127f. Trabalho de conclusão do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Dissertação) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011. Acesso em: <<http://repositorio.ufu.br/handle/123456789/1429>> 10/05/2014, 12:50:02

MARROU, H. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975.

MATTEI, J.-F. *Le conflit de la philosophie et de la poésie chez Platon*. In: J.-C. Pinson, & P. Thibaud, *Poésie et Philosophie* (Rencontres de Marseille). Paris: PUF, 2000.

MORAVCSIK, J. *Platão e platonismo*. São Paulo, Loyola, 2006.

MOSSÉ, C. Dicionário da civilização grega. Trad. Carlos Ramalhete e André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, E. *A filosofia como modo de vida na Grécia antiga, segundo Pierre Hadot*. Aproximação, Rio de Janeiro, nº 9, p. 5-24, Primeiro semestre de 2015.

OLIVEIRA, L. *A figura de Sócrates segundo Pierre Hadot*. Archai, Brasília, nº 18, p. 317-346. Set.-dez. 2016.

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

PALUMBO, L. Sobre a Semântica da Imagem nos Diálogos Platônicos. In: MARQUES, M. P (org). *Teorias da Imagem na Antiguidade*. 1ª. Edição. São Paulo: Paulus, 2012.

PAULA, H. *Sobre o retrato do filósofo na República de Platão*. 2010. 129f. Trabalho de conclusão do Programa de Pós-graduação em Filosofia (Dissertação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Acesso em: <<http://filosofia.fflch.usp.br/posgraduacao/teses-2010>> 18 mai.2014, 17:15:15.

PEIXOTO, M. C. D.; MARQUES, M. P.; PUENTE, F. R. *O visível e o inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. 1ª. Edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

PEREIRA, B. Exercícios Espirituais: Pierre Hadot, Michel Foucault e a filosofia como modo de vida. *Comunidade Virtual de Antropologia*, nº. 11, p. 3-23, 2003. Acessado em: <<http://antropologia.com.br/arti/colab/a11-bpereira.pdf>> 26/06/2017, 16:38:38.

PINHEIRO, V. *Introdução*. In. PLATÃO. *Banquete*, Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: ed.UFPA, 2011.

PINHEIRO, P. *Poesia e Filosofia em Platão*: a noção de entusiasmo poético. Anais de Filosofia Clássica. Vol. 2. nº 4, p. 40-58, 2008.

PINSON, J.-C. *Habiter en poète*. Paris: Editions Champ Vallon, 1955.

PLATÃO. *Banquete*, Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: ed.UFPA, 2011.

_____. *Fédon*, Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: ed.UFPA, 2011.

_____. *Fedro*, Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: ed.UFPA, 2011.

_____. *Diálogos*: *Fedro*, *Cartas*, *O Primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

_____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. UFPA, 2016.

_____. *Protágoras – Górgias – Fédon* – 2ª ed. rev. Pará: ed. UFPA, 2002

_____. *Diálogos*: *Apologia de Sócrates*, *Critão*, *Menão*, *Hípias Maior* e outros. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. UFPA, 1980.

_____. *Diálogos*: *Timeu*, *Crítias*, 2ª *Alcibiades* e *Hípias Menor*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: ed. UFPA, 1977.

PLUTARCO, *Il tramonto degli Oracoli*. Trad. Vincezo Cilento. Firenze: Sansoni, 1962.

_____, *De Isede et Osiride*. In. SIEVERIKING, W. *Plutarchi moradia*, vol. 2.3. Leipzig: Teubner, 1935.

REALE, G. *Eros, demonio mediadore. El juego de las mascaras en el Banquete de Platón*. Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder, 2004.

_____. *História da Filosofia Antiga*. Vol. 2. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

RIBEIRO, D. *Conhecimento, Amor, Educação em Platão*. 2005. Trabalho de conclusão do Programa de Pós-graduação em Educação (Dissertação). Universidade Católica de Goiás, Goiânia – GO, 2005. Acesso em: < http://tede.biblioteca.ucg.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=412> 23/04/2014, 18:25:07.

RIEDWEG, C. Verführung zum Denken. Sokrates als Erotiker. In. B. NauMaNN (Hg.), *Verführung / Seduction*, Wien, 2001.

ROBIN, L. Notice. In. Platon, *Le Banquet*. Trad. P. Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

_____. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris : Les Belles Lettres, 1964.

ROMILLY, J. *Alcibiades*; ou, Os perigos da ambição. Trad. Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ROSEN, *Plato's Symposium*, Indiana, St. Agusutin Press, 1999 [1968].

ROWE, C. *Il Simposio di Platone: cinque lezioni sul dialogo e un ulteriore contributo sul Fedone*. A cura di Maurizio Migliori. Academia Verlag, Sankt Augustin, 1998 (2001).

SANTOS, R. Sócartes e o cuidado de si ou a terapêutica da alma. *Prometeus Filosofia em Revista*. Aracaju, n.2, p. 16-24, p.15-24, jul-dez. 2008.

SANTOS, J. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

SELLARS, J. *The Art of Living*. Londres: Briston Classcis Press, 2009.

SHULER, D. *Eros: Dialética e Retórica*. 2ª ed. São Paulo: EdUSP, 2001.

SINGER, K. *Platon der Grunder*, 1927.

SOUZA, J. C. In. PLATÃO, *O Banquete ou Do Amor*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966.

SOUZA, J. P. *O Conceito de Filosofia na República*. 2011. Dissertação filosófica ao curso de graduação em Filosofia – Universidade de Brasília – DF. Acesso em: <http://bdm.unb.br/bitstream/10483/1931/1/2011_JeanPierredeSouza.pdf> 25/05/2014, 16:23:10.

STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. Trad. Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

STRAUSS, L. *Socrates and Aristophanes*. Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1966]

_____. *On Plato's Symposium*. Edited and whit a Foreword by Seth Bernadete. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. *Oralidade e Escrita em Platão*. Tradução de Fernando Eduardo Rey Puente e Roberto Bolzani. 1ª. Edição. São Paulo: Discurso Editorial. Ilhéus: Editus, 2003.

TESTA, F. *A filosofia como modo de vida*: Michel Foucault e Pierre Hadot. Cultura e Fé (Porto Alegre), v. 136, p. 63-79, 2012.

TORRANO, J. *Hesíodo - Teogonia. A origem dos Deuses*. Estudo e tradução. 3 ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

VALENSIN, A. *Regards sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Bondel*. Paris: Aubierm 1955.

VELARTI, R. *Scritura e Traduzione dei Dialoghi in Platone*. In CASERTANO, G. (org) *La Strutura del Dialogo Platonico*. Napolis: Loffredo, 1998.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. São Paulo: Difel, 1981.

VLASTOS, Gregory; DIXSAUT, Monique. *Refutação*. Tradução de Janaína S. Mafra. São Paulo: Paulus, 2012.

WEST, T. G.; WEST, G. S. *Four Texts on Socrates*. Plato's Apology, Eutyphron and Crito, and Aristophane's Clouds. Translation with notes. Ithac, NY: Cornell University Press, 1998 [1984].

WOLFF, F. *Sócrates*. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Brasiliense, 1982.

ZANKER, P. *The mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity*. Berkeley, Califórnia, University of California Press, 1995.