

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Ana Flávia Costa Eccard

**A natureza não divina de Eros no discurso socrático:
uma leitura do Banquete de Platão**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre pelo Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a.Luisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro
Dezembro 2014



Ana Flávia Costa Eccard

**A natureza não divina de Eros no discurso
socrático: uma leitura do Banquete de Platão**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Luisa Severo Buarque de Holanda

Orientadora

Departamento de Filosofia PUC-Rio

Prof. James Bastos Arêas

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Prof. Renato Nogueira dos Santos Junior

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFFRJ

Prof^a. Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial do Centro de Teologia e Ciências Humanas –
PUC - Rio

Rio de Janeiro, 11 de dezembro de 2014

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Ana Flávia Costa Eccard.

Graduou-se em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ em 2011. Ingressou no Curso de Mestrado em Filosofia PUC - Rio no ano de 2012, defendendo a dissertação em 2014.

Ficha Catalográfica

Eccard, Ana Flávia Costa

A natureza não divina de Eros no discurso socrático: uma leitura do Banquete de Platão / Ana Flávia Costa Eccard ; orientadora: Luisa Severo Buarque de Holanda. – 2014.

86 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2014.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Filosofia Antiga. 3. Eros. 4. Platão. 5. Intermediário. 6. Banquete. I. Holanda, Luisa Severo Buarque de. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Inclusive você.

Agradecimentos

Agradeço, Deus, por tudo que tens *feito!*

A minha mãe e a meu pai, pelo apoio incondicional, e por me concederem todas as condições de estudo até hoje.

Ao CNPq e à PUC – Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À PUC-Rio e ao Departamento de Filosofia, pelos incansáveis auxílios à efetivação deste trabalho, especialmente a Edna, Dinah e Léo.

À professora Luisa Buarque, pelo acolhimento.

Aos professores e amigos que tornaram este trabalho possível, especialmente ao prof. James Arêas - pelo incentivo e apoio constantes; Antônio Queirós, Danilo Marcondes, Andréia Morenna, e Dirce Solis - uma das pessoas mais incríveis que já conheci na vida; Inês Anachoreta, Maura Iglesias e minha doce Veronica Damasceno; aos amigos da SAF. E o combativo e querido Renato Nogueira.

A todos os meus familiares, especialmente a minha tia Regina, por acreditar em mim. A irmã Raquel pela luta pela vida.

Aos amigos e colegas, que estiveram próximos nestes últimos anos. Em especial a Rafaela. Obrigada!

Resumo

Eccard, Ana Flávia Costa. Holanda, Luisa Buarque de (orientadora). **A natureza não divina de Eros no discurso socrático: uma leitura do Banquete de Platão.** Rio de Janeiro, 2014. 86 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho objetiva mostrar a natureza não divina de Eros no discurso socrático, a partir da leitura interessada e exclusiva do *Banquete* de Platão, obra em que o referido autor se concentra no tema do amor. Trata-se de uma sucessão de elogios feitos pelos convivas presentes no evento social, que acaba por descrever a sociedade ateniense; temos o cômico, o trágico, o médico, o filósofo, entre outros, refletindo assim a construção do discurso filosófico a partir dos discursos que o antecedem. Há, portanto, uma filtragem em que Sócrates aproveita ou não alguns aspectos dos discursos anteriores para formatar o seu elogio. Para chegar a tal hipótese, passamos pela análise da concepção grega do amor centrada na questão da pederastia, pela investigação dos vários discursos que correspondem às várias faces do amor, e, por fim, chegamos ao ponto principal, que é a não divindade do Eros para a filosofia, ou ainda, que o Eros não possa ser divino por sua natureza filosófica. Se o divino possui conhecimento e é perfeito, então ele não é condizente com o desejo e a busca filosófica pelo que lhe falta. Porém, ele também não é mortal, mas emana uma força que influencia o mortal. O exercício da filosofia condiciona-se pelo exercício erótico, o Eros que possibilita a atividade da filosofia, a busca de nova perspectiva no comum que está diante de nós, mas sobre o qual não nos debruçamos para refletir e questionar. Eros acende a chama do saber na alma humana, e sem a vontade de saber, a filosofia não é.

Palavras-chave

Filosofia Antiga; Eros; Platão; Intermediário; Banquete.

Abstract

Eccard, Ana Flávia Costa; Holanda, Luisa Buarque de (Advisor). **The non-divine of Eros on the socratic discourse: a Reading on Plato's Symposium**. Rio de Janeiro, 2014. 86 p. MSc. Dissertation - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This work aims to analyze the non-divine nature of Eros in the Socratic discourse from the reading of Plato's Symposium, a work in which the author focuses on the theme of love. It is a succession of compliments made by the present guests at the social event of the symposium, which ends describing the Athenian society. There are the lover of oratory, the general, the doctor, the comedian, the tragediography, among others, so that the construction of the philosophical discourse is generated of discourses that precede it. There is, therefore, a filter in which Socrates takes or not some aspects of his previous speeches to format his compliment. In order to reach this hypothesis, we begin by analyzing the Greek conception of love centered on the issue of pederasty; we investigate the various discourses that correspond to the various faces of love; and, finally, we reach the main point which is the non-divinity of Eros according to philosophy. Eros cannot be considered divine due to his philosophical nature. If the divine has knowledge and is perfect, then it does not match the desire and the philosophical search to what it lacks. But, he is not mortal also: he emanates a force that influences the mortal. The exercise of philosophy is conditioned by the erotic exercise, the Eros that enables the activity of philosophy, the quest of a new perspective in common which stands before us, but on which we concentrate not to reflect and question. Eros kindles the flame of knowledge in the human soul, and without the will to know, philosophy is not.

Keywords

Ancient Philosophy; Eros; Plato; Intermediate; Symposium.

Sumário

Introdução	9
1. Do Banquete	13
1.1 To symposion	13
1.2 Do amor aos rapazes	15
1.3 Os bons à casa de Agatão	21
1.4 Sobre os elogios no Banquete	23
1.4.1 A diferença entre dialética e a retórica	28
1.5 Um olhar interessado à condição da mulher a partir da fala de Diotima	29
2. Dos Discursos	36
2.1 A fim de ir belo à casa de um belo	38
2.2 O penetra indispensável	39
2.3 As faces do amor	40
2.4 Fedro	41
2.5 Pausânias	44
2.6 Erixímaco	46
2.7 Aristófanes	48
2.8 Agatão	49
2.9 Os valores dos primeiros discursos	50
3. Do Eros Demoníaco	52
3.1 O discurso de Sócrates	53
3.2 A natureza de Eros	55
3.3 O entendimento da genealogia de Eros	57
3.4 A paixão dionisíaca	59
3.5 O Eros não divino de Sócrates	61
3.6 Sócrates e Eros	62
3.7 A essência da beleza que destoa do divino	63
3.8 Geração do belo	64
3.9 O Amor na ordem divina	65
4. De todos um	71
Conclusão	74
Referências Bibliográficas	77

Introdução

Esta dissertação se dispõe a fazer um estudo do diálogo *O Banquete* de Platão¹. Visa à investigação da noção do Eros que pode ser chamado platônico. A análise dos elogios que compõem o diálogo, seguindo sua ordem de acordo com a obra, é algo imprescindível para fazermos uma reflexão sobre Eros. Buscamos estudar de uma forma geral a pluralidade das faces de Eros, com a ênfase no discurso de Sócrates. Sublinhamos a notável multiplicidade dos discursos, expondo assim as várias faces do amor, o que viabiliza elementos para a construção do discurso socrático; posteriormente, investigamos a sinalização da natureza intermediária atribuída a Eros por esse discurso, que se amplia na dissolução compreendida em uma ascensão erótico-filosófica nas questões do desdobramento do mundo sensível para o inteligível, isto é, do relativo ao amor aos rapazes para o relativo ao amor pela sabedoria.

A escolha pelo *Banquete* não se restringe apenas ao seu assunto, o amor, até porque Platão escreve outro diálogo que discorre sobre este tema, o *Fedro*. A opção aqui feita está também fundamentada na pluralidade de discursos que este diálogo possui, cada qual remetendo a um cidadão que representa parte da cidade de Atenas. As várias faces do amor nos permitem uma construção mais ampla do Eros platônico e não voltada apenas para a questão da alma como no *Fedro*.

Separamos nossa análise em três capítulos, a fim de perscrutar todos esses assuntos. O primeiro se ocupa em explicar e situar o contexto da obra, e também a caracterização do *Banquete* enquanto evento social, passando também pela concepção grega do amor que é centrada na pederastia. Ainda que este bloco pareça ser propedêutico, não se limita à simples descrição, sendo a partir dele que surgem os elementos que vão permear todas as reflexões filosóficas, não só nessa obra, mas nas discussões contemporâneas sobre o amor. Os alvos principais deste capítulo são: entender o *Banquete* enquanto estreitamento de relações, fazendo uma leitura do objetivo platônico com os discursos (como demonstrar o papel ativo de cada pessoa de visibilidade da sociedade ateniense na construção da filosofia, a saber, poetas, retóricos, médicos entre outros); compreender a

¹PLATÃO (1951;1991). Foram consultadas as obras referidas nas Referências desta dissertação

pederastia e seu papel tanto no que se refere ao amor entre os rapazes, como no sentido educacional do relevante destaque que tal instituição recebe na idade clássica, a que faremos referência aqui. Indiscutível é a importância de tal assunto para a reflexão sobre o amor.

O segundo capítulo realiza uma análise dos discursos que precedem o socrático e seus níveis de compreensão do amor, a fim de preparar a análise do amor no discurso socrático. Isto é, entender a multiplicidade de Eros nos discursos, investigar cada Eros, seus desdobramentos nos âmbitos humano e divino, e a máscara (SCHULER, 1992) que cada discurso representa. Esta ação é devida ao norte de que partimos, a saber, que *O Banquete* é um diálogo onde o amor possui níveis de compreensão e é disposto de acordo com esses níveis, esta disposição sendo a relação do amor com a realidade sensível e com as ideias. Para nós, o Eros é a expressão de uma atividade que nos aproxima da ideia em si, afastando-nos assim das aparências, do que não é real. É graças ao exercício erótico que conseguimos “sair da caverna”², isto é, nos retirar do mundo da aparência e adentrar a realidade em si. É importante termos tal base, pois o exercício erótico é uma atividade ascensional, tratando-se de um rumo vertical de superação, que nos faz seres humanos melhores. Pode-se chamar de dissolução do *Eros* em *philia* a ascese, que em uma escala do mais baixo para o mais alto, uma transmutação, por exemplo, da afeição aos belos corpos, que progride rumo àquilo que é mais supremo, a filosofia.

O terceiro e último bloco, e talvez o mais complexo, que gerou o nome da dissertação, é acerca da natureza demoníaca do amor. Não se trata de qualquer contato com a questão do mal, ou do diabo³, em sua relação com o bem divino do Deus cristão. Podemos nos referir a este Eros não divino como o “amor platônico”. Usamos a conhecida expressão para demonstrar que também não corresponde à concepção usual do senso comum que diz respeito ao amor que não é correspondido. O amor segundo Platão, ou o discurso de Sócrates que figura a fala do filósofo, nada mais é que um *daímon*, um intermediário que devido à sua genealogia não é nem deus nem humano. É o elo de comunicação entre ambos os mundos, papel fundamental para a existência destes.

² Óbvia referência ao Livro VII da *República* de Platão, da conhecida alegoria da caverna.

³ Esta questão só foi colocada na Introdução para dar um tom próximo ao senso comum, entretanto, sabemos do anacronismo de tal problema em um trabalho sobre filosofia antiga.

O Eros não divino de Sócrates é algo radical e inovador, uma natureza genial, é gerado no natalício de Afrodite, filho de Recurso e Pobreza, constituído de elementos não divinos, porém, isso não empobrece sua importância. Pelo contrário, junto com tal circunstância, Platão lança a questão do desejo, de modo que o desejar aquilo de que se é carente é retratado na condição natural de Eros, que não é belo nem feio, mas busca o que é belo; não é sábio nem ignorante, mas persegue a sabedoria, e é esta procura que perfaz a atividade erótico-filosófica. Veremos então que é algo essencial ao Eros a ânsia pelo que não possui, constante busca, movimento permanente.

Tal discussão é tão fecunda que temos dela, como desdobramentos, a questão do desejo e a questão da beleza, temas presentes unicamente na fala de Diotima. E o estabelecimento do aspecto não divino de Eros é feito no único momento de diálogo dessa obra de Platão. Como sabemos, o filósofo costuma escrever por essa estilística. Entretanto, no *Banquete*, o predomínio é de elogios com viés retórico, exceto por Sócrates, que muda as regras, não deseja participar de um concurso nem concorrer ao título de compositor do mais belo discurso. Seu desejo se dirige para a troca de ideias: chegar a um denominador comum e acordar com todos, isto é, usar da metodologia dialética e demonstrar seu compromisso com a filosofia.

Nossa hipótese discorre sobre a importância da não divindade do Eros para a filosofia. Já sabemos que o Eros não pode ser divino devido à sua natureza filosófica, e convém adicionar a questão do desejo: o divino possui conhecimento, sabedoria, uma vez que é um ser perfeito e completo. Isto não condiz com a necessidade do Eros de buscar o que não tem. Por outro lado, ele não é mortal, pois não perece, mas emana uma força que influencia o mortal.

Temos que essa construção do Eros intermediário só se faz possível com os discursos anteriores ao de Sócrates, os concidadãos atuantes desta sociedade acabam por fornecer elementos que são aproveitados ou recusados pelo filósofo, trata-se de uma construção coletiva. No discurso socrático a inovação advém de uma filtragem interessada da leitura de cada cidadão, ou seja, para fazer sua filosofia sobre o amor ele teve de olhar cada discurso e cada realidade para não se afastar de seu objeto principal que é definir o amor.

O Eros não só não é divino como também não pode ser. Esta é a condição de existência do exercício filosófico: o Eros, por ser *metaxy*⁴, não é sábio nem ignorante, ele busca a sabedoria, daí a identificação com Sócrates. O homem que possui um conflito interno entre duas forças, uma que é habituada aos costumes e o faz satisfeito com o que é dado; e a outra, o Eros, que incentiva a busca da sabedoria, só se move em direção à luz e deseja mudança, pois é motivada pelo exercício erótico. O exercício da filosofia é condicionado pelo exercício erótico, sendo o Eros que possibilita a atividade da filosofia, de buscar uma nova perspectiva no comum, naquilo que está a todo tempo na frente dos nossos olhos, mas sobre o que não nos debruçamos para refletir e questionar. Eros acende a chama do saber na alma humana, e sem a vontade de saber, a filosofia não é.

Na conclusão serão retomadas as principais reflexões acerca da construção do discurso de Sócrates, a partir dos elementos dados nos discursos anteriores e serão tecidas as devidas considerações, sem a pretensão de concluir o tema proposto.

⁴Palavra usada no original grego que significa: intermediário. No caso, nem homem nem deus, mas algo entre ambos, o *daimon*.

CAPÍTULO 1

Do Banquete

Este capítulo visa examinar a devida caracterização do banquete, o evento enquanto estreitamento de relação na sociedade, somando-se ainda à necessidade de fazermos uma leitura do objetivo platônico ao escolher esse evento social como cenário para seu diálogo. Após o que, por fim, entenderemos a concepção grega do amor centrada na questão da pederastia.

De um modo geral, o significado do amor em *O Banquete* de Platão é uma reflexão sobre o papel de Eros em todo o pensamento arcaico. O Eros tem que ser entendido como um motor, um princípio que incentiva o desenvolvimento. Aquilo que causa uma paixão no ser e permite a descoberta de si, em um processo lento, progressivo e gradual, e, por fim acaba por unir as partes envolvidas, tornando-se um conector, uma força que tudo une.

1.1

To symposion

Como já é sabido, *O Banquete* de Platão é uma obra sobre o amor (Eros), que possui o nome de um evento de coesão social característico da Grécia antiga.

Para Viktor de Salis (2012), *Symposion* teria sido traduzido por *Banquete* indevidamente, visto que a palavra –banquete - remete a uma ideia de exageros e excessos. O que não condiz com o evento onde havia um controle sobre o vinho: certa quantidade era servida e guardava-se o restante para não embriagar as pessoas, mas apenas para inebriar, permitir certo tipo de relaxamento e libertação da alma, para que esta entrasse em concentração e deixasse fluir ideias. Faziam parte, além do vinho, grãos, frutas da época e pão. Os convidados sentavam-se em divãs, em uma ordem preestabelecida, onde o primeiro a discursar sobre o tema seria o presidente e o último o convidado de honra. Logo, o *symposion* era um encontro de troca de reflexões, discussões, espaço para debates, conspirações, reclamações, um lugar⁵ de aproximação entre as pessoas. Era no *symposion* que

⁵O banquete grego acontecia no *andrōn* (ἀνδρών).

ocorriam: as apresentações dos adolescentes à sociedade aristocrática, aclamação aos atletas, homenagens aos poetas campeões nos concursos de poesia, tal como acontece na obra sobre a qual nos debruçamos aqui.

O banquete era um evento social com o objetivo de crescimento intelectual na Grécia antiga, que se dividia em duas partes: uma para a refeição comum⁶ e outra de beber em comum⁷. Era organizado em função de um debate, como já dito aqui, ou de outro objetivo que não fosse somente o de beber e sim, discutir algo de valor para a sociedade. Existiam regras de organização que deveriam ser cumpridas, como a quantidade de bebida a ser ingerida e o tema sobre o qual os participantes seriam obrigados a discorrer. O autor do tema escolhido seria o primeiro a falar. No caso da obra estudada, é Fedro o “pai da ideia”⁸, que foi enunciada por Erixímaco. A ordem era da esquerda para a direita, e o último a falar seria o convidado Sócrates. Entretanto, um convidado inesperado, Alcibíades, subverte esta ordem, passando a ser o último a falar em *O Banquete* de Platão.

A entrada de Alcibíades é tumultuada, pois ele transforma o banquete em uma orgia, ao induzir todos a se embriagarem, além de tomar o lugar de Fedro, que era o presidente até então, e tinha o papel de garantir cumprimento às regras. Importante é ressaltar que para Platão o uso do vinho deveria ser limitado, comedido. Ele se preocupava em dar ao vinho um estatuto legal⁹, para que os banquetes não fossem apenas diversão, mas que participassem do objetivo da política, isto é, uma educação moral. Como vemos na obra de Franco (2006):

[...] nas *Leis*, se preocupa em dar ao uso do vinho uma espécie de estatuto legal para regular os banquetes: dessa forma, os banquetes não serviriam apenas como modo de diversão [...] mas fariam parte da educação moral, que é o objetivo da política. Segundo Platão de as *Leis*, uma quantidade excessiva de vinho superexcita as emoções e as paixões, apaga a razão, fazendo com que ela perca o controle. Ao contrário, se tomado comedido, o vinho dá às almas um sentimento de segurança, um frescor da juventude, uma docilidade intelectual que as torna receptivas aos ensinamentos da razão e à aquisição dos ensinamentos divinos do pudor e da vergonha; desse modo os banquetes se tornarão o exercício salutar da temperança. (FRANCO, 2006, p.27).

⁶*Syndeipnon*.

⁷*Sympotos*.

⁸177d: ὁ πατήροῦλόγου.

⁹*Leis* I e II.

Eis-nos diante da preocupação e importância que Platão dá ao vinho, demonstrando-nos assim o papel deste nessa sociedade, e conseqüentemente nesse evento cultural. O uso do vinho deve ser moderado, de modo a permitir um estado de alma que é ideal para a filosofia, pois propicia um frescor da juventude e assim permite os questionamentos mais inocentes e a vontade de aprender, entender o mundo e quiçá vislumbrar um ideal.

1.2 Do amor aos rapazes

Não nos ocuparemos em buscar a origem da pederastia, mas sim em perscrutar seus aspectos filosóficos para os gregos e, por conseguinte, sua importância em *O Banquete*. A pederastia é caracterizada por um período delimitado em que o jovem se afasta da família por determinado tempo, sendo acompanhado por um adulto com o papel de educar-lhe a alma e o corpo, e introduzi-lo nos assuntos da pólis grega.

A relação pederástica no contexto grego possuiu em seu cerne elementos particulares no que diz respeito às atitudes a serem tomadas ou não, pelo amante e pelo amado, demonstrando a partir do primeiro o caráter reprovador e até mesmo vergonhoso, quando não atendidas as suas exigências pelo segundo. Sua prática remete a contornos sociais definidos que caracterizavam o homem político como correto e justo.

É possível destacarmos quais seriam as normas sociais que legitimavam o amor entre homens gregos. Estas visavam regular as relações, evitando atitudes imoderadas, ou ainda, que não atendessem aos propósitos filosófico e político. Estas regras não estão documentadas materialmente, no sentido de legislação, mas a registramos nesse diálogo.

No que tange à propedêutica da relação, o amante possuía um papel ativo no sentido de escolher, aproximar-se, conquistar, cortejar e presentear com lebres, galos ou taças, demonstrando assim suas intenções. Já ao amado era atribuído o desempenho passivo, pois sua ação era ceder ao cortejo, e corretamente agiria se aceitasse moderadamente tais enamoramentos. No caso de cometer excessos,

demonstraria despreparo, tornando a relação desarmoniosa, sendo por sua vez reprovado pela sociedade.

A educação arcaica tem como questão central o Eros. Não se tratando de formar para o conhecimento, de resultar um jovem pronto e acabado, mas para a arte de desenvolver e realizar a partir de um autoconhecimento, isto é, de aprimorar talentos e habilidades próprias.

Na puberdade havia uma cerimônia de iniciação em que, nu, o jovem realizava um juramento em nome de Eros e confeccionava uma guirlanda de flores. Nesta espécie de rito, ele proferia um voto cujo objetivo era comprometer-se com esse ser divino, isto é, nunca dizer e nem fazer nada que não fosse em nome de Eros. Podemos entender que este juramento/compromisso é de fato um comprometimento com a verdade que emana do coração, uma fonte para produzir e incentivar a filosofia na vida da juventude e, conseqüentemente, uma sociedade adulta bem formada para o exercício da democracia.

A relação *erastes* e *eromenos*, isto é, amante e amado, configura o que podemos chamar de estrutura de Eros. Dentro dessa sociedade, o homem, ao atingir a maturidade, tinha a obrigação de encontrar um amado, daí iniciava um relacionamento intenso, um companheirismo e uma construção moral e ética, e sua função era instigá-lo à sabedoria e à busca ao conhecimento. A pederastia era norteada por uma questão central - a honra -, estando o amante encantado pelo amado. Por isso lhe ensinava e se comportava da forma mais honrada possível para ser, de certa forma, motivo de valorização e orgulho pela outra parte. Esta seqüência na prática da pederastia levava o amado à paixão do saber. Toda paixão, para nascer, tendo como objeto a sabedoria, deveria primeiro ter passado pelo encanto dessa relação.

Para se entender o *Banquete*, é preciso ter como base que encontrar um *eromenos* consistia numa obrigação comum a todo cidadão grego. A educação moral e ética também abarcava a questão sexual, era uma pedagogia completa, logo existia o que podemos chamar de educação da sexualidade. A iniciação sexual dos jovens se dava na puberdade, e ainda não consistia numa relação pederástica tradicional, mas sim num rito que acontecia com as *hetairas*, em que todos os rapazes deveriam procurar o templo de Afrodite e iniciar os preparativos para a arte de amar. Eles passavam algum tempo no templo, onde mantinham

relações sexuais com um desconhecido¹⁰. Tal cerimônia deve ser entendida como uma prova de entrega, a questão da não possibilidade de escolha era para que os jovens não se valessem da aparência física.

Cumprir ressaltar que o ginásio¹¹ figura como espaço específico para os amantes observarem os propensos a serem amados, pois nele é que se notavam estes jovens em atividade – convém lembrar que se apresentavam nus, como já referido. Cabe dizer que aqui se estabelece o início da ascensão erótico-filosófica, a saber, primeiramente a relação se dava por um apelo corpóreo, afinal o jovem estava se exercitando, quando escolhido pelo amante. Com o decorrer da relação entre ambos, esta era deslocada do polo corpóreo em direção ao polo espiritual.

Eros estabelece, portanto, esta ascensão erótico-filosófica (PLATÃO, in PESSANHA, 1979). A função pedagógica não se empobrece por iniciar-se no corpo, pois ela não se limita a isto, uma vez que Eros a desenvolve na busca daquilo que modifica a alma também. O amor pelos corpos seria, então, um primeiro estágio do amor, um ponto em que alguém não deve se ater por muito tempo, mas desenvolver-se para se conectar à alma e conseqüentemente obter as virtudes.

Além disso, temos a questão da idade. Era elementar que o *erastes* fosse um homem mais velho e o *eromenos* um jovem rapaz. Como há uma divergência¹² acerca da idade exata, cabe a nós situarmos apenas as características necessárias que este jovem deveria possuir para estar no início da puberdade, a saber, pelos no corpo, no rosto, mudança de voz. Esta delimitação é importante, pois o não cumprimento da observância da idade e uma possível relação com a criança figuraria como delinquência. Percebemos isso no discurso de Pausânias (181e):

Seria preciso haver uma lei proibindo que se amassem os meninos a fim de que não se perdesse na incerteza tanto esforço: pois é na verdade incerto o destino dos meninos, a que ponto do vício ou da virtude eles chegam em seu corpo e sua alma.

Por outro lado, a idade máxima comumente pairava em torno dos trinta anos, porém não era algo socialmente imposto, de modo que muitos mantinham a

¹⁰ A desconhecida era uma *hetaira*.

¹¹ Era proibida a entrada de garotos de idade inferior, por não possuírem maturidade para frequentar esse lugar, em grego *neaniskoi*.

¹² MARROU (1985) e LICHT (1994).

prática por toda a vida, tratando-se de uma decisão individual, não cabendo sanção da sociedade.

No que tange à questão física e sexual, há que se fazer considerações. O que não poderia haver era a submissão do homem, isto é, este não poderia ser visto na relação propriamente dita como uma mulher, isto era de extrema vulgaridade e vergonha. O sexo entre os homens deveria ser de igual para igual, sendo possível afirmar tais coisas devido à análise dos vasos gregos, muitos dos quais inclusive serviam de presentes do amante para o amado. Tais objetos figuravam homens mantendo relação sexual com outros homens, e insta dizer que havia a ideia docente, em que o mais velho iniciava o mais novo no mundo sexual, no descobrimento do corpo, na reprodução e no prazer.

Cumpre observar que a *Paideia* tinha início com o afastamento do jovem da família e da cidade, junto ao amante mais velho, que o levava para passear fora dos muros da pólis. Este passeio simbolizava a sua retirada do núcleo familiar e o início de sua construção política, orientada e acompanhada pelo *erastes*, momento que representava um marco. Por ser uma função de extrema importância na sociedade grega, não era qualquer pessoa que poderia exercer o papel de *erastes*, para tal era necessário ser um cidadão médio e honrado. Frise-se que era uma função de docente, e para se ensinar algo é preciso possuir conhecimento e participar da sociedade, por isso o *erastes* não poderia ser escravo, louco, bêbado nem qualquer outro que estivesse à margem, visto que o mestre tem que ter algo a adicionar à construção política da juventude da pólis.

A pederastia era ora confundida com homossexualidade, ora com pedofilia, mas devemos esclarecer que esta instituição da Grécia antiga nada tinha a ver com um caráter obsceno; era pedagógica, nobre e elevada. A finalidade da *païd-erasteia* (pederastia)¹³ era a de que um adulto educado, que soubesse detalhes sobre a vida social, acerca das funções do estado, valores éticos, disciplina, basicamente coisas que não se ensinavam em outro local, transmitisse estes conhecimentos para o *eromenos* e também suas experiências, tornando-o um cidadão responsável¹⁴ com uma base sólida. Esse adulto não poderia ser o seu pai, uma vez que uma afeição de um homem mais velho, por um garoto, deveria

¹³A palavra é composta por *paîs* (criança) e *erân* (amar).

¹⁴Com domínio de si. A chamada estetização das condutas relativas ao uso dos prazeres se manifesta na escolha do seu objeto, pois deve ser o mais belo, independente de sua natureza sexual, sendo este o centro da discussão.

acontecer normalmente no ginásio, local onde os meninos desenvolviam seus físicos, em que os homens mais adultos ficavam a admirá-los e a presenteá-los sempre com objetos de valores pedagógicos. Isto é, que os ensinasse a importânciado mérito, o combate, a questão da virilidade, os jogos para desenvolver a lógica, os instrumentos musicais etc. Claro que o jovem também transmitiria seu vigor da jovialidade ao seu instrutor. Com efeito, no *erastes*, que é o ativo, o Eros tem sua face eternamente jovem, pois o envelhecimento ocorre quando a relação é fundada no hábito, nas conveniências e na mesmice dos costumes.

Ademais, no que tange à questão sexual, vemos os adultos bolinarem os jovens, mas nunca o inverso acontecer. O ato sexual, quando ocorria, se dava entre as coxas do jovem, na posição chamada de intrafemural, como no relacionamento homem e mulher, e somente assim era permitido por questões morais e sociais. A penetração anal era vergonhosa, rebaixava o jovem à posição da mulher, assim como qualquer tipo de penetração era vista como ato de submissão, passividade e humilhação da pessoa que estava sendo penetrada, de modo que jamais um futuro cidadão poderia ser instruído dessa forma. A pederastia é parte da *Paideia*, é uma iniciação, um rito de passagem para a maturidade.

Mister se faz ressaltar a questão da erótica, para o melhor entendimento da relação com o sexo no *Banquete*, e, dado este viés, nós não falamos de sexualidade, mas sim de relação com o sexo. Teremos como base a leitura de Foucault (1984), que nos esclarece a questão. A erótica é entendida como a arte do amor aos rapazes, sendo este assunto problematizado devido ao seu reflexo sobre a temática da conduta e o acesso à verdade. O amor grego é visto como o amor entre rapazes, não denotando perversão; para Foucault (1984), a noção de homossexualidade é moderna e não se aplica à pederastia grega, pois não é um distúrbio da sexualidade.

Não se deve falar de homossexualidade, pois se tratava de uma relação com o sexo como em epígrafe. O que cabe pensar é que a escolha pelo mesmo sexo não gerava polêmica, pois não havia uma avaliação dessa “categoria de prazer”. A questão estava em torno do ponto de vista moral. Não havia uma repulsa pelo desejo pelo mesmo sexo ou pelo sexo oposto, pois não se tratava de escolhas excludentes. A problematização estava em torno do agir do homem, se

moderado ou não, se de costumes frouxos ou com domínio de si, com a excelência naquele que conseguia controlar seus prazeres.

Contudo, havia uma distinção entre a relação entre homens/mulheres¹⁵ e homens/homens, a primeira era da ordem do privado, um par formalmente estabelecido, até espacialmente distinto e definido. Havia um cuidado em direcionar a mulher para o interior (iremos tratar o assunto das mulheres mais adiante); já o homem era destinado ao espaço público, comum, coletivo e aberto - como ilustração temos as grandes discussões em praças públicas.

Para Dover (1978), o desejo ao belo era da ordem de um apetite natural do homem, havia uma escolha livre entre os dois sexos e essa escolha não dividia a alma, não era motivo de angústia, não significava fraqueza do coração. Tal permissão de escolha era inclusive uma preocupação moral na ordem pública retratada culturalmente, nas leis, discussões e até mesmo em culto aos deuses. O que era ultrajante e polêmico era a fraqueza do jovem que se excedia ou se deixava levar com facilidade, o prolongamento da relação quando se passava a idade da troca de saberes, o homem efeminado esteticamente, e a passividade. A relação entre homens deveria ser uma construção, a troca de experiência forjava ambos, era uma relação que se elaborava com o tempo e devia ter início, meio e fim.

Temos então que o amante normalmente é o adulto, que é o ativo, que vai ao encontro do amado, que é, por sua vez, o jovem passivo que não necessariamente ama o amante, mas que em contrapartida tem um conjunto de regras a cumprir, como, por exemplo, a resistência aos desejos.

Assim, o amante se aproxima do amado para libertá-lo. O Eros é libertador, ele não se apega para possuir, fixar ou amarrar. Pelo contrário, quando ele está presente, a relação está livre, aberta, perfeita para produzir e ampliar-se, pois é fundada no desapego e na entrega. Este Eros é moral, quando liberta. O amante tem sua função pautada na liberdade, ele ensina, orienta, dá discernimento e se doa de forma integral para libertar o jovem, haja vista ser o amante o responsável por moldar o caráter do jovem com seus ensinamentos éticos e políticos, pois o amado, novo, possui apenas um belo corpo, seu conteúdo ainda não está forjado.

¹⁵Em Foucault (1974) vemos que o homem governa a mulher pelo poder estatutário, a cultura acaba por ser retratada nas leis, como vimos na permissão da pederastia acima citada.

1.3 Os bons¹⁶ à casa de Agatão

O concurso que agora vai acontecer nesse diálogo, *O Banquete*, é um concurso de oratória. Em consequência, cada um deles faz um discurso de elogio ao amor.

Cumpra elucidar que *O Banquete* é uma sucessão de elogios¹⁷, ora marcada pela retomada do tipo de diálogo realizado por Sócrates em diversos momentos, ora composto de discursos longos que partem de perspectivas bem definidas, ora levado pela voz de Diotima ao contar o mito de Eros - composto também pelo elogio de Sócrates - e por fim do elogio a Sócrates feito pelo retardatário Alcibiades.

É interessante notar que, apesar de chamá-lo de diálogo, é predominante no *Banquete* o estilo narrativo – afinal, os convivas emitem discursos e não dialogam¹⁸. Inclusive, a narrativa é feita por Apolodoro e envolve a questão da memorização, que será retomada mais adiante.

O foco no discurso de Sócrates tem a intenção de enfatizar o lugar que ocupa nele a chamada interpessoalidade amorosa¹⁹, ponto crucial para se desenvolver ao máximo a expressão do individual, admitida na teoria do *Eros*.

Para justificar tal escolha de enfoque, temos a relação com a estrutura do *Banquete*: as falas livres, no sentido de uma não ser obrigatoriamente continuação da outra, nos permitem entender certa independência entre os discursos, o que nos possibilita a análise do elogio, separada e mais profundamente; o discurso de Sócrates, por ser o discurso do filósofo, possui em si uma natureza ascendente, contrastando com os outros discursos, que teriam sua condição retórica; a pluralidade dos discursos relativos a Eros, anteriores à fala de Sócrates, dá oportunidade para o filósofo explanar sua concepção do amor, aproveitando então de cada discurso o que eles possuem de verdadeiro.

Em Platão, Eros não é só encontrado na obra *O Banquete*. Temos algumas frases em outras obras em que ele define o amor, como, por exemplo, no *Sofista*

¹⁶ 174b – traduzimos ἀγαθοί por os “bons”.

¹⁷ Os simposiarcas presentes, são: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e Alcibiades, com seu elogio inesperado, que não é sobre o amor.

¹⁸ Exceto nas falas de Sócrates, ou quando conversam para definir acertos acerca dos elogios, o elogio em si não é dialogado.

¹⁹ Este termo “interpessoalidade amorosa” é oriundo da dissertação de Irley Franco, 1986.

em que o amor é comparado a uma forma de caça e ao conhecimento; no *Fedro*, o amor é visto como uma loucura; nas *Leis*²⁰, o amor é dividido em três partes, corpo, alma e um misto de corpo e alma; e, por fim, no *Banquete* resumidamente, há uma discussão acerca da divindade de Eros.

Porém, cabe elucidar alguns aspectos peculiares a essa última obra. O objetivo da pesquisa é tratar, dentro da obra, um apanhado dos discursos que seja legítimo, no sentido de apontar para o que Platão realmente quis falar a respeito de Eros. Contudo, ao nos depararmos com a acepção vulgar do “amor platônico” visto na contemporaneidade, não poderíamos ignorar o fato de que a expressão se define como um amor que não pode ser alcançado, não pode ser tocado, um amor em que não há contato, mas apenas admiração, um amor distante, sendo uma relação idealizada e não sexual devido à ausência de envolvimento.

Contudo, o amor segundo Platão é, grosso modo, um amor puro, desprovido de paixões, porque estas são vistas como cegas e falsas; trata-se de algo que não se fundamenta no interesse, mas nas virtudes, o amor como sendo a raiz de todas as virtudes e verdades, referindo-se sempre a laços entre homens. Para resolver tal paradoxo, estudiosos franceses²¹ tratam o tema da seguinte forma: este amor de acepção vulgar, o não sexual, é chamado de “*l’amour platonique*”; já o amor socrático, isto é, o amor como Platão quis definir em suas teorias é chamado de “*l’amour platonicien*”, que aqui usaremos como “o amor segundo Platão”.

“Os bons à casa de Agatão” significa o encontro dos cidadãos de peso da sociedade ateniense, que se reúnem para debater sobre o amor. O que acontece é um concurso de elogios, com a finalidade de demonstrar o que de verdadeiro cada um deles possui, servindo para a construção do discurso absolutamente verídico e filosófico de Sócrates. O objetivo de Platão, a nosso ver, é demonstrar a superioridade da dialética sobre a retórica, mas a questão do excesso de adjetivos e o enaltecimento da aparência acabam por afastar o conteúdo do real comprometimento com a verdade, que é característica da filosofia. O Eros é então a força que orienta o homem a viver da mais bela forma, a saber, mergulhado na busca do conhecimento eivado de verdade.

²⁰*Leis*, livro VIII.

²¹ Como: ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne de l’amour*; ALCAN, 1933; NYGREN, Anders *Éros et agapè*, Aubier Montaigne, 1962; PLATON. *Le banquet*, traduction Robin, Les Belles Lettres, 1973.

Pois o que deve guiar os homens por toda sua vida, ao menos os que pretendem viver belamente, isso nem o parentesco, nem as honrarias, nem a riqueza, nem nenhuma outra coisa, é capaz de suscitar assim tão belamente, quanto o Eros (PLATÃO, *Banquete*, 178c).

1.4 Sobre os elogios no *Banquete*

Ainda que elogio em grego seja designado por dois vocábulos²², segundo Robin (2002, p.75), Platão os utiliza sem tecer distinção marcante entre eles, valendo lembrar que *encômio* é aplicável para louvar um deus. Segundo Brisson (2003, p.76), etimologicamente este termo é uma derivação da palavra *komos*, que significa um grupo de homens bêbados a caminho ou voltando de uma festa, e as palavras *egkomion* e *komoidía* são oriundas desta primeira.

Quando falamos, na Introdução deste trabalho, da pluralidade do Eros, estamos trabalhando a questão das várias faces que vão sendo atribuídas a ele nos discursos. Essa multiplicidade deve-se à forma que o *logos* e o Eros tomam na obra. Isto é, a circularidade do tema amor. Por que circularidade? Porque não conseguimos extraí-la do *logos*, ela está sempre ligada a ele, amor e fala são elementos intrínsecos e interligados nesta obra. Vimos, nos discursos, diferentes formas de linguagem que falam do Eros, e assim o Eros é falado, então de fato o que temos nessa obra, *O Banquete*, em específico, são as várias faces do Eros.

Por último, mas não menos importante, temos “estetização do desejo” (FOUCAULT, 1984), conhecida expressão de Foucault, na obra platônica manifesta-se na escolha do seu objeto, pois este deve ser o melhor, o mais belo, o mais inteligente, o melhor fruto, mais nobre, independentemente da natureza sexual. Daí surge este ponto como o cerne de nossa discussão, a transposição da erótica para a filosofia, isto é, a passagem do amor aos rapazes para o amor à verdade. Trata-se de um caminho percorrido, partindo-se do amor aos jovens, pois nesse momento o mais belo objeto do amor está nessa figura, afeto que logo após é substituído por uma ascese progressiva até haver a transformação de ambos como amantes de um só, o belo em si, a filosofia.

²²*Encômioneepáinos.*

Estamos falando de uma substituição que ocorre com essa ascense progressiva erótica, a *philia*²³ toma lugar do Eros, e assim temos que, com esta passagem, vai-se de um plano afetivo (PESSANHA, 1987) entre pessoas para um plano da relação afetivo intelectual, do mundo sensível para o inteligível, nada mais sendo do que a troca do eixo da causalidade horizontal para o eixo da causalidade vertical, uma transcendência platônica em direção ao mundo das ideias.

Em suma, os entrelaçamentos que estão sendo feitos alcançam maior profundidade. Partimos do discurso do filósofo, mas sempre recorrendo aos outros discursos, e identificamos a ascendência dos elogios, a filosofia tomando o lugar da retórica. Diferentemente do que propõe um concurso de elogios presente nos banquetes, Sócrates substituiu o discurso mais belo pelo mais verdadeiro e substituiu a competição pelo acordo entre os discursos ali proferidos, e dessa forma nos parece que tal ação mostrou sua superioridade filosófica não pelo superficial, mas pelo compromisso com a verdade.

Desse modo, perscrutemos a obra a fim de investigarmos essa rede de significados. *O Banquete* acontece na casa de Agatão, poeta vencedor do concurso de tragédias que aconteceu no dia anterior, e é contado por outros. A tradição acredita que há uma peculiar má narração feita por Aristodemo, Fênix, um amigo e Glauco; e uma boa narração feita por Aristodemo, Apolodoro, Glauco e outros. Vamos nos ater à chamada boa narração, onde Apolodoro conta o que Aristodemo narrou. Interessante é salientar que há uma vagueza, não existindo garantia de uma rememoração exata, visto que a expressão “a partir de algum lugar”(178a), encontrada no começo da obra, no original grego, deixa bem claro que Platão não está comprometido com a exatidão dos fatos. Como já dito, os simposiarcas presentes, que proferiram os elogios, são: Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, Sócrates e, por último, Alcibíades, com sua chegada repentina e, conseqüentemente, com seu elogio inesperado.

Segundo nos mostra Brochard (1940), em observação a que não necessariamente subscrevemos inteiramente, a refutação dos argumentos dos cinco primeiros simposiarcas no que diz respeito aos elogios a Eros seria uma forma de refutar os sofistas através de seus discípulos. Estes, no caso, seriam:

²³ Em grego, φιλία.

Fedro, de Lísias; Pausânias, de Pródico; Erixímaco, de Hípias de Elis; e Agatão, de Górgias. Apesar de salientar que os documentos existentes não nos permitem afirmar plenamente a justeza dessa hipótese, o autor considera bastante plausível que se o faça: “O diálogo sobre o amor aparece-nos assim como um ataque fortemente dirigido contra os mesmos sofistas que Platão tantas vezes ataca, mas desta vez os seus discípulos que são atacados” (BROCHARD, 1940, p.50).²⁴

Desse modo, Platão usaria então de ironia e humor refinado, aproveitando os discursos do *Banquete* para parodiar seus desafetos e confrontar suas ideias. Pois de acordo com Brochard (1940), o *Banquete* trata, em última instância, do ensinamento dos mestres, presentes através de discursos de seus discípulos. Através da fala de Fedro, por exemplo, podem-se notar similitudes com o modo de se abordar os assuntos em Lísias.

Cumprir elucidar que a busca da verdade está de acordo com a filosofia, ao contrário dos ensinamentos dos sofistas, sendo por meio do discurso de Sócrates que vemos a maneira pela qual Platão usa o amor como um correlato ao saber, do mesmo modo como usa a si próprio como um equivalente a Sócrates. Diotima seria mestre de Sócrates, assim como este último seria mestre de Platão.

Ainda que o elogio de Sócrates/Diotima ao amor seja estuporante, o amor está sempre em subordinação à inteligência; trata-se de um *daímon*, de um intermediário, desbravando as passagens que levam à contemplação. Pois esta seria para Platão a configuração perfeita da vida (BROCHARD, 1940).

A obra em que concentramos nossos estudos encontra-se com grande lapso de tempo entre o acontecimento e o momento em que foi passada adiante. Entretanto, tal fato só nos alerta para a grandiosidade dessa obra, uma vez que a inexatidão das datas não a desmerece, nem a deixa em um patamar de não verdade, visto que estamos retratando coerentemente uma memória da cultura da época.

Para Foucault (1984), a grande discussão em voga no *Banquete* é a busca do que é o verdadeiro amor. Diante disto, algumas questões se põem, como: a quem convém amar? E, em que condições o amor é honroso para o amado e para

²⁴El diálogo sobre el amor nos aparece así, como un ataque vivamente dirigido contra los mismos sofistas que Platón tan a menudo pone en apuros; pero esta vez es en sus discípulos donde los ataca” (BROCHARD, 1940, p.50).

o amante? Estas são as questões essenciais, o cerne de todos os discursos, exceto o de Sócrates, que vai além e questiona a definição do amor em si mesmo.

Apesar da independência dos discursos, cabe recorrer à análise dos níveis de compreensão do amor, para desembocar no discurso socrático de caráter estritamente filosófico, que se contrapõe às vozes dos discursos retóricos dos outros.

À teoria do amor platônico concerne estabelecer desígnios filosóficos e morais, a partir da compreensão do Eros, principalmente no discurso socrático. Desde o *Lísias*, o conceito de Eros se estrutura mais significativamente do que o conceito de *philia*.

Retomando o que foi falado, tem-se a importância do banquete enquanto evento social, um espaço fecundo para discussão e análise dos acontecimentos da cidade, pois era nestes eventos que a troca de ideias acontecia, e esta troca é um elemento muito importante para a filosofia. O intuito de Platão com seus discursos não era o de complemento textual, nem o de insistir em erro para só afirmar ao final como discurso de Sócrates o que realmente valeria a pena. A intenção de Platão era fazer uma construção do discurso final, usando dos elementos comuns da sociedade, isto é, utilizando a fala de pessoas notáveis da cidade, um político, um poeta, um médico e um filósofo, para retratar o cenário comum e não fantasioso.

Apesar de se tratar de discursos descontínuos, acreditamos que eles não se encontram sem finalidade. Se nos voltarmos para as obras de Platão, perceberemos que não há sobras de personagens, que cada um desempenha o seu papel, mesmo que se contrapondo à fala do filósofo.

Entretanto, nosso objetivo aqui é indagar o porquê de Platão usar tantos personagens para fazer a negação daquilo que seria o Eros. Não há verossimilhança interna que comprove isso como recurso textual. E nem externa, isto é, em nenhum outro diálogo temos seis personagens para discorrer sobre tudo o que não é o objeto de investigação, e um – o filósofo – para dizer o que é verdadeiro. O que endossa nossa perspectiva de valorização e não negação dos discursos anteriores a Sócrates é a inexatidão da memória; o diálogo é contado por Apolodoro, que ouviu de Aristodemo, e diz estar narrando apenas os

elogios mais memoráveis²⁵, deixando-nos a lacuna de que outras pessoas teriam estado nesse banquete, e também teriam proferido elogios ao amor.

[...] de tudo que cada um deles disse, nem Aristodemo se lembrava bem, nem por minha vez eu me lembro de tudo o que ele disse; mas o mais importante, e daqueles quem pareceu que valia a pena lembrar, de cada um deles eu vos direi o seu discurso (PLATÃO, 178a).

Desta forma, entendemos que os elogios de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão, são, cada um à sua maneira, possuidores de legitimidade, ou seja, encontram-se em um lugar que nos permite dizer que são verdadeiros de acordo com a concepção grega de verdade.

Não há uma dicotomia entre os discursos no que diz respeito à sua veracidade; de um lado, não se encontram os que acham que estão certos e do outro lado, o certo e único, que seria o de Sócrates. Entende-se que cada elogio desvela algumas características do amor, características essas que não são negadas pelo filósofo, mas que servem de solo para seu elogio, solo que poderemos entender pela convergência de todos os elogios ao ponto de entrelaçamento do amor com a vida humana. Por isso, afirmamos que todos os elogios possuem seu grau de veracidade, inclusive o de Alcibíades, que, apesar de possuir outro destinatário, acaba revelando algo que não foi dito no de Sócrates.

Contudo, Platão, em suas obras, destaca o papel do filósofo na maioria das vezes como o de detentor da verdade. No caso específico de entendermos esse fenômeno da *alétheia*²⁶, perguntamos-nos: onde está o papel de relevância do filósofo? O lugar que cabe à importância do filósofo é o da relação com a verdade, dentro da pluralidade dos discursos verdadeiros. O filósofo é o que desvela e fundamenta a origem desta pluralidade. Há uma simultaneidade na explicação socrática, no que diz respeito ao processo de ser do amor, procedendo juntamente com a investigação que compõe todo o seu aparecimento.

O discurso do filósofo, que aponta para a origem da pluralidade dos discursos, é o cerne do campo de possibilidade, ao passo que o modo de ser do

²⁵ Na passagem 178a, traduzimos as palavras “ἂ δὲ μάλιστα” nos seguintes sentidos: - das melhores, das coisas mais importantes, das fortes coisas, e “ἀξιωματικόν” – como discursos memoráveis.

²⁶ Em grego, “ἀλήθεια”.

amor esquadrinha a dinâmica de se estar voltado para esta condição humana de desvelamento da realidade em seu todo. Para que o homem se perceba dentro de sua dimensão primordial (que podemos estabelecer como Eros), é preciso que ele se contraponha ao outro polo que não é o humano, a saber, o divino. Neste ponto, buscamos estabelecer a ascese erótico-filosófica do discurso de Diotima, sacerdotisa que inspira a fala de Sócrates.

1.4.1

A diferença entre a dialética e a retórica

A dialética é o método que nos seus diálogos Platão afirma ser próprio da filosofia. Ela se opõe ao discurso retórico, que seria próprio dos sofistas. Não cabe a nós fazer julgamento de valor, a intenção aqui é apenas elucidar o que cada método se presta a realizar.

A dialética é um método necessariamente dialógico, ou seja, precisa de outro. Da discussão, aonde assertivas tomam sentidos de subida e descida, nasce uma nova idéia elaborada a partir da inicial. Esse produto pode ter sido ou da negação, ou da afirmação ou ainda da adição de elementos à idéia inicial, com intuito de afastá-la dos preconceitos e dos dados superficiais. Ainda que a dialética seja um exercício das idéias, que visa ao conhecimento, tem uma relação primeira com o sensível, já que Platão faz uso de imagens para elucidar suas questões. Demonstra-se no método da dialética um certo comprometimento com a verdade, no sentido de descobrir aquilo que estava velado aos olhos dos participantes. Por ser uma interlocução e exigir o outro, depreende-se disto um crescimento coletivo, e não no âmbito individual.

O fim prático da dialética é uma crítica. Tal situação gera uma dinâmica no pensamento, daí ser um exercício da filosofia, a busca do conhecimento. Nesse ínterim, importante se faz apontar que a fundamentação é primordial, não se completa uma síntese dialética sem uma fundamentação que não tem o intuito de manipular, mas parte da ingenuidade dos partícipes. Esse discurso próprio dos ambientes democráticos da polis grega tinham como processo o chamamento para explanação oral, sem interesse de esconder algo que era comum.

Já a retórica, procedimento usado com outros interesses, principalmente o de convencer, era praticada pelos sofistas. A crítica principal de Platão dirigia-se

às belas palavras sem comprometimento com a verdade e sem levar a uma construção coletiva do pensamento, mas apenas a uma explanação de argumentos de autoridade. Essa natureza persuasiva era vista como uma arte, o ser político-sofista necessitava de horas de exercícios de oratória, acúmulo de conhecimentos diversos. As pessoas que se encarregavam de passar essas técnicas, inclusive, cobravam por isso, o que seria, grosso modo, o início da profissionalização da docência. Dentro desses círculos particulares, o homem era preparado para falar, não havia acaso nem ingenuidade, se tratava de atos calculados com finalidade de persuadir a platéia para algo fosse obtido, por exemplo: admirar um jovem retórico ou até mesmo votar a favor da idéia defendida. A junção de técnica, procedimentos e combinações prévias deram a esse método certa eficácia, dificilmente não se chegava ao ponto almejado, frequentemente um interesse particular.

Imprescindível é para filosofia o movimento em direção à sabedoria e para isto se realizar nada mais natural do que sua ocorrência de forma dialógica, com crescimento coletivo, comprometimento moral e ético, pensamento político e democrático. Essa realização só se daria de forma excelente se fosse por via da dialética, portanto, a ascendência da dialética sobre a retórica é facilmente entendida. Contudo, essa ascendência não deve desvalorizar a retórica, ela possui suas qualidades e sua elaboração foi muito importante para a própria filosofia em sua época. O ponto aqui é de uma adequação ao exercício da filosofia, por isso a escolha do discurso dialético como preferível para a busca do conhecimento.

1.5

Um olhar interessado à condição da mulher a partir da fala de Diotima

Muitos são os paradigmas que envolvem a questão da mulher ateniense, se olharmos por um prisma contemporâneo, isto é, na busca da igualdade de gêneros percebemos de imediato uma desvalorização tremenda no campo político e no reconhecimento dos direitos. Se permitimos um olhar imerso na cultura da época, a função da mulher quando ocupa o lugar que lhe é destinado, o lugar privado como veremos a seguir, não há de se falar em desvalorização; não era valorização

não ocupar um lugar desta forma, ficaria então às margens dessa sociedade que era extremamente complexa e organizada.

Ainda que não seja vista com ar de valorização (dentro do prisma atual), na sociedade ateniense é uma mulher que conta a Sócrates o discurso que aqui elegemos como objeto de investigação. Sócrates usa disto como um argumento de autoridade, percebemos isto quando ele busca esclarecer não ser conhecedor destas coisas (as coisas relativas ao amor), mas repassa o conhecimento da sacerdotisa de Mantinéia.

O ponto de problematização é: como uma mulher que possuía um papel passivo nessa sociedade é a que define o Eros? Importante salientar que não se trata de mais um discurso para completar o quadro dos cidadãos atenienses e sim o discurso que apresenta o Eros digno de ser platônico, no sentido de ser filosófico, isto é, uma construção dialética que possui uma preocupação de construção coletiva de um conceito e não apenas de convencer os que escutam, uma das características do discurso retórico.

Para visualizarmos esse ponto vamos estabelecer como pano de fundo o contexto histórico, para compreendermos as condições às quais as mulheres gregas eram submetidas.

Faz-se mister observar que à mulher honrada cabia a instituição do casamento e a maternidade. Sua função, portanto, era de esposa e mãe. A determinação da mulher nesses papéis perpassa a teorização aristotélica de diferenciação dos sexos, como nos mostra Dion Macedo (2001, p. 131-132.). O homem seria responsável pelo princípio vital, forte, quente e transformador, enquanto a mulher não seria mais que um receptáculo para esse princípio. Apesar de ter a maior parte de sua importância atribuída à reprodução, ainda assim seu papel era entendido como inferior. A instituição do casamento tinha um objetivo claro que era dar continuidade à espécie através da reprodução:

Este [o casamento] servia assim a uma finalidade de ordem religiosa e a uma de ordem cívica, pois os filhos perpetuavam a raça e o culto dos antepassados (culto que era considerado indispensável à felicidade dos mortos no outro mundo) e perpetuavam a própria comunidade de cidadãos, pois a mulher, apesar de efetivamente não ser uma cidadã conforme vimos, transmitia a cidadania aos filhos. (TORRÊS (2001), p. 52-53.)

Um outro ponto importante para o entendimento da valorização do papel da mulher situa-se no silenciamento da mesma. A fala configurava um atributo claro de poder. Aristóteles, mais uma vez, afirma que a mulher não tem a plenitude do *logos*:

Isto nos leva imediatamente de volta à natureza da alma: nesta, há por natureza uma parte que comanda e uma parte que é comandada, às quais atribuímos qualidades diferentes, ou seja, a qualidade do racional e a do irracional [...] pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança. Todos possuem as diferentes partes da alma, mas possuem-nas diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação [...].(Aristóteles, Política, I, 1260 a-b, pp. 32 e 33) apud (TORRÊS 2001), p. 49.)

Dentre as especificidades das condições da mulher no período²⁷ em questão cabe ressaltar os direitos dos quais não gozava, como do direito de transitar pela *pólis* livremente, gerir bens, administrar herança. Tudo passava pela tutela do marido ou de algum parente do sexo masculino, como pai ou irmãos, até mesmo a escolha do cônjuge. A partir desse ponto de vista, a mulher era um “simples aspecto da existência do homem”²⁸. Desse modo, para uma mulher honrada o espaço por excelência reservado a ela era o *oikos*, uma vez que estava na esfera do privado. A esse respeito, temos as genitálias como um ponto que alude a essa diferenciação espacial. O órgão sexual feminino encontra-se voltado para dentro, reservado; já o masculino estende-se para fora. Dion Macedo (2001) entende esse aspecto como analogia aos papéis exercidos e aos espaços definidos para cada um. A correspondência da genitália servindo como um orientador, sendo a mulher restrita à casa, privada, protegida e reservada e o homem um ser público, que transita livremente pela *pólis*.

²⁷ Aqui retratamos a mulher ateniense, pois a mulher espartana vivia sob outro regime.

²⁸ MACEDO (2001), p. 133.

Cabe ressaltar que mesmo dentro da casa a mulher ainda tinha limitações, tendo um lugar destinado a ela, o *gineceu*. Este lócus era normalmente encontrado na parte de cima da casa, com o objetivo de mantê-la fora do alcance de outras pessoas, uma vez que mesmo recebendo visitas, as mulheres deveriam permanecer no *gineceu*, só podendo circular com a devida autorização ou em festas familiares ou religiosas. Outro ponto que requer consideração sobre a dinâmica feminina no *oikos* situa-se no fato de que a presença feminina não figura apenas na esposa, mas esta deve dividir o espaço e o poder com sua mãe ou sogra, além de administrar as escravas presentes no ambiente doméstico. Até para fazer compras deveriam estar acompanhadas, tendo sua circulação em público restrita, dentro desse âmbito podemos dizer que se valorizava a chamada *sophrosýne*²⁹ à *hybris*³⁰, isto é, valorizava-se o que era comedido e ponderado e não o desmedido, sem domínio de si. Esse tipo de comportamento de valorização da *sophrosýne* revela mais um aspecto de exaltação de um papel subalterno da mulher inserida nessa sociedade, nos mostrando aí mais uma característica da sua atuação passiva, algo que era repudiado na relação de amor entre homens (pederastia).

Segundo Dion Macedo (2001, p. 136.), os papéis relegados à mulher eram definidos relativamente ao homem sempre com um viés acessório, numa relação submissa cuja norma definia o homem como mandatário e a mulher prestando obediência. A educação a ela relegada consistia numa educação moral capaz de mantê-la em sua condição inferior. Assim sendo, “cortesã, escrava e esposa eram os termos que delimitavam, entre os gregos, a posição social da mulher, em sua relação de dependência e submissão.”³¹ Dito isto, nos ocupemos brevemente acerca desses papéis.

À primeira vista a prostituição era aceita como uma forma de proteger jovens homens de terem relações com mulheres honradas, evitando efetivamente o adultério. A institucionalização da prática garantia proteção legal e pagamento de tributos ao Estado, chegando a ter funcionários oficiais encarregados de recolher os tributos assim como garantir a ordem pública. Dentre os tipos de prostituição presentes tem-se a prostituição vulgar, praticada por escravas ou ex

²⁹Em grego, σωφροσύνη.

³⁰ Em grego, ὑβρις.

³¹MACEDO, 2001,p. 136.

escravas; a prostituição sagrada, em honra da deusa Afrodite, em busca de prosperidade; e as hetairas, cuja prática descreveremos a seguir.

Assim como as prostitutas vulgares, as hetairas eram escravas ou ex-escravas, ou mesmo imigrantes, tendo muitas vezes sido criadas para esta função por uma mãe hetaira ou prostituta, visando obtenção de riqueza. A diferença primordial entre uma hetaira e as demais está no seu grau de instrução, na sua possibilidade de participação nos espaços públicos, na liberdade de gerir sua vida - além da beleza extrema, como não raro são lembradas. Sua presença nesses espaços requeria que tivessem educação e habilidades artísticas, pois comumente acompanhavam cidadãos cultos e respeitáveis onde as esposas eram vetadas. O destaque social das hetairas não se dava tão somente com o acúmulo de riqueza, mas principalmente com a fama que poderiam alcançar, muito por envolverem-se com amantes nobres, membros da elite. Porém, vale lembrar, mesmo que gozassem de mais liberdade que as mulheres casadas, as hetairas mantinham uma pecha da marginalidade, como ressalta Torrês na seguinte passagem: “simplesmente não estavam integradas à sociedade políade, mas viviam à sua margem.”³² Porém, outra possibilidade se descortinava para a mulher grega, e esta, afastada da rigidez subalterna, punha a mulher numa posição um tanto mais expoente dentro da trama social: o fazer religioso. As atividades de cunho religioso eram muitas vezes exercidas no espaço público, sendo descrita como “a única oportunidade para as mulheres gregas serem tratadas como cidadãs”³³. Seja como sacerdotisas, seja como profetisas, as mulheres na vida religiosa são entendidas exercendo um papel de destaque no sacerdócio, participando ativamente dos rituais, em que ao homem cabia uma posição de segundo plano. A importância se dá na medida em que:

[...] à mulher cabiam tarefas vinculadas ao plano sagrado, em um laço que atava a família, a mulher e a morte. Saliente-se que o serviço e as festividades religiosos também eram atividades públicas e políticas [...](MACEDO (2001), p. 137.)

³²Costa, R., Torrês, M. R. e Zieres, A. 2001 *Mirabilia* - Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval 1, Brasil. p.54

³³ (ZANDMAN apud MACEDO), p. 138.

A dimensão própria do conceito de mulher grega nos mostra uma clara função desta, inserida na sociedade ateniense com papel definido e limitador em certos aspectos, a saber, quando comparado ao homem político, ativo e deliberativo. Dentro de um prisma contemporâneo no qual estamos inseridos conceber este tipo de desigualdade nos parece extremamente estranho e objeto de repúdio, daí a necessidade que por muitas vezes temos em buscar essa equipolência de papéis. Evidentemente que dentro de tal sociedade isso nunca será possível. Contudo, isto não retira da mulher seu papel de atuação, ele só não é comum ao do homem.

A mulher, como nos demonstra Michelle Perrot, “[...] se confunde com seu sexo e se reduz a ele, que marca sua função na família e seu lugar na sociedade”, posto isso percebemos a adequação da fala supracitada com o caso em tela, temos então a importação da figura da mulher do seu tempo trazendo a fala do filósofo, mas sobre tudo quem fala é o filósofo.

Como vimos, a mulher grega tem seus espaços de atuação limitados e na maior parte das vezes circunscritos ao ambiente doméstico. A possibilidade de parear sua atuação com a do homem se dá no âmbito religioso, como já fora mencionado. E é a partir desse lugar que vem a fala de Diotima, definindo o Eros.

Para Robin, é possível pensar que o *Banquete* parta da experiência platônica. Diotima, podemos induzir, seria inspirada em Dion de Siracusa, uma vez que a escrita do *Banquete* coincida com viagens de Platão a Siracusa, a primeira com data aproximada de 387-371 a. C., e a segunda em torno de 389-388 a. C. Nesse sentido, o discurso de Diotima seria a tentativa de explicar a fala masculina por um viés feminino, ou seja, o fundamento que se inicia místico na fala da sacerdotisa não seria legítimo se proferido por um homem, e a única saída filosófica possível seria atribuí-lo a uma mulher. Daí, portanto, seu pensamento se desenvolve no que estaria mais próximo ao pensamento masculino, intelectual, afastando Eros da sua comumente associação ao divino, rumo à busca racional.

Ou também podemos pensar que mesmo que Diotima fale através de um homem, Sócrates, Platão usa dos atributos comumente conferidos à mulher (sensibilidade, percepção pelo aparente) para a elaboração de um conceito que se fundamenta na razão, na construção filosófica. Insta dizer que Platão tece arguições em outros diálogos acerca do que considera ser os papéis da mulher e do homem na sociedade grega, como bem nos mostra Dion Macedo:

[...] No conjunto formado pelo *Timeu* e pela *República*, Platão apresenta um quadro bastante curioso do papel da mulher. Na perspectiva deste último diálogo, a de uma cidade construída em *logos*, o homem e a mulher devem ter exatamente o mesmo estatuto social e político e devem desempenhar os mesmos papéis, inclusive não havendo lugar para a idéia de matrimônio fechado. (MACEDO, 2001; p. 138-139)

Desse modo, percebemos em Platão uma percepção diferenciada do lugar da mulher, sendo a sacerdotisa que passa o conhecimento a Sócrates compartilhando com ele seu conhecimento e oferecendo dados para a construção dialética do seu elogio filosófico ao amor.

CAPÍTULO 2

Dos Discursos

*Quero dar graças ao Divino
Labirinto dos efeitos e das causas
Pela diversidade das criaturas
Que formam este singular universo [...].
Jorge Luiz Borges, Poema dos Dons.*

Este capítulo visa investigar os discursos anteriores ao de Sócrates, buscando a análise das várias abordagens sobre Eros que correspondem às várias faces do amor. E ainda compreender os níveis de aproximação com o inteligível que eles possuem, logo sua articulação com a filosofia. Entenda-se por níveis de aproximação com o inteligível a relação do sensível com as ideias, isto é, a noção de que o discurso que mais se aproxima da ideia do Eros filosófico é um discurso com um grau de aproximação com o inteligível elevado. É evidente para nós que todos os discursos possuem elos com o sensível, nenhum discurso foi proferido sem intenção, isto é, todos os discursos possuem sua importância, a questão é que ele pode estar mais próximo do problema da aparência ou mais próximo da questão da ideia, do real, conseqüentemente relacionando-se com a filosofia.

Nota-se no início da fala de Apolodoro que ele enfatiza a escolha dos fatos narrados como sendo os mais importantes, demonstrando que esses discursos não são aleatórios, mas possuem uma força argumentativa, sendo, portanto, os mais memoráveis³⁴. Diferentemente de parte da tradição dos leitores do *Banquete*, não acreditamos que os cinco primeiros discursos sejam meramente recursos estilísticos de Platão para demonstrar o que Eros não é, pois por muito tempo, o único considerado verdadeiro foi o de Sócrates (não estamos questionando esta tese, nossa intenção é tão somente valorizar o que de filosófico outros discursos possuem ou ao menos foram aproveitados ou refutados na construção do discurso explicitamente filosófico – o de Sócrates).

Platão não usa nenhum excedente, todo seu conteúdo tem função na argumentação filosófica, logo toda caracterização dos personagens, do contexto e dos discursos possui um sentido único e determinado que fundamenta sua

³⁴ Cf. PLATÃO, 178a.

filosofia. Não cabe aqui questionarmos se o único discurso verdadeiro seria o de Sócrates, mas sim valorizar a pluralidade dos outros e seu emprego de completude das alegações, e não como mero cenário de fundo.

Podemos começar a fundamentar nossa argumentação sobre a importância dos discursos proferidos a partir do fato inicial de que, como dito antes, Apolodoro sublinha a importância de tudo o que compõe a narrativa do evento. Assim se inicia um debate acerca da legitimidade da narrativa realizada por Aristodemo³⁵, que estava presente no evento, e em seguida por Apolodoro, que por sua vez passará a história adiante para outrem. Esta validação traz à baila o caráter memorável dos fatos ocorridos, sendo a explanação sobre os mesmos considerada por Apolodoro um meio de se comprazer com sua atitude filosófica, a saber: “Eu, aliás, quando sobre filosofia digo eu mesmo algumas palavras ou as ouço de outro, afora o proveito que creio tirar, alegro-me ao extremo” (173 c-d).

Podemos constatar com esta passagem que nos são apresentados elementos para uma recordação eficaz, não se tratando, portando, de pessoas aleatórias, mas qualificadas para a reprodução desses discursos. Pessoas que estão comprometidas com a filosofia, como supracitado por Aristodemo, amante de Sócrates e, portanto, da sua filosofia. E Apolodoro, este cuja felicidade reside em ouvir os discursos filosóficos.

Endossa ainda dizendo que: “Creio que a respeito do que quereis saber não estou sem preparo” (172 a), estas foram as primeiras palavras de Apolodoro sobre o encontro de Agatão, Sócrates, Alcibíades e os demais, que discursaram sobre o amor, demonstrando estarem aparelhados para falar desse evento. O banquete se inicia com uma pequena discussão que recontará a história.

Forçoso é reconhecer que o papel da memória aqui se demarca, quando Apolodoro diz recordar-se dos discursos mais importantes, e então se entende como aquilo, discorrido pelos convivas, se expressa como filosoficamente relevante em face de Eros, pelo fato de não ser um relato maçante de todos os que elogiaram, mas o relato dos elogios reconhecidos por Platão como pertinentes. Isso, por si só, demonstra o destaque de tais discursos.

³⁵Amante de Sócrates. Na obra encontra-se seu nome em grego como Ἀριστόδημος.

2.1

A fim de ir belo à casa de um belo

“Disse ele que encontrara Sócrates, banhado e calçado com as sandálias, o que poucas vezes fazia; perguntou-lhe então aonde ia assim tão bonito” (174 a).³⁶ Vemos, neste ponto, a preparação de Sócrates para ir à casa de um belo, como ele próprio responde a Apolodoro, e faz-se interessante notar que não é comum que nosso filósofo andasse arrumado, o que é mais um fato que mostra a riqueza do assunto, por tratar-se de um assunto belo, que acontece na casa de um belo, e em tal contexto, os convidados se apuram e buscam fazer o seu melhor e mais belo discurso.

Tal preocupação socrática, além de nos apresentar a importância que ele dá ao assunto, apresenta também a proximidade de Eros e Afrodite. Como se sabe, Eros e Afrodite são companheiros inseparáveis, isto possibilita o entendimento de que quem ama, ama sempre o belo e por isso deseja propagar o belo. A palavra propagar pode ser entendida no sentido de ser coerente com o objeto de admiração, isto é, se essa associação entre Afrodite e Eros possibilita uma força relacionada diretamente à questão da beleza, para fazer jus a sua própria concepção de amor Sócrates não pode se descuidar. Afinal, como falar de algo belo sem sequer conhecer o que é belo, quiçá ser testemunho disto?

Conclui-se que para discursar sobre assunto tão excelente, em lugar tão propício, tendo em seu cerne a associação com a divindade que remete à beleza, não há outra consequência lógica a não ser ter o cuidado e a preocupação com seu vestir, uma vez que desta forma age de forma coerente com sua proposta e interesse.

Cabe destacar que esse interesse (pela beleza) será justificado pelo discurso de Diotima, quando diz que amar é “gerar no belo”. Como vemos durante a passagem 207 b até 208 b, aqui ilustrada pelo seguinte trecho:

“Pois aqui, segundo o mesmo argumento que lá, a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal. E ela só pode assim, **através da geração**, por que sempre deixa um outro ser novo em lugar do velho (...)”

³⁶ 174 a.

2.2

O penetra indispensável

Ao encontrar Sócrates arrumado, dirigindo-se à casa de Agatão, Aristodemo foi convidado a ir também³⁷, a princípio não convocado pelo dono da festa. Esse título³⁸ se faz adequado, pois foi somente por sua companhia nesse evento que tivemos o repasse de tão bela história até os dias atuais. Cabe ressaltar que, ao chegar à casa de Agatão, já não mais acompanhado por Sócrates, pois este (Sócrates) tinha se atrasado para concentrar-se, como de costume, de forma que Aristodemo acabou sendo convidado por Agatão, que esclareceu que não o tinha feito anteriormente, por não tê-lo encontrado. Logo, o nosso penetra indispensável (Aristodemo) foi convidado em um incidente cômico.

O banquete era um evento que possuía dois momentos, o primeiro era o ato de comer em grupo, e depois, o momento do louvor. Sócrates só se uniu ao grupo quando já estavam no meio da refeição. Este ato de Sócrates é recriminado por Agatão, que diz ser uma postura descabida³⁹ e sem lugar. Entretanto, Aristodemo, por conhecer seu mestre, tenta amenizar a situação e demonstrar que é algo comum⁴⁰ a Sócrates, que se trata da sua concentração de espírito. “Reclinate ao meu lado, a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia ideia que te ocorreu em frente de casa. Pois é evidente que a encontraste, e que a tens, pois não terias desistido antes” (175 d).

Ainda que não convidado diretamente no primeiro momento, o papel de Aristodemo é de extrema importância para nosso estudo no sentido de ter relatado a história e demonstrado por via da memória aquilo que seria mais relevante no desenrolar do diálogo. Aristodemo dá a unidade necessária à história, por meio da coesão de seu relato. De alguma maneira, ele desempenha o papel, dentro do diálogo, do próprio autor da obra.

³⁷ Em 174c, nesta passagem temos “φαῦλος – um medíocre. O que vai sem convite à casa de um sábio - σοφοῦ ἀνδρὸς.”

³⁸ O penetra indispensável: Aristodemo.

³⁹ ἄτοπόν – sem lugar, descabido.

⁴⁰ ἔθος – maneira de ser de Sócrates, como de costume.

2.3 As faces do Amor

O importante a distinguir é que, para a filosofia, a questão fundamental e muito tradicional a ser pensada sobre o amor é se Eros é um deus ou não. É exatamente aí que vamos diferenciar o discurso chamado de não filosófico (como, por exemplo: Fedro, Aristófanes e Alcibíades) do discurso explicitamente filosófico (como o de Sócrates). O discurso que afirma que Eros é um deus, isto é, o discurso não filosófico, introduz a seguinte oposição: temos de um lado o mundo dos homens e do outro, o mundo dos deuses. Já o discurso filosófico nos permite a compreensão do amor como falta, que, por sua vez, permite a construção da conexão do desejo com a procura do conhecimento.

O estudo da natureza de Eros mostra-nos claramente a dimensão peculiar da reflexão de Platão, pois vemos um duplo movimento retórico: *anabasis* (ação de subir) e *catabasis* (ação de descer). Isto é, faz-se necessário haver asserções que demonstram a necessidade de dois momentos: um de pergunta outro de resposta, onde tais polos operam uma reflexão construída a partir dos referidos movimentos. A dialética opera com o método de estudo das articulações das ideias, mas como podemos definir a noção de ideias? Bem, ideias são, por princípio, o fundamento do sensível, são elas próprias que nos permitem dizer e pensar a multiplicidade do sensível, o qual só ganha densidade ontológica ao articular-se ao inteligível, pois requer uma articulação com o suprassensível para ser e para ser conhecido.

O duplo movimento (*anabasis* e *catabasis*) é, portanto, um esforço a ser realizado e que tem como pressuposto o *logos* e por finalidade um acordo a ser estabelecido pelos convivas, de modo que o diálogo se adensa numa análise de ascensão erótico-filosófica. Platão vincula o Eros ao *logos* por uma linha de busca do belo e da sabedoria. As faces do amor se desdobram e se revelam à medida que o leitor da obra adentra os meandros de cada um dos discursos dos convivas, os quais, por sua vez, tornam-se mais consistentes quando, ao se apresentar a fala de Sócrates, diversos dos pontos levantados precedentemente ganham um novo sentido e podem ser lidos diferentemente.

2.4 Fedro

Consoante as regras do banquete, Fedro é o primeiro a falar. Mas notemos que, na verdade, o Eros de cada conviva é também uma descrição do seu campo de atuação. Podemos chamar assim os discursos de máscaras⁴¹ de seus próprios autores; máscaras que são também, simultaneamente, faces de Eros, cada uma oferecendo a Sócrates um solo para fazer seu elogio.

Todos os discursos anteriores ao de Sócrates tratam de Eros como um deus, e o de Fedro não é exceção. Para ele, trata-se de um deus superior no Olimpo, pois não somente tem natureza divina, como uma ascendência sobre todos os deuses e, além disso, o seu domínio se estende a todos os seres do cosmos. Fedro fala da antiguidade de Eros como causa dos maiores bens, o que faz com que o seu discurso esteja conforme com a teogonia de Hesíodo, no que diz respeito à divindade primordial, Eros ao lado do Caos, da Terra e do Tártaro.

Para Fedro, Eros é um grande deus, é o mais antigo⁴² dos deuses e admirado entre homens e deuses, “e sendo o mais antigo é para nós a causa dos maiores bens” (178c). Dito isto, podemos perceber que o primeiro discurso situa-se na compreensão de Eros como divindade. Todavia, para Sócrates, o Eros configura-se como um *daímon*, um demônio⁴³ responsável pela comunicação dos deuses com os homens e vice-versa.

Para Grimal (1982, p.28), o *caos* seria o vazio primordial, não se confundindo como nada, porque não existia essa reflexão para os gregos; logo, o Eros seria o primeiro. Ao tratar o Eros como causa por ser o primeiro e o mais antigo dos deuses, Fedro é criticado nos discursos posteriores por Agatão e Sócrates, pois, para ambos, esta explicação da causa de todos os bens não procede, uma vez que a causa deve estar relacionada à natureza do que está sendo elogiado e não o posicionamento na genealogia.

Para Fedro, o amante tem dentro de si o deus e tudo lhe é permitido⁴⁴, diferentemente do amado. Devemos considerar que, segundo a concepção grega do amor, amado e amante correspondem à passividade e atividade

⁴² Em 178b, temos *πρεσβύτατος* – mais antigo.

⁴³ Tema melhor desenvolvido no capítulo terceiro.

⁴⁴ A leitura de *Sopro do amor: Um comentário do discurso de Fedro no Banquete de Platão*, de Franco, 2006, foi fundamental para esta composição.

respectivamente, de modo que temos nessa relação o binômio que traduz a relação de pederastia, haja vista que os gregos não consideraram o desejo mútuo fundamental para o amor, pois para eles apenas um tem que desejar e outro ser o desejado, não havendo, portanto, necessária reciprocidade.

Fedro fala da possibilidade de se construir um exército ou uma cidade de amantes e de amados, e defendendo que dessa forma seria o melhor, pois o amor é o maior produtor de *philotimia*, isto é, um tipo de ambição pela honra, pelo belo, pelo que é bom, e quem possui honra é admirado.

Outro ponto interessante desse discurso e que podemos considerar como o clímax do discurso de Fedro, é que para este simposiarca, morrer é sinônimo de amar⁴⁵, a experiência erótica deve envolver um rito de sabedoria da morte, morte que não é fim da existência, mas passagem do múltiplo ao um. Podemos fazer uma analogia com a mitologia onde a morte é uma metamorfose, a passagem do mesmo para o outro.

Nos combates, o Eros possui o papel fundamental de perseverança e coragem; era comum que os soldados tivessem amantes, havia uma cumplicidade tão grande que se um morresse, o outro tombava; depois levantava-se, pois o amor dava coragem e considerava a morte do outro um momento de honrar aquele que se foi lutando.

Segundo Franco (2006, p.34), Eros é um deus que através da *menos*⁴⁶ empresta ao homem os olhos de um deus; a este fenômeno podemos chamar de êxtase erótico-religioso. Ele não se imprime na *psyché*, como os outros deuses, mas sim por curto tempo torna os olhos de um mortal olhos de um deus, em sua diacosmese. Eros deixa que o amante então veja seu amado com os olhos de um deus, vê o verdadeiro ser e não o simulacro (*phantasma*) do seu amado.

Quando Fedro fala de morrer por amor, ele quer dizer que tão intenso é o ardor inspirado pelo deus, que somente os que amam, os que recebem o sopro da *menos*, são capazes de morrer no lugar do outro. Não se trata aqui de suicídio por amor, pois falamos de um ato de coragem e não de um ato de desespero.

⁴⁵ Temos em 179b, “ὑπεραποθνῆσκειν” – assumir o lugar do seu amado, substituir, morrer no lugar de.

⁴⁶ Segundo os estudos de FRANCO (2006), a *Menos* e *Ate* são formas de intervenção divina no humano, a *Menos* é mais apropriada para falar de amor, pois se tem consciência, quando se está sentindo, opostamente da *Ate*, que o ser humano fica em transe. Especificamente, Fedro fala apenas da *Menos*, que é introduzida no ser humano por um sopro divino.

Ora, como dito antes, a importância de cada um dos discursos que precedem o discurso socrático é enorme, pois cada qual constrói uma cadeia de reflexões ora negadas ora afirmadas, que no final acaba por representar o que seria a posição de Platão sobre esse tema. A exposição dos traços fundamentais do discurso de Fedro só vem corroborar essa hipótese. Ademais, não podemos deixar aqui de notar que Fedro seria a máscara do literato, jovem retórico, que aparece em outros diálogos de Platão. O deslize de Fedro estaria em acomodar-se na força das tradições (FRANCO, 2006), concordando com os que já haviam falado de Eros. Temos que a constituição de um discurso filosófico é feita pela argumentação por via da razão. Talvez aqui possamos concordar⁴⁷ em dizer que esse diálogo é mais do que uma paródia e menos do que uma doutrina.

Fedro possui o papel de controlar a quantidade de comida, de bebida e mediar as falas, pois é o presidente do banquete. Esta atribuição de presidir é devida à sua notificação inicial sobre o esquecimento de tal assunto, enunciada, entretanto, por Erixímaco. Para ele, Eros é o mais antigo dos deuses, é a causa da ordem e da beleza do *cosmos*. Por produzir grandes e belas obras, Eros acaba por estabelecer “um princípio moral que dirige as ações dos homens e se manifesta nelas” (178a). Este princípio acaba por direcionar as ações do amante que busca o apreço do belo.

Muitas são as qualidades desse deus e Fedro enumera-as: ele é dentre os deuses o mais antigo, admirado por homens e deuses; entre homens e deuses, o mais honrado; e para os homens, a fonte de seus maiores bens. É em Fedro também que encontramos uma curiosa característica, o dom do amor: “eis que o amor dá aos amantes, **como o dom emanado** de si mesmo”⁴⁸, a possibilidade de morrer pelo amor e não por amor. Pois não se trata de um momento de suicídio, mas de um momento de substituição. “E quanto a morrer por outro, só o consentem os que amam, não apenas os homens, mas também as mulheres”(179b).

Em nossa hipótese, que considera que cada discurso fornece elementos para o discurso socráticos, este seria o mais antagônico por entender Eros como um deus. Portanto, Sócrates negaria completamente tal concepção, não por seus efeitos, mas por sua natureza, que sendo divina não é suficiente para explicar o

⁴⁷MACEDO(2011).

⁴⁸Grifo nosso, 179b.

desejo do que carece e acaba por motivar presente no Eros filosófico. Ou seja, ainda que Eros possua todos esses atributos e permita essa substituição, não é por ele ser um deus. Tal provocação de inspiração e motivação não pode ser conferida a um ser que tudo possui e não carece de nada.

2.5. Pausânias

O segundo a discursar é Pausânias, e este inicia seu discurso fazendo uma crítica a Fedro, sinalizando a existência de dois Eros e a necessidade de escolher um, o merecedor de elogio. “Se, com efeito, um só fosse o amor ainda bem estaria: na realidade, porém, não é ele um só: e não sendo um só, é mais acertado primeiro dizer qual que se deve elogiar” (180b).

O amante de Agatão discorre sobre a dupla face do Eros, isto devido à genealogia de Afrodite, isto é, como existem duas Afrodites, existem dois Eros. Um deles é celestial ou espiritual. Este é vindo da Afrodite urânia, celeste, mais velha, sem mãe, filha de Urano, fruto da castração do pai, também conhecida como Afrodite hesiódica.

O Eros popular ou sexual é vindo da Afrodite Pandemia, filha de Zeus e Dione, fruto de uma cópula sexual, também conhecida como Afrodite homérica, que tem em si a natureza idêntica de suas mães. Isto é, a Afrodite urânia, celestial, a mais velha e filha de Urano, como já apontado, dá origem ao Eros celestial, pois sua origem divina permite uma força educadora. Uma expansão da sua personalidade que tem o zelo de servir o verdadeiro bem. Importante notar que a velhice é a idade onde domina a razão, mais um motivo do elogio ao Eros celestial.

Já a Afrodite popular ou Pandemia dá origem ao Eros violento, sua juventude demonstra a efemeridade de suas atitudes. O Eros oriundo dessa Afrodite é usual, vulgar, instintivo, irrefletido, tende à satisfação dos apetites sexuais. Assim, caracterizada e comprovada, está a valoração moral que Pausânias atribui ao Eros.

Toda ação, com efeito, é assim que se apresenta: em si mesma, enquanto simplesmente praticada, nem é bela nem é feia [], mas é na ação, na maneira como é feito que resulta tal; o que é belo e corretamente feito fica belo, o que não o é, fica feio (PLATÃO, 181a).

A ação de amar para Pausânias é relacionada à virtude e à felicidade, quando feita corretamente. Para ele, existem bons amantes. O Eros que deve ser elogiado é o que é sinônimo de liberdade, é o que inspira.

Pausânias constrói uma sistemática pederástica que normatiza as ações devidas de um bom amante, que reproduz as manifestações da pederastia grega, como citado no capítulo anterior. Neste sentido, deve-se dizer que Pausânias ratifica a questão da idade. Para ele: “os bons amantes a si mesmos se impõem voluntariamente esta lei” (182a). A saber, a lei que proíbe que se amem os meninos, ele institui que haja uma idade mínima para se relacionar.

Aquele que não cumpre a norma relativa à idade está movido pelo Eros pandêmico, pelo amor violento, pois para se amar, o jovem deve possuir a maturidade mínima para poder afeiçoar-se ao amante, que é naturalmente mais forte e mais inteligente, portanto são “os que já começam a ter juízo, o que se dá, quando lhes vêm chegando as barbas” (181 d).

Outra crítica tecida no discurso de Pausânias diz respeito ao desequilíbrio do corpo e da alma. Para ele, é um mau amante aquele que valoriza mais o corpo do que a alma, pois dessa forma ele ama o objeto que não é constante, que perece. O amante bom é aquele que considera o caráter, pois este sim é algo constante.

É neste discurso também que o simposiarca critica aqueles que são conquistados pelo dinheiro e pelo prestígio político. É de ser revelado que a subordinação é um valor a ser aquiescido, uma vez que não se trata de adulação, mas de uma servidão voluntária. Para classificar tais atitudes, Pausânias usa as qualidades de feio e belo, enaltecendo claramente o que é belo, como se pode ler:

É preciso então congruar no mesmo objetivo essas duas normas, a do amor aos jovens e a do amor ao saber e às demais virtudes, se deve dar-se o caso de ser belo o aquiescer o amado ao amante (184 d). Assim, múltipla e grande, ou melhor, universal é o poder que em geral tem todo amor, mas aquele que em torno do que é bom se consuma com sabedoria e justiça, entre nós como entre os deuses, é o que tem o máximo poder e toda felicidade nos prepara, pondo-nos em condições de não só entre nós mantermos convívio e amizade, como também com os que são mais poderosos que nós, os deuses (188 e).

Para esse convívio, deve-se elogiar especialmente o Eros celeste, inclusive o amor masculino pertence a este Eros. É por sua vez o mais nobre por não ser filho de mulher, seus desejos são voltados para outros homens. Esta genealogia, que é característica da literatura da época, na verdade quer nos dizer que essa dualidade é entre o sexo e a alma, o primeiro mostra a instabilidade através da geração do corpo, filho da carne, pouco duradouro; já a segunda mostra-nos a imortalidade através da geração da alma, próxima aos deuses. Nesse momento, outra concepção platônica se esboça: a da superioridade da alma sobre o corpo, e ela não implica, entretanto, em extinção do desejo sexual, mas requer o controle, a temperança, a moderação.

Essa distinção que Pausânias faz permite valores quanto ao amor, é uma exigência pedagógica, além de vermos a justificativa ética da pederastia. O Eros celestial é o que busca aquilo que há na natureza de mais belo e inteligente, e somente o amor, que conduz à virtude e ao belo, deve ser almejado, sendo esse o amor que acontece entre os rapazes, por isso superior, o único que tem condições que permitem a passagem para o que é melhor. Em contrapartida ao Eros popular, que é nitidamente feminino e frágil, absorvido na relação física e na beleza efêmera e corporal, temos a violência de um amor inclinado a vícios e à procriação.

É um dos discursos que mais se aproxima do de Sócrates, pois a natureza do céu é ligada ao plano do inteligível, esta dualidade mítica entre Eros humano e Eros celestial, podendo desdobrar-se na relação do sensível com o inteligível. Tal distinção de dois Eros será mantida pelo próximo a discursar, Erixímaco, contudo, ele a ligará à medicina.

2.6 **Erixímaco**

O terceiro a discursar é o médico Erixímaco, o que enunciou a ideia de discursar sobre o amor nesse diálogo. Na sua fala vemos proximidades com Pausânias, no que diz respeito à existência de dois Eros, só que diferenciada por não estar apenas na alma, mas em todo o cosmo.

Erixímaco inicia sua fala exercendo sua profissão, isto é, receitando um procedimento para curar o soluço de Aristófanes. Devido a este infortúnio, Erixímaco então faz o seu elogio ao amor. Mantém a dualidade de Eros e usa a

medicina para justificar sua tese: “grande e admirável é o deus, e a tudo se estende ele, tanto na ordem das coisas humanas como entre as divinas” (186 b).

Temos com esse discurso o entendimento de que a natureza do corpo comporta estes dois tipos de amor, o amor no que é sadio, que podemos traduzir na medicina, e o amor ao mórbido, que podemos traduzir como o vício dos dessemelhantes, no desejar o dessemelhante.

O significado do Eros para Erixímaco é ampliado, o amor está nas almas dos homens, nos corpos, nas plantas, nas coisas e nos animais. O amor está em todas as ordens dos fenômenos. Quando afirmamos que seu ponto de vista é justificado pela medicina, é por ter o papel de equilibrar todas essas coisas da natureza, e assim temos que: “a medicina, portanto, como estou dizendo, é toda ela dirigida nos traços deste deus” (187 a).

Para o médico, a saúde seria a harmonia dos contrários, como em Empédocles é o amor. Segundo Reale (1994)⁴⁹, temos aqui um indício nítido do racionalismo que aprendeu com seu mestre Pródigo, que afirma que nem todo Eros deve ser louvável. Outro ponto interessante é ver a proximidade com Empédocles, no que tange à questão da harmonia, da concórdia e do equilíbrio.

Ele aproveita nitidamente para fazer o elogio à medicina, pois vemos o desejo de a subtrair do que é sagrado, místico, e ressaltar a medicina como *tekhne*, a técnica de cura para atingir resultados de melhora dos pacientes.

Surge o amor como *philia*, um princípio universal de atração dos semelhantes, que rege não só a medicina, mas também a ginástica, agricultura e demais áreas. É preciso cuidar para que o amor se realize, segundo a *diké*, justiça e sabedoria, uma vez que se trata de uma potência universal fundamental que tem laços entre homens e deuses, e isso nada mais é que um preparar de caminho para Sócrates. Deste modo, o médico prepara o acesso ao caminho árduo do exercício filosófico que sempre culmina na consumação do que é bom ou belo. Deste discurso, é possível afirmar que Sócrates se apropria da ideia do amor como potência, força universal que cria um elo entre homens e deuses.

⁴⁹*Simposio*. Presentazione, traduzione e note di Giovanni Reale. In: Tuttigliacritti. Quarta edizione. Milano: Rusconi, 1994, p. 487.

2.7 Aristófanes

Aristófanes identifica Eros através do mito do andrógino. Mantém o significado do Eros desenvolvido por Erixímaco, e aumenta a reflexão, pois ilustra a atuação do Eros nos homens apaixonados, e até certo ponto podemos dizer que este pensa em um amor recíproco. Ratifica que Eros seja “o deus mais amigo do homem, protetor e médico desses males” (189d), mas adiciona a natureza original humana do homem duplo. Para Leon Robin (1951), este é o discurso que desenvolve a teoria mais próxima do discurso de Sócrates.

Devido à mutilação oriunda do castigo dos deuses aos homens, que eram duplos e possuíam três gêneros, estes passam a buscar incessantemente sua completude. Existe um desejo contínuo de complementação dos amantes. Aristófanes, diferentemente dos outros que trataram das virtudes do amor, trata da sua natureza, discorrendo sobre o poder do amor; ele suspende essa distinção do Eros em dois e introduz a questão da falta.

Retoma o poder do amor e se propõe a falar de outro modo, acreditando que é necessário o conhecimento da natureza em primeiro lugar. Começa usando o mito da origem e da mutilação. O amor então é a busca não da metade perdida, mas da totalidade partida, a incapacidade de amar está ligada à impiedade dos deuses (castigo) e a uma nova mutilação.

Por conseguinte desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundir, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro (191b).

Nesta passagem vemos a retomada do assunto da morte mais uma vez no *Banquete*. A questão agora não é a morte pelo amor, como em Fedro, mas a morte por falta do outro, pois o castigo de Zeus prolatou uma falta eterna na alma dos homens.

O Eros é a aspiração de retorno ao todo e ao uno, ele tende a unir dois a um só, devolvendo ao homem sua antiga natureza, tornando-o completo e feliz. Juntar o que foi separado é fundamental para se entender o amor. Segundo Aristófanes, Eros é a força que rege a união amorosa, a apreensão humana de sua condição carente é o impulso para a busca da sua metade que o completa.

Então, vemos que, segundo esse mito, o sentimento amoroso não é exclusivamente sexual, pois a antiga natureza, que justifica essa busca metafísica do homem pela totalidade do ser, não é só corporal, mas une a alma, também podendo ter uma estreita ligação com uma profecia da felicidade humana, o chamado segredo erótico. Aristófanes nos apresenta o ser humano como tendo o limite dentro do seu próprio corpo, e condenado a uma situação que o impede de realizar sua completude. No que diz respeito à composição do discurso do filósofo, este teria aproveitado desse a questão do desejo do que falta, a busca contínua e o Eros como força que rege as ações humanas.

2.8 Agatão

O quinto a discursar é o anfitrião da casa, o vencedor do concurso de tragédias do dia anterior, Agatão, sendo o que mais contribui para o discurso de Sócrates. O seu discurso é marcado pelo excesso de atributos e qualidades, que na verdade são ordenados durante todos os outros discursos. Esse simposiarca faz um apanhado dos atributos até então dados a Eros, trata de um deus que é dotado de todas as qualidades.

Agatão inicia seu elogio por criticar o erro dos outros, pois estes não elogiaram as causas, logo, não levaram em conta o que o verdadeiro louvor deve possuir, mas sim os efeitos de Eros. O poeta procura fixar um método para não cair nos mesmos erros e acabar por limitar-se aos dons obtidos graças ao deus. De modo que o seu método está no cerne do que o objeto do elogio é, sua natureza e sua essência, só em seguida passando a estudar seu domínio e sua influência. Essa característica do discurso de Agatão aproxima-o daquele que Sócrates fará adiante. Contudo, ele não se contenta com seu método e cai no vício dos que ele criticou.

Segundo Agatão, a natureza de Eros é juvenil, ao contrário do que afirma Fedro em seu discurso, pois aquele está todo tempo cercado de jovens e, citando um antigo ditado, afirma que o análogo chega ao seu análogo. Daí prossegue sua afirmação da juventude do amor, afirmando a delicadeza. Eros é o melhor e o mais feliz entre os deuses, o mais belo e com caráter de justiça, pois não concorda com a violência, mantendo-se em harmonia e temperança. Devido a seu

equilíbrio, demonstra superioridade, ou seja, o amor é superior a todas as paixões, pois consegue dominá-las.

É possível dizer que esse discurso seja menos rico em conteúdo, pois conta que Eros é um deus jovial, belo e feliz, e como bom jovem possui poucos traços de responsabilidade e tem como ilustração o cupido. Um deus que leva à sociabilidade, não causando injustiça, regendo as relações cordiais, amenas na terra. Define e caracteriza Eros, porém é um discurso menos psicológico, menos relacionado com a alma, e assim reescreve a essência de Eros, infantil e ingênuo, sem poderes, possuidor de uma beleza suprema. Aplicam-se ao amor vários adjetivos. Agatão se estende e se perde da sua proposta inicial, mas contribui como solo para o discurso socrático. Podemos pensar seu discurso como anti-discurso, frente ao de Sócrates, por empregar belas palavras, usando todo seu talento de poeta e fugir de sua proposta inicial. Essa descrição negativa é a matéria que possibilita o convidado de honra a elaborar seus ajustes e seguir com seu discurso em direção ao caminho da verdade.

Cabe ressaltar aqui que, antes da fala de Sócrates, este faz uma pausa nos discursos e inicia um diálogo com Agatão. Entretanto Fedro, como bom presidente, sinaliza a sua jogada.

Meu caro Agatão, se responderes a Sócrates nada mais importará do programa, como quer que ande e o que quer resulte, contanto que ele tenha com quem dialogue [...] pague então cada um o que deve ao deus e assim já pode conversar (194 d).

Nesse ponto nós temos a tentativa de Sócrates de iniciar um diálogo já apresentando a pretensão de seu discurso, que diferentemente de todos será feito a partir da narrativa de um diálogo. A partir deste ponto, pode-se inferir que Platão teria visado um efeito dramático onde dois poetas de tipologias diferentes se sucedem.

2.9 Os valores dos primeiros discursos

A análise destes cinco primeiros discursos é essencial para se entender o discurso de Sócrates, pois eles são simultaneamente recusados e conservados para

a elaboração do discurso mais esperado. Estes pronunciamentos iniciais são igualmente ligados ao que podemos chamar de pseudo-valores, pois embelezam e enaltecem o objeto, mas não tocam em sua essência, o que evidentemente provoca o pretexto para a fala da sacerdotisa Diotima, que nada mais é do que a fala de Sócrates.

Os discursos propedêuticos e chamados de não filosóficos passam por uma desmitificação do Eros, a ascensão para o intelectual, puramente abstrato, não estão em completo erro, mas segundo o filósofo acabam por falhar em algo que ele aproveita para melhor desenvolver em sua tese sobre o amor. Desta forma, o Eros vai passando por filtros e suas bases místicas vão ficando para trás, sobrando por fim o Eros puro, filosófico, profundo, feito por uma escala vertical que será falada por Sócrates.

O exame desses discursos permitiu-nos a constatação de que, quanto mais próximo do divino, mais diminuiu o Eros seu nível de aproximação com o inteligível e mais se aproxima da aparência, afastando-se assim do real e da filosofia. Tal evidência abre o caminho para o discurso socrático, que vai nos apresentar o Eros não divino, portanto, ideal para a filosofia. Contudo, foi possível notar a importância dos discursos e a notificação do que neles há de filosófico. Ainda que não absolutamente dados como filosóficos, eles possuem um estreitamento com a filosofia. O exame destes demonstra as várias faces de Eros e possibilita o entendimento e constituição do Eros de Sócrates, que absorve e repudia certos elementos a fim de desenvolver sua própria concepção em sua linha racional que talvez possamos considerar como sendo a de Platão.

CAPÍTULO 3

Do Eros demoníaco

Este capítulo visa compreender a edificação do conceito de Eros como intermediário, tratando-se de uma leitura do discurso socrático em que Eros não é um deus, ressignificando sua noção de divindade. Isso será feito por meio de uma ênfase na perscrutação do *logos*, a fim de entender a sua função como instrumento na busca da filosofia, e de relacioná-lo com a posição intermediária do Eros filosófico.

A análise do discurso socrático faz-se necessária para demonstrar em que medida os elementos dos discursos anteriores foram elencados e ainda estão presentes. Trata-se de uma leitura onde o discurso socrático é uma construção feita a partir das controvérsias anteriores. Vale ressaltar que o foco estará, sobretudo, em mostrar por que Eros não é e nem pode ser divino.

O elogio ao amor proferido por Sócrates, diferentemente do dos outros, não se inicia como discurso-monólogo, ele não começa apenas discursando, mas faz uso também do diálogo, proferindo um misto de discurso e discussão.

No primeiro momento, embaraça Agatão, mostrando que do seu discurso está ausente o raciocínio de que o amor não é belo, mas nem por isso é feio. Agatão parece não ter se dado conta de que a definição de que o amor não é belo não pressupõe que ele seja por isso feio. Por essa não ser sua ênfase⁵⁰, continua contando o famoso mito de Diotima, aqui abrindo mais uma estreita relação em que Sócrates estaria sob o poder do *daímon*, e isto devido ao fato de a inspiração dele recorrer à sacerdotisa, o que demonstra sua concentração de espírito. Conceitua então o Eros como o mediador que tem a função de interpretar, de transmitir, isto é, Eros é como a linguagem.

Um dos traços mais marcantes do *Banquete* seria a sua utilização de metáforas para explicar suas teorias sobre Eros. O ponto culminante é a vinculação entre Eros e *logos*, no discurso de Diotima de Mantinéia (210a, 210c, 211c.). Platão nos apresenta sua teoria da participação como sua teoria do amor,

⁵⁰ Ele não deseja aprofundar essa antítese e ficar nessa discussão.

Eros é então este *entre*, o intermediário entre o sensível e o inteligível, entre os homens e os deuses.

Neste ínterim, é mister estabelecer a ligação entre o amor masculino, a ascensão erótica e a filosofia. Trata-se, portanto, de entender que a atividade ascensional pedagógica de Eros é uma expressão do seu exercício como intermediário, salientando que esta análise só é possível se considerarmos a argumentação socrática que situa a natureza genealógica de Eros como um *daímon*, filho da riqueza e da pobreza.

A exigência filosófica do Eros enquanto mediador entre deuses e homens é a direção para o entendimento da relação de vontade e saber, que modifica o amor e o saber, não se personificando como uma forma de conhecimento, mas uma ascensão erótico-filosófica em direção à sabedoria.

3.1

O discurso de Sócrates

O convidado de honra do *Banquete* inicia sua fala criticando os elogios anteriores, por estes terem se ocupado exclusivamente da aparência e não da realidade. O organizado pelos convivas para o elogio ao amor seria, primeiro, mostrar o amor, sua natureza, e só depois os seus efeitos. Para Sócrates o ponto principal é definir o que Eros é.

Adequado seria dizer que, antes de começar propriamente seu discurso, Sócrates simula um embaraço diante das belas coisas faladas pelos convivas anteriores, ao que se soma ainda a qualificação de si mesmo como terrível nos assuntos de Eros. Oportuno torna-se conceber que Sócrates aqui faz uma crítica à retórica, visto que para ele nos discursos anteriores houve uma predominância da beleza, ou seja, os discursos retóricos seriam apenas belos, não tocam no que realmente o Eros é. No entanto, cumpre assinalar que a beleza não é desvalorizada por Sócrates, muito pelo contrário. O que ocorre é que a beleza passa a ser tematizada por si mesma, em vez de concretizar-se como mero adorno discursivo.

Nesse momento então, ele demonstra a necessidade de se comprometer com a realidade e acerta que o seu discurso não terá compromisso apenas com a

beleza, mas com o que é filosófico; aqui, portanto, se retrata a ascensão da filosofia sobre a retórica, através da dialética.

A dialética enquanto método filosófico de excelência se constrói a partir da reflexão e do acordo entre os que participam desta, e por isso, necessariamente Sócrates quebra as regras do banquete, não produzindo um elogio retórico que possui como característica uma única voz.

Em seu elogio-diálogo-narrativa, Sócrates não irá competir com as melhores palavras, mas chegar a um acordo através da indução do seu raciocínio. Esta formação plural e coletiva da filosofia de Platão sempre foi característica forte da sua riqueza intelectual. Para uma leitura mais ortodoxa, somente através da dialética é que se chega ao acordo e não à competição, e este acordo possibilita o percurso de uma teoria completa, que abarque princípios e consequências, ao tematizar um assunto qualquer.

Sócrates pede a Fedro permissão para dialogar com Agatão, e neste momento se estabelece claramente o método socrático. Platão expressa a questão do objeto do amor, a partir das perguntas que incidem sobre a necessidade de correlacionar Eros, isto é: Eros é Eros de alguma coisa, sendo assim a patente carência do amor que pressupõe o desejo pelo que falta. Este discurso é bem próximo da argumentação de Aristófanes, embora Sócrates faça uma abordagem estritamente filosófica, destoando da abordagem mítica do primeiro.

Sócrates dá ênfase ao papel do desejo e introduz a questão da falta, só se deseja aquilo de que se é carente – aquilo de que se precisa, e o amor, sendo o amor de alguma coisa, deseja aquilo do que é amor. É intrínseco que falte para que se deseje. Trata-se de uma condição de necessidade de existência. Desembocamos aí na questão do futuro, conforme se vê no seguinte trecho:

É forçoso que tenha no momento tudo aquilo que tem, quer queiram, quer não, e isso mesmo, sim, quem poderia desejá-lo? Mas quando alguém diz: “eu mesmo sadio, desejo ser sadio, e mesmo rico, ser rico e desejo isso mesmo que tenho [...]” **o que queres é também no futuro possuir esses bens** (200 d-e). (Grifo nosso).

A questão do futuro enseja no sentido de se conservar o presente, tratando-se de uma necessidade de garantia, isto é, de manutenção da situação atual, daquele momento. O futuro é incerto, mas desejamos “continuar sendo o que somos ou manter o que temos” (200 e).

Sócrates deixa clara, já no início de seu diálogo com Diotima, a sua ideia de intermediário. Eros não é um deus nem é um homem, é um *daímon*, um mediador, um intermediário. Como se pode ler:

D: E também se não for sábio é ignorante? Ou não percebeste que existe algo entre sabedoria e ignorância?

S- que é?

D: O opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber – pois o que é sem razão, como seria ciência? – nem é ignorância - pois o que atinge o ser, como seria ignorância? – **E que é sem dúvida alguma coisa desse tipo a opinião certa, um intermediário entre entendimento e ignorância. [...].**

D: Por que tu mesmo admities que não é bom nem belo, nem por isso vás imaginar que ele deve ser feio e mau, mas sim algo que está, dizia ela, entre esses dois extremos (202 a-b).

O valor do amor está pautado na metafísica das ideias, segundo Brochard (1940, p.62), devendo-se julgá-lo por seu legado, assumindo a forma de sua intenção. Bom, quando assim o for, e mau, na mesma medida. Contudo, no sistema platônico, o amor sempre haverá de estar conectado à sabedoria, posto que seja um mediador entre a ignorância e o entendimento. Outrossim, pondo-se como busca constante daquilo que não possui, isto é, daquilo que lhe falta.

3.2

A natureza de Eros

A compreensão da tese socrática do Eros está na sua origem: o Eros não é um deus, é um *daímon* responsável pelo intermédio entre a esfera humana e a esfera divina. O Eros tem o poder de interpretar e transmitir aos deuses o que vem dos homens e este entendimento (do Eros como *metaxy*) será a orientação para o entendimento da filosofia como relação de vontade de saber que motiva os dois termos, vontade e saber e não uma especificidade do saber.

Seu caráter demoníaco permite a comunicação entre os mundos, isto é, o papel do *daímon* erótico é interpretar e transmitir as mensagens dos deuses aos homens e destes aos deuses, possibilitando a completude de ambos (202 e).

É possível afirmarmos que o Eros se funda no *ethos* (SALIS, 2012), ou seja, numa forma de caráter intrínseco, de estado da alma que aproxima e liga os

homens aos deuses. Um elo que determina a comunicação, visto que, quando o homem ama de verdade, ele se aproxima do mundo divino.

Eros é o elo do mundo imortal com o mortal. Cabe dizer que se trata de uma comunicação que acaba por enriquecer o polo humano, pois sendo este incompleto, e contrariando a natureza da completude e perfeição inerente ao polo divino, acaba por favorecer o ambiente para que haja a filosofia. Não é nosso intento, de forma alguma, inferir uma mistura entre esses mundos, pois isto os transformaria, o amor é o único que estabelece o convívio harmonioso entre deuses e homens.

Diotima narra a genealogia de Eros, a saber, filho da Pobreza e do Recurso, concebido em um momento de oportunismo da Pobreza. Almejando findar sua falta de recurso, engendra um filho na Riqueza, no dia do natalício de Afrodite, daí a proximidade entre a deusa e Eros. Tal genealogia lhe confere o caráter intermediário, por ser o resultado da aproximação de extremos.

O Eros não divino, como sugerido em nosso título, diz respeito ao Eros filosófico. Isto porque sua origem determina sua natureza materna calcada na ausência de sabedoria, o que o motiva a buscar eternamente o que é belo e sábio por não possuir nenhuma dessas características. E também não diz respeito ao imortal, pois tal predicação supõe a posse de todo o conhecimento uma vez que o divino é o perfeito, isto é, já está completo e tem em sua natureza todos os atributos que por muitas vezes são almejados pelos olhos humanos.

O Eros filosófico, portanto, vai motivar o homem comum à busca da filosofia. A partir deste exercício ele vai sair do lugar comum dos hábitos e ascender sua alma. O Eros contém em si uma força que pode levá-lo ao extremo entre o mundo mortal e imortal. E este limite máximo pode ser alcançado via atividade filosófica, o ser humano se demonstrará afetado pelo Eros, quando sentir-se insatisfeito diante do mundo. O caráter demoníaco do Eros apresenta em sua essência uma capacidade ascensional, que possibilita tal movimentação intelectual.

Sócrates, quando jovem, incorrera no mesmo erro que Agatão, ao crer que o amor era o amado e não o amante. Isto porque, para este conviva, o amor era belo. Porém, segundo Diotima mostrara a Sócrates, e Sócrates mostra agora a Agatão e aos outros convivas, o amor é do belo, de modo que o amor do amante é que é o amor, pois este aprecia o que é belo e acaba por buscar a beleza como

consequência. Dentro da sistemática grega pederástica, tal diferença é muito relevante, pois, como já exposto, o amante é a parte ativa da relação, é ele quem toma a atitude do enamoramento, é ele quem busca a conquista, ele quem deseja o jovem e quem se esforça para conquistar aquilo que não possui.

Durante todo o diálogo, vimos os convivas se posicionarem com discursos diversos e por muitas vezes entendidos com maior comprometimento com a beleza estilística do que com o conteúdo em si, ora falando da falta, ora da distinção dos Eros. Sócrates, por seu turno, faz um discurso filosófico e consegue sistematizar estes dois temas. Outra comparação é que apenas para Fedro existe o falso amante, enquanto para todos os outros simposiarcas existe o mau amante, que não ama como se deve. Para Sócrates, o amor não é amor do amado empírico (crítica a Aristófanes), mas sim da ideia do belo. O que parece reciprocidade na verdade é o amor dos dois a um terceiro, que é o belo. O belo é o amado e todos os que o desejam são os amantes, normalmente pelos ditames culturais da relação pederástica, o amado, passivo, não deve ser apaixonado pelo seu amante. O mesmo acontece quando pensamos o belo como amado, pois ele não pode apaixonar-se por nenhum dos seus amantes.

3.3

O entendimento da genealogia de Eros

Recapitulando o que já foi exposto antes, temos a natureza intermediária de Eros explicada pela sua origem, filho da Pobreza e do Recurso. Da mãe herdou a fome, carência insaciável, e do pai, as artimanhas. Em busca de suprir suas necessidades, esta genealogia introduzida pela sacerdotisa é diferente da mitologia. Um Eros filósofo com amor à sabedoria, que possui uma constante busca, uma inquietude, pois o amor é ao belo, a sabedoria nada mais é do que belíssima. Essa conquista é descrita como uma ascese. Vemos então o eixo mudar nesse momento, o amor para Sócrates passa a ter um nível inteligível, e agora não vemos mais a questão corpórea e sexual, na verdade passa-se desse campo para outro. Essa ascese é, na verdade, uma cadeia progressiva que desloca o indivíduo sexual, corpo, para um campo de amor, amizade não mais por outro comum, mas

à filosofia. Passa-se do mundo sensível para o inteligível, isto representa o que chamamos de dissolução do *Eros* em *philia*.

No estudo do discurso aqui realizado vemos também a explicação do desejo eterno, que é a busca do belo e do bom, não no momento, mas para sempre, ligada à insaciável sede do *Eros* pelo conhecimento. A passagem sobre o amor corporal é na verdade uma extensão rudimentar do amor espiritual, isso tudo para garantir a natureza imortal.

[...] uma sucessão por degraus que partindo do amor do belo em si, cuja plenitude é insistentemente assinalada através de uma minuciosa enumeração de acidentes que não devem empanar-lhe a pureza absoluta...(248c-212 a).

Surge então a ideia do amor não mais científico como o de Erixímaco, nem mais poético como o de Aristófanes, nem dual como o de Pausânias, sendo nesse momento enfatizada a ideia do Belo (esta é sua peculiaridade). Esta contemplação do Belo em si é fundamental para entendermos a tríplice ideia contida no discurso de Diotima/Sócrates. No entanto a questão do Belo funciona como uma conjunção, elo que une esses polos. Daí entender a teoria da participação como teoria do amor em Platão, o amor intermediário entre o sensível e o inteligível, homem e os deuses, as ideias e suas manifestações.

O Amor platônico então tem esta face, uma origem híbrida, genial. Não falamos de um deus, nem de um mortal, sua função é fazer a ligação desses dois polos, completando assim o universo.

No caso do amor filosófico, mestre e discípulo tornam-se amantes de um terceiro, o verdadeiro objeto do amor, o belo.

Os discursos sobre *Eros* terminam com o elogio de Sócrates e toda sua problemática, contudo o diálogo não termina por aí. Temos ainda a chegada de Alcibíades, embriagado, e seu discurso de elogio não ao amor, mas a Sócrates, um discurso com teor de rejeição que também vai nos servir para refletir sobre o *Eros* mundano, uma paixão dionisíaca.

3.4 A paixão dionisíaca

Quem disse que não te amava?
Amo-te mais que a verdade.
Manuel Bandeira. *Ariesphinx*.

A entrada de Alcibíades no banquete transforma-o em orgia, quando ele obriga todos a se embriagarem e, por consequência, toma o lugar de Fedro, que estava presidindo o banquete. Acredita-se que se tenha um duplo objetivo com esta investida inesperada de Alcibíades: primeiro, de transpor o elogio de Eros ao elogio do filósofo Sócrates, verdadeiro amante; o segundo objetivo estaria em compor uma continuação de defesa do mestre de Platão, que estava sendo acusado pela derrota de Atenas e pela traição de Alcibíades.

Alcibíades traz na sua entrada também uma acusação, a saber, a de que Sócrates não seria o amante na sua relação de pederastia, que ele seria o amado, e por seus grandes atributos estaria afazer o amado apaixonar-se, invertendo a relação de pederastia, o que era visto como vergonhoso. Alcibíades jovem deixa de ser o amado, e se apaixonava por seu mestre, torna-se então amante também, quebrando assim as regras da pederastia; assim sendo, ele acusa Sócrates de ser um enganador.

Ao chegar ao banquete, Alcibíades é convidado por Erixímaco a proferir ele também um elogio ao amor, como realizado pelos outros convivas até então, com o intuito de organizar a ordem que havia sido alterada por sua chegada. Aquele, porém, diz ser impróprio efetivar tal tarefa, pois, além de estar embriagado, acredita jamais ser capaz de fazer um discurso tão louvável, tão excelente quanto o de Sócrates, seu amante de uma paixão arrebatadora. A chegada de Alcibíades é um tanto conturbada, transformando o banquete em orgia, como já esclarecido aqui. Entretanto, quando determina que todos devem beber mais, ele se torna o novo presidente do evento.

Suas alegações dizem respeito a lamentações amorosas em torno do seu relacionamento conflituoso com Sócrates. Conforme se pode notar, o fracasso da relação de ambos é devido à inversão das regras da pederastia. Alcibíades se apaixonava pelo amante, deixando assim de ser amado, tornando-se amante. Insta dizer que o amante tem papel ativo de iniciativa, também já apontado neste estudo. Muitos são os pormenores advindos dessa inversão.

Alcibíades caracteriza-se como alguém tomado pelo Eros vulgar. Este estacionou no estágio de amante de meros corpos, se fôssemos situar numa escala ascensional do Eros. Por não manter sua posição inicial de amado, não se deixou levar pelo Eros intermediário, o que possibilitaria uma progressão em sua alma. Para Franco (1986), Platão teria planejado a entrada de Alcibíades e seu elogio a Sócrates para retratar o próprio Eros em sua experiência amorosa com um exemplo concreto, daí retiramos mais um objetivo que completa os dois acima citados.

O que cumpre detalhar é o possível objetivo de Platão com a entrada de Alcibíades: que pode ser a continuação da defesa de seu mestre contra as acusações dos cidadãos de Atenas, e com isso a transposição do elogio de Eros ao elogio de Sócrates e reclamação de reciprocidade (elemento não constitutivo da pederastia grega). A noção de reciprocidade não acontece hora nenhuma na obra de Platão, contudo, acreditamos que Alcibíades reclame da falta de reciprocidade vista em seu relacionamento com Sócrates, pois afirma ele que seu agora amado e amante, mesmo possuidor de tantas riquezas, não é capaz de amá-lo, e o coloca em situação vergonhosa ao deixá-lo em situação de amante.

Tenha-se presente que em certo momento Alcibíades acerta com Sócrates que este o interrompa, caso ele esteja a proferir alguma inverdade, mas a interrupção não acontece, fortalecendo, mesmo que de forma inadequada, a fala de Alcibíades. Por esta razão cabe ressaltar que tal particularidade não isenta a responsabilidade que Sócrates possui nessa relação tão conturbada.

O entorpecimento provocado comumente toda vez que Sócrates discursa, conforme denuncia Alcibíades, permite-nos entender a importância do discurso filosófico no que tange à esfera do humano, revelando-se analogicamente como a luz do sol que atinge os sensíveis olhos de quem sai da caverna. A fala filosófica nos lança à realidade, sendo imprescindível que ajamos, deparando-nos com a realidade e nos retirando do mundo da aparência. A fala filosófica nos leva a participar da realidade, onde o exercício do humano seja patente. Ao se negar isto, nega-se o traço comum aos homens que os revela em sua unicidade. O humano apresenta uma relação do lógos com o Eros, a saber, Eros motiva o lógos. Tal relação é imprescindível e possibilita a filosofia.

3.5 O Eros não divino de Sócrates

Conforme se nota, Sócrates é, para Platão, a perfeita personificação do filósofo, uma vez que, sendo coerente com sua postura, demonstra a real necessidade da filosofia platônica de sair do hábito, de abandonar os costumes e almejar a transformação da vida cotidiana do homem comum. Isso nada mais é do que um retrato do papel do filósofo na sociedade, este que está insatisfeito com as respostas dadas pela aparência e quer buscar a verdade, que só será possível pela via da ideia.

Cumprir examinar que a busca essencial do filósofo é a atividade que o Eros estabelece no ser, a constante fome, a não saciedade, aquilo que é natural do filho da Pobreza e Riqueza, o eterno desejo daquilo que falta. É este motor que engrena o sistema filosófico platônico e então erótico. Trata-se de uma contínua busca que não pode ser revelada pela posse, por isso Sócrates diz nada saber, demonstrando a impossibilidade de se possuir um conhecimento absoluto de imediato, em detrimento do resultado de um exercício filosófico.

Interessante notar sobre isso: quando Sócrates retruca a Agatão, sobre a possibilidade de se passar sabedoria só de se aproximar do mais sábio (quando ele é convidado por este para sentar-se a seu lado, com a justificativa de que destarte ele desfrutará da sabedoria de que seu espírito concentrava), ele diz:

Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um ao outro nos tocássemos, como a água dos copos que pelo fio de lã escorre do mais cheio ao mais vazio. Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam (175 d-e)⁵¹

Com esta passagem percebemos o desejo de Agatão de obter conhecimento pelo preenchimento ou pela aproximação dos que são sábios. Sócrates observa que o conhecimento não acontece dessa forma, endossando a questão da necessidade de um exercício filosófico.

⁵¹Em 175e, Sócrates é chamado de insolente, por dizer que nada sabe; em grego “βριστης”.

3.6 Sócrates e Eros

É possível identificar muitas aproximações entre Sócrates e Eros, como afirma Franco (1986). Em relação ao conhecimento: Sócrates é filósofo e Eros também o é, por unir em si a ignorância e a sabedoria. Quando reconhece a carência de conhecimento, aproxima-se ainda mais da atitude de Sócrates em relação à sabedoria, uma vez que a definição de Eros está imbricada na definição do filósofo.

No que tange à questão da materialidade: Eros é pobre, Sócrates demonstra não ter interesse, por exemplo, na riqueza de Alcibíades, como ele próprio denuncia em sua fala (216 e), somando-se ainda a isto a passagem que diz que este é menos vulnerável ao dinheiro do que Ajax ao ferro (219 c).

Acerca da beleza: Sócrates é sempre retratado como desprovido desta; na fala de Alcibíades, ele nos apresenta algumas analogias que remontam a esta questão, como o fato de sua aparência física lembrar a do sátiro Marsias e os silenos que os escultores representam em caixas. Como sabemos, o Eros platônico não é delicado nem belo (203c).

Como se depreende da descrição de Eros (FRANCO, 1986, p.122), que por sua genealogia possui aspectos miseráveis, nisso mais uma vez ele se aproxima de Sócrates, que, com seu manto velho, anda descalço, dorme ao relento, às portas e pelo caminho. Convém ressaltar que Eros é amante dos belos objetos, e Sócrates busca estar próximo dos mais belos sempre que possível.

Ante o exposto e em conformidade com Robin (1951, p.163), a maioria das qualidades notadas no discurso de Sócrates/ Diotima sobre Eros é facilmente encontrada nos diálogos sobre a pessoa de Sócrates, como nos mostra sutilmente Platão em toda sua obra.

O elogio de Alcibíades revela melhor que qualquer outra passagem do *Banquete* a proximidade existente entre as definições de Eros e do filósofo e como se concentram na figura de Sócrates. O elogio de Eros acaba por tornar-se o elogio de Sócrates, e por último, do verdadeiro filósofo. Dessa maneira, teoria e prática se observam conforme Alcibíades discursa, tendo ele aconselhado ao próprio Sócrates interrompê-lo, caso pronunciasse algo de inverídico. Como Sócrates não

o interrompe, seguimos a imagem de que o ébrio Alcibíades não proferiu nenhuma mentira. Um caso concreto do efeito de Eros.

3.7

A essência da beleza que destoa do divino

E daí é que até as questões dos deuses foram regradas, quando entre eles surgiu Amor, evidentemente da beleza – pois no feio não se firma Amor [...]. Assim é que me parece, ó Fedro, que o Amor, primeiramente por ser em si mesmo o mais belo e o melhor, depois é que é para os outros a causa de outros tantos bens (197b-c).

Esta passagem do *Symposium* traz à baila a questão do belo e de sua patente substituição pelo bom, pois o que é belo é bom. É preciso consignar que o objeto do amor não é a beleza, mas sim sua geração, como veremos mais adiante. Sócrates também, em sua explanação, lança luz ao caráter de seu discurso, que se ocupa da verdade e não de elogiar a beleza.

O Eros é, então, uma força criadora, ele reorganiza o espaço, a desordem, para que as coisas se transformem, tornando-se assim um espaço fértil para a criação, permitindo a passagem do caos para a criação, eis como o Eros transforma as possibilidades em fatos.

Diotima problematiza a questão do belo, a partir da geração do mesmo em um meio adequado. Neste sentido, ela afirma estar na beleza o ambiente necessário para a geração do bem imortal, e o Eros está presente neste desenvolvimento, porque neste acontecimento o que há de mortal torna-se perpétuo e o amor deseja ser imortal. Dito isto, o motivo do desejo é a imortalidade, a permanência que em um primeiro momento, podemos entender como a mera reprodução humana. Mas, a partir de um olhar mais apurado, percebemos estar na geração da memória pessoal também um fim do desejo pelo imortal, quando se guarda um acontecimento desejamos conservar aquilo para o futuro, daí não perecer nem cair no esquecimento, mas continuar como se fosse imortal.

Eros, como um *daímon*, atua na completude dos espaços vazios presentes entre o divino e o humano, revelando assim, mais uma vez, seu caráter intermediário. É evidente que, por situar-se como um mediador, Eros não possa

ser concebido como deus ou como mortal, absolutamente, pois sua patente busca traz à baila sua não divindade, haja vista que um deus é, e não vem a ser.

Dito isto, surge a questão do desejo pelo belo e, conseqüentemente, pelo bom. Se Eros deseja, deseja aquilo que não possui, portanto o amor não é belo, e seu corolário lógico: também não é bom.

3.8 Geração do belo

Contudo, o amor se aproxima, como nos demonstra Diotima, da geração do belo. Platão tece argumentos problematizadores sobre a demanda da imortalidade: isto é o que visa o amor. Os homens buscam na geração o traço de perpétuo no que há de mortal, pois “a natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal” (204d).

Porém, Diotima extrapola a permanência do corpo ao citar o sacrifício de Alceste em favor de Admeto, demonstrando a questão da imortalidade por outro viés, o da imortalidade da memória, sendo esta também um objeto do amor, “pois é o imortal que eles amam” (208e).

No dizer de Robin (1951), do qual compartilhamos para fundamentar este estudo, o *Banquete* é um diálogo que traduz uma resposta para as doutrinas anteriores do amor. A pluralidade de discursos anteriores ao do filósofo Sócrates não configura um excesso de enredo, mas ilustra a sociedade da época, descrevendo os discursos alheios ao da filosofia como estágios da condição humana, uma forma de apontamento da vontade do homem de melhorar, de retirar-se da acomodação dos costumes, sendo assim possível vislumbrar acertos em todos os discursos e erros também.

Nesta medida se explica a função social do banquete - a pederastia em voga como momento de iniciação política no seio de um sistema altamente elaborado de cunho pedagógico - bem como as abordagens estruturais de forma, conteúdo e tema deste diálogo. Neste evento, após a vitória de Agatão no concurso de tragédias, visualizamos as discussões entre filosofia e retórica, embaladas pelo tema do amor, que é o verdadeiro motor da filosofia. Para o perfeito remate da questão da beleza, deve-se, com efeito, compreender que nos

discursos proferidos há um nexos do amor com esta. A ideia da beleza disseminada por todos os discursos desenvolve um valor à vida de acordo com perspectivas bem delimitadas, isto é o que o ser humano deseja em sua vida, aquilo a que ele atribui valor, pois irá fazê-lo feliz. Segue-se a isto a ação humana como ligação com o divino, que pode tornar belo o mundo, de uma forma geral. Para esclarecer, basta entender que a beleza será manifesta por meio do amor, e o amor liga o mundo humano e o mundo dos deuses.

Mister se faz ressaltar que, para Sócrates, o amor não é belo. Para ser divino, há de ser belo, pois o imortal possui todas as boas qualidades. Consequentemente, o não divino que não é perfeito e nada possui está em permanente busca, e tem a beleza como principal estímulo para sua vida, pois não a possui e a fixa como objeto de desejo. Todas as suas expectativas giram em torno do belo, daí a constante busca. Parece ser inegável que há uma relação extremamente necessária entre o amor e a beleza, e o banquete nos permite um campo fecundo para a análise relacional de Eros e os sentidos da beleza.

3.9

O amor na ordem divina

Iremos elencar algumas características de Eros para a devida figuração do lugar da beleza que buscaremos. Deste modo, enfatizaremos o procedimento hierárquico que marca o diálogo como um todo. Trata-se de uma escala de caracterizações, estágios, uma definição vai pressupor a outra, daí haver um procedimento hierárquico. Assim, tornar-se-á explícito o modo como cada discurso impõe uma leitura de Eros que a fixa, de maneira a subordinar e coordenar todas as outras.

O que é de início usado para a edificação das concepções acerca de Eros é o amor na ordem divina, uma vez que tal caracterização explica que o amor deve ser louvado, pois é um deus. Retomando os discursos, todos os simposiarcas assim o entenderam. Para cada um, Eros era uma divindade sem contestação, e desta forma, proferiram seus elogios. Até Alcibíades louvou Sócrates com preceitos de um deus, este é que não se conduziu como tal. Interessante é notar que, até para inverter essa lógica de se louvar o deus, Sócrates teve que aceitar que

tal preceito era indiscutível, isto é: para iniciar seu discurso ele fixa que não se trata de um deus, estabelecendo assim a base, que é a disposição divina. Assim, compreende-se satisfatoriamente que o estatuto do divino negado por Sócrates a Eros é devido aos elementos da sua natureza⁵² inicial, que não correspondem à de um deus.

Como bem se viu anteriormente a disposição central de que se trata é a da representação de Eros no sentido divino. O objeto que devemos investigar é a ligação da beleza com o amor. Para isto, temos que conceber que a beleza não só está vinculada ao amor, como é característica principal deste. Em outras palavras, dizer que o amor participa do estatuto divino, como fazem os discursos anteriores ao de Sócrates, é dizer que ele é por excelência belo.

Certo é que o divino é representado por um conjunto de características, sendo a divindade uma imagem de uma completude e de todas as possíveis virtudes. Soma-se a isto ainda que o imortal possui consciência de sua natureza e é por si satisfeito e completo: sábio, forte, sagaz, inteligente, eternamente jovem, astuto e belo.

A beleza é o elo que norteia todas as outras qualidades, ela é fundamental e fundacional da natureza divina, sobrepondo-se às outras. Sem a beleza um deus não é deus. Constatase que ser um deus é necessariamente ser belo, todos os outros tributos são conexos a este primeiro.

O Eros não divino de Sócrates tem relação com Afrodite, porém apresenta uma natureza demoníaca, afastando-se do imortal e ao mesmo tempo sendo-lhe familiar. Por ter sido concebido no dia do natalício de Afrodite, ele se estabelece como servo e companheiro desta. Tal aproximação acaba por criar um vínculo entre ambos, uma identificação que subordina Eros a Afrodite, e decaem assim os atributos divinos, endossando a concepção socrática não divina, pois um deus não é subordinado a outro – uma vez que são completos, independentes. Quando se aliam a outros deuses é porque querem e não por subjugação.

O amor pode assumir uma face de força atrativa condicionada por Afrodite, posto que esta escolhe e fixa o objeto do amor. Sócrates critica em demasia esta atadura, isto é, a necessidade de fixar um objeto para o amor, a partir

⁵² Natureza demoníaca.

do fato de que ele alega que o amor deve ter seu objeto indeterminado, ainda que vise à escala ascensional erótico-filosófica.

O amor não se explica sem os dons de Afrodite, esta possui modos de sedução, tais como: desorganização mental espacial, intriga, confusão, palavras encantadoras e enganosas; ver é condição para amar⁵³. Afrodite escolhe, atíça, afirma, visa e fixa o objeto. Ao olhar para tal objeto, ela causa um impacto que gera um estupor temporário que faz desejar uma coisa só cegamente.

São estes os modos de enunciação da beleza que também servem de fundamento ao que se relaciona com o efeito sedutor do discurso e das palavras retóricas, tão criticadas filosoficamente por Sócrates em suas refutações aos sofistas.

No caso em pauta, é indiscutível que sem a indução de Afrodite, Eros nada seria, isto é, ela é quem dá a orientação que o qualifica. O que torna o amor algo encantador e que desperta a tal força atrativa supracitada é o comprometimento com a beleza, é a questão relacional entre Eros e beleza.

Vale ratificar que no banquete a discussão se dá em torno dos diferentes entendimentos do que é a verdadeira beleza. Ato contínuo é a indagação acerca do que é tão belo no Eros que permite esta força intensa da atração, quando norteadado por Afrodite. Vale dizer que tal força não vem da essência de Eros, mas sim da subordinação a Afrodite.

É bom apontar que a noção de beleza é permeada por uma variedade de sentidos. O que vai nos permitir a devida diferenciação é o papel atribuído a Eros, em cada elogio. Ou seja, para entender a beleza é preciso compreender seu papel relacional com o amor.

Fedro denuncia a necessidade de se lembrar do amor, pois este nunca teria sido elogiado por poeta algum. Demarcando assim o amor como uma memória que possui uma valoração incomensurável, aparece neste elogio o único momento de definição do Eros na sua esfera do absoluto, ou ainda, a única definição completa, onibarcante. É neste elogio que o amor encontra sua maior expressão dialogada com a beleza. Eros permite ao homem a capacidade de aproximar-se do divino. Isto é, a beleza permite a produção de imagens semelhantes ao imortal.

⁵³ Em 212 a, temos a passagem “ὁρῶντι ὄρατὸν τὸ καλόν” – “quando vir o belo através daquilo que o faz ser visto”.

De maneira bem clara, Fedro demonstra toda sua irritação diante da negligência dos homens com os assuntos do amor e diante disso aconselha o assunto do banquete. É evidente para ele que os humanos se encontram em erro por não o terem elogiado e não terem dado a importância que tal assunto merece.

É necessário exercitarmos a recordação no que tange aos assuntos do amor, posto que a capacidade que temos de elogiar Eros não deve ser esquecida ou omitida por nós. Que Eros é um deus, isso não é tema de controvérsia, aqui nesse discurso ele é a causa dos efeitos das belas ações, logo virtuosas, na vida dos homens.

Eis-nos diante do amor, que é uma celebração da memorável ideia de um valor primeiro, que pode ter sua expressão naquilo que é físico e, desta forma, ser belo, ao passo que a beleza se dirige de forma virtuosa em direção ao imortal. O homem que ama está destinado às belas coisas e isto deságua na prática das virtudes, uma vez que o olhar do amante institui uma exigência moral. Nesse momento, começa-se a questionar o valor da ação bela, a ação de amar é valorizada e seus efeitos recaem sobre o que pratica, influenciando assim a relação amorosa.

Note-se aqui que o valor da beleza ganha tal dimensão que para os que amam é superior à própria vida. Dois problemas são despertados nesse momento, “a questão do apreço pelo belo” e a “da vergonha do feio”⁵⁴. Viver de forma ordinária para o amante não é concebível, a existência humana tem que ser conduzida por um sentido e é o amor que doa este sentido, sem o amor é preferível perecer. A morte, como já citada no outro capítulo, é vista como entrega heroica, enquanto a beleza é capaz de promover aos que amam o poder ilimitado de ascensão e crescimento, e desse modo os que amam possuem capacidade para serem os melhores. O amor permite ao homem o aumento de suas capacidades, por isso ele sente ser invencível e compartilha da sensação de imortalidade, mesmo não mudando sua natureza mortal.

Neste ponto cabe uma ressalva: no Eros não divino, o entendimento do belo é completamente divergente do entendimento do discurso de Fedro, acerca de cuja concepção de beleza estamos aqui desenvolvendo o comentário. Para o primeiro, a inclinação para o belo é efeito de um longo e ascendente processo, que

⁵⁴ 178 d, discurso de Fedro.

com Diotima se inicia primeiro de beleza em beleza, depois à ideia mais geral do belo em si, que se assemelhará posteriormente com o bem.

Fedro discordará desse procedimento ascensional, para ele a questão relacional entre amor e beleza já está feita e acabada, aguardando os que estão prontos para ter apreço ao que é belo e vergonha do que é feio. O belo deve dirigir (178 c-d) esses que já estão prontos. Entretanto, só é possível alcançar tal momento quando se retorna à questão do valor que deve ser memorizado. Ou seja, o homem não pode se esquecer do amor, é neste momento que ele comunica os dois mundos, conectando-se ao eterno ao estabelecer a ligação do que é belo com a vida comum.

Para esclarecer a imagem do Eros como ligado à criação, é necessário recorrer à *Teogonia* de Hesíodo, segundo a qual no princípio surgiu o Caos, Gaia, Eros depois Urano, desta junção havendo larga descendência, seres fantásticos, titãs e mnemosine, daí a natureza diversificada e fecunda deste Eros. Cabe lembrar que é este Eros que é o primordial, sem filiação por ser um dos mais antigos, admirado por homens e deuses⁵⁵.

A importância de situar essa geração deve-se à missão de Fedro, a saber, a de recuperar a memória do amor (177c), e isto só se faz possível se a remetermos ao papel do *rapsodo*⁵⁶. A palavra cantada através do *aedo*⁵⁷ tenciona de certa forma arquivar para a posterioridade o momento histórico de certo grupo social que o fecundou.

Eros aparece na antiguidade de várias formas, e uma delas é representada na *Teogonia* de Hesíodo, como princípio motor cósmico que tem o papel de tudo unir e tornar possível, tocando assim a imortalidade. Quem vibra com Eros vibra próximo do imortal. A arte de amar é a arte mais essencial que existe, comum a todos e a todas as coisas.

A *Teogonia* tem seu início com o chamamento das musas. A *mnemosine* tem o papel de dirigir o coro destas e, por isso, se confunde a uma delas, de modo que esta sua função nada mais é que uma função poética. É possível estabelecer, no sentido divino, uma função que pode ser chamada de

⁵⁵ “Ὅτι μέγας θεὸς ἐστὶν ὁ Ἔρως καὶ θαυμαστὸς” – “Porque Eros é um deus grande e admirável”, 178a-b.

⁵⁶ Em grego, ραψωδός.

⁵⁷ Em grego, ᾄδιδός.

psicologia da memória, em que a poesia seria uma forma de possessão das divindades. Ainda no sentido divino, o delírio é o momento em que o poeta a ser tomado pelas musas se transforma em um intérprete.

No dizer de Vernant (2001, p.296), o labor do poeta seria direcionado para o tempo original, tal atitude seria orientada para o passado. Poder-se-ia dizer que o canto das musas enuncia a memória que traz para o presente, retratando o conhecimento do mundo. Essa transposição permitida pelo poeta nos leva até o momento da geração do mundo.

Todo esse embasamento alegórico, muito ligado à tradição mitológica, nos representa o sentido de recordar, que é o de readquirir do tempo o momento da origem. É notório que, quando isso acontece, o tempo reverte-se a imortal, colocando-se no extremo oposto da narrativa do nosso dia a dia, onde o tempo é efêmero, temporário e se esvai.

A presença dos deuses é trazida de novo no instante em que a recordação é concebida. Insta dizer que esta tem sua significação no resgate do tempo, tornando-se eterno aquilo que outrora era de natureza finita.

Atenta-se para a função da memória, que é a de fazer viver novamente devido à carga que carrega consigo mesma, e parcialmente, esse trazer de novo possibilita a repetição daquilo que já pereceu. De forma ilustrativa, é possível afirmar que é através da capacidade de recordar que nos afastamos da morte, isto é, do esquecimento por desaparecer.

Nessa medida se explica a sistemática de como isso se dá. Primeiramente se estabelecem as formas da atividade amorosa e a maneira como elas conservam a memória das virtudes que já possuímos. É o exercício de Eros, por exemplo, que produz coisas belas e obras boas, e tais coisas podem ser continuidade de vida, pois no primeiro se encontra a expressão da recordação e no segundo a continuação dos valores de uma sociedade.

Por fim, a figuração do belo em seu sentido ético é expressão de ampliação, pois serve de fundamento para a celebração do Eros. A isto se deve definir como causa primeira da virtude, sendo somente por meio da recordação, logo da memória, que somos dirigidos para algo mais longínquo. Isso se dá por meio da imagem do belo, materializado pelo poeta, que é o porta-voz que compartilha toda essa sistemática, e somente desse modo temos a capacidade de

nos aproximar daquilo que esquecemos, e que, no entanto, não deixamos de ser; tampouco aquilo de que esquecemos deixou de existir.

A questão da beleza foi discutida a partir do discurso de Fedro por entendermos ser o mais antagônico ao de Sócrates, pela disposição do divino que fixamos para a argumentação. Temos, então, o caráter relacional de Eros e da beleza. Entendemos ser o discurso de Fedro o contraponto ao de Sócrates, primeiramente pela disposição divina: para Fedro, Eros é indiscutivelmente um deus, há uma unidade no *cosmo*, ao passo que para Sócrates ele é um intermediário e seu objeto é amplamente definido, porém indeterminado. Apesar de ser o maior contraponto, no que diz respeito especificamente à divindade de Eros, ainda assim há muitos pontos que são capazes de esclarecer a posição louvável e admirável que Eros ganha também no discurso de Sócrates, mesmo não sendo divino. Uma vez que definimos a disposição da divindade podemos estabelecer o desejo e o papel da beleza.

4

De todos um

A análise do discurso socrático se fez importante para que possamos apresentar em que medida os elementos elencados anteriormente ainda estão presentes, e em que medida são refutados ou acertados. Evidente é que o foco está na natureza de Eros, essa peculiaridade intermediária que o determina enquanto não divino, não podendo sê-lo.

No discurso de Fedro, dentre outras coisas, a questão que vem à baila é o aproveitamento da controvérsia sobre a divindade, claramente corrigida em seu preceito central. Uma negação explícita com o fundamento de que um deus possui todas as qualidades, assim o Eros filosófico não pode ser completo pela questão do desejo, pois só se deseja aquilo que não se possui, eo deus é sábio, tudo possui e para a filosofia não interessa ser sábio, o sábio não busca a sabedoria, pois já a tem. Logo, no discurso socrático temos a correção absoluta dessa tese, Eros não é um deus devido às qualidades destes seres, logicamente para possuir toda esta fome de conhecimento recai na questão já explanada da carência do que falta e a um deus nada falta.

No que tange ao discurso de Pausânias, podemos destacar a ação de amar, temos que escolher o Eros a elogiar, temos uma condição moral acerca das ações, assim como o Eros do filósofo. Tem-se que ter discernimento para amar, o Eros demoníaco requer uma atenção especial para as atitudes, e assim o Eros demoníaco, na verdade, motiva para as coisas da filosofia, e podemos contrastar essa questão com o próprio Alcibíades, em seu descontrole em que demonstra um efeito negativo de Eros. Desta tese, percebemos a junção de agir e amar, o amor acaba por motivar a bela ação, a ação correta, uma união de *ethos* e eros.

Em Erixímaco, podemos reter a questão da *philia*, este amor que é a tudo ea todas as coisas, ideia amplificada do amor, mostrando assim a questão da dissolução do *eros-philia*, que virá com Sócrates. Este conviva nos apresenta este amor superior à aparência que possui uma força viva em todas as coisas e por causa dela desejamos nos aprimorar. Ainda que a atração erótica seja o ponto de partida, não é nela que se estabelece o conhecimento, é em um tipo de amor superior, a *philia*, o amor à sabedoria como diz a conhecida etimologia da filosofia.

Aristófanes nos mostra uma face muito interessante, pois com seu mito do andrógino, vemos o amor ser não por um deus, mas por um igual. Sendo assim, tal discurso nos dá a possibilidade de termos um Eros não divino, como o Eros socrático. O Eros que busca a outra metade para completar-se demonstra um amor não necessariamente divino, mas uma espécie de força que atrai. E esta atração é motivada pela partilha do completo como narrado no mito, castigo dos deuses que induz a uma união daquilo que inicialmente era unido e completo. Temos aqui a percepção do Eros não divino, mas induzido por uma manifestação divina na humanidade, não simples e sim vital. Além de ser esse o único discurso onde encontramos também a questão da falta, ou ainda, do desejo como falta.

Já Agatão nos apresenta um Eros juvenil, que demonstra a inocência, a vontade de explorar e conhecer o mundo. A juventude que permite um descobrir do novo, uma vontade de tentar, uma insatisfação com o mesmo devida à pouca idade. E esse ardor juvenil, que é natural do Eros demoníaco, mostra-se no sentido de buscar a sabedoria, de inquietar-se, de questionar-se. Com isso nota-se que não estamos dizendo que o Eros intermediário é jovem, mas sim que possui um ardor de busca inquietante. Questão central para se pensar o que motiva a busca da filosofia.

Percebe-se claramente a edificação do Eros demoníaco com a filtragem dos discursos retóricos, e temos então um Eros que por sua natureza intermediária busca o que não possui, uma força motivada pela inocência e pela vontade de saber. Nossa hipótese é de que não é possível falar de um Eros diferente desse no que tange à filosofia.

Temos uma bifurcação com a leitura do *Banquete*. Primeiro, com a dissolução do *Eros* em *philia* necessariamente mudamos os eixos, isto é, retiramos o par amado/amante para amado e amante em direção à filosofia, onde o Eros permite uma transmutação. A tal ascese é erótico-filosófica, a dos corpos belos, para a beleza, que passa do amor entre pessoas para o amor à sabedoria. Em segundo lugar, a filosofia tem uma condição de existir, trata da força de atração do conhecimento, força esta que torna o indivíduo insatisfeito com o mundo e o faz caminhar para o sentido contrário ao dos hábitos, costumes e preconceitos. Logo, só podemos falar do exercício da filosofia se tivermos o exercício do Eros, Eros este que é o intermediário, o demoníaco, o que transforma as possibilidades em atos.

CONCLUSÃO

O amor é tema que não se
encerra nem se exaure.
Fedro

Em suma, apenas por meio do discurso filosófico⁵⁸ Sócrates consegue sistematizar dois temas, ora falando da falta ora da distinção dos Eros, em que usa o que já foi desvelado⁵⁹ e atinge sua origem no momento em que nos apresenta o campo de possibilidade do intermédio entre homens e deuses.

No *Banquete*, o belo é o amado e todos os que o desejam são os amantes, não há amado que ame seu amante, ainda mais em se tratando do belo em si, pois ele não pode apaixonar-se por nenhum de seus amantes. Como esclarecimento, não se trata de negar o que Aristófanes elogiou, trata-se de um desvelamento mais profundo do que ele teria afirmado, uma ampliação de perspectiva obtida pelo filósofo, demonstrando assim a sua importância na investigação.

Foi necessário perpassar todos os discursos para entrarmos na construção deste Eros que é fundamental para a filosofia. Como já discutimos, os elogios anteriores de Sócrates servem para preparar o seu, de modo que este recurso não configura excesso de cenário nem negação exacerbada, afinal são cinco discursos que estariam “errados”, se assim fosse.

Podemos dizer que de Fedro, dentre outras coisas, aproveitou-se a questão principal da divindade, uma negação explícita com o fundamento de que um deus possui todas as qualidades, assim o Eros filosófico não pode ser completo pela questão do desejo, pois só se deseja aquilo que não se possui, o deus é sábio, tudo possui e para a filosofia não interessa ser sábio, o sábio não busca a sabedoria, pois já a tem.

Para Pausânias, podemos destacar a ação de amar, temos que escolher o Eros a elogiar, temos uma condição moral acerca das ações, assim como o Eros do filósofo. Tem-se que ter discernimento para amar, o Eros demoníaco requer uma atenção especial para as atitudes, e assim o Eros demoníaco, na verdade, motiva

⁵⁸ O discurso filosófico é o que aponta para a origem da pluralidade dos discursos quando afirma esse intermédio.

⁵⁹ Fenômeno da Alétheia, isto é, da verdade dos outros discursos. Em grego, ἀλήθεια.

para as coisas da filosofia, e podemos contrastar essa questão com o próprio Alcibíades, em seu descontrole em que demonstra um efeito de Eros.

Em Erixímaco, podemos reter a questão da *philia*, este amor que é a tudo e a todas as coisas, ideia amplificada do amor, mostrando assim a questão da dissolução do *eros-philia*, que virá com Sócrates.

Aristófanes nos mostra uma face muito interessante, pois com seu mito do andrógino, vemos o amor ser não por um deus, mas por um igual. Sendo assim, tal discurso nos dá a possibilidade de termos um Eros não divino, como o Eros socrático. O Eros que busca a outra metade para completar-se demonstra um amor não necessariamente divino, mas uma espécie de força que atrai.

Já Agatão nos apresenta um Eros juvenil, que demonstra a inocência, a vontade de explorar e conhecer o mundo. A juventude que permite um descobrir do novo, uma vontade de tentar, uma insatisfação com o mesmo e falta de costumes que prendem devido à pouca idade. E esse ardor juvenil, que é natural do Eros demoníaco, mostra-se no sentido de buscar a sabedoria, de inquietar-se, de questionar-se. Com isso nota-se não estamos dizendo que o Eros intermediário é jovem, mas sim que possui um ardor de busca inquietante.

Percebe-se claramente a edificação do Eros demoníaco com a filtragem dos discursos retóricos, e temos então um Eros que por sua natureza intermediária busca o que não possui, uma força motivada pela inocência e pela vontade de saber. Nossa hipótese é de que não é possível falar de um Eros diferente desse no que tange à filosofia.

Para nós o Eros socrático, como investigado no *Banquete*, não só é não divino como não poderia ser outra coisa, afinal é o Eros que representa a filosofia. Encontramos a construção do discurso de Sócrates a partir dos elementos dados nos discursos anteriores. Isto é, cada discurso teve sua contribuição para o discurso final, no que diz respeito à edificação do sentido do amor que seja ideal para a filosofia. Fizemos um caminho que se preocupou em definir o que em cada discurso foi aproveitado. Como por exemplo, no discurso de Fedro, a questão da divindade, que é ponto central, inclusive, pois como discutimos a questão principal do Eros do discurso de Sócrates é sua natureza não divina, demoníaca. Com esses dados pudemos determinar que o Eros demoníaco é o perfeito para o exercício da filosofia, isto é, sem o Eros intermediário que motiva e incentiva a busca do saber, não é possível termos filosofia. Logo, o Eros demoníaco não é

divino, nem pode ser, pois é esta sua natureza que permite a constante busca pela sabedoria, e esta busca pela sabedoria é a condição de existência da filosofia.

Há uma condição clara de existência para a filosofia, que é a condição de amar. E só é possível adentrar no exercício erótico verdadeiramente pelo Eros demoníaco, que possui todas as qualidades ideais para essa atitude, visto que ele busca o que não tem, motiva, incentiva, conduz, une os mundos, comunica os mundos, torna-os harmoniosos. Este Eros devido à origem genial é perfeito para a filosofia e sem ele não seria. Isto pode ser entendido, talvez de forma ainda rudimentar, isto é, que Fedro se espanta com a possibilidade de nunca antes ninguém ter se preocupado em fazer um elogio a algo tão necessário ao mundo. Por fim, constatamos que para filosofar é preciso amar. E o verdadeiro amor é o demoníaco.

Referências bibliográficas

- ACKER, C.B da R. *Dioniso, Diotima, Sócrates e a Erosófia*. *AISTHE*, n.3, 2008. ISSN 1981-7827.
- ALLEN, R.E. *The Symposium*. In: *The Dialogues of Plato*, V.II, New Haven, 1991.
- ANDERSON, D. *The masks of Dionysos: A commentary on Plato's Symposium*. State University of New York Press: Albany, NY, 1993.
- AMIR, L. *Plato's theory of Love: Rationality as Passion*. *Practical Philosophy: The Journal of Philosophical Practitioners*, V.4, n.3: 6-14, 2001.
- ARÊAS, J.B. *A problematização do presente no Fedro de Platão*. In: *O Que nos Faz Pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia PUC-Rio, v.24, p.151-160, 2008.
- _____. *Resumo de tese: A perspectiva filosófica da transposição Platônica no Fedro*. In: *O Que nos Faz Pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia PUC – Rio, v. 3, p.122-125, 1990.
- _____. *Aspectos da transposição platônica*. In: *O Que nos Faz Pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia PUC – Rio, v. 11, p.73-86, 1997.
- _____. *O delírio dos deuses e a loucura do filósofo*. In: *Comum* (Rio de Janeiro), Rio de Janeiro, v.11, n.25, p. 05-24, 2005.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Ed. rev. por L. Séchan e P. Chantraine. Paris: Hachette, 1950.
- BARTHES, R. *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Éd. du Seuil, 1977.
- BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega* V.II. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis, R.J: Vozes, 1991.
- BRISSON, L. *Leituras de Platão*. Trad. Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- _____. *Le Banquet*. Paris: Flammarion, 1998.
- _____. *Platon: les mots et les mythes*. Paris: François- Maspero, 1982.
- _____. *Phèdre*. Paris: Flammarion, 1994.
- BROCHARD, V. *Le devenirdans la philosophie de Platon*. Paris: J. Vrin, 1926.

- _____. *Sur le banquet de Platon*. Études de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne. Paris: Librairie Félix Alcan, 1940.
- BRUNSCHWIG, J. *Dictionnaire critique: Le savoir grecce*. (Org). LLOYD, G. Paris: Flammarion, 1996.
- CALAME, C. *I greci e l'eros: simboli, pratiche e luoghi*. Traduzionedi Maria Rosaria Falivene. Bari: Laterza, 1992.
- CASSIN, B. *Ensaio sofisticos*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Siciliano, 1990.
- CASSIRER, E. *Filosofia de las formas simbólicas II: el pensamientomítico*. Fondo de Cultura Economica, 1998.
- CHÂTELET, F. Platão. In: *História da Filosofia 1: a filosofia pagã*. 2.ed. Tradução de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.65-120.
- _____. *Platão*. Tradução e prefácio de Álvaro dos Penedos Souza Dias. Porto: Rés, s.d.
- CHATRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Greque, Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck, 1968.
- COLLI, G. *O nascimento da Filosofia*. Tradução de Frederico Carotti. Campinas: ED. UNICAMP, 1988.
- CORNFORD, F.M. *Principium Sapientiae: As origens da filosofia grega*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouse Gulbenkian, 1989.
- _____. The Doctrine of Eros in Plato's Symposium. In: VLASTOS, G. (org.). *Plato: a collection of critical essays*. V.II ethics, politics, and philosophy of art and religion. Notre Dame: University of Notre Dame Press, p.119-131, 1978.
- COSTA, R., TÔRRES, M. R. E ZIERES, A. *Considerações sobre a condição da mulher na Grécia Clássica (sécs. Ve IV a.C.)*. Mirabilia - Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval. São Paulo. Dezembro/ 2001.v.11. n2.
- CUVILLIER, A. *Pequeno vocabulário da língua filosófica*. Trad. Lório Lourenço de Oliveira e J.B. Damasco Penna. 2.ed. São Paulo: Nacional, 1969.
- DELEUZE, G. *Lógica dos sentidos*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fontes. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____; GUATTARI, F. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta, 1998.
- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. Rogério da Costa. 3.ed. São Paulo: Iluminuras, 2005.

- DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Trad. André Daher. Rio de Janeiro: JZE,
- _____. *A escrita de Orfeu*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: JZE, 1991.
- DIÈS, A. *Autour de Platon*. Paris: Belles Lettres, 1972.
- DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe. Essais sur les Dialogues de Plato*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.
- DOVER, K. “*Eros and Nomos (Plato, symposium 182^a-185c)*”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 11, 1964, pp. 31-42.
- _____. Aristophanes’ speech in: Plato’s Symposium”. *Journal of Hellenic Studies*, LXXXVI 1966, PP. 41-50.
- _____. *Ancient Greek Literature*. Oxford, Oxford University Press [1980], 1988.
- _____. *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- _____. *Greek Homosexuality*, Harvard University Press: Cambridge, 1978.
- _____. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. L.S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- _____. *Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Trad. Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília, UNB, 1997.
- ERIBON, D. *Filosofia e homossexualidade*. In: FOUCAULT, M e seus contemporâneos. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1996, p. 15-44.
- FERREIRA, N. P. *A teoria do amor*. Rio de Janeiro: JZE, 2004.
- FLACELIÈRE, R. *L’amour em Grèce*. Paris: Hachette, 1960.
- FRAISSE, J-C. *Philia: La Notion d’Amitié dans la Philosophie Antique (Essais sur un Problème Perdu et Retrouvé)*. Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, 1984.
- FRANCALANCI, C. *Amor, discurso, verdade. Uma interpretação do Sympósion de Platão*. Vitória: EDUFES, 2005.
- FRANCO, I.F. “*A Realidade do Mundo Físico na Filosofia de Platão*. In: *O Que nos Faz Pensar*, Rio de Janeiro, v.1, n.11, p. 87-129, 1997.

_____. “Eros Platônico e Moderno”. In: O que nos faz pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia PUC–Rio de Janeiro. v.1, p.16-28, 1989.

_____. *O sopro do amor: Um comentário do discurso de Fedro no Banquete de Platão*. 1.ed. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

_____. “Os fundamentos da Philía Socrática: uma análise do Lysis”. *Revista Filosófica Brasileira*. Departamento de Filosofia da UFRJ, v.IV, n.3, pp.49-66, dezembro de 1988.

_____. *O individual como objeto do Eros no Lysis e no Banquete de Platão*. Dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Filosofia da PUC-Rio, 1986.

_____. “Uma hipótese sobre o Banquete de Platão”. *Ethica* (Rio de Janeiro), v. 15, p. 59-74, 2008.

FRUTIGER, P. *Lesmythes de Platon*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1930.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. 12.ed. São Paulo, SP: Graal, 2007.

_____. “*Qu’est-cequ’umphilosophie?*” In *DitsetÉcrits I*. Paris: ÉditionsGallimard, 1994, p.552-553.

_____. *Histoire de la sexualité 2: l’usagedesplaisirs*. Paris: ÉditionsGallimard, 1984.

_____; SENNET, R. “*sexuality e Solitude*”. In *London Reviem of book*, Londres, 21 may-3 june, 1981.

GADAMER, H-G. *Verdade e método*. 3ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

GANDILLAC, M. de. “*O ‘Renascimento’ platônico segundo Marsílio Ficino*” In *Gêneses da Modernidade*. Tradução de Lúcia Leão e Marília Pessoa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995, p.201-207.

GLOTZ, G. *A cidade grega*. 2ed. Tradução de Henrique Araújo Mesquita e Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

GOLDSCHMIDT, V. *Lesdialogues de Platon*. Paris: PUF, 1993. (Os diálogos de Platão. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, no prelo).

_____. *Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GRAVES, R. *Les Mythes Grecs*. Paris, LibrairieFayard, 1967.

GRIMAL, P. *A mitologia grega*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 5.ed. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek Philosophy*. 6 vols., Cambridge, Cambridge University Press, [1969] , 1979.

_____. *Os sofistas*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

IGLESIAS, M. “A relação entre sensível e inteligível: methexis ou mimesis?”. In: PERINE, M. (Org.). *Estudos platônicos*. 1.ed. São Paulo: Loyola, v.1, p. 91-112, 2009.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *Paidéia: losideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Economica, 2001, livro III.

KAHN, C. Plato’s Theory of Desire. *Review of Metaphysics*, XLI 1987- 8, pp 77-103.

_____. *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentaries*. Ed., trad. e comentários Cambridge: Cambridge University Press, [1979], 1983.

KRUGER, G. *Ragione e passione: l’essenzadelpensiero platônico*. Secondaedizione. TraduzionediEnridoPeroli. Milano:Vita e Pensiero, 1996.

KIRK, G.S. *The nature of Greek myths*. Nova Iorque: Penguin Books, 1982.

LACAN, J. *O seminário, livro 8: a transferência*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: JZE, 1992.

_____. *Écrits*. Paris: Du Seuil, 1966.

LEBRUN, G. Sombra e luz em Platão. In: NOVAS, A. (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p.21-30.

_____. O conceito de paixão. In: CARDOSO, S. (et al.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.17-33.

- LEONARDI, V. O domínio de Eros. In *Jazz em Jerusalém: inventividade e tradição na história cultural*. São Paulo: Nankin, 1999, p.77-100.
- LICHT, H. *Sexual Life in Ancient Greec*. London: Constable, 1994.
- LIDELL, H G; SCOTT, R; JONES, H S. e MCKENZIE, R.A *Greek-English Lexicon*.9.ed. Oxford: Clarendon Press, 1940.
- LIMA VAZ, H C de. *Antropologia filosófica I*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Ontologia e história*. São Paulo: Duas Cidades, 1968.
- LORAUX, N. *Maneiras trágicas de matar uma mulher*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: JZE, 1988.
- LORIAUX, R. *L'être et la forme selonPlaton*. Bruges: Desclée De Brouwer, 1955.
- LUKÁCS, G. *The Theory of the Novel, a Historico-philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*. Trad. Anna Bostock, Cambridge (Massachusetts): The Mit Press. 1977.
- MACEDO, D. D. *Do elogio a verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- MARCONDES, D. *Amor e amizade: Eros e Philia*. XX Fórum Nacional Brasil, “Um novo mundo nos trópicos”, PUC-RIO, Maio 2008, p.02-09.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Trad. Álvaro Cabral. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- MARROU, H-I. *Historia de laeducaciónenlaantiguedad*. Madrid: Akal, 1985.
- MARKUS, R.A. “The Dialectic of Eros in Plato’s Symposium”. in VLASTOS,G. (org.). *Plato: a Collection of the Critical Essays*. vol II: ethics, politics, and philosophy of art and Religion. NotreDame: UniversityofNotreDame Press, 1971,pp. 132-43.
- MAZEL, J. *As metamorfoses de Eros: o amor na Grécia antiga*. Tradução de Antonio de PaduaDanesi. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- MISDRACHI-CAPON, R.*Eros Grec: amourdesdieux et deshommes*. Athènes: ÉditionsduMinistère de laCulture de laGrèce, 1989.
- MONDOLFO, R.*Sócrates*. 2.ed. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1967.
- MUNIZ, F.D.P. “Platão: O prazer e a eficiência do mundo sensível”. In: O Que nos Faz Pensar. Cadernos do Departamento de Filosofia PUC – Rio de Janeiro. v. 15, p. 185-195, 2002.

- NUSSBAUM, M. “*Love and the individual: Romantic Rightness and Platonic Aspiration*”. In: HELLER, TC.; SOSNA, M; WELLBERY, DE.; DAVIDSON, A.I.; SWINDLER, A and WATT, I. (eds.). *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, pp.253-77. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1986.
- _____. “Commentary on halperin”. In CLEARY, J. and SHATIN, D.C. (eds.). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. V: 1989, pp. 53-72. Lanham, Md: University Press of America, 1991, 26.
- NYGREN, A. *Éros et Agape: La Notion Chrétienne de l'Amoureses Transformations*. Trad. Pierre Jundt. Paris: Aubier, 1944.
- PEDROSA, I. *A eternidade e o desejo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- PESSANHA, J.A. Motta. *Os sentidos da paixão: Platão: as várias faces do amor*. Funarte: Núcleo de Estudos e Pesquisa. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- _____. *A água e o mel*. In: NOVAES, A. *O desejo*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- _____. *O teatro das ideias*. In: *O que nos faz pensar*. Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC- Rio, n.11, v.1, 1997, pp. 7-35.
- PLACES, É des. *Platon, Oeuvres Complètes, Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*. Paris: LesBellesLettres, 1970.
- ROBIN, L. *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France [1908], 1964.
- _____. *Le Banquet em Platon, Oeuvres Complètes*. Trad, notas e comentários. T. IV, 2ème. Partie. Paris: LesBellesLettres, 1920-1964.
- _____. *Le Phèdre, em Platon, Ouvres Complètes*. Trad., notas e comentários. T. IV, 3ème. Partie. Paris: LesBellesLettres, 1954.
- _____. *Platon. Ouvres Complètes*. 2 vols., trad. e notas com a colaboração de J. Moreau. Paris: Pléide, 1940-1942.
- ROUGEMONT, Denis de. *História do amor no Ocidente*. Trad. Paulo Brandi e Ethel Brandi Cachapuz. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- SALIS, V.D. *O casamento de Eros e Psique*. São Paulo: Viktor Salis, 2012.
- SENNET, R. *Carne e pedra. O corpo e a cidade na civilização ocidental*. 2.ed. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.
- SIMMEL, G. “*Eros, Platonic & Modern*”. 1921 In: *On Individuality x Social Forms*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

SCHULER, D. *Eros: dialética e retórica*. São Paulo: Edusp, 1992.

VAZ, H.C. “A Ascensão Dialética no Banquete de Platão”. *Kriterion* 35/36 (1996) pp.17- 40.

_____. “ Eros e logos: Natureza e Educação no Fedro Platônico”. *Verbum*9 (1952), pp. 162-180.

VERNANT, J-P. *O universo, os deuses, os homens*. Trad. Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *Entre mito e política*. São Paulo, Edusp, 2001.

_____; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcanti (até o capítulo 7); Bertha Halpem Gurovitz e Hélio Gurovitz (do capítulo 8 em diante). São Paulo: Perspectiva, 2005.

VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

_____. “The Individual as an Object of Love in Plato”. *Platonic Studies* and printing, Princeton, 1981.

_____. *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

VRIES, C.J. de. *Mnemosyne. Review of Begemann's Lysis*. 1966. p.420 ss.

Textos Antigos

ARISTÓFANES. *Acharias*. Org. e Trad. WJ Starkie, Londres: Mac Millan, 1909.

_____. *Aristophanes: Four Comedies, Birds, Frogs, Lysistrata and*

Thesmoforiazusae. Trad. Pitta e Dodley, NY: Harcourt, Brace and World, 1962.

_____. *Oeuvres Complètes*. Texto estab. por V. Coulon e J. vanDaele, 5 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1923- 1930.

DIÓGENES DE LAÉRCIO. *Vie, Doctrines et Sentences des Philosophes Illustres*. Trad., intro. enotas R. Genaille, Paris: Classiques Garnier, 1925, 1965 (reed.).

_____. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2.ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987.

GÓRGIAS. “*Elogio de Helena*”. In: *Cadernos de Tradução*. São Paulo: 4: 15-1999. Tradução de Maria Cecília de Miranda Coelho.

HESÍODO. *Teogonia*. Estudo e tradução de JaaTorrano. São Paulo: Illuminuras, 1991

_____. *Théogonie: LesTravaux e lesJourset Le Bouclier*. Texto estab. e trad. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1928.

_____. *WorksandDays, TheogonyandShieldofHeracles*. Trad. Richmond Lattimore, Ann Arbor. University of Michigan Press, 1959.

HOMERO. *Hymnes*. Textoestab.etrad. Jean Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1941.

_____. *L'Iliade*. Texto estab. e trad. por Paul Mazon, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

_____. *L'Odissée*. Texto estab. e trad. Victor Bérard, 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

PLATÃO. *Lísis*. Introdução, versão do grego e notas de Francisco de Oliveira. Brasília: Editora UNB, 1995.

_____. “*Poemas*”. In: Poemas da antologia grega ou palatina. Seleção, tradução, notas e posfácio de José Paulo Paes. São Paulo: Cia das Letras, 1995, p.22-25.

_____. *Protágoras*. Tradução e estudo introdutório de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará, 1986.

_____. *LeBanquet*. Texteétabliettraduit par Léon Robin. Cinquième edition. Paris: Belles Lettres, 1951.

_____. *Banquete*. 6.ed. Tradução, introdução e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Bertrand Brasil, 1991.

_____. *Simposio*. Presentazione, traduzione e note di Giovanni Reale. In: Tutti gliscritti. Quarta edizione. Milano: Rusconi, 1994, p. 481-534.

_____. *Simposio*. Tredicesimaedizione. Traduzione e note di Franco Ferrari. Milano: Rizzoli, 1999.

_____. *Symposium*. Org. Sir Kenneth J. Dover, Cambridge: University Press, 1960.

_____. *ARepública*. 2.ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1988.

_____. “República VI, 506 d 6 – VII, 515 d 9: proposta de uma tradução linear”. *Letras Clássicas*. Tradução de Henrique Graciano Murachco. São Paulo: 2 (2): 171 – 186.

- _____. *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa/ São Paulo: Verbo, 1973.
- _____. *Fédon*. Trad. Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: INIC, 1983.
- _____. *Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2002.
- _____. *Mênnon*. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. “O amor alado. Platão. *Fedro* 243 c 257 b”. *Letras Clássicas*. São Paulo: 2 (2): 357368, outubro 1998. Tradução de José Cavalcante de Souza.
- _____. *Timeu*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1986.
- _____. *DiálogosI: Mênon, Banquete e Fedro*. 20 ed. Tradução Paleikat Jorge. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.
- _____. *Diálogos*. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores).
- _____. *Oeuvres Complètes*. Trad. e notas L. Robin, com a colaboração de J. Moreau, 2 vols. Paris: Pléiade, 1940-1942.