

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**Instituto de Ciências Humanas**  
**Programa de Pós-Graduação em Metafísica**

**UM BANQUETE DE DISCURSOS: ESTUDO  
SOBRE A RELAÇÃO METODOLÓGICA ENTRE  
OS DISCURSOS NO *BANQUETE* DE PLATÃO**

**André Luiz da Paz e Silva**

**Brasília**  
**2019**

**André Luiz da Paz e Silva**

**UM BANQUETE DE DISCURSOS: ESTUDO SOBRE A  
RELAÇÃO METODOLÓGICA ENTRE OS DISCURSOS NO  
*BANQUETE DE PLATÃO***

**Dissertação de Mestrado, apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em  
Metafísica da Universidade de Brasília,  
como exigência para a obtenção do título  
de Mestre em Metafísica.**

Linha de Pesquisa: Origens do Pensamento Ocidental.

**Brasília  
2019**

## Dedicatória e Agradecimentos

Em primeiro lugar, preciso dedicar esse trabalho a meus pais e à minha família, não somente pelo fato de terem sido responsáveis por me trazer à vida ou por terem sempre estimulado a minha curiosidade e meu desejo por saber, mas por terem financiado minha estadia em Brasília, de modo a assegurar a satisfação de todas as necessidades fundamentais para a permanência *in loco* na Universidade de Brasília a maior parte do tempo. E, por esse mesmo motivo, também agradeço à Capes, à FAP-DF e à UnB, por terem financiado a pesquisa, as viagens e as conferências realizadas durante esse período. Deste modo, pude dedicar-me exclusivamente à atividade acadêmica nesses dois anos e meio, participando de eventos nacionais e internacionais, tanto do Programa de Pós-Graduação em Metafísica quanto, em especial, da Cátedra UNESCO Archai.

Com efeito, não seria justo se não dedicasse também este trabalho a ambos. Nada teria sido possível sem o Programa e sem a Archai. Em especial, preciso dedicar este trabalho ao meu querido orientador Rodolfo Lopes, sem o qual não haveria nenhuma palavra a ser lida nestas páginas, e ao nosso querido coordenador, Gabriele Cornelli, a grande inspiração para cada passo dado nessa jornada. Também dedico esse trabalho ao Prof. Evaldo Sampaio, atual coordenador do Programa, e ao querido Herivelton Lages, a personagem mais importante e fundamental para a nossa manutenção, tanto do Mestrado quanto do Doutorado.

Não seria justo deixar de dedicar este trabalho a cada professor, cada mestre e cada amigo, bem como a cada funcionário, técnico, faxineiro, servente, segurança e tantos outros que muitas vezes passam despercebidos ao longo de nosso trabalho. Em especial aos que produziram ideias, sugestões, correções, críticas e compartilharam textos para esta pesquisa. Em especial àquela que viu o nascimento dessa ideia, Cristina Agostini (UFMS), e àquele que depois disso esteve presente e nutriu e alimentou as raízes do projeto, Jorge Luís Gutiérrez (PUC-Campinas).

*Last but not least*, se este trabalho pretendeu, de algum modo, compreender melhor *erōs* e sua relação com o amor, com a verdade e com a vida, não seria justo não o dedicar àquele que é o verdadeiro amor da minha vida, que esteve do meu lado nos momentos mais difíceis e compartilhou todas as etapas desta aventura:

‘esta pesquisa é dedicada à Ana Clara’.

*“Dies Erkennen ist die Liebe. Es ist die Bewegung des Schlusses, so daß jedes Extrem vom Ich erfüllt; unmittelbar so im Anderen ist, und nur dies Sein im Anderen vom Ich sich abtrennt und ihm Gegenstand wird. - Es ist das Element der Sittlichkeit, noch nicht sie selbst, es ist nur die Ahndung derselben. Jedes nur als bestimmter Willen, Charakter oder natürliches Individuum, sein ungebildetes natürliches Selbst ist anerkannt”.*

*“Amor é reconhecimento. É um movimento de ‘conclusão’, para que cada extremo, preenchido pelo Eu, seja imediatamente no Outro, e somente esse Ser-no-Outro separa-se do Eu e torna-se seu objeto. Esse é o fundamento da moralidade, não a moralidade em si mesma, mas apenas seu princípio: cada um [existia] somente como um desejo determinado, um símbolo ou indivíduo natural, [e então] seu Eu natural não-cultivado é reconhecido”.*

‘jovem’ Hegel de Jena, 1805-1806, *Philosophie des Geistes*

*“Neste movimento, o único que é permitido chamar-se dialético, as relações lógicas de uma comunicação distorcida pela violência exercem também uma violência prática. Só o resultado deste movimento extingue a violência e restabelece a não coerção do conhecer-se a si mesmo no outro, que tem lugar no diálogo: o amor como reconciliação. O dialético não é a própria intersubjetividade sem coação, mas a história de sua repressão e do seu restabelecimento”*

Jürgen Habermas, *Trabalho e Interação*, trad. Artur Morão

## RESUMO

Objeto de leitura e interpretação desde o Período Clássico, o *Banquete* em nosso tempo possui alguns modelos interpretativos no que diz respeito à relação entre os discursos dos simposiastas Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Agatão e Sócrates, bem como da personagem convidada a participar dos discursos, Diótima, e aquele que invade a reunião, Alcibíades. Escolhemos para tomar corpo em nossa análise algumas leituras que, por um lado, desvalorizam para a interpretação e compreensão do texto os discursos anteriores ao de Sócrates, de modo que sua relação com restante do texto seria de excludência, e outras que, por outro, valorizam a forma e o conteúdo destes discursos, de modo a considerá-los necessários à compreensão do diálogo como um todo. Essa discussão historiográfica tem por objetivo possibilitar uma análise mais abrangente das relações metodológicas entre todos os discursos, levando em consideração suas permanências, suas rupturas, suas aproximações e seus distanciamentos, tanto no que diz respeito à relação dos cinco primeiros discursos entre si quanto em relação ao restante do diálogo.

Palavras-chave: Platão, *Banquete*, discursos, método dialético.

## ABSTRACT

Being read and studied since the Classical Period, Plato's *Symposium* currently holds a few readings concerning the relation between the speeches made by the symposiasts Phaedrus, Pausanias, Eryximachus, Aristophanes, Agathon and Socrates, as well Diotima, invited by Socrates to partake in the speeches, and Alcibiades, the one that invades the meeting. We have chosen a few readings that, on the one hand, devalue all the speeches but Socrates' to the understanding of the dialogue, insofar as their relation would be of exclusiveness, and others that, on the other hand, value both the content and form of said speeches, taking them as fundamental to the proper understanding of the dialogue. This historiographic debate seeks to ground an analysis of the methodological relations between all of the discourses, taking into account their continuities and ruptures, similarities and differences, both among themselves as well as with the remainder of this dialogue.

Keywords: Plato, Plato's *Symposium*, speeches, dialectical method.

## SUMÁRIO

<b>1. PREFÁCIO.....</b>	<b>VII</b>
1.1. APRESENTAÇÃO .....	VII
1.2. TRADUÇÃO E TRANSLITERAÇÃO.....	XII
1.3. TERMOS E CONCEITOS.....	XVII
1.4. CITAÇÕES.....	XX
<b>2. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>21</b>
2.1. ESTADO DA QUESTÃO .....	21
2.2. PROBLEMA GERAL .....	28
2.3. PROBLEMA ESPECÍFICO .....	29
2.4. METODOLOGIA.....	30
<b>3. CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS.....</b>	<b>34</b>
3.1. DIÁLOGO ENQUANTO GÊNERO LITERÁRIO .....	34
3.2. QUEM FALA POR PLATÃO? .....	36
3.3. FONTES ANTIGAS .....	38
3.4. COMPOSIÇÃO DOS DIÁLOGOS E CRONOLOGIA.....	41
3.5. MÉTODO DIALÉTICO .....	45
3.6. MÉTODO DIALÉTICO NO <i>BANQUETE</i> ? .....	49
3.7. O SIMPÓSIO ANTIGO E O SIMPÓSIO PLATÔNICO .....	52
<b>4. CAPÍTULO II: OS DISCURSOS PRÉ-SOCRÁTICOS: OS “ELOGIOS DO AMOR” .....</b>	<b>63</b>
4.1. FEDRO.....	63
4.2. PAUSÂNIAS .....	82
4.3. ERIXÍMACO .....	95
4.4. ARISTÓFANES .....	109
4.5. AGATÃO.....	123
4.6. SÓCRATES E AGATÃO: A PRESTAÇÃO DE CONTAS DOS DISCURSOS.....	146
<b>5. CAPÍTULO III: DIOTIMA E A ANÁLISE DOS NOMES: ERÕS-POIËSIS.....</b>	<b>162</b>
5.1. A SACERDOTISA, O INICIADO E OS MISTÉRIOS.....	162
5.2. PARTES E O TODO: A INSUFICIÊNCIA DOS DISCURSOS PRÉ-SOCRÁTICOS .....	170
<b>6. CAPÍTULO IV: ALCIBÍADES E SÓCRATES: UM AMOR NÃO ERÓTICO.....</b>	<b>187</b>
6.1. ALCIBÍADES O PROFANO: A IMAGEM DA ATITUDE POSSESSIVA .....	187
6.2. <i>ERÕS</i> VS. <i>EPITHYMIA</i> : AS RAZÕES PARA O SUCESSO E PARA O FRACASSO .....	193
<b>7. CONCLUSÃO.....</b>	<b>203</b>
<b>8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>208</b>

# 1. PREFÁCIO

## 1.1. Apresentação

Tive o privilégio de iniciar meu trabalho com o *Banquete* no começo da primeira graduação em filosofia, na primeira metade de 2015, quando comecei a estudar língua grega no Núcleo de Estudos de Línguas Estrangeiras da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Naquele momento, Cristina Agostini (UFMS), então professora da Universidade São Judas Tadeu em São Paulo, foi minha orientadora em um projeto de iniciação científica sobre *Erōs* no *Banquete*. Ela me indicou a leitura de Robin, Dover e Goldschmidt, a partir dos quais tomei contato com parte da historiografia do *Banquete* no século XX, sobretudo a leitura mais tradicional, como Bury, Taylor e Rosen. Em 2016, sob orientação de Jorge Luís Gutiérrez na Universidade Mackenzie, finalizei um PIBIC sobre o *Banquete*, com o qual conheci os trabalhos de Dion Davi Macedo, Giovanni Casertano e José Gabriel Trindade Santos, leituras que me introduziram às discussões historiográficas no século XXI. Com mais de dois anos de vantagem em relação ao período em que Rodolfo Lopes e eu percorremos a caminhada para construir esta dissertação, pude trazer uma pequena bagagem de leituras, com um conjunto de fichamentos valioso, que foram o *head start* fundamental para conseguir trabalhar com tantos autores nesta pesquisa de mestrado. Deste modo, podemos considerar esta pesquisa como uma pesquisa de grande fôlego, resultado de leituras e de escrita ao longo de quase cinco anos, de modo a justificar a *hybris* em utilizar uma bibliografia tão vasta.

Com isso, nesses últimos dois anos Rodolfo Lopes e eu pudemos dedicar parte significativa de nosso tempo à leitura e análise dos discursos proferidos no simpósio dramatizado por Platão no diálogo *Banquete*, à luz das discussões historiográficas com que buscamos dialogar. Mais precisamente, visando uma compreensão mais abrangente deste texto, buscamos investigar, tendo em vista a configuração dialógica e dramática do próprio texto, possíveis relações, aproximações e distanciamentos metodológicos entre as partes que compõem o núcleo argumentativo do diálogo, os

discursos de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanés, Agatão, Sócrates(-Diotima) e Alcibíades, narrados a nós por Apolodoro<sup>1</sup>.

Não parece ser por acaso que esta personagem estabelece, no plano dramático da obra, uma relação indireta entre o leitor e o conteúdo discutido por Sócrates e pelas demais personagens<sup>2</sup>. Apolodoro é maravilhado por Sócrates e pela filosofia socrática, por isso busca imitá-lo incessantemente. No entanto, ele não o imita reproduzindo por meio do diálogo e das ações aquilo que Sócrates realiza intelectual e moralmente; Apolodoro imita literalmente, a saber, reproduz os discursos de Sócrates à letra, palavra por palavra, como indica a narrativa do simpósio que se passou na casa de Agatão reproduzida por ele a seu amigo e a todos nós<sup>3</sup>. Sem ter sido ele mesmo ‘iniciado’ por Diotima, ele não passou pelas experiências necessárias a compreender que o objeto de seu amor não deveria restringir-se à particularidade de Sócrates e de suas palavras ou discursos, mas, como sugere o encontro entre Sócrates e a sacerdotisa, Apolodoro deveria usá-los como estímulo para buscar reproduzir a atividade que funda tanto os discursos de Sócrates quanto suas ações. Assim como Alcibíades que está inspirado em um desejo pessoal, cuja finalidade possessiva é tomar para si aquilo que quer e deseja de Sócrates<sup>4</sup>, Apolodoro é incapaz de desejar adequadamente a atividade socrática e usá-la procreativamente, a fim de gerar discursos novos no lugar dos discursos socráticos tão somente repetidos e memorizados por eles<sup>5</sup>.

Analogamente, qualquer estudo sobre os *Diálogos*, seja na forma de um artigo, de uma dissertação ou de uma tese, de um livro, etc., precisa perceber os alertas

<sup>1</sup> Podemos ser considerados, em certo sentido, como testemunhas oculares, testemunhas razoavelmente distantes do objeto narrado. Apolodoro dramaticamente relata os acontecimentos a seu amigo, que ocorreu “quando ainda eram crianças” [παιδῶν ὄντων ἡμῶν ἔτι] (173a5) e que “escutou de Aristodemo” [Ἀριστόδημος ἦν] (173b1-3), restando a nós um acesso indireto aos discursos, cujo fundamento estaria à mercê do tempo, da capacidade mnemônica dos narradores, bem como das ágeis mãos de dezenas de monges copistas ao longo do medievo europeu.

<sup>2</sup> Fazemos uso do termo ‘leitor’ ao longo de toda essa pesquisa num sentido mais amplo, tanto para nos referirmos, de um lado, a quem efetivamente lê as palavras escritas como nós, quanto, de outro, àqueles que no tempo de Platão escutavam as leituras dos textos em leituras públicas ou em leituras realizadas para um público restrito em encontros privados. Embora seja lugar comum nos estudos clássicos a ideia de que os contemporâneos de Platão não eram leitores *stricto sensu*, mas “ouvintes” da literatura em eventos de leitura pública de obras (Gavrilov 1997, p. 56), e, portanto, ouvintes e não leitores dos diálogos em circulação (Ferrari 2018, p. 15), há evidências de que, de algum modo, havia no período de Platão leitores de textos escritos em geral, como relata Dioniso nas *Rãs* de Aristófanés, que “deitado no navio *lia Andrômeda*” (ἐπὶ τῆς νεῶς ἀναγιγνώσκοντί μοι τὴν Ἀνδρομέδαν πρὸς ἑμαυτὸν, Aristoph. *Ran.* vv. 52-53, grifos nossos). Para um estudo específico dessa questão, ver Woodbury 1976, p. 349-357.

<sup>3</sup> Vide Keime 2016, p. 55-57; Giannopoulou 2017, p. 20-22.

<sup>4</sup> Vide Nussbaum 1986, p. 102; Centrone 2009, p. xxxvi.

<sup>5</sup> Para uma análise específica da função de Apolodoro no *Banquete*, ver Walker 2016.

presentes no drama encenado pelas personagens platônicas. Esse alerta de Apolodoro pode servir para não incorreremos no mesmo erro desta personagem em relação a intérpretes e comentadores. Nessa pesquisa, tivemos o cuidado de não sermos como Apolodoro e ficarmos maravilhados com uma ou outra perspectiva de leitura, sem fazer como a personagem Diotima ensinou a Sócrates e a todos nós, nomeadamente, perceber que “de dois, três e quatro precisamos subir como se fossem degraus” [ὥσπερ ἔπαναβαρμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα] (211c3-4), sem ficarmos presos numa idolatria pessoal e possessiva por tal e tal interpretação. Fatalmente acabaríamos por somente reproduzir este ou aquele dos chamados ‘cânones’ da interpretação tradicional do *Banquete*, como Apolodoro fez com as palavras de Aristodemo. Deste modo, tivemos o cuidado de nos mantermos a certa distância da particularidade desta ou daquela leitura e estivemos abertos ao diálogo com o maior número de perspectivas que pudemos ler, compreender e analisar. Evidentemente não fomos de “*hen*” para “*duo*” e de “*duo*” para “*panta*” [ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα] (211c3-4). Em vez disso, tivemos que, como Gandalf sugeriu a Frodo: “*decide what to do with the time that is given us*” (Tolkien 1994, p. 67). Por isso, no tempo que nos foi dado para estabelecer um diálogo com a historiografia do *Banquete* e sem buscar abraçar o ‘todo’, ficamos surpresos ao encontrar tantas leituras fora da *standard view* da *scholarship* tradicional, algumas provocativas, algumas pouco polêmicas e outras, por sua vez, muito distintas dos modelos mais tradicionais de interpretação do diálogo feitos no século XX. Com isso, foi possível compreender que, mesmo após tantos séculos, ao retornar nosso olhar para este texto consagrado podemos encontrar novos horizontes e conceber novos caminhos a percorrer, caso estejamos abertos a lidar com uma multiplicidade de leituras.

Com isso, embora muito distantes de Platão, cujo brilhantismo filosófico e beleza literária encantaram o Ocidente por tanto tempo, e no caso do *Banquete* continuam a encantar até hoje<sup>6</sup>, nosso modesto texto assemelha-se ao original somente no que diz respeito a pôr na mesma *synousia*, reclinados próximos uns dos

<sup>6</sup> “*The Symposium is one of Plato’s most admired and widely read dialogues [...] an exceptionally multi-layered dialogue. At once a historical document, a philosophical drama that enacts abstract ideas in an often light-hearted way, and a literary masterpiece, it has exerted an influence that goes well beyond the confines of philosophy*” (Destrée 2017, p. 1); “*That Plato’s Symposium is at once a literary masterpiece and an extraordinarily rich piece of philosophy is a truism acknowledged by most studies of the dialogue*” (Giannopoulou 2017, p. 9); “*the Symposium . . . remains beyond dispute the finest work of fiction, of prose literature, to survive from the Classical Period*” (Halperin 1992, p. 121).

outros, personagens distintas e até mesmo inconciliáveis, personagens que protagonizaram os estudos mais lidos sobre o *Banquete* ao longo dos séculos XX e XXI. Bury (1909) e Robin (1929), que dessas são as leituras mais tradicionais, dividem o mesmo *klinē* e consideram quase todos os discursos dos simposiastas como insignificantes, pedantes e até mesmo irrelevantes para a compreensão do diálogo como um todo<sup>7</sup>. Do outro lado do simpósio, há convivas que de algum modo dividem o *klinē* com Edelstein (1945) e Rosen (1968), dois dos primeiros a pôr em discussão e visar compreender os discursos anteriores a Sócrates-Diotima e sua relação metodológica com a estrutura do diálogo como um todo, como Sheffield (2006), Wardy (2012) e Reid (2017)<sup>8</sup>. Na tensão entre múltiplas perspectivas antagônicas, tentamos fazer como no simpósio de Agatão e procedemos sem simposiarca, cada comentador e intérprete a apresentar suas ideias do modo que achou adequado. E escutamos, analisamos e ponderamos o conteúdo e o desenvolvimento de cada momento do texto, levando em consideração os pontos de inflexão que os comentadores enxergam nos discursos das personagens platônicas, bem como os distanciamentos, as permanências e as rupturas metodológicas que identificam nos discursos dos simposiastas em relação a Sócrates-Diotima.

Apesar de, como dissemos, em certo sentido nos aproximarmos de Platão no que diz respeito à abertura a uma multiplicidade de discursos antagônicos e divergentes, nosso texto precisou atender às necessidades metodológicas de uma dissertação de mestrado, cujas ferramentas no âmbito da historiografia da filosofia pressupõem uma argumentação na medida do possível clara, precisa e rigorosa, muitas das vezes indo de encontro ao belo e aprazível de nossa fonte primária. Nisso nos distanciamos – e muito – de Platão, pois não temos a pretensão de sermos filósofos como ele, muito menos dramaturgos. Antes disso, a finalidade de nosso trabalho diz respeito à historiografia da filosofia. Se for possível concordar com Goldschmidt (1970, p. 140) para quem “filosofia é explicitação e discurso”, precisamos usar as ferramentas que estão a nosso dispor, trabalhar com intérpretes e comentadores acessíveis a nós, além de recorrer ao texto grego do *Banquete* e

<sup>7</sup> Nessa perspectiva de Bury e Robin podemos encontrar interpretações como as de Gildersleeve 1909, Hamilton 1951, Dover 1980, Rutherford 1995, Rowe 1998, Hunter 2004, Scott & Welton 2008, Nucci 2009 e Price 2017.

<sup>8</sup> Por seu turno, nessa linha de Edelstein e Rosen, além de Sheffield 2006, Wardy 2012 e Reid 2017, identificamos Konstan & Young-Bruehl 1982, Dion Davi Macedo 2001, Corrigan & Glazov-Corrigan 2004, Sedley 2006, Costa 2016, Danzig 2016, Halliwell 2016, Keime 2016, Scolnicov 2016, González 2017, Obdrzalek 2017 e Trivigno 2017.

compararmos as diferentes escolhas de tradutores, a fim de realizar de modo expresso e explícito um estudo da relação metodológica entre os sete discursos<sup>9</sup> sobre *Erōs* no *Banquete* de Platão e contribuir com nossa quota à historiografia deste diálogo, assim como cada simposiasta contribuiu com sua quota ao *Erōs* nesta obra platônica.

Nesse percurso, surgiram alguns pressupostos fundamentais à nossa análise, característicos da historiografia da filosofia platônica, que buscamos evidenciar desde o princípio, como a questão do diálogo enquanto gênero literário-filosófico e o problema de ‘quem fala por Platão?’, assim como os problemas que envolvem o uso de fontes antigas para interpretar a filosofia nos diálogos, bem como sua composição, seu desenvolvimento e sua cronologia. De longe, o mais fundamental para nossa abordagem foi a noção de método dialético, que percorre a discussão com os intérpretes mais recentes, aqueles reclinados do outro lado da sala, um pouco distantes de Bury e de Robin.

Naturalmente, aqueles que permanecerem até a última página de nosso texto poderão notar que nossa leitura está mais afim às abordagens que buscam fazer uma leitura global do texto, ou seja, levar em consideração a estrutura da obra e a relação entre seus momentos, em vez de considerar que as longas páginas do *Banquete* “*consist in a single message awaiting extraction and codification by readers – a process of extraction which, once achieved, would make further reading redundant*” (Halliwell 2016, p. 4). Contudo, como a personagem Apolodoro nos alertou no início desta apresentação, podemos até ser estimulados por esta abordagem globalizante, mas não podemos jamais ficar presos possessivamente em nenhuma abordagem, se quisermos entender melhor esta obra e ter o distanciamento necessário para investigar as relações metodológicas entre os diferentes discursos realizados no *Banquete* de Platão.

<sup>9</sup> Consideramos ‘Sócrates-Diotima’ como um só discurso, por isso seriam sete discursos no total. Apesar disso, ao considerá-lo como um só discurso não ignoramos o fato de haver momentos distintos nesta seção do texto, tradicionalmente dividida em três momentos: um primeiro momento elêntico, em que há o escrutínio das ideias de Agatão realizado por Sócrates, seguido por um segundo momento elêntico, em que as ideias de Sócrates por sua vez passam pelo escrutínio realizado por Diotima e, por fim, um momento final em que Diotima apresenta a *scala amoris*.

## 1.2. Tradução e transliteração

No que diz respeito à tradução das fontes antigas, todas as traduções realizadas ao longo deste trabalho são nossas, vertidas ao português das edições de Burnet (1901), Robin (1929) e Dover (1980). Fizemos um cotejo de nossas escolhas com algumas traduções em língua portuguesa, como a de José Cavalcante Souza (1972, ed. 2016), Carlos Alberto Nunes (1980, ed. 2011) e Maria Teresa Schiappa de Azevedo (1991) para o texto em geral, e de Donaldo Schüler (2010) para a peroração do discurso de Agatão. Realizamos um cotejo em geral com traduções de diversos outros idiomas: com as traduções inglesas de Bury (1909, ed. 1932), Lamb (1925), Jowett (1956), Bernadeth (1986, ed. 2001), Nehamas & Woodruff (1997), Rowe (1998) e Howatson (2008); com as italianas de Cambiano (1981), Colli (1993), Reale (2000), Giavatto (2008), Trombino (2008) e Nucci (2009); com a espanhola de Hernández (1996) e, por fim, com as francesas de Robin (1929) e Brisson (2007). As referências completas a estas traduções encontram-se na seção de ‘Referências Bibliográficas’ no final do presente trabalho. Essa comparação entre as traduções e o cotejo com as escolhas realizadas por nós auxiliaram-nos a compreender melhor os pontos mais problemáticos do texto grego, sobretudo aquelas palavras cujo campo semântico de seus referentes em língua portuguesa perdem demasiadamente a amplitude em relação ao original quando vertidas para o português. Isso guiou nossas escolhas para a tradução em alguns pontos problemáticos, bem como recorrer ao *corpus platonicum* em geral guiou nossas escolhas para manter o sentido já estabelecido como ‘canônico’ para a tradução de termos como ἔλεγχος, εἶδος, διαλέγεσθαι, ἀντιλέγειν, etc. Em outras palavras, a escolha de palavras correlatas em nossa língua para os assim chamados ‘termos técnicos’, com toda a licença para o emprego desta terminologia a Platão, muitas vezes nos levou a seguir os padrões com os quais os leitores e os pesquisadores já estão acostumados, em vez de reinventarmos a roda. Afinal, nossa pesquisa está inserida numa tradição historiográfica com a qual precisamos dialogar.

Embora buscamos ter bastante cuidado na tradução e na utilização de ‘termos técnicos’ consagrados em nossa pesquisa, mantivemos os termos gregos no original, transliterados para caracteres latinos, sempre que achamos necessário para, por um lado, manter o sentido de palavras cujo campo semântico abrangente em grego, em

alguns casos impossível de replicar nos correlatos em língua portuguesa, pareceu-nos necessário à compreensão da argumentação e, por outro, facilitar a identificação das palavras por leitores que não estejam habituados ao vernáculo grego. Quanto às regras de transliteração, foi necessário garantir a preservação dos sinais que permitem a possibilidade de uma leitura correta do texto citado, em itálico, de modo a evidenciar a distinção entre ‘ε’ e ‘η’, ‘ο’ e ‘ω’, ‘υ’ e ‘ι’. Isso significa que foi “necessário marcar a distinção entre as vogais longas e breves ε/η e ο/ω, sem o que é impossível distinguir, em texto transliterado, palavras como ἦθος (ēthos) e ἔθος (ethos) ou ῥός (hōs) e ὄς (hos)”, bem como “nos grupos γγ, γκ e γχ, em que o γ grafa um /n/ velar, o γ deve ser transliterado pelo n”. Por fim, o “u só pode ser transliterado pelo y quando estiver em posição vocálica. Em outros casos, quando u é semivogal, segundo elemento de ditongo, ou segue um o longo fechado proveniente de alongamento compensatório ou de contração (os chamados falsos ditongos), o u deve ser transliterado pelo u” (Prado 2006, p. 298-299)<sup>10</sup>. Mantivemos também o ‘h’ para espíritos rudes. Apesar disso, fomos na contramão da maioria das convenções de transliteração e não transliteramos os acentos agudos e graves, para evitar confusão com o uso dos mesmos acentos em língua portuguesa. Mantivemos somente o til na transliteração para evidenciar as contrações dos termos quando ela existe nos caracteres gregos.

Recorremos à transliteração porque, como dito, há contextos em que nos pareceu ser fundamental a compreensão precisa da palavra tal como está presente no texto platônico em grego, em momentos em que a argumentação depende, como um de seus fundamentos e pressupostos, do sentido que alguns termos possuem em seu campo semântico no grego antigo e que, infelizmente, não possuem em seu correlato traduzido. Em outras palavras, para evitar comprometer a compreensão da argumentação, decidimos transliterar alguns termos em vez de traduzi-los em ocasiões tais como as dos exemplos a seguir. Talvez os mais problemáticos sejam o termo ποιήσις, que pode ser traduzido por ‘produção artística’, e ποιητής, que pode ser traduzido por ‘poeta’. Evidentemente, dependendo do contexto, tais traduções são mais do que satisfatórias, podendo ser perfeitamente empregadas tanto sintática quanto semanticamente em relação ao restante da oração em que se encontram. Entretanto, na análise que fizemos da analogia do uso dos nomes realizada pela

<sup>10</sup> Ana Lia do Amaral de Almeida Prado, *Classica (Brasil)* 19.2, 2006.

personagem Diotima no Capítulo III, a tradução do termo ποιητής para ‘poeta’ comprometeria a compreensão da analogia que a personagem realiza, satisfatoriamente compreendida somente se tivermos em vista o amplo leque semântico que a palavra ποιητής possui no grego antigo, enquanto gênero geral que abarca todo ‘produtor’ em particular. Portanto decidimos por manter o termo transliterado *poiētēs* em todas as ocasiões, para manter um padrão com *poiēsis*, em vez de traduzi-los para o português.

Este mesmo procedimento foi adotado para outras palavras que igualmente julgamos possuir simultaneamente um campo semântico maior do que o das correlatas em língua portuguesa e um sentido conceitual central à compreensão tanto do texto platônico quanto de nossa argumentação.

A mais recorrente dessas transliteraões foi a da palavra Ἔρως, que dependendo do contexto pode facilmente ser traduzida por desejo ou amor, e em suas formas verbais por desejar, amar, querer, etc. Entretanto, tal palavra, no mundo grego, diz respeito a somente um dos aspectos do que hoje chamamos de ‘amor’ ou ‘amar’ em língua portuguesa, ao lado de φιλία/φιλέω e ἀγάπη/ἀγαπέω. Além disso, este texto platônico é bastante anterior aos romances de cavalaria, ao ‘amor cortês’ da Baixa Idade Média, bem como ao romantismo alemão na modernidade e a tudo o que decorreu deste movimento. Com isso, tentamos evitar confusão com o que se entende por ‘amor’ e ‘amar’ em nosso tempo, uma herança de processos históricos que se desenvolveram ao longo das mais de duas dezenas de séculos que nos distanciam do *Banquete*. Isto posto, decidimos por mantê-la transliterada e evitar ambiguidades, bem como o fizemos com a palavra τέχνη, cuja tradução por ‘arte’ pode gerar confusão com o sentido que derivou ao longo da modernidade do *ars* latino e, em muitas ocasiões, pode levar a confusões com ‘arte’ no sentido pós-renascentista. Em nome de uma argumentação explícita e expressa, tal como se espera numa pesquisa historiográfica, decidimos por manter esse termos transliterado em caracteres latinos.

Com efeito, mantivemos tanto *Erōs* grafado em letra maiúscula quanto *erōs* em letra minúscula. Decidimos por manter ambas grafias porque no simpósio de Agatão as personagens estão a falar sobre uma divindade, *Erōs* maiúsculo, bem como sobre os efeitos que tal divindade proporciona ao homem, fundamentalmente

psicológicos, na forma de afecções e paixões em geral, portanto *erōs* minúsculo<sup>11</sup>. Obviamente, o contexto muitas vezes econômico da língua grega, com palavras não efetivamente escritas porém subentendidas, criaria redundâncias na tradução, como no caso ‘*Erōs* é um *erōs* por imortalidade’. Para evitar tal estranheza no desenvolvimento de nossa argumentação, nestes casos optamos por manter sempre transliterado o *Erōs* enquanto a ‘divindade’ ou enquanto a ‘causa das afecções e paixões’, em caracteres latinos e grafado com letra maiúscula, enquanto o *erōs*, ou o ‘impulso psicológico’ correlato a tal divindade/causa, traduzimos em tais contextos por ‘desejo’, e mais raramente por ‘amor’ quando diretamente relacionado ao *erastēs* e *erōmenos*, que, por sua vez, foram traduzidos em algumas ocasiões por amante/amado ou, mais literalmente, por ‘aquele que ama’ e ‘amado’. Por conseguinte, nesse exemplo, nosso texto ficaria ‘*Erōs* é um desejo por imortalidade’ e ‘o amante ama o amado’ (ἐραστής ἐρώμενον ἐρᾷ).

Entretanto, estamos cientes da ambiguidade destes termos e do indiscriminado uso ao longo do diálogo de tal terminologia tanto grafada com letras maiúsculas (Ἔρωσ) como com letras minúsculas (ἐρωσ). Muitas vezes não é possível distinguirmos se se trata da divindade ou de seus efeitos<sup>12</sup>. Em outras palavras, há um uso intercambiável de Ἔρωσ/ἐρωσ proposital ao longo do diálogo e nem sempre é possível distinguir por meio de algum modelo pré-estabelecido, por isso nossa ‘fórmula’ não é precisa e nos obrigou a lidar com cada caso separadamente, caso a caso, a fim de que pudéssemos ao longo de nossa argumentação utilizar 1) *Erōs*, 2) *erōs* e 3) ‘desejo/amor’ quando julgamos mais adequado, nomeadamente, quando o sentido é de 1) ‘causa’ ou ‘personificação’ de 2) e 3), cujo sentido é o de ‘paixão/afecção/impulso/pulsão’.

Para complicar ainda mais, Platão também usa outros termos para se referir ao ‘querer’, ao ‘desejo’ e à ‘vontade’, como os termos gregos βούλομαι<sup>13</sup>/βούλησις<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Vale à pena chamar atenção ao fato de que no texto de Burnet, Robin e Dover, as três fontes para a edição do grego usada nesta pesquisa, essa dupla grafia minúscula/maiúscula da palavra Ἔρωσ/ἐρωσ também ocorre no original. Portanto não se trata de uma invenção nossa, mas, antes disso, de uma tentativa de seguir com mais fidelidade o texto original. Esse detalhe no texto original foi provavelmente uma escolha de algum dos primeiros editores, haja vista a total ‘maiusculidade’ dos manuscritos originais, cujo TEXTOERAGRAFADOCOMPLETAMENTEEMLETRASMAIÚSCULAS.

<sup>12</sup> Vide nota diretamente anterior.

<sup>13</sup> (172a, 175b, 176e x3, 177a, 177b, 183a x2, 183e, 187a x2, 190a, 192c x2, 192d x2, 192e, 194a, 194e, 199b, 199d, 199e, 200b x2, 200c x3, 200d x3, 201a, 205a x4, 209d, 212c, 213c, 214b, 214c, 214d, 214d, 214d, 214d, 217d x2, 220d, 220e).

<sup>14</sup> (205a).

e ἐπιθυμεῖν<sup>15</sup>/ἐπιθυμία<sup>16</sup>, muitas vezes num sentido corriqueiro ('quero dizer que...'), porém em outros momentos num sentido mais próximo do que chamaríamos de um uso 'conceitual' dos termos, ('o querer', 'o desejar', etc.), dificultando o uso e a tradução do termo *erōs* para 'desejo' e fazendo com que tivéssemos que analisar, como dito acima, caso a caso.

Além de *Erōs*, há também outras palavras mais próximas do que chamaríamos de conceitos como ὁμολογία, e outra, συνουσία, com um campo semântico bastante sugestivo, numa espécie de duplo sentido aos temas do *Banquete*. Todas essas foram mantidas no grego e transliteradas em caracteres latinos em nome da precisão e clareza de nosso texto.

Quanto à tradução, mantivemos o critério não somente léxico tradicional, aquele presente no dicionário, mas, como dito anteriormente, focamos nossas escolhas sobretudo no léxico platônico, ou seja, no uso que as palavras possuem de acordo com o contexto dramático em que são utilizadas nos *Diálogos*. Nesse sentido, pode-se dizer que uma palavra possui uma tradução específica quando utilizada por Platão e outra, por sua vez, quando utilizada por Xenofonte, mesmo que seja a mesma palavra e, de certo modo, no mesmo momento histórico. No caso do *Banquete*, traduzimos todas as ocorrências de ἀρετή por 'excelência', dado que acreditamos manter a ideia presente neste diálogo, sobretudo no contexto da personagem Sócrates, de ser 'aquilo que um indivíduo/homem faz de melhor', ou, dito de outro modo, 'aquilo que faz melhor do que qualquer outra coisa'. Com efeito, no discurso da personagem Fedro, por exemplo, aquilo que os homens fazem de melhor na presença de *Erōs* seria a *andreia*<sup>17</sup>, uma *aretē*, excelência, que no caso é aquilo que um indivíduo pode fazer de melhor na presença desta divindade, *i.e.*, ser *andreios*. Obviamente há contextos em que seria possível traduzir por virtude, como quase todos os intérpretes de língua inglesa fizeram, por exemplo, na fala de Agatão, quando esta personagem distingue δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία e σοφία como

<sup>15</sup> (177c, 186d, 189a, 191a, 192d x2, 192e, 196e, 196c x2, 200a x5, 200b, 200c x3, 200d, 200e x2, 202d, 204a x3, 206c, 207a x2, 209b, 223a).

<sup>16</sup> (187e, 192e, 196c x2, 197a, 200e, 205d, 207a, 207e).

<sup>17</sup> Palavra cuja tradução, salvo raras exceções, preferimos não realizar, dado que 'coragem' nesse contexto da fala de Fedro possui um campo semântico muito menor do que a excelência de ser 'homem', ser *andreios*, no Período Clássico (e sobretudo Arcaico/Homérico).

razões para *Erōs* ser *ariston*. De qualquer modo, por coesão e coerência, optamos por utilizar ‘excelência’ em todas as ocasiões de ἀρετή.

Por fim, ao longo de nosso texto, além de utilizarmos nossa própria tradução para desenvolver as ideias presentes nesta pesquisa, também decidimos por manter os termos gregos junto da tradução entre colchetes, como, por exemplo, no Capítulo II, quando diremos que:

“*sōphrosynē* seria o domínio sobre os prazeres [κρατῶν δὲ ἡδονῶν] e sobre os apetites [καὶ ἐπιθυμιῶν] (196c3-4)”.

Nesse caso, citamos tanto a paginação ‘(196c3-4)’, mantemos os termos chaves em destaque no original entre colchetes [κρατῶν δὲ ἡδονῶν] e [καὶ ἐπιθυμιῶν], apresentamos nossa tradução em língua portuguesa e mantemos o ‘termo conceitual’ σωφροσύνη transliterado em caracteres latinos, ‘*sōphrosynē*’, na medida em que é um dos núcleos centrais da argumentação da personagem Agatão, passível de enfraquecer a argumentação da personagem caso seu sentido fosse parcialmente perdido na tradução.

### 1.3. Termos e conceitos

Estamos plenamente cientes de que qualquer pesquisa sobre a Antiguidade será ela mesma um anacronismo. Ainda assim, evitamos por utilizar termos cuja tradução remetesse a períodos muito posteriores ao da Antiguidade Clássica, como, por exemplo, ‘Estado’ por πόλις e, como dito acima, ‘arte’ por τέχνη.

Na medida em que, como ficará claro no Capítulo I, não buscamos identificar uma doutrina platônica nos diálogos, e muito menos fora deles, usamos o termo ‘socrático’ repetidas vezes ao longo da pesquisa para fazer referência pontual e precisa ‘às coisas relativas à personagem Sócrates’, quase como num eco do uso neutro plural grego (*i.e.* ναυτικά, στρατηγικά, etc.). Nesse sentido, não fazemos referência ao movimento do socratismo histórico, muito menos ao Sócrates histórico e todos aqueles que frequentaram o chamado ‘círculo socrático’ quando usamos o termo ‘socrático’ em nossa pesquisa. Com efeito, ‘atividade socrática’ e ‘filosofia socrática’ são palavras utilizadas com sentido sinônimo, na medida em que entendemos a ‘filosofia’ levada a efeito por esta personagem nos diálogos como uma

espécie de modo de vida, não como um conjunto de teoremas. ‘Filosofia socrática’ e ‘atividade socrática’ quando usadas por nós dizem respeito às reflexões filosóficas realizadas pela personagem Sócrates ou por personagens próximas a ele, as ‘personagens socráticas’ e amigáveis à personagem do mestre de Platão, ou seja, seus *hetairoi*. Tais reflexões filosóficas ocorrem sempre em diálogo com outras personagens na prática, de modo que não as consideramos como preceitos ou como doutrinas supostamente ensinadas na Academia, ou doutrinas não-escritas, ou o que quer que seja que esteja fora dos *Diálogos* e para além da dimensão das personagens que neles representam suas ideias. Assim, em vez de usar o termo ‘filosofia platônica’ ou ‘filosofia de Platão’, optamos por ‘filosofia socrática’ para distanciarmos nossa leitura das ‘interpretações doutrinárias’ dos *Diálogos*, apesar de, inegavelmente, reconhecermos a existência de uma filosofia nos diálogos, a única que julgamos ser a filosofia de Platão. Portanto, consideramos a filosofia platônica como a filosofia representada pelas personagens, independente se tal filosofia presente nos *Diálogos* era uma doutrina ensinada por Platão – asserção que a leitura dos diálogos platônicos não nos permite formular, devido à ausência do próprio autor do quadro de personagens que desenvolvem a filosofia destes textos<sup>18</sup>.

Deste modo, ‘Dialética’ segue a mesma lógica: referimo-nos ao método, tal como realizado no *Banquete*, como defendemos no Capítulo I, levado a efeito pelas personagens, independentemente se era uma doutrina defendida pelo Platão histórico, se era seu ensinamento na Academia. Como esperamos esclarecer ao longo do texto, essa ‘dialética’ confunde-se com a própria ‘filosofia’ dos *Diálogos*, na medida em que pressupõe um modo de vida, uma postura em relação à verdade e à falsidade, uma conduta e uma inclinação em direção da verdade. Quando falamos de método dialético, portanto, referimo-nos ao método de voltar a investigação em direção da verdade, ao usar os discursos para investigar as coisas, “investigar a verdade dos entes” (Casertano 2010, p. 52), em vista de pressupostos presentes na investigação levada a efeito pelos protagonistas, sobretudo por Sócrates, como a não-contraditoriedade, a identidade, a universalidade, entre outros pressupostos lógicos necessários à busca da verdade. Na medida em que a personagem Sócrates é o protagonista do *Banquete*, utilizamos o termo ‘atividade dialética’ como sinônimo de ‘atividade socrática’ neste diálogo, compartilhada pelas personagens Sócrates e

<sup>18</sup> Desenvolveremos este pressuposto com mais detalhes, como dito mais acima, no Capítulo I.

Diotima, esta última quem dramaticamente ensina na prática ao ‘jovem Sócrates’ – e em certo sentido a todos nós – a como tornar-se ‘dialético’ e, portanto, ‘filósofo’. Mais precisamente, usamos ‘dialética’ como sinônimo de ‘atividade filosófica da personagem Sócrates’ neste diálogo, também realizada, como acabamos de dizer, pela personagem Diotima. Tanto ‘dialética’ como ‘atividade dialética’ e ‘atividade socrática’ são, portanto, utilizadas por nós como sinônimos no contexto do *Banquete*, por entendermos que tais termos evidenciam o caráter prático de uma atividade e uma experiência proporcionadas pelo diálogo, como esperamos deixar claro tanto após a leitura do Capítulo I como, sobretudo, após o Capítulo III.

Em contraste à ‘dialética’, ‘método dialético’ e todas as suas variações, usamos o termo ‘dialógico’ com um sentido fundamentalmente diferente de ‘dialético’, não sendo, portanto, um sinônimo de dialético<sup>19</sup>. Entendemos ‘dialógico’ em seu sentido corrente e não conceitual, a saber, algo ‘relativo’ a diálogo ou em que há ‘diálogo’. Por exemplo, quando Agatão interpela Sócrates e o convida a dividir o *klinē*, embora tal troca de palavras seja um ‘diálogo’ entre as duas personagens, tal diálogo não é ‘dialético’, na medida em que não se configura enquanto uma atividade que visa investigar as coisas por meio do discurso, nem se posta como a busca pela verdade. Em outras palavras, embora todo discurso dialético seja um ‘diálogo’, portanto algo ‘dialógico’, nem todo diálogo, algo ‘dialógico’, é ‘dialético’. Nesse sentido, há uma ‘configuração dialógica’ no *Banquete*, que é a instância dramática em que personagens atuam, a partir da qual podemos refletir sobre a posição que elas possuem no cenário do drama, a ordem com que falam e com quem falam, e todas suas possíveis relações. Há uma ‘relação dialógica’ entre as partes do texto, já que as personagens interagem e ‘falam’ entre si em meio à enunciação de um discurso e de outro. Entretanto, tal diálogo entre as personagens torna-se dialético tão somente quando as personagens, no caso ou Sócrates ou Diotima, visam usar o discurso para investigar a verdade das coisas, como, por exemplo, investigar a verdade de *Eros* no discurso.

<sup>19</sup> Isso vale para toda e qualquer ocasião de ‘dialógico’ e suas variações ao longo dessa pesquisa: serão sempre usados num sentido comum, no sentido de ‘diálogo’, sem nenhuma associação ao uso conceitual da palavra ‘dialética’, que embora seja um diálogo, pressupõe um método de investigação específico.

## 1.4. Citações

Fazemos as citações de acordo com a paginação de *stephanus*, como vimos acima. Como não citamos nenhum outro diálogo de Platão ao longo desta pesquisa, com exceção de uma citação das *Leis* e outra do *Timeu*, ambas devidamente referenciadas, mencionaremos apenas a paginação correlata, que será obviamente a do *Banquete*, em vez de citar o nome da obra em todos os casos<sup>20</sup>. Portanto, as citações serão sempre realizadas, por exemplo, do seguinte modo:

“Na verdade, foram eles [os discursos] mais ou menos assim. Com certeza tentarei descrever detalhadamente, como aquele me contou, a começar do princípio” [Ἦσαν τοίνυν ἐκεῖνοι τοιοῖδε τινές – μᾶλλον δ' ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ὡς ἐκεῖνος διηγείτο καὶ ἐγὼ πειράσομαι διηγῆσασθαι] (173e7-174a1).

<sup>20</sup> Isto é, evitamos usar ‘Smp.’ repetidamente para todas as citações do texto original, cuja ocorrência ultrapassaria uma centena de vezes.

## 2. INTRODUÇÃO

### 2.1. Estado da questão

O *Banquete* de Platão, assim como os demais *Diálogos*, é uma obra de alcance vasto, na medida em que é possível abordá-la por diferentes perspectivas, como, por exemplo, levar em consideração seu caráter literário enquanto uma das maiores expressões da prosa grega do Período Clássico, um drama quase como uma peça de teatro, como também se debruçar sobre seu caráter filosófico, enquanto um dos textos de Platão em que são desenvolvidas reflexões profundas sobre educação, conhecimento, linguagem, método, etc., todas sob o pano de fundo de temas como o discurso, a memória, a poesia, a retórica, etc. Seguramente, um dos eixos dessas múltiplas facetas e temas é *Erōs*, o objeto da competição dramaticamente levada a efeito pelas personagens nessa obra.

Se levarmos em consideração a pletera de personagens que figuram ao longo dos textos de Platão, encontraremos um imaginário rico e vivo em que o cenário e cada uma das personagens parece encarnar nossas próprias preocupações e posições sobre as questões desenvolvidas no enredo de cada diálogo. Nessa perspectiva, Debra Nails (2002), em *The People of Plato, a Prosography of Plato and Other Socratics*, realizou um excelente trabalho na forma de um estudo específico sobre as personagens presentes nos diálogos de Platão, sua posição no enredo de cada obra, bem como seu pano de fundo histórico na Atenas do Período Clássico.

No que diz respeito ao caráter literário, os textos platônicos fazem parte de uma tradição levada a efeito logo após a morte de Sócrates em 399 a.C., por meio da qual temos acesso ao registro de diálogos ficcionais que deu vida à memória e imagem de Sócrates, tradição chamada de *logos sokratikos*. Com isso, Platão não foi o único, já que Xenofonte, Antístenes e outros socráticos também registraram textos sobre Sócrates (Ferrari 2018, p. 17-21). Ainda assim, a riqueza filosófica e literária de Platão ultrapassa por muito a dimensão dos textos dos demais socráticos, cuja influência conferiu lugar de destaque para as obras platônicas na tradição ocidental. Charles H. Kahn (1996), em *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical use of a Literary Form*, desenvolveu uma investigação voltada à relação entre o caráter

literário e filosófico dos diálogos, bem como sobre as implicações filosóficas da escolha de Platão por registrar reflexões filosóficas por meio desse gênero literário.

Em meio a tal amplitude de possíveis abordagens a serem realizadas sobre os textos platônicos, há uma complexidade que dificulta a interpretação dos diálogos, que diz respeito a como devemos considerar as ideias veiculadas pela multidão de personagens. No caso do *Banquete*, essa complexidade é ainda maior, na medida em que num mesmo diálogo não há uma ou duas perspectivas e leituras de mundo, mas várias posições diferentes, com ideias em alguns casos antagônicas e aparentemente inconciliáveis. Em outras palavras, pelo fato de a competição em torno de *Erōs* ser realizada por diferentes personagens presentes no simpósio, cada uma delas proferindo um discurso em elogio a esta divindade, o *Banquete* transmite ao leitor pontos de vistas distintos e expressa visões de mundo estranhas umas às outras.

Isto posto, o que fazer com essa multiplicidade de perspectivas? Na medida em que temos um autor, Platão, que escreve cada um dos discursos das personagens, devemos interpretá-los todos como a posição de Platão? Devido às diferenças e divergências entre os discursos, Platão teria uma posição bastante contraditória. Deveríamos, então, extrair de alguma das personagens, talvez de Sócrates, que figura enquanto protagonista na esmagadora maioria dos diálogos, as ideias do mestre da Academia? Pierre Destrée e Zina Giannopoulou (2017, p. 1) esbarram nessa dificuldade, ao postularem que “*the difficulties are of various kinds. Perhaps the most obvious and thorniest is the importance of each speech and the relation(s) among them*”. Ao formular uma das possíveis vias para enfrentar essa questão, eles defendem a ideia de que os primeiros discursos seriam uma espécie de prelúdio ao discurso de Diotima, seguido pelo de Alcibíades, que seria sua continuação (2017, p. 1-2). Com isso, ao estabelecer uma relação de dependência entre os primeiros discursos e o de Diotima, e este último com o de Alcibíades, os autores identificam a unidade do diálogo com a interdependência dos discursos, relação que esclareceria os temas, as imagens e as preocupações metafísicas presentes na fala de Diotima.

David Sedley (2006, p. 47-63) interpreta os discursos anteriores em relação ao de Sócrates e Diotima como uma espécie de modelo para a investigação socrática.

*“It is a familiar pattern in Plato’s definitional dialogues that the individual definitions are proposed and examined in an ascending order of quality, seeming for that reason to move towards the correct, Socratic definition”* (2006, p. 55). Em outros termos, para Sedley os discursos anteriores ao de Sócrates no *Banquete* seriam a concretização da realização de definições particulares no discurso, cada um deles a seguir uma ordem ascendente, similar à busca socrática por definições, progressivamente cada vez mais próximos da definição verdadeira, que para ele é formulada por Sócrates e Diotima.

No entanto, quando observamos atentamente os discursos notamos profundas diferenças entre eles, muitos dos quais, de algum modo, iniciam com uma breve negação de alguma questão fundamental presente no discurso diretamente precedente. Com isso, intérpretes como Suzanne Obdrzalek consideram os diferentes discursos do *Banquete* como uma crítica que Platão dirige às diferentes visões de mundo apresentadas na casa de Agatão. De acordo com a autora (2017, p. 72), *“like many interpreters, I believe the reason Plato includes the earlier speeches is twofold: on the one hand, he wants to present a variety of commonly held views about love, while on the other, he wants to critique certain aspects of these views”*. Por isso, no caso de Aristófanes, o discurso teria sido desenvolvido, segundo Pierre Destrée (2015, p. 361-365), como uma fala a não ser levada a sério, cuja construção e tema cômicos estariam distantes do que o intérprete chama de *“Plato’s own philosophical agenda”* (2015, p. 365), supostamente revelada por Diotima, na medida em que Aristófanes identificaria o objeto de *Erōs* com o que é próprio (οἰκεῖον) de cada um, em vez de identificá-lo com o bem como o faz Diotima. Nessa mesma linha, Richard Hunter (2004, p. 54) e McPherran (2006, p. 76-77) interpretam o discurso de Erixímaco como uma paródia, sendo o médico consciente de seu uso excessivo de termos técnicos e jargões da medicina ao longo de seu discurso.

Há autores que relacionam os discursos anteriores ao discurso de Sócrates e Diotima com outros diálogos platônicos. É o caso de Jeremy Reid (2017, p. 42), para quem todos os discursos anteriores a Sócrates, se tomados em conjunto, têm a função propedêutica de melhorar a alma do indivíduo, de modo a prepará-lo para a filosofia, que para o comentador seria a investigação dialética, e para a ascese, o suposto clímax da investigação. Nesse sentido, a preparação visaria moldar uma alma justa, a saber, uma alma cuja moderação a permitiria controlar os apetites,

operar na via da razão e ser capaz de buscar aquilo que é *oikeîon* a si mesma: sabedoria, verdade e virtude (2017, p. 42-46). Ainda para Reid, isso poderia ser confirmado pelo fato de as preocupações levantadas nesses discursos destacarem características de uma suposta psicologia platônica e de seu suposto programa educacional, que para o comentador teriam sido mais completamente desenvolvidos na *República* (2017, p. 28). Stephen Halliwell (2016, p. 4-8) também identifica uma relação entre os discursos no que diz respeito a valores. Para ele, os discursos anteriores a Sócrates no *Banquete* apresentariam, cada um deles, uma proposta ética inerente a um *Erōs* não centrado na relação sexual entre dois indivíduos (2016, p. 4-8). Cada um deles contribuiria metodologicamente à construção da estrutura do diálogo, sendo fundamentais a compreensão do texto (2016, p. 9). Diotima, por sua vez, seria a “*mantic persona*” de Sócrates por não se identificar com ele, pois ela representaria a sabedoria absoluta, vislumbrada por constantes e sucessivas subidas dialéticas na investigação filosófica (2016, p. 11-12).

Embora seja comum encontrarmos comentadores que desqualificam por completo os discursos anteriores a Sócrates<sup>1</sup>, há também leituras que se situam num meio termo, nomeadamente, identificam, por um lado, supostas críticas platônica aos discursos das personagens que participam do simpósio, cada uma a representar uma faceta da sociedade ateniense do período e, por outro lado, simultaneamente consideram cada discurso como relevantes para a compreensão das reflexões presente no diálogo acerca de *Erōs*. Franco Trivigno (2017, p. 49-68), ao se debruçar especificamente sobre o discurso de Erixímaco, chega à conclusão de que o discurso de Erixímaco é simultaneamente cômico e filosoficamente relevante. Cômico porque, para Trivigno, um dos objetivos de Platão seria atacar a medicina enquanto método, na medida em que a medicina acreditaria ser capaz de investigar sobre o todo e sobre a natureza humana (2017, p. 54-56); tal ataque seria justificado pela suposta busca de Platão por conferir lugar de destaque metodológico ao discurso da filosofia nessas investigações. Por outro lado, o discurso de Erixímaco seria filosoficamente relevante porque para o comentador ele seria um avanço em relação a Fedro e Pausânias no âmbito da *scala amoris*, dado que o *Erōs* de Erixímaco não ficaria preso na dimensão de um ou outro corpo como nos dois discursos anteriores, já que para o médico ele se estende a todas as coisas, bem como suas preocupações não dizem respeito

<sup>1</sup> Por exemplo Price 2017, p. 177: “*the rest which is the remainder of the Symposium is rhetoric*”.

somente a valores, mas também ao conhecimento. Ivana Costa (2016, p. 151), ao discutir diretamente com Dover (1980), que para a intérprete acredita que “*el dualismo del discurso de Erixímaco, que atribuye positivamente un Erōs malo al orden de la naturaleza, es ajeno a la metafísica de Diotima (p. 105)*”, defenderá que tal dualismo no discurso de Erixímaco, nomeadamente, identificar um *Erōs* “bom” e um *Erōs* “mau”, refletiria a decisão de Platão de aceitar duas formas eróticas: uma voltada à satisfação de apetites (*erōs* mau) e outra capaz de voltar-se para as qualidades (*erōs* bom), sobretudo para o que é belo e bom (2016, p. 151-153).

Nesse sentido, mesmo intérpretes que não enxergam um desenvolvimento linear ou ‘evolutivo’ entre os diferentes discursos dos simposiastas, como Susanne Obdzalek que mencionamos logo acima, não desqualificam como retórica ou como insignificantes os discursos anteriores ao de Sócrates e Diotima. Obdzalek (2017, p. 70-71) defende que o discurso de Aristófanes, por detrás de sua veia cômica, seria um relato trágico da condição humana e rico filosoficamente: rico por apresentar uma visão de *Erōs* enquanto o estado de falta correspondente ao desejo de completude, fundamental às formulações de Diotima; e trágico por ser pessimista, visto que nós humanos seríamos incapazes de atingir a felicidade, pelo fato de *erōs* ser um impulso irracional, incapaz de satisfazer-se. Samuel Scolnicov (2016, p. 178), por sua vez, vê em Aristófanes recursos abstrativos comumente usados por Platão, como o uso que este faz do mito: “*expresses in temporal, anthropogonic terms a nontemporal truth, in this case, what Aristophanes sees as man’s fundamental nature*”.

Deste modo, para esses autores o problema da relação metodológica entre os discursos sobre *Erōs* pode ser encarado caso busquemos entender em que medida cada discurso seria insuficiente em si mesmo para apresentar uma explicação sobre *Erōs*, sobre a condição humana e sobre a felicidade. Christian Keime (2016, p. 51-53) vê que as insuficiências teriam funções pedagógicas, pois as diversas personagens que figuram no *Banquete* seriam para ele imagens do leitor, “*implied readers*” ou “*lectores in fabula*”, as quais representariam pontos de vista particulares sobre a lição de Diotima que Platão lança mão para criar uma interpretação cooperativa e levar o leitor a encarar sua suposta teoria do amor de modo ativo (2016, p. 52-53). Para Noburu Notomi (2016, p. 124-127), as insuficiências presentes nos cinco primeiros discursos seriam marca de seu fundamento sofístico, fundamento contra o qual Sócrates moveria sua investigação ao pegar a palavra após Agatão.

Assim, embora para este autor haja influência de sofistas nos discursos anteriores a Sócrates metodologicamente, Notomi defende que Sócrates rejeita totalmente esse tipo de discurso, pelo fato de eles preocuparem-se somente com as aparências de beleza e Sócrates, por sua vez, com buscar a real beleza, que seria a verdade (2016, p. 129-135).

David Sedley (2017, p. 98), agora num estudo mais recente, enxerga a imortalidade, presente tanto nos discursos antes de Sócrates como no cerne de sua fala de Diotima, como eixo para as reflexões presentes no *Banquete*. Para Sedley, os discursos no *Banquete* apresentam metodologicamente uma contínua progressão em direção de concepções mais platônicas, que para este intérprete são passíveis de serem depreendidas da leitura da fala de Diotima à luz do restante do texto (2017, p. 98). Ariana Fermani (2016, p. 45-47) defende que tanto no discurso de Fedro quanto no de Aristófanes a morte e a imortalidade seriam temas centrais da reflexão. Essas distintas reflexões sobre a morte, seu nexos com a vida, nexos entre desejo e imortalidade, seriam aprofundadas por Diotima. A definição de Diotima, de *erōs* como ‘desejo por imortalidade’ estaria estreitamente ligada ao polo duplo morte e imortalidade (2016, p. 48). Para Fermani (2016, p. 49), *erōs* e morte, longe de serem irreduzíveis, seriam duas faces da mesma moeda, sobretudo pelo fato de representarem a tensão dialética entre a *consciente aceitação da morte* e a *incontrolável aspiração por superá-la*.

Num caminho distante de Sedley, que identifica uma suposta doutrina de Platão por detrás de Sócrates e Diotima, F. González (2017, p. 108-124), interpreta o discurso de Agatão como um discurso que se vale de razões para fundamentar sua tese sobre *Erōs*, dentre as quais, antecipando questões discutidas por Diotima, comparar *erōs* com desejos temperantes e distingui-lo dos apetites, ao aproximar o objeto de *erōs* da beleza e, também, ao enfatizar o caráter de inspiração à *poiēsis* proporcionado por *Erōs*. Com isso, seu discurso seria uma “imagem” de verdade, muito mais próximo de Sócrates-Diotima do que o discurso dos demais simposiastas.

Nessa interpretação, os discursos seriam “imagens” no sentido de cada um ser uma visão particular, cada uma ser uma opinião e um aspecto particular de *Erōs*, isoladamente sem apresentar as características mais gerais e fundamentais da natureza do objeto buscado. Nesse sentido, Lear (2006, p. 96-123) e Sheffield (2006,

p. 23-46) defendem que há um método de exposição presente no *Banquete* e apresentado por Platão, o método “*endoxástico*”, cujo nome seria legado por Aristóteles (*endoxa*). Cada discurso representaria uma opinião particular, que isoladas não nos permitiriam adquirir um conhecimento seguro sobre o objeto buscado. No entanto, Bravo (2016 p. 17-18) sugere que não é preciso recorrer a Aristóteles, mas podemos usar o próprio *corpus platonicum* para encontrar, como no caso do diálogo *Fedro*, um método adequado para tratar a relação entre os discursos. Bravo encontra no diálogo *Fedro* a *synagoge*, um procedimento metodológico pelo qual o dialético faria uma coleção sinótica da multiplicidade particular no discurso. Para Bravo, na construção dos discursos no *Banquete* haveria a realização de tal procedimento método-epistemológico (2016, p. 17-18). Esse procedimento seria a dialética, capaz de realizar, por meio do filósofo, que no *Banquete* para Bravo seria Sócrates, uma visão de conjunto dos múltiplos particulares em cada um dos discursos (2016, p. 18). Essa dialética se fundaria na superação das insuficiências dos discursos parciais que não teriam ultrapassado a dimensão da opinião contraditória (2016, p. 18-19). Na estrutura do diálogo, cada discurso sobre *Erōs* seria um aspecto particular a ser dialeticamente ressignificado por meio da *synagoge* dialética na busca do geral. Tudo isso seria possível somente por meio do diálogo, que se funda em acordos entre os participantes, que passariam, ao longo da obra e especialmente com Sócrates e Diotima, a voltar-se à busca da verdade sobre *Erōs*, sobre a beleza e sobre a filosofia (2016, p. 22).

Nessa breve exposição polifônica de interpretações, comentários e diferentes leituras que acabamos de esboçar, numa seleção de alguns dos intérpretes utilizados por nós ao longo dessa pesquisa de mestrado, encontramos o estado da questão de nossa pesquisa: a discussão recente sobre o estatuto metodológico dos discursos sobre *Erōs* no *Banquete*, cujo recorte foi realizado para trabalharmos sobretudo com o que vem sendo discutido neste começo de século, sempre em tensão com as leituras canônicas do século passado. Tal exposição reflete aquilo que foi questionado acima, tal qual, como deveríamos ler metodologicamente a multiplicidade de discursos no *Banquete*. Foi necessário, como em todo trabalho de historiografia da filosofia, voltarmos ao texto de Platão e colocarmos essas diferentes leituras e interpretações à prova, a fim de termos mais clareza sobre as diferentes possibilidades de

interpretação da relação metodológica entre os discursos dos simposiastas no *Banquete* de Platão.

## 2.2. Problema geral

Como vimos, na interpretação dos diálogos de Platão há a imensa dificuldade de lidarmos com um *corpus* de escritos desenvolvidos na forma de diálogos dramatizados por personagens, dos quais o próprio autor está ausente e não apresenta nenhuma ideia ele mesmo, isto é, não fala jamais em primeira pessoa enquanto Platão. Ao confrontar as diferentes perspectivas e distintas visões de mundo apresentadas pelas personagens que entram em cena nestes escritos, o intérprete naturalmente busca identificar onde, afinal, estaria Platão ou sua doutrina. Estaria na personagem Sócrates, por figurar no papel de protagonista na ampla maioria dos diálogos? Estaria na tensão entre Sócrates e as múltiplas faces que encaram o escrutínio intelectual do mestre de Platão? Ou, ainda, não estaria em lugar nenhum, mas antes tais escritos seriam exercícios de reflexão e enfrentamento de ideias, seriam dramas filosóficos sem nenhuma finalidade dogmático-doutrinária?

Essas são algumas das perguntas e problemas que podemos fazer e formular sobre Platão e sobre sua filosofia a partir da leitura dos *Diálogos*. E tais problemas e dificuldades não se restringem somente ao âmbito do *corpus* como um todo, mas permanecem presentes no âmbito de cada diálogo em particular. No diálogo *Banquete*, por igualmente ser um diálogo dramatizado por uma série de personagens, entre as quais o próprio autor não está presente como personagem, o intérprete não escapa destes e de outros problemas hermenêuticos, necessitando, de algum modo, decidir por qual caminho seguir e de que modo estabelecer seu recorte. Assim sendo, depois de esboçar uma introdução das discussões na historiografia acerca das relações entre os discursos das personagens no *Banquete* de Platão, podemos retornar para a questão que formulamos no começo dessa introdução, tal qual, o que fazer com essa multiplicidade de perspectivas, de visões de mundo e de discursos reunidas por Platão no *Banquete*? Agora, depois de refletir um pouco sobre possíveis caminhos e perspectivas distintas, podemos formular o problema geral de nossa pesquisa: na interpretação do *Banquete* de Platão, se cada personagem realiza seu próprio discurso e se Platão não escreve em primeira pessoa, então como interpretar

o conteúdo dos discursos sobre *Erōs* e como interpretar a relação metodológica entre os cinco primeiros discursos, os de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, e os de Sócrates-Diotima e Alcibíades?

### 2.3. Problema específico

Esse problema geral, que surge fundamentalmente do fato de Platão não nos ter legado direta e explicitamente sua posição, leva-nos a refletir sobre se os discursos deveriam ser interpretados como metodologicamente negativos em relação uns aos outros, no sentido de serem excludentes, ou se a interpretação do discurso de Sócrates-Diotima, por exemplo, pressuporia a compreensão do restante do diálogo.

De fato, não é difícil concordar que há uma diferença metodológica entre a fala de Sócrates e Diotima e as falas das demais personagens no simpósio. Nesta última fala há um discurso característico da atividade socrática retratada nos diálogos, a saber, a busca pela correção metodológica dos discursos, a captura dos pseudo-valores, a busca pela formulação de definições cada vez mais gerais e a prestação de contas no discurso das opiniões particulares contraditórias sobre as coisas, em contraposição à evocação poética, ao recurso aos modelos da tradição, ao discurso da medicina e à retórica e oratória característica das cinco primeiras falas. Mas o que fazer com essa diferença na interpretação do diálogo? González (2008, p. 1-2) auxilia-nos com a questão sobre “*what then to make of the rest, and by far the major part of the dialogue*”, se Platão estiver só em Sócrates? Ele questiona a finalidade, “*if any, is served by the other speeches*”, bem como de “*all those literary details and flourishes that so appeal to readers not so worried about the philosophical content?*”.

Com efeito, o intérprete precisa posicionar-se, ou pelo menos evidenciar a dimensão do problema que se encontra na configuração dialógica deste texto platônico, levando em consideração a polifonia das personagens e sua articulação com a estrutura da obra e com o restante do diálogo. Afinal, cada momento do texto faz parte de uma mesma estrutura, desenvolvida ao longo do diálogo, cujos momentos possuem características próprias e distintas.

Isto posto, nosso recorte se encontra entre as permanências e as rupturas metodológicas existentes entre os distintos discursos sobre *Erōs*, naquilo que é comum a todos os discursos e naquilo que caracteriza sua particularidade, partindo do problema da multiplicidade de perspectivas apresentadas pelas personagens e sua relação com as ideias expressas por Sócrates e por Diotima, sempre tendo em vista o fato de não termos como seguramente saber qual é a última palavra de Platão no que diz respeito às *dogmata* enunciadas pelas personagens.

## 2.4. Metodologia

A discussão esboçada acima acena para o fato de haver uma grande riqueza literária e filosófica em cada momento do texto platônico, contribuindo para a construção do entendimento e da interpretação da obra como um todo. Deste modo, nossa pesquisa levará em consideração a análise de cada um dos discursos sobre *Erōs*, de Fedro a Agatão, de Sócrates-Diotima a Alcibíades. Para isso, como dito no Prefácio, usamos o texto grego original e fizemos um cotejo com diversas traduções e diferentes edições do texto platônico.

Metodologicamente, nossa pesquisa divide-se em cinco momentos fundamentais: Prefácio e Introdução, cada um composto por quatro seções; Capítulo I, composto por sete seções; Capítulo II, composto por seis seções; Capítulo III, composto por duas seções; e Capítulo IV, igualmente composto por duas seções.

Em um primeiro momento, que seria um conjunto de Apresentação, Notas e Introdução, fazemos uma colecção sumária daquilo que estará em causa em nossa pesquisa, de modo que o leitor possa ‘fazer um reconhecimento do gramado’ e ser munido de antemão com o mapa e a bússola que o auxiliará a enfrentar nosso texto, bem como tocamos em algumas feridas ao apresentar os pontos mais problemáticos, sobretudo linguístico e técnicos, presentes na construção de nosso texto.

Em um segundo momento, que é o desenvolvimento do corpo da pesquisa nos Capítulos II, III e IV, desenvolveremos nossa análise da relação metodológica entre os discursos realizados no *Banquete de Platão*. Antes disso, no ‘Capítulo I’, momento preliminar em que há uma espécie de estruturação, solidificação ou o ‘erguer dos pilares’ que fundam o corpo da pesquisa, colocaremos todas as nossas

cartas na mesa, de modo a evidenciar os pressupostos conceituais utilizados na realização de nossa pesquisa, bem como nossa posição em relação aos problemas mais fundamentais da historiografia da filosofia de Platão, anteriores ao próprio problema de pesquisa em questão e que precisam ser enfrentados, ou pelo menos evidenciados, antes de desenvolvermos qualquer interpretação sobre os textos platônicos. Essa fundamentação será finalizada com uma reflexão sobre o simpósio enquanto instituição da sociedade ateniense e as ressignificações platônicas desta prática no *Banquete*.

Depois de fundar nossos pilares e construir as bases de nossa pesquisa no Capítulo I, partiremos, então, no Capítulo II, em sua primeira parte, para a análise de cada um dos cinco primeiros discursos sobre *Erōs*, discursos que doravante chamaremos de ‘pré-socráticos’, pelo fato de aparecerem no texto antes do discurso de Sócrates<sup>2</sup>. Nesse capítulo, nosso objetivo será esclarecer quais pontos de cada discurso poderiam ser considerados como objetos da crítica platônica, isto é, elementos com os quais o texto estabelecerá um plano polêmico, bem como evidenciar quais pontos dos mesmos discursos poderiam ser considerados como metodologicamente mantidos no plano argumentativo do diálogo e reaproveitados por outras personagens, sobretudo por Diotima e pelo jovem Sócrates. Para tal, levaremos em consideração os intérpretes que, por um lado, desqualificam cada um dos discursos por suas supostas insuficiências, bem como, por outro lado, os intérpretes que chamam a atenção aos supostos pontos de inflexão presentes nesses discursos pré-socráticos, dos quais Diotima teria partido junto do jovem Sócrates para prosseguir em sua busca pela verdade *erōs*.

Num segundo momento neste mesmo Capítulo II, analisaremos a refutação de Agatão realizada por Sócrates. Colocaremos em questão em que medida essa seção poderia ser interpretada como uma ruptura na ordem dos discursos e em que medida a mesma seção poderia ser interpretada como uma permanência metodológica no plano dramático-argumentativo do texto. As consequências de interpretá-la tanto como uma ruptura quanto como uma permanência são exploradas pelas discussões dos comentadores, na tensão entre as diferentes leituras da mesma passagem.

<sup>2</sup> Embora seja um termo comumente utilizado para se referir a qualquer coisa ‘antes de Sócrates’, como no caso de, por exemplo, ‘filosofia pré-socrática’ (também chamada, desde Laks & Most 2016, de ‘*early Greek philosophy*’), devemos fazer a devida referência a Bravo 2016, de quem pegamos emprestado o termo ‘pré-socrático’ com o sentido que usamos em nossa pesquisa.

Escolhemos esse ponto específico do texto porque tal passagem, que se encontra dramaticamente numa virada entre a fala dos pré-socráticos e a de Sócrates com Diotima, pareceu-nos ser central para a análise da relação metodológica entre os discursos, na medida em que uma das personagens nesse momento do texto, Sócrates, explicitamente coloca em questão tanto a forma quanto o conteúdo dos discursos realizados até então no simpósio de Agatão.

No terceiro capítulo do nosso trabalho, o Capítulo III, analisaremos a analogia entre o uso dos nomes *erōs-poiēsis* realizada por Diotima em seu diálogo com o jovem Sócrates (205a-206a). Antes disso, contudo, faremos um excuro pelo imaginário dos Mistérios, de modo a compreender as implicações da aparição da personagem Diotima, de sua relação com a personagem Sócrates, bem como de sua postura metodológica em relação, por um lado, aos discursos realizados até então e, por outro, às necessidades metodológicas inerentes à busca por saber

Após o momento voltado ao contexto dramático dos Mistérios que está por detrás das personagens do jovem Sócrates e de Diotima, voltaremos à análise dos nomes realizada pela sacerdotisa, mais especificamente uma análise do uso que se faz do termo *erōs*, no que diz respeito tanto a *erōs* enquanto uma espécie particular de desejo quanto em relação a *erōs* enquanto gênero geral que envolve todas as espécies particulares de desejo. Nesse momento de nossa pesquisa, analisaremos as consequências de lermos essa passagem em relação aos discursos dos cinco primeiros simposiastas, de modo a considerá-los como ao mesmo tempo discursos sobre 'aquilo que é e não é', ou seja, discursos simultaneamente verdadeiros, por falarem sobre características de *erōs* no âmbito da espécie particular, e falsos, por tomarem a parte (espécie) pelo todo (gênero). Essa guinada ocorre justamente com a personagem Diotima, cuja preocupação metodológica em visar o mais geral leva-a a conduzir o jovem Sócrates em direção de formulações cada vez mais gerais no discurso, em detrimento às formulações particulares realizadas até então, que seriam opiniões contraditórias não fundamentadas por um discurso rigoroso, as quais são aspectos particulares e insuficientes do objeto buscado.

Para ilustrar essa possibilidade de leitura, buscaremos comparar como os momentos na fala de Diotima posteriores à analogia *erōs-poiēsis* são constituídos na forma de uma espécie de 'breve recordação' daquilo que fora dito pelos simposiastas,

embora tanto a sacerdotisa quanto o jovem Sócrates não estivessem presentes no simpósio de Agatão. Tradicionalmente, tais 'recordações' são consideradas por alguns intérpretes como 'refutações' ou 'negações' das falas de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão. Nesse momento, estabeleceremos uma análise da possibilidade de considerar-se a 'negação' realizada pelas personagens do jovem Sócrates e de Diotima dos momentos 'recordados' dos discursos pré-socráticos como suprassunções, ou seja, negações que metodologicamente mantêm elementos a serem ressignificados num discurso cujo nível é diferente daquele em que os elementos suprassumidos serão ressignificado, por ser, no caso do *Banquete*, um discurso mais generalizante.

Por fim, no Capítulo IV, o último capítulo desta pesquisa e diretamente precedente à Conclusão, analisaremos como a posição de Alcibíades nesse quadro, sua aparição no simpósio e seu discurso em elogio a Sócrates, tanto em relação ao modo dos discursos pré-socráticos quanto em relação ao imaginário dos Mistérios, poderia ser considerados como da mesma espécie dos discursos 'pré-socráticos' e, ao mesmo tempo, como uma reafirmação do que fora exposto no diálogo entre o jovem Sócrates e Diotima antes da aparição de Alcibíades. Para tal, recorreremos ao Alcibíades histórico, à guerra do Peloponeso e à condenação de Sócrates, para tentarmos compreender como esta personagem e o presente momento na economia do diálogo podem falar muito sobre o restante do texto e sobre nosso problema de pesquisa.

Como vimos na Apresentação, começaremos a pesquisa por um breve 'preâmbulo' que visa erguer as bases de nossa pesquisa, seguido de uma contextualização histórica do simpósio antigo e sua relação com as ressignificações platônica desta instituição da sociedade grega. Neste preâmbulo explicitaremos alguns dos pressupostos fundamentais que nortearam nosso percurso e que precisam ser esclarecidos de antemão, para que o sentido de nosso texto e a abordagem que realizamos nessa pesquisa possam ficar mais claros antes mesmo do desenvolvimento da investigação central de nossa pesquisa.

### 3. CAPÍTULO I: PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS

#### 3.1. Diálogo enquanto gênero literário

Diferentemente do estabelecido pelos filósofos da tradição ocidental, que a começar por Aristóteles passaram a registrar sua filosofia quase sempre na forma de tratados escritos sistematizados, em cuja narrativa o autor apresenta em primeira pessoa as próprias ideias, constrói sucessivas teses e encadeia seus raciocínios por uma ordem de razões, dos quais podemos depreender sua doutrina, Platão escreveu diálogos dramatizados por personagens:

*“Il corpus platonico è costituito di 36 titoli, divisi in 9 tetralogie, ossia gruppi di quattro. Se si eccettuano le 13 Lettere (12 delle quali sono certamente spurie, mentre la VII è considerata autentica dalla maggioranza degli studiosi) e, almeno formalmente, l’Apologia, tutti gli scritti platonici presentano la forma del dialogo”* (Ferrari 2018, p. 14).

Como vimos no Prefácio e na Introdução, na medida em que escreveu diálogos em que personagens dialogam entre si, sem ele próprio ser uma das personagens que apresentam suas próprias ideias, cada uma com sua visão de mundo e com suas próprias convicções, o leitor dos textos platônicos, sobretudo o historiador da filosofia, precisa levar em consideração a forma literária do texto para interpretar o conteúdo dessas obras. Harold Tarrant (2016, p. 84) chama atenção para o fato de ser *“widely acknowledged that literary form is a crucial ingredient of Platonic dialogue, and one that affects how the reader should interpret the work”*.

Com efeito, nosso primeiro pressuposto interpretativo nessa pesquisa é considerar o *Banquete* como um diálogo que, como tal, necessita ser abordado de modo a levarmos em consideração sua configuração dialógica, ou seja, como vimos na Apresentação, a instância dramática em que personagens atuam, a partir da qual podemos refletir sobre a posição que as personagens possuem no cenário do drama, a ordem com que falam e com quem falam, bem como, no caso específico do problema de nossa pesquisa, a relação metodológica entre os discursos ao longo de toda a dramatização.

Como dito anteriormente, pode ser tentador buscar extrair e codificar uma única mensagem da tensão dialógica do texto platônico, tornando a leitura do restante da obra redundante. Ou, ainda, transformar as conversas numa espécie de tratado, ao isolar os argumentos e as definições do processo gerador que as desenvolveu. Por outro lado, caso levemos em consideração a “*web of relations between all the parts of a work*” (Halliwell 2016, p.4), poderemos buscar fazer uma abordagem global do *Banquete*, relacionando as partes e momentos do texto com sua estrutura, de modo a comparar os diferentes discursos nos momentos em que são construídos, sem descaracterizar a forma dialógica da obra, evitando incorrer em reducionismos e reconstruções arbitrárias do texto platônico.

Embora os diálogos sejam obras com começo, meio e fim, portanto sendo unidades completas em si mesmas, muitas das personagens e dos temas desenvolvidos em certo texto platônico reaparecem em outros diálogos. “Exemplos possíveis seriam”, comenta Trindade Santos (2012, p. 10), “o tema do prazer no *Górgias* e no *Fédon*; a coragem no *Laques*, no *Protágoras* e na *República*”. Lloyd Gerson (2016, p. 237) argumenta que “*no dialogue, including Symposium, is philosophically self-standing, even if each one is a complete and independent literary work*”. Nesse sentido, embora evitemos por postular uma leitura doutrinária do *Banquete*, em que as teses presentes no texto seriam supostamente parte de um conjunto de doutrinas e ensinamentos defendidos por Platão tanto na Academia quanto ao longo dos demais textos, aceitamos o fato de que a fala entre a personagem Sócrates e a personagem Diotima tem por pressuposto concepções apresentadas no final do diálogo, como Forma ou Ideia, Reminiscência, etc., concepções que aparecem em outros diálogos platônicos como na *República*, no *Fédon* e no *Fedro*, mas cuja análise de sua relação e desenvolvimento ao longo dos diálogos extrapola o recorte realizado nessa pesquisa e, por isso, não são levados em consideração em nossa pesquisa de mestrado.

Além de o fato de os diálogos serem o cenário para a interação de diversas personagens, muitas das quais ocupando lugares opostos na vida da Atenas do período de Platão, os textos platônicos tornaram-se paradigmáticos e continuam a ser objeto de estudo na historiografia da filosofia mesmo depois de tantos séculos não apenas por serem dramas, mas por apresentarem uma atividade filosófica inerente ao drama encenado pelas personagens. Em outras palavras, os textos

platônicos são construções indeléveis da literatura e história da filosofia ocidental por serem simultaneamente dramas riquíssimos e profundamente filosóficos: as personagens empreendem investigações sobre os aspectos mais fundamentais da vida, cujo enfoque está nas questões mais caras da sociedade ateniense, como a *andreia*, a *sōphrosynē*, a *dikaiousynē* e a *sophia*. Há um enfrentamento de ideias de forma muitas vezes tensional, em que reflexões, argumentos e até mesmo ataques pessoais são direcionados entre as personagens no conflito de opiniões encenado por elas.

*“While Plato’s dramatic dialogues can be described as investigations of philosophical questions, one misses an essential element if one does not see them also as personal confrontations. As Nicias says, whatever subject one discusses with Socrates, one is forced in the end to give an account of one’s own life (Lach. 187e). Even when the arguments are nominally concerned with a philosophical subject, their underlying personal character is usually obvious”* (Danzig 2016, p. 37).

Por isso mesmo, a tensão no embate de ideias torna-se o ponto chave para a construção do exercício do filosofar nos diálogos. A tensão *“contributes to give life to the dialogue and to the effectiveness of the philosophical research”* (Danzig 2016, p. 37). Na maioria dos diálogos, Sócrates é a personagem que coloca o problema a ser investigado, sempre partindo de situações que envolvem a vida dos interlocutores, porém não sem importância às personagens envolvidas. E como a posição de Sócrates é a de protagonista na esmagadora maioria dos diálogos platônicos, surge o problema de se identificar a posição de Platão com a da personagem Sócrates.

### **3.2. Quem fala por Platão?**

Ferrari (2018, p. 18) formulou bem o problema em questão na introdução de um de seus trabalhos sobre Platão. De acordo com ele,

*“sullo sfondo della moltitudine dei personaggi che animano i dialoghi si staglia però un’assenza, quella dell’autore: Platone non partecipa direttamente al «teatro della filosofia» che mette in scena. Questa assenza dà luogo alla questione dell’anonimità dell’autore, e fa*

*emergere il problema, ben noto già ai commentatori antichi, dell'individuazione della sua personale posizione. Si tratta di un problema che viene icasticamente formulato nell'interrogativo «chi parla per Platone?»».*

Esse problema é talvez o mais fundamental para a interpretação da doutrina de Platão. Afinal, será possível somente reconstruir uma doutrina de Platão a partir dos *Diálogos* se identificarmos seu pensamento com alguma ou com algumas das personagens presentes nas obras escritas. Deste modo, a perspectiva reconhecida como *unitarista* interpreta os diferentes momentos e posições expressas pelas diferentes personagens como “fases distintas da apresentação de uma só doutrina filosófica, concebida desde o início e subjacente à toda a obra” (Matoso 2018, p. 2). Por outro lado, há a perspectiva dos *desenvolvimentistas*, que “adota a hipótese de que Platão modifica suas concepções no decorrer de sua obra, superando teses e desenvolvendo seu ponto de vista acerca das questões ali tratadas” (Matoso 2018, p. 2). Por fim, há a perspectiva dos *isolacionistas*, que defende que é necessário ler cada diálogo de acordo com seu ponto de vista particular, enquanto unidades dramáticas isoladas (Matoso 2018, p. 4).

No coração dessa discussão, os textos platônicos apresentam algumas personagens recorrentemente, muitas vezes com aparições repetidas entre diversas obras<sup>1</sup>, defendendo ideias que em contextos diferentes são fundamentalmente opostas. “No diálogo *Górgias*”, exemplifica Renato Matoso (2018, p. 1), “Sócrates ataca a tese hedonista que identifica o bem viver com a busca pelo prazer. No *Protágoras*, entretanto, o mesmo Sócrates defende uma tese claramente hedonista ao identificar o prazer com o bem!”.

Essas dificuldades, que atestam o caráter plural e dinâmico da obra dialógica platônica, põem o intérprete em alerta para não imediatamente pressupor que as palavras de Sócrates representariam univocamente a doutrina defendida por Platão. Afinal, em diálogos distintos a personagem aborda o mesmo tema de modo contrário, como vimos no exemplo acima. Ou, ainda, a personagem Sócrates, se tomada como

<sup>1</sup> Como se sabe, o caso mais comum é o da personagem Sócrates, bem como, por exemplo, da personagem Teeteto ou da personagem Fedro, que também aparecem em mais de um diálogo.

porta-voz imediato de Platão, não figura em alguns dos diálogos, cedendo espaço ao Estrangeiro de Eleia em obras como o *Sofista* e o *Político*, ou ao Atenense nas *Leis*.

Ferrari (2018, p. 19) apresenta uma alternativa para lidarmos com este problema, no fato de pensarmos na doutrina de Platão como imanente à tensão da dinâmica dialógica do ponto de vista teórico, mas também, e talvez mais fundamentalmente, do ponto de vista dramático. Nesse sentido, seria possível ler o diálogo de acordo com sua configuração dialógico-dramática, sem desconstruí-lo na ânsia de identificar a posição sistemática do autor. Nessa alternativa interpretativa, os diálogos platônicos, ao serem interpretados como a dramatização dessa tensão dinâmica, não seriam a apresentação sintética de uma doutrina pronta e acabada, mas, diferentemente, seriam a construção dinâmica e viva de teses, a construção contínua do *philosopheîn* por meio de personagens que encarnam dramaticamente a formulação de ideias, a prestação de contas, enfim, a alma da atividade própria do exercício da reflexão de pensamento: uma filosofia em ato.

Ainda assim, por mais tentadora que tal alternativa possa parecer, reconhecemos as dificuldades que esta questão da autoria traz à leitura de Platão, bem como compreendemos a relevância da busca por possíveis saídas a este problema para a interpretação de sua doutrina. Devido ao escopo dessa pesquisa de mestrado e do recorte que fizemos para desenvolver nosso texto, teremos de abrir mão da tentativa de buscar reconstruir uma doutrina de Platão e, em vez disso, assumimos como um segundo pressuposto para nossa pesquisa a abstenção em identificar a doutrina de Platão, de modo a permanecermos na busca por compreender a relação metodológica entre os discursos das personagens realizados no *Banquete* de Platão, independentemente se tais personagens refletem ou não a posição dogmática de Platão e se são ou não representações da doutrina de Platão.

### **3.3. Fontes antigas**

Como vimos várias vezes ao longo dessa exposição, os textos platônicos dificultam e, em certo sentido, inviabilizam identificarmos a doutrina de Platão nos próprios diálogos, devido à escolha da forma dialógica como meio literário para a apresentação de ideias e devido à ausência do próprio autor do conjunto de personagens que dramatizam suas obras. Apesar disso, há autores antigos, a

começar por Aristóteles, que sistematicamente passaram a atribuir doutrinas específicas a Platão. Trindade Santos explica que

“desde sempre aquilo a que se chama de “filosofia platônica” não se acha exposto na obra de Platão, mas na crítica sistemática que o Estagirita dirige ao seu Mestre na Academia. É ele o responsável pela atribuição a Platão de um conjunto de concepções, teorias e doutrinas que os diálogos não individualizam, nem identificam como tais, cuja autoria não atribuem ao Mestre da Academia, nem sequer categoricamente defendem” (2012, p. 21).

Mais a frente ele continua, especificando que desde o começo do século XIX, quando Schleiermacher e Ludwig Ast fizeram duas edições completas da obra de Platão, “a primeira, em grego e alemão; a segunda, em grego e latim”, surgiu um interesse nos intérpretes em recorrer ao conjunto completo de textos escritos de Platão, inclusive no ‘original’, para buscar sua doutrina, além de fiar-se aos testemunhos de Aristóteles, ou aos relatos sobre os ensinamentos de outros membros da Academia, como os de Eudoxo relatados por Alexandre, ou os de Espeusipo e de Xenócrates, que herdaram a Academia após a morte de Platão.

Quando voltamos à obra de Platão, percebemos que a questão é complexa. É difícil conciliar as ideias veiculadas pelas personagens platônicas com, por exemplo, as doutrinas de “uno e díade indefinida”, ou de “coisas matemáticas que são cópias de formulações pitagóricas”, como relatado em *Metafísica* A6, 987b15ss. Teríamos de interpretar diálogos como *Filebo* e *Fédon* a partir dos relatos aristotélicos, para extrair do que algumas das personagens postulam algo parecido com as doutrinas reputadas a Platão por Aristóteles na *Metafísica*.

Não somente na Antiguidade, mas também na Idade Média e ao longo da modernidade, os pensadores voltam para os textos platônicos com o objetivo de apresentar sua própria visão sobre as presumíveis doutrinas platônicas apresentadas por Aristóteles, pelos filósofos Acadêmicos e pelos neoplatônicos. Hegel, por exemplo, em *Lições sobre a história da filosofia*<sup>2</sup>, retornou a Platão e a Aristóteles

<sup>2</sup> *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, em português traduzida como *Introdução à História da Filosofia*, obra póstuma e, portanto, publicada seis anos após a morte de Hegel por Eduard Gans em 1837.

para identificar neles e nos gregos o surgimento do desenvolvimento do que seria o 'Espírito Absoluto'.

Em meio às fontes e aos testemunhos antigos, há ainda o problema de que alguns dos relatos sobre uma suposta doutrina de Platão fazem parte do conjunto de especulações e citações até mesmo anedóticas sobre o 'mistério' ou '*riddle*' da antiga Academia<sup>3</sup>. Muito se especula sobre o que realmente acontecia neste espaço, se se tratava de um local em que os participantes realizavam ritos religiosos, se se tratava de um *thiasos* ou até mesmo de uma espécie de escola nos moldes das primeiras universidades medievais. Gabriele Cornelli (2018, p. 46) apresenta reflexões relevantes sobre estas questões, bem como evidencia o problema de se realizar pontes diretas entre aquilo que ocorria dentro da Academia, que ainda hoje permanece parcialmente um mistério, e o conteúdo dos *Diálogos*. Neste estudo Cornelli apresenta o testemunho de Aristóxeno de Tarento sobre uma das preleções que Platão supostamente teria feito, chamada *Sobre o Bem*, numa espécie de lição pública conferida a possíveis interessados em assuntos internos à Academia:

“É certamente a coisa melhor iniciar indicando a natureza da investigação, e o que ela envolve, de maneira que com esta visão inicial podemos proceder mais facilmente pelo percurso escolhido, e nos darmos conta a que altura teremos chegado nela, sem correremos o risco de nos decepcionarmos em seguida. Como o próprio Aristóteles costumava contar, foi exatamente isso que aconteceu à maioria das pessoas que ouviu a lição sobre o Bem de Platão. Cada um veio de fato com a expectativa de aprender algo sobre as coisas que são geralmente consideradas boas para os seres humanos, como a saúde, a força física, e em geral algo como uma felicidade maravilhosa. Mas quando vieram as demonstrações matemáticas, incluindo os números, as figuras geométricas e a astronomia, e no final a afirmação de que o Bem é Um, isso deve ter-lhes parecido, posso muito bem imaginar, completamente surpreendente e estranho. Assim enquanto alguns deram pouca atenção aos argumentos, outros os rejeitaram abertamente (Aristox. *Elem. Harm.* II 20,16-31,3)”.

<sup>3</sup> Vide Cherniss 1945.

Não obstante, mesmo que nos fiemos a Aristóteles ou a qualquer outro pensador da Antiguidade (ou até mesmo aos modernos, como a Hegel) para mapear qual seriam as doutrinas de Platão, e mesmo se recorrêssemos ao pouco que sabemos do que efetivamente ocorria na Academia, criaríamos mais problemas do que soluções para a interpretação dos *Diálogos*. É muito perigoso buscar transpor leituras ou acontecimentos extrínsecos aos textos platônicos à interpretação dos *Diálogos*. No caso do *Banquete*, especificamente no contexto de nossa pesquisa, temos por pressuposto que a fonte para a compreensão da relação metodológica entre o conteúdo dos discursos dos simposiastas no simpósio de Agatão tem de ser o próprio *Banquete*, o texto platônico em questão ao qual podemos recorrer munidos das ferramentas disponíveis ao historiador da filosofia, para não correremos o risco de deixarmos de ser historiadores da filosofia ao extrapolarmos os limites metodológicos de nossa área, que estão circunscritos aos próprios textos escritos, no caso aos diálogos de Platão.

### **3.4. Composição dos diálogos e cronologia**

Além de os problemas que decorrem da forma literária dos textos platônicos, da multiplicidade de personagens que apresentam ideias na ausência do próprio Platão e da fidedignidade das fontes antigas para a identificação de doutrinas de Platão a partir de relatos e testemunhos estranhos a seus próprios textos, há a questão da composição dos diálogos e de uma suposta cronologia ou ordem por meio da qual deveríamos interpretá-los.

Como vimos mais acima, as obras platônicas são agrupadas em tetralogias, uma forma de compilação realizada no século I d.C. por Trasiló de Alexandria. Nesse período, Trasiló usou um critério mais ou menos temático para agrupar os diálogos, colocando num mesmo grupo, por exemplo, diálogos que dizem respeito ao julgamento e morte de Sócrates (*Eutífron*, *Apologia*, *Crítón* e *Fédon*). Trasiló também

adicionou um segundo título aos diálogos, para especificar sua temática, como ‘*Sobre a justiça*’ para a *República* e ‘*Sobre a alma*’ para o *Fédon*, prática comum no período<sup>4</sup>.

Apesar de tal organização realizada por Trasilo, nenhum critério utilizado por ele permite com segurança afirmarmos que os diálogos foram compostos nessa ordem ou que devem ser interpretados a partir da sequência organizada por ele. Ferrari (2018, p. 15) chama atenção para o fato de que, como é sabido, os textos platônicos surgiram num período histórico muito anterior ao da imprensa e da publicação de livros em larga escala, fenômeno que ocorreu mais de uma dezena de séculos depois da Antiguidade. Além disso, por situar-se num período de passagem da lógica dos modelos orais de transmissão de cultura para os escritos, os diálogos não podem ser considerados como ‘obras publicadas’ em alguma data específica, como, por exemplo, podemos considerar a publicação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* como sendo em 1781. Por isso, é mais razoável pensarmos num “*inizio della circolazione*”, momento a partir do qual certos diálogos passaram ser disponibilizados a um público fora da Academia (Ferrari 2018, p. 15). Ainda de acordo com Ferrari, as fontes antigas mencionam a circulação de uma parte da *República* nesse período, talvez algo como uma versão com os livros I-IV, bem como do *Teeteto* (2018, p. 15).

Rodolfo Lopes (2018, p. 79-99), em sua convincente análise sobre a ordenação dos diálogos de Platão, questiona a leitura dominante estabelecida a partir do século XX pela *scholarship* platônica, segundo a qual é pressuposto necessário

“a ordenação do *corpus* em grupos de diálogos que reflectem a evolução do pensamento do seu autor. Mas Platão, ao contrário de Wittgenstein, de quem temos apenas duas versões, parece ter ‘evoluído’ de modo menos abrupto, já que tal metamorfose incluía também uma fase intermédia. Refiro-me, obviamente, aos três grupos de diálogos – ‘iniciais’, ‘médios’ e ‘tardios’ –, os quais são quase unanimemente tomados como evidência das três fases da biografia filosófica, que Platão, por razões também ainda não esclarecidas, terá deixado implícita (ou codificada) nos *Diálogos*” (p. 79-80).

<sup>4</sup> Vide Ferrari 2018, p. 15: “*Diogene Laerzio attribuisce a Trasillo anche l’uso di aggiungere a ogni dialogo un secondo titolo, che ne segnala l’argomento (pragma) [...] Anche in questo caso Trasillo si limitò a sistematizzare una pratica già ampiamente diffusa nei secoli precedenti, e che potrebbe risalire addirittura all’Accademia platonica*”.

Nessa divisão ‘clássica’ realizada no século passado para a obra de Platão, em diálogos de ‘juventude’, que seriam os “iniciais”, estariam *Apologia, Cármides, Críton, Eutifron, Górgias, Hípias Menor, Íon, Laques, Protágoras, República I, Eutidemo, Hípias Maior, Lísias, Menexeno e Mênon*; nos de ‘maturidade’, que seriam os diálogos “médios”, estariam o *Crátilo, Fédon*, o próprio *Banquete, República II-X, Fedro, Parmênides e Teeteto*; enquanto que nos de ‘velhice’, que seriam os “tardios”, teríamos, por fim, o *Timeu, Crítias, Sofista, Político, Filebo* e as *Leis*, que para intérpretes como Christopher Rowe (2003, p. 103) é um “*reasonably firmly established fact*” ser o diálogo platônico escrito por último.

Acontece que nesse caso temos um problema, que é o de efetivamente podermos afirmar “*reasonably*” e “*firmly*” que as *Leis* são o último texto escrito por Platão.

A posição deste diálogo enquanto o último texto escrito por Platão é o fundamento último para a aplicação do chamado método estilométrico de organização dos textos platônicos. De acordo com tal método estatístico, ao compararmos os textos platônicos com um ponto fixo no *corpus* (no caso as *Leis*, que seria o último texto escrito por Platão), obteremos um conjunto de diálogos que mais se aproximam das *Leis* pela ocorrência de termos e do uso recorrente de determinadas partículas ou palavras, e outro que, pelos mesmos critérios, menos se aproxima das *Leis*. Nesse cenário, os diálogos mais próximos estilisticamente das *Leis* seriam os mais tardios e, por outro lado, os menos próximos estilisticamente das *Leis* teriam sido os primeiros diálogos a serem escritos por Platão (Lopes 2018, p. 89).

Todavia, as fontes sobre o fato de as *Leis* serem o último texto escrito por Platão são duvidosas<sup>6</sup> e não nos permitem termos certeza de que, de fato, este diálogo tenha sido o último a ser escrito por Platão. Na *Política*, Aristóteles menciona as *Leis* e a *scholarship* normalmente recorre a esta menção para atribuir o estatuto de ‘última obra escrita por Platão’ a tal diálogo. Lopes (2018, p. 94) demonstra que Aristóteles

“refere pontualmente que este diálogo foi escrito depois (ὕστερον) da *República*, mas em parte alguma refere que seja o último. Se

<sup>5</sup> Ver também Taylor 1926, Ross 1951 e Guthrie 1975.

<sup>6</sup> Como, por exemplo, Diógenes Laércio (3.37), uma das fontes mais controversas para buscarmos estabelecer evidências seguras sobre fatos da Antiguidade.

Aristóteles tivesse usado o superlativo (ὑστάτων), o pressuposto seria defensável, ainda que longe de indisputável pelo facto de este ser o único testemunho disponível. Mas a passagem apenas sugere que as *Leis* são posteriores à *República*, o que está muito longe de implicar que tenham sido o último diálogo a ser escrito”<sup>7</sup>.

Outro detalhe que dificulta a aceitação deste pressuposto estabelecido como padrão pela *scholarship* dos últimos tempos é o de Platão ter insistentemente revisado seus textos ao longo da vida. Ferrari (2018, p. 15) argumenta que

*“sappiamo inoltre che Platone era solito ritornare sugli scritti già pubblicati, ossia già circolanti, per apportarvi modifiche, in taluni casi anche significative. Le fonti antiche accennano, ad esempio, sia all’esistenza di due prologhi alternativi del Teeteto, sia a un’insistita revisione dell’inizio della Repubblica. Tutto ciò rende inevitabilmente fluida la nozione di «cronologia dei dialoghi» [...] la stessa validità del metodo stilometrico”.*

Isso significa que mesmo muito tempo após ter finalizado um diálogo, Platão voltava a seus textos para fazer alterações e mudanças no corpo do texto. Como consequência dessa prática, todas as obras platônicas revisadas deveriam ser do mesmo período, a saber, de ‘velhice’ ou “tardias”.

Com efeito, a consequência mais evidente da imposição deste pressuposto ordenador/cronológico à interpretação dos diálogos reside na aceitação de um conjunto de *dogmata* anteriores ou prévias à leitura de um diálogo, as quais deveriam ser utilizadas como régua para medirmos o conteúdo da fala das personagens representadas no texto e, mediante tal mensuração, compreendermos as doutrinas platônicas em cada diálogo. No caso do *Banquete*, que de acordo com esses pressupostos seria uma obra do período “médio” ou de ‘maturidade’, teríamos de interpretar os discursos das personagens sobre *Erōs* proferidos antes do discurso de Sócrates como ‘não-platônicos’, na medida em que as *dogmata* supostamente desenvolvidas no período de maturidade de Platão, como uma suposta Teoria das Ideias e uma suposta Teoria da Reminiscência, estariam presentes somente na fala

<sup>7</sup> Rodolfo Lopes cita em uma nota de rodapé todo o conteúdo da passagem no grego original: “Σχεδὸν δὲ παραπλησίως καὶ τὰ περὶ τοὺς Νόμους ἔχει τοὺς ὕστερον γραφέντας, διὸ καὶ περὶ τῆς ἐνταῦθα πολιτείας ἐπισκέψασθαι μικρὰ βέλτιον (*Pol.* II 6, 1264b26-27)” (2018 p. 94) (grifo nosso).

do jovem Sócrates com Diotima e, portanto, teríamos de interpretar somente este momento do texto como uma doutrina de Platão, excluindo da leitura todo o restante da obra por sua irrelevância à compreensão das doutrinas platônicas.

Por motivos óbvios, como o da imprecisão e da inviabilidade de uma aplicação segura do método estilométrico para a ordenação dos diálogos de Platão, devido, por um lado, a não termos efetivamente como saber se que as *Leis* foram de fato o último texto escrito por Platão e, por outro, ao conteúdo dos diálogos ter sido constantemente revisado e, portanto, de algum modo serem todos estilisticamente tardios, não assumimos como pressuposto para nossa pesquisa a ordenação ou a cronologia dos diálogos como estabelecida pela *standard view* dos intérpretes e comentadores de Platão, que dividem os diálogos em diferentes fases do pensamento do autor e, com isso, pressuporiam uma leitura enviesada de cada diálogo em relação a uma doutrina e um conjunto de *dogmata* platônicas depreendido dessa configuração.

Com efeito, nossa leitura restringe-se ao desenvolvimento lógico-dramático do enredo do *Banquete*, circunscrito a este diálogo em questão, de modo a levarmos em consideração o que é enunciado pelas personagens ao longo dos discursos sobre *Erôs*, sem impor doutrinas supostamente platônicas a nenhuma das personagens, a fim de analisarmos a relação metodológica entre todos esses discursos pelo que o próprio texto em questão nos permite analisar.

### **3.5. Método dialético**

Na discussão sobre o diálogo enquanto gênero literário no início dessa seção, esbarramos na questão de o diálogo platônico ser simultaneamente dramatização e atividade filosófica. Essa simbiose entre drama e filosofia configura o lugar em que as ideias e os argumentos são desenvolvidos em ato, ou seja, cada personagem assume um papel específico na atividade reflexiva sobre as questões filosóficas encenadas nas obras. Nesse sentido, a atividade filosófica nos diálogos é realizada progressivamente por meio de um método dialético, um dos sentidos em que poderíamos definir dialética a partir da leitura dos *Diálogos*. Para Giovanni Casertano,

essa dialética enquanto método, que emerge da leitura dos diálogos, diz respeito à dialética pensada como

“método de investigação: nasce da discussão, e não é só a busca da verdade, mas também a da correção metodológica do discurso, que deve ser reconhecida e aceita pelos vários interlocutores. Essa consiste fundamentalmente no método de bem saber interrogar e responder, portanto deve respeitar uma exigência lógica e metodológica, em que se frisam a centralidade e a imprescindibilidade do discurso” (2018, p. 170-171).

Isso significa que nos diálogos há a representação, por meio das personagens, da realização deste método de investigação levado a efeito entre as participantes da discussão. Os diálogos platônicos, como vimos anteriormente, não são manuais de filosofia, não são tratados filosóficos nos quais teses são sistematicamente desenvolvidas. É na discussão entre as personagens que as falas são construídas como conversas sobre a vida na cidade. Acontece que por detrás de tais conversas sobre a vida do interlocutor o protagonista busca levar a efeito uma guinada que permite a progressão da realização desse método nos diálogos. Nessa progressão as ideias passam a ser discutidas a partir de concessões aceites pelas participantes do diálogo, na forma de uma espécie de acordo entre as personagens, termo que nos diálogos pode ser identificado com *homologia* [ὁμολογία]. Com isso, as personagens podem metodologicamente desenvolver uma discussão capaz de permiti-las, por meio dos acordos fundados em razões, partir da confusão e contraditoriedade das opiniões pessoais sobre dado assunto, opiniões sempre iniciais e não muito refletidas, para atingir cada vez mais clareza no discurso e na investigação. De modo ideal, essas participantes deveriam chegar a uma tal clareza e precisão no discurso que seriam capazes de apresentar definições gerais, isto é, definições que se aplicariam a todos os casos particulares relativos a dado objeto buscado. Essa dimensão geral de definições claras e universais fundaria a experiência particular à qual os participantes poderiam voltar no final do diálogo e ‘confirmar’ a adequação da definição encontrada à partida inicial, de modo a, com a realização da experiência da verdade, sanar as contradições nas opiniões apresentadas no início da discussão. Nesse momento de ‘confirmação’, ter-se-ia por fundamento não mais as opiniões particulares que levaram à busca pela definição mais geral, mas as próprias

definições gerais como princípio unificador. Em outras palavras, Platão apresentaria por meio da dramatização nos diálogos um método por meio do qual, primeiramente, há uma subida metodológica que levaria as personagens a partir da contraditoriedade das experiências que fundam as opiniões, em meio aos múltiplos particulares da dimensão da experiência, e ascender das opiniões preliminares formuladas no início do processo em direção da unidade inteligível e unificadora da dimensão definicional, podendo, em alguns diálogos, atingir níveis cada vez mais gerais, caso as refutações ao longo do texto tornem manifesta a contraditoriedade das opiniões e os interlocutores aceitem tais refutações, para, posteriormente, agora a partir do princípio que funda a multiplicidade, mergulhar em uma descida que retorna metodologicamente à contraditoriedade superada, possibilitando uma visão sinótica de conjunto dos aspectos particulares no discurso que antes as participantes tomavam pelo todo.

Entretanto, essa configuração ideal, de ser possível levar a efeito o método dialético por meio de uma conversa filosófica em *homologia* tendo em vista a verdade, nem sempre é possível, já que em muitas ocasiões o protagonista desses dramas filosóficos, na maior parte deles Sócrates, não tem sucesso em estabelecer tal *homologia*, por conversar com personagens, por assim dizer, estranhas a esse método dialético – e ainda mais estranhas à busca pela verdade.

Acontece que por isso mesmo alguns dos interlocutores de Sócrates não são capazes de ultrapassar a dimensão do confronto de opiniões<sup>8</sup>. As personagens têm dificuldade de ultrapassar a dimensão da contraditoriedade no discurso não somente pela inexperiência dos interlocutores, como por exemplo no caso dos pequenos Lísias e Menexeno e também do jovem Cármides, mas sobretudo pelo afinco que possuem às próprias opiniões. A vaidade de alguns dos membros mais eminentes da sociedade ateniense é mais importante do que a busca pela verdade (*Lg.* V 731e-732a2)<sup>9</sup>. Eles não aquiescem e concordam com as razões apresentadas por Sócrates, que são mais fortes do que suas convicções contraditórias, e, portanto, deveriam acabar em

<sup>8</sup> Isso ocorre em muitos dos diálogos, sobretudo naqueles em que Sócrates conversa com personagens que não são dialéticas. Cf. *Chrm.* 159b-160e, 160e-161b, 163d-164c; *La.* 190e-192b, 192b-193e; *Hp.Ma.* 287b-289d, 289d-291c, 291d-293d; *Euthphr.* 5d-6e, 6e-11b.

<sup>9</sup> τὸ δὲ ἀληθεία γε πάντων ἀμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἰτίον ἐκάστω γίγνεται ἐκάστοτε. τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φιλῶν, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς αἰεὶ τιμᾶν δεῖν ἠγούμενος (grifos possos).

refutação; antes de tudo, elas não aceitam a refutação quando percebem que Sócrates está a discordar de suas opiniões sobre o que é certo e errado. Por isso, nesses casos elas retrocedem perante as contradições nas opiniões sobre valores, para não colocarem em xeque sua inteligência, sua dignidade e sua vaidade. De acordo com Danzig (2016, p. 39),

*“only when the philosophical position expressed is not merely a theoretical construct, but also a defense and praise of oneself, does the refutation of that position have personal implications for the character of the interlocutor. If I find myself wrong when defending principles that are essential to my character and behavior this will lead, by a psychological necessity, to a breakdown of personality and behavior and, in the best case, to a transformation into a kind of person whose honor is not dependent on the truth of evidently false notions. The ideal Socratic interlocutor argues for positions that defend his or her self because only by so doing does the philosophical discussion have serious personal consequences”.*

Quando Sócrates refuta Cálices e busca refutar Trasímaco são os próprios Cálices e Trasímaco que enfrentam o exercício da refutação e seu valor e sua cidadania que são colocados à prova, dado que, por um lado, suas teses estão diretamente presas à sua dignidade e a seu amor próprio e, por outro, a atividade de bem falar e construir belos discursos é o que confere seu lugar na vida ateniense. Em outras palavras, caso caíam suas teses e seja revogado o valor de seus discursos contraditórios, passíveis de serem reprovados na refutação socrática, eles precisariam renunciar àquilo que são na vida na cidade para aceitarem a refutação.

Assim, é preciso fingir-se de surdo, usar subterfúgios na argumentação para ganhar a discussão – até mesmo atacar o outro, como no caso de Cálices e de Trasímaco. Vale tudo para não aceitar a refutação socrática, numa atitude totalmente oposta à da *homologia*. Por outro lado, quando esses acordos são aceites pelas participantes e elas dão primazia à busca pela verdade não é preciso concordar com o outro, mas antes com as razões que o outro apresenta. Ao fazer isso os participantes ‘purgam a própria alma’ das convicções contraditórias em nome da verdade que não pertence a nenhuma pessoa determinada, pois está para além da dimensão da convicção por ter um caráter impessoal. Em vez disso, as personagens

que não aceitam a *homologia* na busca pela verdade fazem valer suas próprias convicções sobre valores, valores que são as questões mais caras à personagem Sócrates. Por isso, para elas vale tudo para fugir da contradição.

É assim que, em suma, o método dialético é desenvolvido na maioria dos diálogos, como uma espécie de leito em que correm as conversas entre os participantes, numa atividade por meio da qual afluem as questões inicialmente sobre a vida dos interlocutores na cidade, levando os participantes para além das convicções pessoais contraditórias, desaguando nas questões mais fundamentais da realidade e surgindo como o caminho por excelência da busca pela verdade. Para buscar a verdade é preciso primeiramente se desprender das próprias convicções, as opiniões contraditórias e, após uma espécie de despertar que decorre da vergonha de deparar com a própria contraditoriedade, quando as contradições são manifestas e ficam claras para todos, aceitar as refutações e purgar-se da opinião. Isso não ocorre de uma vez, mas por meio de um processo gradual, por meio de uma realização adequada do método dialético.

Com isso, temos por pressuposto nessa pesquisa a existência de um método dialético na dramatização dos diálogos de Platão realizado pelas personagens, ou melhor, de métodos dialéticos em níveis e graus distintos em cada contexto específico em diálogos diferentes, como aquele método característico de momentos estritamente negativos e refutatórios, bem como aquele levado a efeito em outros momentos mais positivos com os quais definições e teses são construídas pelas personagens. É das articulações desses procedimentos ao longo do desenvolvimento de um diálogo que apreendemos sua estrutura. Com isso, precisamos analisar o texto platônico de acordo com essa especificidade do autor – e, ainda, analisar cada um dos *Diálogos* de acordo com sua especificidade própria.

### **3.6. Método dialético no *Banquete*?**

Ao partirmos do postulado desse pressuposto lógico-dramático inerente aos diálogos de Platão, a saber, a possibilidade de identificarmos uma dramatização de discussões entre personagens tendo em vista a busca pela verdade por meio da correção metodológica do discurso, da prestação de contas das opiniões particulares

e da purificação dessas opiniões contraditórias nas almas dos participantes, podemos, então, nos perguntar: no caso específico desta pesquisa, como é possível interpretar a realização de um método dialético por Sócrates e por Diotima no coração da análise da relação metodológica entre os discursos das personagens proferidos no simpósio de Agatão?

Podemos recorrer ao próprio texto, mais especificamente para um momento em que as próprias personagens levam a efeito o método dialético e, por isso, colocam em discussão o problema do discurso e da busca pela verdade. Depois de presenciar o desenvolvimento do discurso dos simposiastas presentes, as falas de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes e Agatão, Sócrates percebe que há algo de errado em cena na casa do poeta. Como veremos adiante, cada um deles apresentou argumentos distintos em elogio a *Erōs*. Acontece que Sócrates incomoda-se com o fato de cada um e todos os simposiastas terem realizado discursos por meio dos quais, acima de tudo, buscaram fazer *Erōs aparecer* [φαίνηται]<sup>10</sup> como o mais belo e o melhor, acrescentando ao máximo características a ele da forma mais bela possível, independentemente se fossem falsas ou não. Ele admite ironicamente que talvez não soubesse como elogiar [ἐγὼ οὐκ ἤδῃ ἄρα τὸν τρόπον τοῦ ἐπαίνου], já que não poderia fazê-lo tal como eles o fizeram, mas, em vez disso, diria a verdade [οὐ μέντοι ἀλλὰ τά γε ἀληθῆ] (198d9-199b6).

Nesse momento, Sócrates deixa clara a necessidade metodológica de se buscar a verdade por meio do discurso. Acontece que, como característica da interrogação socrática presente nos diálogos, a busca pela verdade e o método dialético são duas facetas de uma mesma atividade e, como marca central da constituição de seus procedimentos metodológicos, não dão a verdade diretamente ‘em bloco’, nem às personagens, cujo papel na dramatização é o de participantes da discussão, nem a nós, os leitores que de certo modo também participamos do dinamismo dessa atividade reflexiva, cujo movimento é progressivo e se dá por meio de um processo gradual.

*“The personal aim of the Socratic interrogation is mentioned frequently in the dialogues, but nowhere more clearly than in Symposium, where Apollodorus berates his anonymous listeners, who represent the*

<sup>10</sup> No grego, diferente da língua portuguesa, há uma indistinção entre os termos ‘aparecer’ e ‘parecer’. Decidimos por manter ‘aparecer’ pela conotação metafísica que este termo possui no contexto original.

*audience assembled at a reading of the composition, for leading worthless lives, spending their time in pursuit of money rather than devoting their time to Socrates (Symp. 172c-173e)” (Danzig 2016, p. 39).*

No *Banquete* a configuração dos discursos das personagens parece proceder como se cada discurso formulasse uma opinião contraditória<sup>11</sup>. Nesse caso, poderíamos começar a análise de nossa pesquisa a levar em consideração o fato de as falas de cada uma dessas personagens poderem contribuir para a realização do processo metodológico de passagem de opiniões contraditórias sobre *Erōs*, os “elogios do amor”, para formulações e definições mais gerais sobre *Erōs*, “a verdade de *Erōs*”<sup>12</sup>, que somente podem ser efetivas por meio de um método adequado e de um discurso adequado<sup>13</sup>. Em certo sentido, a complexidade epistemológica do objeto buscado, ou seja, a verdade no discurso, pressupõe uma investigação gradual, não uma apreensão direta, instantânea e de uma só vez. É necessário que seja apreendida por meio de um exercício dialético. Esse exercício dialético, naturalmente, constitui-se como um processo abstrativo, levado a efeito satisfatoriamente pelos participantes que tenham por primazia a busca pela verdade no discurso, para ser possível metodologicamente partir de opiniões a um reconhecimento das relações últimas entre todas as coisas. Em outros termos, na busca pela verdade por meio do método dialético ela não é encontrada diretamente e de uma só vez, sem que as personagens passem pelas opiniões, na medida em que as definições e opiniões contraditórias, em certo sentido, também fazem parte do processo.

Dito de outro modo, podemos iniciar nossa análise tendo por base que o que os cinco simposiastas disseram de *Erōs* antes de Sócrates não pode ser cada um em si mesmo a verdade de *Erōs*; sendo talvez “um encadeamento de verossimilhanças”, “uma progressiva sucessão de verossimilhanças” (Souza 2016, p. 204), todos a pavimentar etapas e níveis da verdade de *Erōs* no discurso.

Por outro lado, entretanto, para sermos coerentes com a nossa argumentação teremos de postular que o diálogo entre o jovem Sócrates e Diotima não apresenta, por sua vez, a verdade de *Erōs* ‘em bloco’, não é a verdade de *Erōs* em contraponto

<sup>11</sup> Vide Rosen 1987, Corrigan & Glazov-Corrigan 2004, Sheffield 2006, Bravo 2016, Sedley 2006 e 2017, Reid 2017 e Trivigno 2017.

<sup>12</sup> Vide Dion Davi Macedo 2001.

<sup>13</sup> Cf. V. Goldschmidt 1947 (ed. 2014, trad. Dion Davi Macedo).

ao discurso dos cinco simposiastas precedentes. Nesse sentido, seria possível analisar em que medida haveria ou não uma relação excludente aos demais, sendo o momento que realmente importa ou, por outro lado, sendo somente mais um momento, somente mais um nível específico nesse processo metodológico.

Tendo em vista esses pressupostos, sobretudo o que diz respeito à dialética, iniciaremos nossa análise a partir do início da série de discursos, que ocorre pelas palavras da personagem Fedro, de modo a percorrer cada um dos discursos e analisar como a crítica socrática ao modo dos discursos anteriores se insere na construção dialógica representada no *Banquete*.

Antes disso, contudo, é preciso estabelecer um breve excuro pelo simpósio helênico, a fim de pavimentarmos o caminho de nossa análise pelo cenário e imaginário desta instituição da sociedade grega, na forma de um esboço introdutório das ressignificações que Platão faz deste evento. Afinal, os discursos partem de um cenário e de um contexto dramático, fundamentais à nossa análise nessa pesquisa.

### **3.7. O simpósio antigo e o simpósio platônico**

Nas sociedades antigas, as cerimônias que envolviam a alimentação ou a bebida faziam parte dos mais importantes setores da vida, desde o político e social até o religioso e militar. Na Hélade, esses eram momentos de reunião dos membros do corpo cívico, cada evento pautado em seus próprios costumes de comensalidade, como a moderação e solenidade de cerimônias religiosas do Período Arcaico, sempre restritas a espaços inacessíveis ao público<sup>14</sup>, bem como os encontros mais extravagantes de aristocratas voltados aos mais poderosos, banquetes para marcar ritos de passagem, mesas para selar pactos ou comemorar conquistas militares.

O evento que Platão põe em cena no diálogo *Banquete*, no qual as personagens desenvolvem discursos sobre questões políticas, culturais, educacionais e filosóficas, consiste em um simpósio grego. Em *Food and Society in Classical Antiquity*, o historiador Peter Garsney traça um panorama sobre o desenvolvimento dessa instituição da sociedade grega, cujas origens remontam a

<sup>14</sup> Cf. Vernant 2011, p. 53-72.

muito antes de Platão, passando por transformações profundas, num eco das mudanças sociais que marcaram o desenvolvimento da vida em seu mundo. Como explicado por Garsney (1999, p. 129), o simpósio não é o banquete propriamente dito, mas um encontro que ocorria após um banquete, voltado para o consumo de vinho e para o entretenimento:

*“the symposium is, properly, the post-eating stage of a banquet during which drinking for pleasure took place, accompanied by entertainment, in the form of recitation, music, dancing, conversation, sex. In its heyday in early Greece, the symposium had social and political as well as cultural significance, so that it can be called by its historian, Oswyn Murray, ‘the organizing principle of Greek life’”.*

No Período Arcaico, o simpósio consistia num evento fechado, como uma espécie de encontro restrito, no núcleo da esfera política, isto é, a dimensão dos poucos cidadãos aristocratas que representavam a liderança da *polis* nascente (Schmitt-Pantel 1990, p. 25-26). Com o passar do tempo, a aristocracia não mais detinha o controle da *polis* e, com isso, o simpósio entrou em um período de declínio em Atenas, sendo relegado praticamente à marginalização, num momento de turbulências políticas e transformações estruturais na vida no período.

*“In Athens the democratic reformer Cleisthenes relegated to the political wilderness the symposium and the aristocratic friendship group (hetaireia) that was rooted in the symposium. Under the Athenian democracy these ‘clubs’ had mainly nuisance value”* (Garsney 1999, p. 130).

Acontecimentos marcaram as transformações no modo com que os atenienses enxergavam o simpósio. Dentre as transformações e a instabilidade imanentes à mudança da imagem do simpósio na sociedade grega após o Período Arcaico o exemplo mais célebre foi o da mutilação das hermas em 415 a.C. Veremos detalhadamente no Capítulo IV a relevância deste evento e de seu contexto para a interpretação do *Banquete*. Por ora, basta termos em mente que essa mutilação ocorreu na mesma noite em que um suposto simpósio barulhento acabou nas ruas

tarde da noite, levando todos a ligar o ocorrido com os excessos dos promotores do evento, numa suposta atitude desmedida de jovens ricos e poderosos<sup>15</sup>.

*“When naval disasters befell the democracy, in 413 in Sicily, and in 405 at Aegospotami, oligarchs based on the clubs crawled out of the woodwork and staged coups d’état (in 411 and 404). Democracy in due course came back and things returned to normal, which meant that the clubs were again marginalised and indeed made illegal”* (Garsney 1999, p. 130).

Platão escreve o diálogo *Banquete* pouco após esse período, anos após a retomada da democracia e após a marginalização do simpósio em Atenas. Devemos lembrar que o *Banquete* de Platão é reconhecido na literatura ocidental como um marco nos textos em que um simpósio grego é encenado. No entanto, não somente Platão, mas Xenofonte, Plutarco, Ateneu entre outros passaram a desenvolver aquilo que podemos chamar de uma espécie de categoria literária específica de celebrações comensais, em que personagens amigáveis discutem algum tema pré-estabelecido enquanto reclinados ou sentados a beber, ou até mesmo ao compartilhar refeições em meio a alguma discussão historicamente importante. Nesse sentido, aquilo que é retratado no *Banquete* de Platão inaugura um novo modelo de representação do simpósio na Antiguidade, no qual os elementos social e político aparecem em primeiro plano. Isso significa que o simpósio platônico não reflete exatamente a imagem do simpósio antigo, que, como acabamos de ver, consistia numa instituição social da aristocracia/oligarquia antiga, em que ocorriam os excessos e a desmedida de jovens poderosos, voltado para um alto consumo de vinho e competições recreativas em geral, como as de arremesso de vinho<sup>16</sup> e até mesmo orgias; além de serem marcados pela constante participação de cortesãs e *aulétrides*<sup>17</sup> em reuniões voltadas

<sup>15</sup> Vide Murray 1990.

<sup>16</sup> *Kottabos* (κότταβος), competição em que os simposiastas lançavam a borra do vinho pelo cílice (κύλιξ), para competir por quem era capaz de lançar mais longe.

<sup>17</sup> Tocadoras de aulo (αὐλός), um instrumento de sopro similar a uma flauta, parte do imaginário da dimensão orgiástica, pois as notas e a harmonia do instrumento teriam sido muito mais instáveis e mais desordenadas do que, por exemplo, as da lira, um instrumento distante do universo do simpósio antigo, normalmente relacionado a Apolo, muitas vezes posto como a divindade personificação da ordem e da moderação. Isso pode ser vislumbrado no conto da origem mítica do aulo, derivado da história do sátiro Marsias, que certa vez encontra o aulo abandonado por Atena. Ao soprar o ar através do instrumento, ele é inspirado pelo sopro da deusa e produz uma música inigualável. Ele desafia Apolo, também conhecido como deus da Música. Marsias acaba derrotado pelo deus da lira, de modo a ter uma punição funesta por sua *hybris*. "This fable evidently refers to the conflict between the zither and auletic styles, the latter related to the orgiastic rites of Anatolian goddess Cybele, while the former is tied to the cult of Apollo" (Smith 1849, p. 117). Ver a introdução do *Banquete* da ed. ufpa, que precede a tradução de Carlos Alberto Nunes: "conforme ritualística religiosa da época, as abluções, libações e hinos são louvores a Dioniso, divindade que deu aos homens o vinho, "leite de Afrodite". Reconhece-se nele o "grande liberador" dos

ao mundo masculino, com a presença de homens que faziam parte da dimensão do poder, tanto como representantes do poderio militar quanto membros do governo e do *establishment* de oligarquias ou aristocracias antigas. E o cenário para estes encontros era característico da dimensão do vinho, da libertação da costumeira moderação e da prudência. Neste cenário, Mazel (1988, p. 59) nos retrata como era representada a imagem do simpósio:

"a meia-luz das lâmpadas de óleo permite entrever a cena sombreada: paredes revestidas de palmas, o chão juncado de ramos de oliveira, no qual se sobrepõem divãs, ornados de almofadas e dispostos em semicírculo. Chegando ao banquete, os convidados são descalçados por jovens escravos que lhes lavam os pés com água aromatizada, purificam-lhes as mãos, vestem-nos com confortáveis ornamentos e coroam-nos com guirlandas de folhagens".

No simpósio platônico, esse imaginário é sobreposto pela discussão de ideias e pela realização de discursos. Logo no início, as *aulētrides* e os excessos do vinho são colocados de lado, para que haja silêncio e sobriedade necessários ao desenvolvimento de discursos e de ideias pelos participantes do encontro que marca a celebração da vitória de Agatão, um poeta trágico, que em 417 a.C. “venceu o concurso com sua primeira tragédia” [ὄτε τῆ πρώτῃ τραγωδίᾳ ἐνίκησεν Ἀγάθων] (173a5-6). “Mais precisamente,” Benoit especifica (2016, p. 65), “a cena ocorreu um dia após a primeira vitória do poeta trágico Agatão, no festival dionisíaco celebrado no arcontado de Eufemo, portanto, precisamente, no dia treze de Gamelion (janeiro-fevereiro) do ano de 416”<sup>18</sup>. Embora haja tal sobreposição, a sensualidade e o erotismo característicos do cenário do simpósio antigo ainda estão presentes no evento platônico, pois, afinal, as personagens estão livres para decidir o quanto beber,

desejos recônditos e reprimidos, considerando a influência do álcool, ao desatar as línguas amarradas pelas leis e costumes, para a prática do pensamento livre” (Pinheiro 2011, p. 42”).

<sup>18</sup> Benoit faz uma nota bastante rica para a discussão sobre o cenário da obra: “quando éramos crianças ainda, e com sua primeira tragédia Agatão venceu o concurso, um dia depois de ter sacrificado pela vitória, ele e os membros do coro” (*Smp.*, 173-a). Cf. também artigos “Agathon” e “Lenaea”, in *The Oxford Clas. Diction.*, p. 21 p. 493; também, Robin, op.cit. XX-XXI, nota 1. Robin, nesta nota, procura mostrar certos anacronismos no *Banquete* e sustenta, por exemplo, que se a vitória de Agatão ocorreu nas “pequenas” Dionisiacas no mês de Gamelion, como poderiam estar presentes “30.000 gregos”? Tratar-se-iam das “Grandes Dionisiacas? Ora, diz ele, como então combinar isto com “as noites eram longas”(223-c)? Se fossem as “Grandes Dionisiacas” e não as “pequenas” estaríamos não no mês de Gamelion, mas sim, diz Robin, no mês de Elaphebolion. Robin parece se esquecer que ainda o mês de Elaphebolion era um mês de inverno e as noites assim também poderiam ser longas (cf. Bailly, “Table des Mois”, in *Dictionnaire*, p. 2200”).

pois não há simposiarca<sup>19</sup> (Smith 2003, p. 33). Erixímaco tão somente as adverte sobre os riscos do excesso, tendo em vista a bebedeira do dia anterior. Sócrates, por sua vez, personagem que nunca economiza no vinho, de certo modo imune a seus efeitos negativos, demonstra que é possível ser simultaneamente erótico e temperante. Não somente o vinho, contudo, continua presente no evento, dado que, antes de tudo, o tema a ser discutido é *Erōs*.

Com seu rico vocabulário, o simpósio de Platão demonstra também ter muito espaço para o erótico: *synousia*, “the greek word for being together, has a wonderful ambiguity in that it can mean both a conversation and the act of coitus” (Bloom 2001, p. 123). E não é à toa que esta palavra tem 10 ocorrências ao longo de todo o diálogo<sup>20</sup>, em momentos de duplo sentido em que desejar e passar por experiências intensas subjazem a noção de reunir-se, encontrar-se e compartilhar um momento especial para a realização de discursos sobre *Erōs*, para reproduzir discursos, para gerar e dar à luz a ideias. “*The Symposium*,” conclui Bloom, “a drinking together, discusses and provides a setting for *synousia*, a being together. Socrates’ desire to be together with individuals is why *Erōs* is the proper theme for such gathering” (2001, p. 123).

Em outras palavras, no início de seu simpósio, Platão demonstra que seu evento será da dimensão do *logos*: moderação e equilíbrio, com o médico a prescrever uma competição de discursos (176c-178a), palco do intelecto e da construção de argumentos. Mas também o cenário para uma verdadeira *synousia* com *erōs*: Platão invoca o aulos, o vinho, Dioniso, a sensualidade e a beleza corpórea, a divindade erótica e todo seu imaginário, que estarão presentes, porém ressignificados ao longo dos discursos a serem proferidos, como veremos mais adiante em nossa análise na próxima seção. Há uma ressignificação não somente do consumo de vinho e do tema erótico, como também da dimensão musical que fazia parte do simpósio antigo. Logo no começo do evento, o aulos é mandado para longe. De acordo com Robert W. Wallace,

“for Plato, the lyre was a steady and traditional instrument suitable for preserving the traditional harmoniai, but the aulos was capable of

<sup>19</sup> Vide Souza 2016, p. 35: “geralmente o συμποσιαρχής, isto é, o chefe do simpósio, eleito pelos convivas, determinava o programa da bebida, fixando inclusive o grau de mistura do vinho a ser obrigatoriamente ingerido”. Cf. Gately 2008, p. 32.

<sup>20</sup> 172a, 172b, 172c, 173a, 173b, 176e, 191c, 192c, 206c, 219d.

*musical revolution, mixing harmoniai, producing strange noises, and destroying the balance of voice and instrument. In Symp. 215b-c, Socrates observes that "Marsyas had only to put his aulos to his lips to bewitch mankind-which still can be done by anyone who can play the tunes he used to play ... Whoever plays them, from an absolute virtuoso to a twopenny-halfpenny auletris, the tunes will still have a magic power".*

Veremos, no Capítulo IV, como Alcibíades invoca de volta o aulos, o consumo excessivo do vinho e todo o imaginário característico do simpósio antigo, inclusive com o fato de autointitular-se simposiarca. Com esses elementos temos no *Banquete* de Platão um cenário em que há a elevação da dimensão sensual e sexual do simpósio antigo para a reflexividade dialética, retórico-poética e educacional, e no final a retornar para o corpo, para o erótico e para o descontrole dos apetites. Nessa supressão do erótico ao dialógico, *Erōs* surge como tema central e objeto da discussão, mas também como personificação divina e intelectual do impulso e do desejo por vitória, pelo prazer, pela satisfação de apetites, bem como também por beleza, por valores e pela verdade. Há uma simbiose que permite Platão manter presente simultaneamente o erótico e o dialético, o sentido e o pensado, a ordem dos discursos racionais e a tensão dos desejos e do impulso por falar belamente e por falar verdadeiramente, o rito simpótico ordenado e a desordem dos excessos de Alcibíades. *Erōs* e *logos* tornam-se duas facetas da mesma moeda, na medida em que as *erotika* são o tema central das reflexões, dos raciocínios e da poesia dos simposiastas participantes do simpósio. "Reduzi-lo à expressão de mero apetite corporal, abandonando a tentativa de articulá-lo intelectualmente implica neutralizar a totalidade da experiência humana mais profunda" (Pinheiro 2011, p. 42). E será que este foi um dos problemas de Alcibíades?

Para Robert Wardy (2012, p. 167), a relação amigável entre os simposiastas e a cooperação erótico-competitiva entre todos seriam as marcas mais características do simpósio antigo. Ademais, a ressignificação platônica mais fundamental seria algo essencialmente diferente, na medida em que

*"since making love in both that phrase's antiquated and contemporary acceptations was part and parcel of the social institution of the symposium, not to say its very raison d'être, the repartee sparking*

*between his party-goers is all the more intense. And because erōs is, and always has been, a much-contested topic, Plato's disputatious speakers must negotiate adroitly both synchronically, amongst themselves, and diachronically, in more or less oblique conversation with the cultural past”.*

Deste modo, a característica mais marcante do simpósio platônico para este intérprete estaria na construção de discursos que remetem tanto à cultura tradicional helênica, seu passado e sua marca profunda no imaginário do período de Platão, quanto ao presente, na posição e no lugar de cada personagem na sociedade ateniense do período, de modo que o *Banquete* estabeleceria um duplo diálogo: de um lado com a tradição antiga e, de outro, com as práticas sociais e políticas em vigência na *polis* ateniense do século IV a.C. As personagens elogiam tanto o que seria *Erōs* e sua herança histórico-cultural quanto a si mesmas e sua função na cidade, abrindo margem não somente para uma competição e contraposição entre o discurso representante dos *Diálogos* e os discursos da cultura tradicional, como também entre aquele primeiro e os discursos da sociedade vigente, da democracia de seus dispositivos fundamentais, como a oratória, a poesia e a *paideia* da cultura superior. Há uma tensão entre a busca pela verdade e a busca pela vaidade<sup>21</sup> levadas a efeito pelas personagens, num percurso em direção de, por um lado, garantir sua vitória na competição e, por outro, garantir o alcance da verdade no discurso (2012, p. 170)<sup>22</sup>.

A competição encenada no simpósio de Platão, desde sua proposta por Erixímaco e Fedro, nomeadamente, o desenvolvimento de uma disputa na forma de discursos em elogio à divindade<sup>23</sup> *Erōs*, acontece como se fosse uma batalha helênica de primeira magnitude, certamente amigável, porém não por isso menos

<sup>21</sup> “The ancient Greeks were promiscuous in their praise of friends and enemies, patrons and leaders, themselves, their ancestors, great historical and mythological personages, and the gods. Such praise is expressed multifariously, ranging in form from the religious literature of a Homeric hymn or Pindaric ode to the political conceits of a funeral oration and the seductive machinations of erotikos logos” (Wardy 2012, p. 179).

<sup>22</sup> Cf. Belfiore 2012, p. 156, que vai na contramão de Wardy nessa leitura: “in the context of Plato's Symposium... the reliance on and selective use of quotations and allusions by the first five speakers reveal not only their own lack of understanding (*amathia*) about erōs, but also the inadequacies of the poetic tradition itself”.

<sup>23</sup> Nesse aspecto, reforçamos a ideia de que os discursos não são formulações abstratas sobre o desejo erótico, mas são, desde a colocação da proposta por Erixímaco e Fedro, elogios a uma divindade: “to ignore the gods is to court disaster; and they are not only to be placated through worshipful praise, but also persuaded to answer our prayers. A perusal of much of the scholarship on our dialogue might create the impression that it consists of miniature theoretical tractates on love, divorced from any affective engagement. But Phaedrus and the rest speak in praise of divine erōs” (Wardy 2012, p. 180).

competitiva. E entre os gregos não poderia ser diferente, visto que se constituem como uma cultura em que a competição aparece como um dos aspectos centrais da sociedade, seja a competição política, militar, atlética, econômica ou até mesmo literária<sup>24</sup>. Neste diálogo platônico, os discursos simpóticos entram nessa mesma lógica competitiva. Para Danzig (2016, p. 37),

*“it is not just the quality of the speech itself that brings glory to the speaker, there are also ways in which the specific contents are meant to reflect well on the speaker’s own attributes. The speakers do not merely compete in making the cleverest and most impressive speech in rhetorical and philosophical terms, they also attempt by the contents of the speech to show that their own personal qualities and possessions are deserving of the highest regard”.*

Com efeito, em meio à competição e aos discursos, *Erōs* surge no *Banquete*, como veremos ao longo de todo o Capítulo II, junto de Homero, de Hesíodo, da tradição e cultura tradicionais, bem como da dimensão política dos oradores, da retórica e da pederastia, da medicina antiga e das técnicas que reivindicam o lugar de destaque na construção do saber grego, da comédia e da poesia trágica, mas também da busca por imortalidade, da realização da dialética e da atividade socrática, da correção metodológica do discurso e da busca pelos valores, dos Mistérios de Diótima, do descontrole de Alcibíades, da tensão entre *eros* e *epithymia*, das Formas e das Ideias, e do cuidado com a alma. Ele surge como um deus velho, como um deus jovem, como presente nos corpos e presente nas almas, como um desejo por completude, como o mais belo e o melhor, como inspiração à busca de valores, como educador, médico e poeta, como a causa dos maiores bens humanos, mas também como nem belo nem feio, nem mesmo como divindade: surge também como um *daimon*, como um desejo por imortalidade, pelo bem e pela beleza, como veículo para a geração na beleza, como o impulso por excelência na busca da verdade, do saber e da felicidade<sup>25</sup>.

Todas essas características positivas fazem parte da proposta de Erixímaco e Fedro de realizar elogios pelos quais os presentes devem falar bem desta divindade que é sempre renegada. Nesse sentido, é também possível ser posto em discussão

<sup>24</sup> Vide Danzig 2016, p. 36-43.

<sup>25</sup> Vide Sheffield 2006.

o fato de Platão talvez ressignificar, em certo sentido, o caráter predominantemente negativo de *Erōs* e do desejo passional nas representações da literatura grega. Afinal, aqueles que estão nas garras do desejo passional costumam deixar de lado suas obrigações, agindo pela via do desequilíbrio e da tensão (Wardy 2012, p. 142). E os gregos não poderiam ser diferente, com vários exemplos do caráter negativo e problemático de *Erōs* na vida humana<sup>26</sup>. Nussbaum (2002, p. 65), por sua vez, acredita que a “*Athenian culture of the fifth and fourth centuries tries very hard to work out a conception of "legitimate erōs" that will recognise the potentially lethal power of the passion but show how that power can be harnessed toward friendship and education*”<sup>27</sup>.

Embora Wardy argumente que a imagem positiva de *Erōs* seja estritamente uma reconstrução platônica realizada pelas personagens no diálogo *Banquete* e não uma questão em discussão na literatura do período, Halliwell (2012, p. 3) identifica em uma peça perdida de Eurípides uma representação positiva de *Erōs*, em certo sentido similar ao imaginário de *Erōs* retratado pelas personagens no diálogo platônico. Trata-se do mesmo Eurípides que, como mencionamos mais acima, construíra em *Hipólito* e *Fedra* um *Erōs* fundamentalmente negativo para as personagens afetadas por ele:

“παίδευμα δ’ Ἔρωσ σοφίας ἐρατῆς  
πλεῖστον ὑπάρχει,  
καὶ προσομιλεῖν οὗτος ὁ δαίμων  
θνητοῖς πάντων ἥδιστος ἔφυ·  
καὶ γὰρ ἄλυτον τέρψιν τιν’ ἔχων  
εἰς ἐλπίδ’ ἄγει. τοῖς δ’ τελέστοις  
τῶν τοῦδε πόνων μήτε συνείην

<sup>26</sup> Por exemplo Eurípides com *Hipólito* e *Fedra*: ambos casos em que *Erōs* leva à ruína e à tragédia. “*Their literature abounds with memorable testaments to the downright destructiveness of erōs unleashed, from Homer and much lyric poetry through Euripides and beyond; to put it mildly, in these works the countenance of Erōs is not unfailingly benign*” (Wardy op. cit., p. 142).

<sup>27</sup> Cf. Wardy 2012, p. 152, para quem a interpretação de Nussbaum não diz respeito a uma questão posta pelos atenienses do período, mas se trataria da própria leitura positiva de *Erōs* realizada no *Banquete* de Platão: “*the documentation for this sweeping claim? The speeches of Phaedrus and Pausanias. We should pause long before pressing these Platonic characters into service as representatives of an autonomous 'Athenian culture' launched on a project of legitimating erōs so much of what their author assigns to them appears to be so thoroughly idiosyncratic and subversive - and plain awkward - as to make it unfit for the irenic purposes Nussbaum has in mind*”.

χωρίς τ' γρίων ναίοιμι τρόπων.

τὸ δ' ἐρᾶν προλέγω τοῖσι νέοισιν

μήποτε φεύγειν,

χρῆσθαι δ' ὀρθῶς, ὅταν ἔλθῃ”

*“Erōs is an education in lovely wisdom,*

*The greatest education there is.*

*To consort with, this daimon*

*Is the most pleasurable of all deities for mortals.*

*Bringing a joy free of pain*

*He guides them to hope. But as for those uninitiated*

*In his toils, may I never be one of them*

*And may I live apart from their savage ways!*

*The experience of erōs is something I advise the young*

*Never to flee from*

*But to use correctly, when it comes to them”*

Euripides fr. 897 TrGF, trad. Halliwell

Halliwell (2016, p. 3) argumenta que embora o *Banquete* seja brilhante e original, devemos ter em mente que Platão escreveu este diálogo tendo em vista leitores e ouvintes que estariam habituados com um imaginário e com múltiplas representações dos temas e das questões desenvolvidas pelas personagens no diálogo. Assim, seria possível detectar traços do que estava latente na cultura ateniense do período, além de identificarmos ressignificações características da originalidade de Platão. Este intérprete demonstra que há muitos outros fragmentos e passagens no próprio Eurípides<sup>28</sup> que atestam a polaridade inerente às representações eróticas, tal como realizado pelas personagens participantes do simpósio platônico, como *Erōs* enquanto instrumento à busca por *sophia* e

<sup>28</sup> 136, 138, 269, 388, 547, 661. 21-25 TrGF.

*sōphrosynē*, como instrumento transformador e paidêutico, como também, em contrapartida, um desejo irracional e uma tensão incapaz de ser satisfeita.

Há a comilança, com o *syndeîpnon*<sup>29</sup> ou banquete. “Literalmente ‘jantar coletivo’. Depois da refeição propriamente dita é que havia o *symposion*, isto é, a ‘bebida em conjunto’, acompanhado das mais variadas diversões” (Souza 2016, p. 19). Nesse momento todas as personagens se preparam para discursar<sup>30</sup>. Reclinados sobre o *klinē*, uma espécie de amplo sofá capaz de comportar de duas a três pessoas, parecido fisicamente com o divã dos psicanalistas<sup>31</sup>, os participantes estão devidamente alimentados e prontos para o entretenimento característico do simpósio. Neste evento, contudo, não serão as cortesãs, a música, o vinho e os jogos a agradar os convidados. Como vimos, eles competem e realizam discursos, cada um em seu momento, reclinados e próximos uns dos outros, num clima amigável e bastante descontraído. E como Fedro é “pai do *logos*” e sugeriu os elogios à divindade erótica, Erixímaco sugere o início do banquete de discursos no simpósio<sup>32</sup>.

Após essa digressão pelo cenário e pelo imaginário inerente ao simpósio antigo e ao simpósio platônico, à meia luz e após as devidas libações, podemos retornar à nossa investigação e encarar o problema fundamental de nossa pesquisa: os discursos realizados pelas personagens e sua relação metodológica com as reflexões filosóficas desenvolvidas ao longo da estrutura deste riquíssimo diálogo de Platão.

“Na verdade, foram eles [os discursos] mais ou menos assim. Com certeza tentarei descrever detalhadamente, como aquele me contou, a começar do princípio” [Ἦσαν τοίνυν ἐκεῖνοι τοιοῖδε τινές – μᾶλλον δ' ἐξ ἀρχῆς ὑμῖν ὡς ἐκεῖνος διηγείτο καὶ ἐγὼ πειράσομαι διηγῆσασθαι] (173e7-174a1).

<sup>29</sup> Vide 172a6-172b2, logo no começo do diálogo: “Apolodoro, disse, agora mesmo te procurava, querendo saber sobre a *synusía* do Sócrates, Alcibíades e dos outros então presentes no **jantar** [“Ἀπολλόδωρε,” ἔφη, “καὶ μὴν καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν βουλόμενος διαπιυθῆσθαι τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν καὶ Σωκράτους καὶ Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ **συνδείπνῳ** παραγενομένων] (grifos nossos).

<sup>30</sup> E na continuação direta da citação da nota anterior (172b2-3): “e sobre alguns discursos eróticos que realizaram” [περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν].

<sup>31</sup> Vide Souza 2016, p. 31: “os divãs do banquete se dispunham na forma de uma ferradura. No extremo esquerdo ficava o anfitrião, que punha à sua direita o hóspede de honra. É o lugar que Agatão oferece a Sócrates.

<sup>32</sup> “Parece-me que cada um de nós, da esquerda para a direita, deveria fazer um elogio a *Erōs* da forma mais bela possível, a começar por Fedro, pois ele é tanto o mais à esquerda quanto o pai do discurso” [δοκεῖ γάρ μοι χρῆναι ἕκαστον ἡμῶν λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἐρωτος ἐπὶ δεξιὰ ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον, ἄρχειν δὲ Φαιδρον πρῶτον, ἐπειδὴ καὶ πρῶτος κατὰκειται καὶ ἔστιν ἅμα πατὴρ τοῦ λόγου] (177d2-5).

## 4. CAPÍTULO II: OS DISCURSOS PRÉ-SOCRÁTICOS: OS “ELOGIOS DO AMOR” \*

### 4.1. Fedro

Fedro inicia seu discurso a fazer uma exaltação da origem antiga de *Erōs*, relacionando a grandeza da divindade à sua origem tradicional. Para tal, ele invoca Hesíodo<sup>1</sup>, de modo a fundar a sua fala numa espécie de *homologia* com a tradição poética antiga<sup>2</sup> e a postular *Erōs* como o mais velho [πρεσβύτατος]: um dos deuses mais velhos a ser honrado pelos homens. Desde o princípio de sua fala, Fedro deixa claro que se trata de um discurso da tradição (Sheffield 2006, p. 17), sobretudo, como veremos mais adiante, da tradição cuja excelência mais eminente e exaltada é a honra guerreira<sup>3</sup> (178a7-178c), discurso que funda parte de sua legitimidade na autoridade das palavras dos poetas da tradição épica (Reale 1997, p. 20)<sup>4</sup>. Todavia, Fedro também cita Parmênides e menciona Acusilau, de modo a estabelecer uma relação não muito clara entre um poeta, um filósofo e um logógrafo. Esse momento no texto tem gerado um debate entre os comentadores (Rowe 1998; Hunter 2004; Notomi 2016; Wardy 2012), na busca por resolver esse aparente enigma deixado por Platão no discurso desta personagem.

Em princípio, essa relação pode parecer simplesmente uma coleção de que Platão teria munido a personagem Fedro, composta por autores antigos que escreveram sobre *Erōs*, no sentido de serem, no período de Platão, fontes conhecidas

\* Pegamos emprestado o subtítulo do presente capítulo do belíssimo estudo de Dion Davi Macedo, *Do Elogio à Verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*, realizado na forma de sua dissertação de mestrado e publicado em 2001.

<sup>1</sup> *Th.*, 116 ss; 188-206.

<sup>2</sup> Vide 178c1-3: “Deste modo, **muitos estão de acordo** com o fato de *Erōs* ser entre os deuses o mais velho. E, sendo o mais velho, a nós é a causa dos maiores bens” [οὕτω **πολλαχόθεν ὁμολογεῖται** ὅ “Ἔρως ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι. πρεσβύτατος δὲ ὢν μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτίος ἐστίν] (grifos nossos). Este vocabulário é o mesmo utilizado por Sócrates em meio à sua prestação de contas metodológica do discurso, momento em que essa personagem tenta ultrapassar a contradição no discurso em *homologia* com seus interlocutores. No entanto, além de os objetivos e a finalidade da atividade socrática, como veremos, serem diferentes da proposta do discurso de Fedro, os acordos realizados por Sócrates dizem respeito às razões no discurso apresentadas pelos participantes da discussão, diferentemente de Fedro que nesse momento de seu discurso funda seu ‘acordo’ na autoridade de Hesíodo.

<sup>3</sup> Vide 178a8-178b: “ser o mais velho entre os deuses é uma honra” [τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεὸν τίμιον]. Cf. Reid 2017, p. 31: “it is notable though that we have no reason to think that Phaedrus’ conception of virtue extends beyond courage or that his conception of happiness extends beyond receiving honor”. Vemos também claros ecos de Homero mais a frente no discurso de Fedro: cf. *Il.*, V., 370; X, 482; XV, 262.

<sup>4</sup> Cf. Notomi 2016, p. 127: “from the Phaedrus, we know that Phaedrus is fond of memorising many texts of poets, rhetoricians, sophists, and other intellectuals to show off his knowledge in front of others by freely citing the authorities”.

por todos os contemporâneos e, em certo sentido, ser uma coleção de autores que pertencem ao grupo de pensadores gregos. Seria como se hoje citássemos alguma enciclopédia para fundamentar nosso discurso. No entanto, devido à distância espaço-temporal entre o eólio Hesíodo, o argólido Acusilau<sup>5</sup> e o eleata Parmênides, teríamos de nos perguntar a partir de onde Platão teria estabelecido tal relação entre esses três pensadores, na medida em que estes três autores não parecem ter se relacionado ou se aproximado teoricamente enquanto vivos, pelo menos não Hesíodo com os outros dois, pois viveram em períodos diferentes<sup>6</sup>. Notomi (2016, p. 125-127) coloca um pouco de luz neste problema, em seu estudo sobre as presumíveis origens sofistas<sup>7</sup> dos discursos pré-socráticos do *Banquete*, bem como sobre possíveis inspirações platônicas para o desenvolvimento da fala destas personagens. Em suma, este intérprete relaciona o discurso de Fedro, bem como o discurso dos demais pré-socráticos, com a tradição sofista, e no caso da personagem Fedro, com Hípias de Élis.

Notomi começa sua argumentação a identificar nas múltiplas representações platônicas da personagem Fedro traços de elementos sofistas. Em dois diálogos de Platão, o *Fedro* e o *Protágoras*, a personagem Fedro está envolvida com sofistas tanto pessoalmente, enquanto um membro do grupo, quanto em suas preocupações intelectuais. “*In the Phaedrus, he converses with Socrates over rhetoric and love*” (2016, p. 125). No plano dramático daquela obra, a personagem Fedro encontra Sócrates no momento em que está aprendendo de cabeça um texto retórico escrito por Lísias. Fedro vê em Sócrates a oportunidade perfeita para recitar o conteúdo de tal escrito, de modo que dramaticamente Platão com esta cena “*vividly shows that he [Fedro] loves any kind of discourse*” (2016, p. 125). Por sua vez, no diálogo *Protágoras* a personagem Fedro faz parte dos seguidores de Hípias, todos presentes no encontro dos grandes sofistas dramatizado por Platão naquele diálogo.

Depois de analisar as representações platônicas que envolvem esta personagem em contextos, por assim dizer, sofistas, o estudo de Notomi volta-se para

<sup>5</sup> Não se sabe ao certo se Acusilau, uma figura misteriosa a nós pela carência de fontes, nasceu na Argólida ou na Beócia.

<sup>6</sup> Séculos VIII-VII a.C. e séculos VI-V.

<sup>7</sup> Ver Robin 1929, p. xxxvi; Rosen 1987, p. 24-25; Strauss 2001, p. 25-27 e p. 39-40; Corrigan & Glazov-Corrigan 2004, p. 33-34; e Notomi 2013 para argumentos que relacionam os discursos pré-socráticos do *Banquete* de Platão, estilística e argumentativamente, com pensadores sofistas.

as fontes antigas. Ele recorre à doxografia para mostrar que há um texto antigo de Hípias pouco estudado, chamado *Antologia*<sup>8</sup>, fonte na qual Platão teria buscado as citações sobre *Erôs* que realiza no começo do discurso da personagem Fedro, nomeadamente, Hesíodo, Acusilau e Parmênides<sup>9</sup>. De acordo com Notomi (2016, p. 126),

*“the first evidence comes from a parallel passage in Aristotle’s Metaphysics (A 4, 984b23-31): in discussing the earlier thinkers who investigated the first principles, Aristotle cites the same Parmenides (B13) and Hesiod, Theogony (116-117 and 120). Although modern editors found this exact correspondence with the Symposium strange and often emended the transmitted text, the parallelism of the two texts is best explained by the assumption that the citations derive from the same source, i.e. Anthology, a collection of famous sayings of the authorities, edited by the sophist Hippias”*<sup>10</sup>.

Ao cruzar ambas doxografias, Notomi chegou à conclusão de que não há outra fonte que sobreviveu até nós no período de Platão na forma de uma antologia como a de Hípias (2016, p. 126)<sup>11</sup>. Evidentemente, temos que concordar com Notomi no que diz respeito a não haver outra fonte histórica do gênero disponível a nós. Contudo, podemos argumentar que há uma série de possíveis documentos históricos que também não chegaram até nós, perdidos no curso do desenvolvimento da história helênica e, portanto, estiveram disponíveis somente a Platão, a Aristóteles e a seus contemporâneos. Com efeito, atribuir a fonte do discurso de Fedro ao único documento histórico do gênero que sobreviveu estes mais de XX séculos não é uma condição historiográfica necessária, na medida em que Platão poderia ter desenvolvido o discurso de Fedro a partir de qualquer outra antologia perdida, cujos vestígios estariam desaparecidos e, portanto, seriam inacessíveis a nós. Ademais, Platão pode até mesmo ter se inspirado tão somente em sua originalidade, de modo

<sup>8</sup> Não encontramos nenhuma tradução ou versão deste texto em língua portuguesa, portanto a tradução do título é nossa, tradução livre do nome em língua inglesa utilizado por Notomi, que em seu artigo faz constantes referências à ‘*Anthology*’ de Hípias de Élis (cf. p. 125, 126 e 127).

<sup>9</sup> Cf. Notomi 2013, p. 55-69.

<sup>10</sup> Notomi esclarece que originalmente Bruno Snell havia realizado tal estudo, num contexto da doxografia da *Metafísica* de Aristóteles (A 3 983b21 ss) e do *Crátilo* (402b) de Platão. Cf. Snell (1944, p. 170 ss). Notomi prossegue: “*It was then applied to the Symposium passage by Classen (1965), 175-178; cf. Mansfeld (1986), 35, 46, 48, 71 n. 9, Patzer (1986), 43-48”* (Notomi 2016, p. 126).

<sup>11</sup> “*Since Hippias is the only author, as far as we know, who compiled an anthology up to the latter half of the 5th century BC, he most probably was the common source for Plato and Aristotle”* (Notomi 2016, p. 126).

a ele próprio relacionar Hesíodo, Acusilau e Parmênides sem nenhuma razão específica.

Na discussão historiográfica sobre essa passagem do *Banquete*, outros intérpretes estão menos convencidos da influência, ainda que tão somente dramática, de Hípias de Élis à construção da personagem Fedro no simpósio de Platão. Na verdade, Wardy (2012, p. 170-171) e Hunter (2004, p. 40) ambos demonstram perplexidade com a junção de Hesíodo, Acusilau e Parmênides no mesmo momento do texto em que a personagem Fedro faz suas citações sobre a origem da divindade *Erōs*. Eles buscam resolver o problema por meio da comparação dos hexâmetros datílicos presentes na poesia de Hesíodo e Parmênides, de modo a justificar a aproximação destes três autores realizada por Platão por meio do estilo da escrita. Ainda assim, nenhum deles encontrou alguma razão para a presença de Acusilau na passagem. Ambos comentadores não chegam nem ao menos a mencionar a *Antologia* como possível influência deste discurso. Na verdade, eles encontram outras possíveis influências sofistas ao desenvolvimento do discurso da personagem Fedro.

Wardy (2012, p. 181) compara o estilo da personagem Fedro a Isócrates, de modo a identificar permanências entre o estilo da personagem platônica, com seu recurso à mitologia tradicional, seu apelo à autoridade da tradição, bem como sua retórica ao longo de seu discurso, e o estilo de Isócrates. Tudo isso sem fazer qualquer menção a Hípias:

*“the Busiris, composed for literary circulation and with an eye for the delectation of rhetorical aficionados, if not a symposiastic logos, does nevertheless overlap with Phaedrus' encomium in a number of noteworthy respects. Its recourse to mythological genealogy, and an appeal to the unanimous testimony of the authorities, are undeniably reminiscent of Phaedrus' rhetorical shifts”* (Wardy 2012, p. 181).

Nesse sentido, a crítica de Agatão, como veremos adiante, ao discurso de Fedro não é interpretada por Wardy como uma tensão num nível de divergência de base sofista entre Fedro e Agatão, numa possível contraposição entre Hípias, a presumível influência de Fedro, e Górgias, que seria a influência de Agatão. Para este intérprete a crítica que Fedro recebe do anfitrião é tão somente parte do cenário jocoso e descontraído do simpósio platônico. *“Down the line Agathon will contradict his blatant gaffe: erōs is the youngest of the gods, not the oldest (195b1)! But isn't this*

*just another helping of banter? How can one take Agathon seriously? How can one not? Amusement is to be leavened with edification”* (2012, p. 182).

Rowe (1998, p. 137) também não enxerga a oposição entre as personagens Fedro e Agatão como um antagonismo entre Górgias e Hípias, fazendo coro com Wardy ao comparar Fedro com Isócrates:

*“the main characteristic of Phaedrus' contribution is perhaps the way it tries to be clever, without quite pulling it off. Agathon's speech – which may be more like Phaedrus' than any of the others', at least in the degree that it lacks a precise argument – is cleverer, and in a different, more brilliant mode: if Agathon is an orator in Gorgias' mould, Phaedrus is in the less ornate tradition of an Isocrates, or a Lysias (cf. Phaedrus)”*.

Mesmo que não cheguemos a um acordo no que diz respeito às influências sofistas do discurso da personagem Fedro, desde o início este discurso, como vimos, trata-se de um discurso tradicional. Entretanto, Platão ressignifica por meio das palavras de Fedro elementos do imaginário da tradição guerreira e insere neste discurso um detalhe, por assim dizer, estranho à imagem homérica do ideal de guerreiro, na medida em que Fedro diz que não há bem maior do que um jovem ter um bom amante e este, por sua vez, ter um jovem amado<sup>12</sup> [οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔχω εἰπεῖν ὅτι μείζον ἐστὶν ἀγαθὸν εὐθύς νέω ὄντι ἢ ἐραστῆς χρηστὸς καὶ ἐραστῆ παιδικά] (178c3-5). Para Fedro, acima de qualquer coisa, *Erōs* estimula os homens a viver belamente uma vida excelente.

Apesar de esta afirmação possuir uma carga ética forte, aparentemente não muito distante da proposta socrática, a razão para tal nas palavras de Fedro nada tem a ver com as justificativas de Sócrates. Afinal, a vida excelente elogiada por Fedro diz

<sup>12</sup> Desde o começo dos discursos, Platão já deixa evidente o vocabulário da pederastia, com ênfase aos termos *erastēs* [ἐραστής] para o amante, ou 'aquele que ama', o ativo da relação, e o *erōmenos* [ἐρώμενος], para o amado, ou 'aquele que é amado', o passivo da relação, este último como sinônimo de *paidikos* [παιδικός], o jovem amado. Ambos termos *ἐραστής* e *ἐρώμενος* possuem uma conotação sexual até mesmo em suas características gramaticais, a saber, por um lado, o caráter ativo daquele que realiza uma atividade (sufixo -τής + verbo, como κυβερνήτης, lit. 'aquele que pilota', ποιητής, lit. 'aquele que produz', e, neste caso, ἐράω + στής = ἐραστής, lit. 'aquele que ama') e, por outro, o caráter passivo do participio presente passivo do verbo ἐράω: ἐρῶ (contração do α + ω) + ὄμενος (marca do participio) = ἐρώμενος (contração ω do contrato ἐρῶ + o ômicron que inicia a palavra ὄμενος), lit. 'aquele que é amado'.

respeito à *philotimia*; diz respeito à vida na busca pela honra guerreira – trata-se de uma vida voltada à *andreia*, a excelência dos guerreiros homéricos<sup>13</sup>:

[178d1] λέγω δὲ δὴ τί τοῦτο; τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς **φιλοτιμίαν**: οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων οὔτε πόλιν οὔτε ἰδιώτην μεγάλα καὶ καλὰ ἔργα ἐξεργάζεσθαι. φημί τοίνυν ἐγὼ ἄνδρα ὅστις ἐρᾷ, εἴ τι αἰσχρὸν ποιῶν κατάδηλος γίγνοιτο ἢ πάσχων ὑπὸ του δι' ἀνανδρίαν μὴ ἀμυνόμενος, οὔτ' ἂν ὑπὸ πατρὸς ὀφθέντα οὔτως ἀλγῆσαι οὔτε ὑπὸ ἐταίρων οὔτε ὑπ' ἄλλου [178ε] οὔδενοσ ὡσ ὑπὸ παιδικῶν. ταύτὸν δὲ τοῦτο καὶ τὸν ἐρώμενον ὀρώμεν, ὅτι διαφερόντως τοὺς ἐραστὰς αἰσχύνεται, ὅταν ὀφθῆ ἔν αἰσχροῦ τινι ὦν.

“[178d1] De quê, então, estou falando? Vergonha das coisas feias e **ambição**<sup>14</sup> pelas coisas belas. Sem isso [*philotimia*] não é possível nem a uma cidade nem a um indivíduo produzir grandes e belos feitos. Deste modo, eu digo que todo homem que ama, se fosse descoberto a fazer algo vergonhoso, ou a sofrê-lo pelas mãos de outros por covardia, não se envergonharia tanto se fosse visto pelo pai, ou pelos amigos ou por quem quer que seja [178e], como se fosse visto pelo jovem amado. Do mesmo modo vemos esse comportamento no amado, que se envergonha especialmente na frente do amante quando visto fazendo algo vergonhoso”.

De acordo com Fedro, todo homem que buscar a honra guerreira e atribuir valor à ‘ambição’ [*philotimia*], jamais desejaria que lhe faltasse a *andreia* e, portanto, jamais desejaria cometer qualquer ato vergonhoso [αἰσχρὸν ποιῶν] ou acovardado [ὑπὸ του δι' ἀνανδρίαν] na frente de seu jovem amado (178d5-178e1). Esse cenário, de ser covarde na frente do jovem amado, colocaria em xeque a aquisição da excelência guerreira [ἀνδρεία] do homem mais velho. Em contrapartida, na mesma medida, o jovem *erōmenos* se envergonharia caso cometesse tais faltas na frente de seu *erastēs*, pois aquele estaria a espelhar-se no mais velho, seu paradigma ético.

<sup>13</sup> Vide Wardy 2012, p. 156-158: “*throughout its history, life in ancient Greece was caught up in unremitting warfare, so that a high premium was always set on valour; and the prevalence of a militaristic ethos is presumably responsible for the narrow significations 'courage' and 'cowardice' for aretē and kakia [...]. When are ancient Greek cities not in conflict? Nearly all the time, to be a fully enfranchised male citizen in good standing is to be a soldier under arms (whence the common hyphenation 'citizen-soldier'). If that is so, courage might well be awarded the status of the mandatory, paramount civic virtue; to regard the remainder as adjuncts of courage not in need of separate treatment doesn't seem all that odd.*”

<sup>14</sup> Aqui decidimos por traduzir por ambição pelo contexto, porém ‘desejo por honras’ ou ‘amor às honras’, numa tradução mais literal, também seria adequado.

Assim, o jovem também buscaria ser sempre excelente, no que diz respeito à excelência guerreira, na presença de seu modelo (178e1-3).

Com efeito, na medida em que *Erōs* seria o veículo à vida na *philotimia* e à excelência guerreira, a ser realizada em conjunto pelo *erastēs* e *erōmenos* para que ambos sempre busquem excelência<sup>15</sup>, poderíamos ler a posição de Fedro como *erōs* entre um *erastēs* e um *erōmenos* a ser um estímulo fundamental à vida, possibilitando a ambos sempre buscar a excelência guerreira e dela não carecer na frente de seu amante/amado. Se pudéssemos formular por meio de uma definição essa ideia central do discurso de Fedro, *Erōs* seria ‘um impulso na busca por excelência’. Embora esse aspecto de *Erōs* não dê conta de responder aos imperativos das definições essenciais buscadas por Diotima junto do jovem Sócrates posteriormente, para Halliwell (2012, p. 6-7) ele seria um postulado fundamentalmente ético, na medida em que está voltado à aquisição de valores, sendo um princípio às futuras formulações éticas de Diotima e do jovem Sócrates. Esse presente momento na economia do diálogo, para Dion Davi Macedo (2001, p. 53), seria como o da manifestação de uma “imagem”, como um “degrau necessário para o conhecimento da verdade” na posterior busca por *Erōs*<sup>16</sup>.

Na medida em que o *Erōs* de Fedro seria um impulso na vida na *philotimia* que, por sua vez, levaria à *andreia*, essa personagem diz que somente aqueles que amam estariam dispostos a morrer pelo outro [ὑπεραποθνήσκειν γε μόνοι ἐθέλουσιν οἱ ἐρῶντες] (179b4-5), já que tal sacrifício, na visão de Fedro, seria o reflexo máximo desta excelência que, em seu encômio, surge em torno de *Erōs* [τὴν ἀρετὴν τὴν περὶ τὸν ἔρωτα] (180a8-180b1). Para defender tal ideia, Fedro cita exemplos da tradição por meio de Alceste, Orfeu e Aquiles, de modo a construir um contraste entre essas personagens e demonstrar que há níveis distintos na realização da vida excelente em torno de *Erōs* e há diferentes níveis no ato de morrer pelo outro (Nightingale 2017, p. 147-148).

De acordo com Fedro, o ato de Alceste foi reputado belo tanto pelos homens quanto pelos deuses [ἐργασαμένη τὸ ἔργον οὕτω καλὸν ἔδοξεν ἐργάσασθαι οὐ μόνον

<sup>15</sup> Cf. Wardy 2012, p. 141: “what does come across strongly throughout the entire speech is that, at a minimum, manliness is correlated with excellence, and, at a maximum, might be its essence; hence the best lover should be super-masculine”.

<sup>16</sup> Vide González 2017, Sheffield 2006, Lear 2006 e Bravo 2016.

άνθρωποις ἀλλὰ καὶ θεοῖς], estes últimos inclusive a permitiram voltar viva do Hades. Orfeu, diferentemente, por parecer acovardar-se [μαλθακίζεσθαι ἐδόκει], não permitiram retornar com sua amada. Isso porque faltava a Orfeu a realização máxima da excelência guerreira objeto da *philotimia*: a coragem e a ousadia de morrer por causa de *erōs* [οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν]. Nas palavras da personagem Fedro: diferente de Alceste que teve a coragem e ousadia de morrer por *erōs*<sup>17</sup> e buscar seu amado no além, Orfeu maquinava para achar um meio de entrar vivo no Hades [διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς Ἅιδου] (179b6-179d8).

Nessa passagem, há uma preponderância de *erōs* em relação à *philia*. Afinal, os pais de Admeto poderiam bem ter feito o mesmo sacrifício, mas não o fizeram. Está implícita a ideia de que a *philia* nessa relação, nomeadamente o amor familiar, não fora forte o bastante para impulsionar os pais de Admeto a realizarem belas ações, assim como *erōs* seria capaz de impulsionar os indivíduos à excelência<sup>18</sup>, como no caso da relação de Alceste e Admeto. Santas (1990, p. 31), defende que podemos interpretar essa passagem de modo a ler esse embate entre *erōs* e *philia* como um atestado ao fato de *erōs*, enquanto desejo erótico entre dois indivíduos, ser mais forte do que o amor familiar, que seria a *philia*, o sentimento que envolve pais, irmãos e filhos.

Mas será Aquiles que coroará a excelência guerreira exaltada por Fedro em seu discurso, de modo a postar-se no nível mais alto da realização da vida excelente no contexto desta fala. Afinal, Aquiles é o grande paradigma do guerreiro da tradição homérica, na qual guerreiros como ele estavam dispostos a morrer no campo de batalha pela glória e honra. Marcado por profecias desde antes de seu nascimento, este herói fora avisado por sua mãe Thetis que morreria velho e com uma boa família

<sup>17</sup> 179d5-6, lit. “e não ousar e morrer por causa de *erōs* como Alceste” [καὶ οὐ τολμᾶν ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν ὡσπερ Ἄλκηστις]. Podemos depreender, pelas palavras da personagem Fedro, que Alceste fez o que fez por causa de *erōs*, isto é, por estar inspirada pela divindade [ἔνθεος γὰρ ἐστὶ] (181b4), assim como os *erastai* também são inspirados pela divindade (cf. 180a7-181b4). No entanto, isto é problemático, dado que se por um lado podemos compreender o fato de o ἐραστής ser inspirado pela divindade *erōs*, por outro lado não é fácil compreender como Alceste, que não é um ἐραστής e está inserida na lógica do matrimônio, também pode ser inspirada pela divindade. Isso pressupõe *erōs* existir fora da relação de pederastia e inserido na relação do matrimônio, distante do imaginário da *andreia* do discurso militar de Fedro. Como seria possível caracterizar a instituição do matrimônio, que não é uma pederastia, como *erōs*? Infelizmente o texto platônico não parece nos dar os elementos para resolver essa questão e a comparação entre Alceste, Orfeu e Aquiles precisa ser compreendida com “morrer pelo outro” [ὑπεραποθνήσκειν] (179b4) enquanto pano de fundo, independente da relação de *erōs* com o matrimônio (Orfeu-Euridice/Alceste-Admeto) e com a pederastia (Aquiles-Pátroclo). Agradeço a Gabriele Cornelli por chamar a atenção para este problema.

<sup>18</sup> Vide 179a8-9: “não há quem seja tão ruim que *Erōs* não inspire a tornar-se excelente” [οὐδεὶς οὕτω κακὸς ὄντινα οὐκ ἂν αὐτὸς ὁ Ἔρωτος ἔνθεον ποιήσειε πρὸς ἀρετήν].

e filhos, caso ficasse em casa, porém sem ser lembrado por mais ninguém após seus netos; em vez disso, se fosse a Troia, seu corpo não voltaria de lá, contudo isso se daria por meio de uma morte gloriosa que ecoaria seus feitos por mil anos. Ele teve a coragem de ir a Troia e fazer gloriosamente tudo aquilo que inevitavelmente o levaria à morte de acordo com as profecias<sup>19</sup>. No entanto, o discurso da personagem Fedro outra vez adiciona um elemento estranho a esta tradição tão conhecida por nós<sup>20</sup>: de acordo com ele, Aquiles não morreu somente por honra e glória, mas sobretudo para vingar seu *erastēs* Pátroclo e ousar ser corajoso mesmo face à morte<sup>21</sup>. Essa é a excelência exaltada por Fedro, honra e glória por meio da coragem guerreira que nasce em torno de *Erōs*, capaz de estimular o homem a feitos que ultrapassam a preservação da própria vida, de modo a ousar e imortalizar-se por meio destes feitos no campo de batalha<sup>22</sup> (179e4-180b5). Em outras palavras, no discurso de Fedro *erōs* seria o catalizador à busca por honra e glória no campo de batalha, no cerne da relação em que a beleza dos feitos e da presença do amante seriam centrais para garantir uma vida feliz (Halliwell 2016, p. 5).

Mais estranha à tradição homérica é a razão que Fedro apresenta para Aquiles ser superior a Alceste aos olhos dos deuses. Afinal, não é somente pelo fato de ter morrido no campo de batalha, mas por ele ser o *erōmenos* da relação com Pátroclo. Por isso, Fedro afirma que Ésquilo fala bobagem ao dizer que Aquiles é o *erastēs* de Pátroclo<sup>23</sup> [Αἰσχύλος δὲ φλυαρεῖ φάσκων Ἀχιλλέα Πατρόκλου ἐρᾶν], dado que Aquiles

<sup>19</sup> Wardy 2012, p. 173 sumariza as passagens no texto homérico em que Aquiles relata essa profecia: “in the first, Achilles passes along what he has heard from his mother. In lines carefully worded to convey as starkly as possible that his available destinies are mutually exclusive, he explains to the embassy commissioned to solicit his reconciliation with Agamemnon that remaining in Troy means that “my return is destroyed, but I shall have imperishable fame (κλέος)”; going home means “my noble fame is destroyed, but I shall have a long lifespan (IX 413; IX 415-416)”. In the second, Thetis, in conversation with her son, bewails his fate: Achilles’ own death will follow swiftly on Hector’s (XVIII 95-96)”.

<sup>20</sup> Vide Wardy 2012, p. 156: “when Paris cringes before the onslaught of Menelaus, his brother Hector vehemently upbraids him as the ruinous seducer whom the prodigal gifts of Aphrodite have rendered a conqueror in the bedchamber - but left useless on the battlefield (Iliad III 38-57). If Paris is suitably chastened, the impression nevertheless persists that in the Homeric world, erotic and martial supremacy are incompatible, that one achieves success as a lover rather than a hero. Phaedrus takes it on himself to demonstrate that, contrary to grave Homeric prejudice, making love does not interfere with making war”.

<sup>21</sup> Cf. Sedley 2006, p. 63, para quem Fedro equivale a ação de *erōs* à parte impulsiva da alma (*thymoeidēs*) presente na República.

<sup>22</sup> Vide Wardy 2012, p. 158: “if the erotic soldiers are infantrymen fighting together in a phalanx, then the hoplite shield which the erastes will never cast aside is the very one with which he protects the life of his erōmenos”.

<sup>23</sup> Não temos acesso a qual escrito de Ésquilo a personagem Fedro faz referência nesta passagem. Presumivelmente, trata-se da obra perdida *Mirmidões*, de modo que também não temos como saber se se trata de uma ‘licença poética’ realizada por Platão nessa citação, ou até mesmo um erro de atribuição ao conteúdo citado. “Since his Myrmidons has vanished almost without trace, we can unfortunately make little of Phaedrus’ harsh put-down of the most august of the tragedians (a dignified reputation well-established by the 4th Century). All we can infer is that the Achilles-

não somente é mais nobre do que Pátroclo, mas é também mais nobre do que todos os heróis<sup>24</sup> [ὄς ἦν καλλίων οὐ μόνον Πατρόκλου ἀλλ’ ἅμα καὶ τῶν ἡρώων ἀπάντων]. Surpreende também o fato de Aquiles ser mais nobre do que todos os heróis ainda sendo efebo [καὶ ἔτι ἀγένειος]<sup>25</sup>. E, por isso mesmo, Fedro invoca Homero e aponta para este elemento como evidente à posição de jovem amado [παιδικός] de Aquiles: ser muito mais novo [ἔπειτα νεώτερος πολὺ] e nobre [καλλίων] do que um *erastēs*, sendo, por isso mesmo, o *erōmenos* (180a4-6). Eis o ápice da fala de Fedro, ao defender a tese que fecha seu discurso: além de os deuses honrarem mais e aprovarem a excelência quando ocorre no campo de batalha, eles honram sobretudo os feitos do *erōmenos* em relação ao *erastēs*, não o deste último por aquele primeiro. Por isso que, segundo ele, em seus exemplos Aquiles é honrado com a ilha dos bem-aventurados e Alceste não é: ela não é como Aquiles em sua relação com Admeto – Aquiles, ao socorrer e vingar o *erastēs* Pátroclo [βοηθήσας τῷ ἐραστῇ Πατρόκλῳ καὶ τιμωρήσας], não apenas morre depois dele no campo de batalha [ἀλλὰ καὶ ἐπαποθανεῖν τετελευτηκότι], mas morre enquanto sendo o amado (179e5-180a2). Estes que alcançam tal feito, honrados pelos deuses, são enviados às ilhas dos bem-aventurados [ἐτίμησαν καὶ εἰς μακάρων νήσους ἀπέπεμψαν] (180b4-6)<sup>26</sup>.

Algo que se tornou objeto de discussão pela historiografia contemporânea é o fato de no discurso da personagem Fedro os deuses honrarem mais o amado do que o amante. Strauss (2001, p. 52-53) é um dos que põem em discussão essa passagem, ao analisar as possíveis interpretações a respeito da relação *erōmenos* e *erastēs* presente no discurso de Fedro. “*Let me try to explain this: the virtue regarding erōs is more admired by the gods in the beloved than in the lover, for the god is in the*

*Patroclus relationship in the play was indubitably paederastic, and wrongly cast Achilles in the role of erastēs - by Phaedrus' lights*” (Wardy 2012, p. 173).

<sup>24</sup> Entendemos aqui o sentido de *kalon* não como belo, no sentido de Aquiles ser o amado por ser ‘mais belo’, incorrendo no risco de ser tomado num sentido moderno de ser ‘mais atlético, mais formoso, mais atraente’ do que Pátroclo. Claramente o uso de *kalon* por Platão nesta passagem se refere à beleza, mas num âmbito do caráter e das ações, *i.e.* belas ações de Aquiles, portanto nobres. Cf. Kosman 2010, p. 345: “*these choices of translation reflect an appropriate concern about whether “beautiful” is a proper rendering of kalon. And this concern, which is at the heart of this essay, is related to our earlier questions: if beauty is for us associated with what we think of as art and nature, why is the kalon so little associated with these matters? And if kalon means “beautiful,” why do Aristotle and Plato treat the kalon as morally normative?*”.

<sup>25</sup> Cf. o verbete ‘ἀγένειοι, οἱ’ no LSJ: “*boys within the age to enter for certain prizes at the games*”.

<sup>26</sup> Agradeço novamente a Gabriele Cornelli por chamar atenção ao fato de que Alceste não poderia ser a amada, e por isso nunca teve chance de ganhar de Aquiles (o mesmo vale para Orfeu). Platão, nesta comparação, embora coloque os três no mesmo nível pelo fato de terem “morrido pelo outro” [ὑπεραποθνήσκειν] (179b4), e embora faça a personagem Fedro afirmar que morrem “por causa de erōs” [ἔνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήσκειν] (179d5-6), desnivela a comparação pelo fato de sua ênfase estar na dimensão da pederastia, exclusiva a Aquiles neste exemplo, que surpreendentemente, por não ser *erastēs*, não morre “por causa de erōs”, como veremos nas objeções de Diotima, mas pela honra e pela glória imortais.

*lover, not in the beloved*". De acordo com Strauss, poderíamos interpretar essa questão pelo menos de duas maneiras. Na primeira leitura, pelo fato de a divindade estar literalmente presente no amante e o inspirar<sup>27</sup> à excelência, ou seja, inspirar à realização de feitos honrosos e notáveis, quando o amado realiza grandes feitos em relação ao amante aquele está agindo bem em relação tanto ao amante quanto à divindade presente no amante, tornando seus feitos em ações piedosas<sup>28</sup>. Nas palavras de Strauss (2001, p. 52) "*the beloved who cherishes the lover is pious – he bows to the god*".

Por outro lado, de acordo com Strauss (2001, p. 53), na segunda leitura possível de se realizar a partir dessa passagem, o amado realizaria feitos sem a ajuda de uma divindade, portanto suas ações seriam mais honradas e amadas pelos deuses porque ele estaria sendo excelente por si só, sem inspiração divina e sem o auxílio do divino. No contexto de Aquiles, essa leitura interpretaria sua morte não como tendo sido por desejo erótico a Pátroclo, já que ele não estaria inspirado por *Erōs* e não sentiria *erōs* por seu amante, este o indivíduo da relação que possui *Erōs* em si e sente o desejo erótico, sente *erōs*<sup>29</sup>.

*"it is much more difficult to have that virtue which consists in dying if one does not love than if one does. The gods themselves bear witness to the fact that virtue which is not god-inspired is higher than the virtue which is god-inspired. Lack of erōs is superior to erōs"* (2001, p. 53)<sup>30</sup>.

Ademais, esse momento no discurso de Fedro, que é a conclusão de seu elogio a *Erōs*, é interpretado por Strauss como resultado de a construção platônica da personagem Fedro ser presumivelmente influenciada pela perspectiva de Lísias, que no diálogo *Fedro* prefere 'aquele que não ama', ou seja, prefere o indivíduo que não está inspirado por *Erōs*, em detrimento do amante. "*This is what attracts*

<sup>27</sup> Vide 179a9: "Erōs inspira a realizar a excelência" [ὁ Ἔρως ἔνθεον ποιήσσειε πρὸς ἀρετήν]. Nesse caso, ἔνθεον, lit. "divindade em", possui o sentido de possessão pela divindade (ἐν + θεός = em + divindade, ou, mais precisamente, divindade + em [algo/alguém]).

<sup>28</sup> Essa primeira leitura é a interpretação de Dover 1980, p. 95: "he who has the god Erōs in him...; respect and devotion to the erastēs is therefore a kind of worship, and the gods naturally react favourably to that".

<sup>29</sup> Vide 180b1-3: "espantam-se, admiram e recompensam mais quando o amado **sente afeto** pelo amante do que quando o amante **[ama]** o jovem amado" [μᾶλλον μέντοι θαυμάζουσιν καὶ ἄγανται καὶ εὖ ποιῶσιν ὅταν ὁ ἐρώμενος τὸν ἐραστήν **ἀγαπᾷ**, ἢ ὅταν ὁ ἐραστής **[ερᾷ]** τὰ παιδικά] (grifos nossos).

<sup>30</sup> Essa segunda leitura aproxima-se da interpretação de Rowe 1998, p. 140: "makes him, in effect, more than human, so that the task of the beloved, as merely human, is greater".

*Phaedrus*”, conclui Strauss (2001, p. 53), “*the preference for the nonlover. It is paradoxical that the non-passionate Phaedrus should wish erōs to be praised*”.

Apesar de persuasiva, essa leitura vai de encontro a um dos pressupostos estabelecidos por nossa pesquisa no Capítulo I, nomeadamente o pressuposto de não recorrermos a outros diálogos platônicos para interpretar os discursos realizados no simpósio na casa de Agatão. Há leituras que não se fundam em outros textos platônicos para interpretar essa passagem, como a de Ludwig (2002, p. 36) que postula a possibilidade de Aquiles não precisar de inspiração erótica porque ele já possuiria a excelência guerreira nele, ou seja, seria capaz de agir gloriosamente, realizar grandes feitos e morrer no campo de batalha por já ser excelente, um paradigma do *andreios* homérico. “*Erōs helps a lover come close to excellence, but it is more enviable to be natural, like Achilles*” (2002, p. 36). Wardy (2012, p. 177) discorda totalmente da interpretação de Ludwig, ao argumentar que esta leitura decorre de “*unfounded confidence on both counts: we know neither that erōs only comes close, nor that the natural trumps the erotic*”.

De qualquer modo, a personagem Fedro justifica o fato de os deuses honrarem e amarem mais a excelência no amado do que no amante com o fato de o amado ser mais nobre [καλλίων] do que o amante, enquanto este, por sua vez, além de não ser tão nobre quanto o amado, é inspirado pela divindade na realização de feitos excelentes [θειότερον γὰρ ἐραστής παιδικῶν ἔνθεος γάρ ἐστι] (180a5-180b6). Este termo, *kalliōn*, usado pela personagem Fedro insistentemente para Aquiles em detrimento de Pátroclo, possui um duplo sentido, a saber, por um lado ‘nobre’ num sentido ético da excelência, no que diz respeito às ações e ao caráter, e por outro ‘belo’ no que diz respeito à aparência física. Acontece que para os gregos esse duplo sentido não é dissociado, isto é, não há a divisão que hoje chamaríamos de ‘beleza estética’ e ‘beleza ética’, ou, dito de outro modo, a beleza enquanto algo *kalos* [καλός] e a bondade moral enquanto algo *agathos* [ἀγαθός]. Platão, quando põe em cena personagens que fazem o uso de *kalos* para referir-se ao objeto do desejo erótico, refere-se à beleza em estreita ligação com a bondade. Com isso, como argumenta Barney (2010, p. 363), *kalon* e *agathon* no *corpus* são explicados em termos de adequação à função, isto é, aquela coisa que for boa, por possuir a excelência adequada, funcionará bem. Assim, ela argumenta que há muitos lugares onde o

*agathon* e o *kalon* são descritos em termos de medida, proporção e equilíbrio, com o *kalon* sendo apresentado como estando presente onde houver medida, proporção e equilíbrio, isto é, onde estiver o *agathon* (2010, p. 365). No caso do *Banquete*, *kalliōn* claramente pelo contexto diz respeito à ‘beleza’ na dimensão ético-moral das ações e da conduta do indivíduo.

Como vimos, a personagem Fedro justifica Aquiles ser mais amado e honrado pelos deuses porque ele é o amado de Pátroclo. Aquiles seria o amado de Pátroclo por ser mais nobre do que seu amante, por realizar seus feitos sem a inspiração de *Erōs*. Deste modo, a partir da leitura do discurso de Fedro, independentemente se Aquiles nasceu com a excelência guerreira (Ludwig 2002, p. 36), ou se é o amado porque Fedro, assim como Lísias, supostamente prefere os amados aos amantes (Strauss 2001, p. 53), ele possui a excelência guerreira enquanto o amado em relação a Pátroclo e, para a personagem Fedro, isto basta para conferi-lo um lugar privilegiado na “ilha dos bem-aventurados” [εἰς μακάρων νήσους ἀπέπεμψαν] (180b5).

Essa postura de Aquiles no discurso de Fedro pode ser interpretada, em certo sentido, como outra ressignificação platônica de elementos da tradição. Afinal, na *Odisseia* Aquiles aparece profundamente arrependido de ter sacrificado a própria vida por honra e glória, em vez de estar plenamente feliz [μακαριός] na ilha dos bem-aventurados<sup>31</sup>. No texto de Homero, como relembra Wardy (2012, p. 175),

*“in a hugely influential outburst, Achilles repines most emphatically against his condition: better to toil alive as serf to the humblest farmer, than to lord it over all the dead (Odyssey XI489-91). He then voices his care for Peleus, his defenceless father, and Neoptolemus, the son left behind to fight on at Troy. Nothing of the father; but, in response to Odysseus' news that his son has acquitted himself surpassingly well, the soul of Achilles departs, 'rejoicing in my report that his son was preeminent' (540). Grandfather-father-son is the lineage constituting the royal oikos of Achilles; in giving voice to his concern for its preservation, the dead father is expressing philia (although that is not how Homer puts it). Yet what gratifies the ghost is more than the bare survival of his family. Better a live agricultural labourer than a dead*

<sup>31</sup> Cf. Wardy 2012, p. 177: “as with Homer, so too with Euripides: if the self-sacrifice of Phaedrus' martyrs results in their glorification, they nevertheless renounce life for love, and love alone”.

*hero; but better still to be living the heroic life! Homeric ideas about the meaning of life and death are subtly modulated; by revamping the Iliad and muffling the Odyssey, Phaedrus makes as if to boldly enlist this authority in the service of his stripped-down conception of erōs”.*

Essa ressignificação platônica do sacrifício de Aquiles, que no discurso de Fedro teria ido para a ilha dos bem-aventurados por possuir a excelência guerreira e ter buscado imortalidade no campo de batalha, vai de encontro à imagem do Aquiles na *Odisseia*, arrependido de ter aberto mão da vida em troca de honra e glória imortal. Por isso, embora o discurso de Fedro tenha uma relação com a poesia antiga e com a imagem tradicional do guerreiro homérico, por meio deste discurso Platão põe questão esses próprios elementos tradicionais que figuram na fala da personagem.

No que diz respeito à economia do diálogo, ou seja, à relação metodológica entre o discurso de Fedro e a estrutura do diálogo, a tradição se divide em relação à interpretação deste momento do diálogo platônico. Bury (1932, p. xxiv-xxvi), supõe que a escolha de Fedro por Platão para figurar no *Banquete* e ser o ‘pai do discurso’ reside no fato de Platão supostamente querer estabelecer uma ligação entre o diálogo *Banquete* e o diálogo *Fedro*, na medida em que a personagem Fedro desenvolve um discurso logicamente inconsistente, cujo estilo simplista, substância pobre e falta de inteligência na argumentação não justificariam filosoficamente sua posição como abertura dos discursos sobre *Erōs*. Robin (1929, p. xxxvi-xl) considera o discurso de Fedro como uma fala fundada na autoridade dos poetas, em narrativas mitológicas e em *Lísias*. Na leitura de Robin o discurso de Fedro pertence à primeira parte do *Banquete*, que consiste em um conjunto de discursos “não-filosóficos”, sem relação com supostas doutrinas platônicas desenvolvidas no *Banquete*, que estariam exclusivamente no discurso de Sócrates e em seu diálogo com Diotima.

Dover (1980, p. 90), em uma leitura que segue os caminhos de Bury e Robin, interpreta o discurso de Fedro como uma fala presa nos ingredientes do encômio tradicional, fundada na nobreza guerreira por meio da qual sua linhagem ditaria a conduta no campo de batalha. Nesse imaginário tradicional, os nobres guerreiros eram aqueles que ousavam no campo de batalha. Por isso, Fedro teria desenvolvido um *erōs* que ora tenderia para o carnal, na medida em que a beleza corpórea seria uma das propriedades do nobre guerreiro da tradição, ora tenderia para o espiritual,

dado que, como vimos, tal nobreza também diz respeito ao *ethos* em torno do qual subjaz a excelência guerreira. De fato, essa 'dimensão espiritual' está muito presa à tradição homérica, tradição em que o *ethos* guerreiro é encarnado pelo herói no combate, o qual possuía por princípios a excelência guerreira tradicional.

Apesar disso, a leitura de Bury, Robin e Dover não leva em consideração o fato de, como vimos, a relação de pederastia entre os guerreiros ser algo estranho à tradição a que esses intérpretes reputam Fedro como porta-voz. Não podemos nos esquecer de que por detrás do discurso de Fedro há uma relação homoerótica entre *erastês* e *erōmenos* em que a excelência seria resultado necessário da relação que os levaria em busca da *andreia*. O *erastês* quer ser um exemplo, um paradigma para o *paidikos*. Quando o mais novo vê o mais velho na batalha, ele busca ser como o mais velho. Trata-se, portanto, de um desejo erótico ligado fundamentalmente por uma relação pedagógico-pederástica, na qual *erōs* estimularia os indivíduos a tornarem-se mais excelentes.

Por outro lado, não podemos negar que há um caráter ético forte na fala de Fedro, cujos valores ecoam o que é levado a efeito pela tradição guerreira. Afinal o valor exaltado por Fedro é a *andreia*, *erōs* confunde-se com a *philotimia*. No horizonte destes intérpretes, esse *Erōs* apresentado por Fedro não seria capaz de distinguir o corpóreo do espiritual, por ser afim à tradição homérica e impulsionar tanto na direção da beleza corpórea do amado quanto à beleza não corpórea de seu *ethos*, a beleza sensível e a aparência por um lado e a coragem na batalha, sua maior excelência, por outro.

Rowe (1998, p. 10) também não enxerga uma relação de continuidade entre o discurso de Fedro e o restante do diálogo, especialmente em relação ao discurso de Sócrates. Pelo contrário, "*his [Fedro] contribution is probably the slightest of them all*". Ele seria uma ilustração daquilo contra o qual Sócrates desenvolverá seu discurso, como uma espécie de discurso que invoca o plano polêmico com que Platão discutiria no *Banquete*. Afinal, as formulações presentes no discurso de Sócrates sobre *Erōs* não dizem respeito a batalhas, a combates, à tradição antiga ou à *andreia*. Esses elementos fariam parte do plano polêmico com o qual o texto dialogaria no início de seu desenvolvimento por meio da fala de Fedro. Em outros termos, o *Banquete* apresentaria uma proposta que reformularia as práticas de um mundo longínquo cujos

ecos na tradição ressoavam fortemente nos modelos mentais vigentes. Nesta leitura, Platão no *Banquete* iria de encontro tanto à tradição helênica, à *paideia* da tradição e aos costumes estabelecidos, quanto às práticas pederásticas vigentes na aristocracia ateniense. Tal tradição helênica, em certa medida, exaltava o imaginário em que a personagem Fedro está imersa ao desenvolver seu discurso. Para Reale (1997, p. 20), a proposta de Fedro, máscara da poesia antiga e da tradição, já faz parte de um mundo cada vez mais antigo, de modo abrir espaço para novas práticas aristocráticas que surgem na dimensão dos políticos em Atenas. Essas novas práticas estariam evidentes na fala de Pausânias, que para Reale seria a máscara da dimensão dos políticos e um orador refinado. Muitos dos possíveis leitores deste diálogo, contemporâneos a Platão, pensariam nas mesmas linhas da personagem Fedro, cujas palavras enfatizam a fragilidade dos valores da tradição postos no plano polêmico do *Banquete*.

Hunter (2004, p. 40) e Scott & Welton (2008, p. 47) também fazem coro com as interpretações que consideram o discurso de Fedro num sentido excludente. Para Hunter (2004, p. 40) Fedro é incapaz de explicar ou teorizar o que enuncia, enquanto Scott & Welton (2008, p. 47) consideram a concepção de Fedro sobre *Erōs* a mais pobre de todos os seis discursos em elogio à divindade.

Sheffield (2006, p. 17) reconhece que Platão representa a personagem Fedro como preocupada com demonstrar seu conhecimento acerca dos grandes poetas, de modo a realizar afirmações ousadas em vez de desenvolver reflexões cuidadosas. Entretanto, para ela o discurso de Fedro permite o desenvolvimento de reflexões sobre “*how erōs can lead to virtue*”. Isso significa que apesar de todas suas insuficiências, o encômio de Fedro formula uma opinião valiosa, manifesta um dos possíveis aspectos de *erōs*: um impulso e um poder central na vida que permite o desenvolvimento da excelência. Para Halliwell (2016, p. 6), no discurso de Fedro “*physical desire is overlaid by the beloved’s status as a kind of ethical mirror for the lover’s self-image*”. Fedro, como vimos acima, sem formular uma separação nítida entre beleza corpórea e excelência, na medida em que ambas são qualidades necessárias à *andreia* da tradição, já permitiria uma proeminência para o espiritual mesmo que implicitamente em seu discurso, dado que o grande objetivo de seu *Erōs* seria a busca pela excelência guerreira e pela vida feliz. Nessa leitura, ao longo da

série de discursos que veremos mais adiante, o caráter espiritual de *Erōs* tornar-se-ia cada vez mais proeminente<sup>32</sup>.

Essa leitura remete a um dos aspectos mais fundamentais do discurso de Fedro e à sua relação com o restante dos discursos no simpósio de Platão, nomeadamente, a exaltação de Aquiles discutida ao longo desta seção. Nesse momento de sua fala, a personagem Fedro teria apresentado um elemento muito estranho à tradição antiga, tradição em que a excelência dos guerreiros mais primorosos estava ligada ao divino. Nessa tradição, a única forma de demonstrar tal ligação divina pelos guerreiros era no furor da batalha: quando o *promakhos*, que no campo de batalha lutava na linha de frente como o campeão que enfrentava corpo a corpo o inimigo, fosse dominado pela Lissa, a instância divina do furor, que o inspirava e levava a realizar proezas individuais e heroicas no combate, ele atestaria claramente aos demais sua herança divina e, conseqüentemente, sua excelência enquanto guerreiro. No entanto, para Fedro não há mais espaço para a inspiração pela Lissa, mas sim “a inspiração divina de *Erōs* faz o herói realizar sua excelência” [αὐτὸς ὁ Ἔρως ἔνθεον ποιήσειε πρὸς ἀρετήν] (179a8). Ao introduzir a pederastia nessa lógica guerreira da tradição, Platão teria feito Fedro abrir margem para *erōs* entre *erōmenos* e *erastēs* tornar-se um princípio fundamental, caminho que permitiria a ressignificação dialética de *erōs* e sua transformação enquanto princípio na busca por saber realizado na fala de Diotima, tendo, então, por objeto o conhecimento da verdade.

Halliwell (2016, p. 6) enfatiza que Fedro apresenta a ideia de que *erōs* é uma potência inspiradora e transformadora, capaz de guiar toda a vida dos indivíduos à realização de valores, muito além de componentes sexuais, que nem mesmo apareceriam em sua fala, haja vista que, no caso do *erōmenos*, para Halliwell não estaria claro no discurso de Fedro se ele sente atração pela beleza do amante, fazendo com que sua relação mútua não seja necessariamente fundada na relação sexual. Para este intérprete, o *erōs* de Fedro seria uma espécie de motivação

<sup>32</sup> Quando usamos o termo ‘espiritual’ ao longo deste texto referimo-nos à dimensão das ações, portanto da vida prática, bem como à dimensão dos raciocínios e dos discursos, portanto intelectual. Assim, ‘espiritual’ para nós não possui uma carga religiosa, mas tão somente representa a proeminência por algumas personagens, sobretudo Diotima e Sócrates, pelo modo como pensamos o mundo e, acima de tudo, pelo modo como levamos nossas vidas. Assim, em suma, quando nos referirmos a um *erōs* ‘mais espiritual’ ou ‘espiritualizado’ isso significa um *erōs* cujos objetos dizem respeito tanto ao ‘bom’ quanto ao ‘verdadeiro’.

passional no indivíduo, de modo a fazê-lo buscar realizar-se eticamente na percepção que tem do outro.

Para Wardy (2012, p. 135), *“to have Phaedrus father no better than a dismally mediocre product would smack of perversity. Plato does no such thing”*. Ele também enxerga o discurso de Fedro como um ponto de inflexão na economia do diálogo, como um momento que parece exaltar elementos da tradição, porém a formular proposições que colocam em questão tais elementos, permitindo sua ressignificação ao longo do diálogo.

*“To a degree, we have been reading and interrogating Phaedrus' logos in artificial isolation, almost as if it were a free-standing production, rather than merely the first contribution to the joint erotic undertaking, to be quarrelled with, revised, patronised and, one should concede, sometimes bypassed in following rounds. [...] (Some of) this bewilderment is dissipated, or transformed into other forms of curiosity, when we give up the artifice of isolation and reembed this speech within the entire series of logoi, responding to one another in multiple layers of dialogue and, sometimes, dialectic”* (2012, p. 183).

Nesse sentido, a personagem Fedro seria um momento inicial no texto em que Platão começaria a ressignificar dialeticamente elementos da tradição, como a relação entre *erastēs* e *erōmenos* e a posição de *erōs* na busca por excelência. A posição da fala de Fedro a apresentar uma imagem tradicional de *Erōs*, fundamentada num *erōs* incapaz de distinguir entre o material e o imaterial, permitiria que, a começar por Pausânias e, posteriormente, por Diotima junto do jovem Sócrates, a imagem de *Erōs* fosse reformulada. Passará por Pausânias outra dimensão de *Erōs*, agora mais alinhado à vida aristocrática política, mais distante do imaginário antigo dos heróis e cujas excelências são diferentes da dos guerreiros; Pausânias será capaz de distinguir entre o material e o imaterial e apontará fundamentalmente para este último. Ambos Fedro e Pausânias põem em causa questões fundamentais que serão desenvolvidas mais à frente no diálogo, estabelecendo uma relação direta com as formulações éticas presentes nos outros discursos, como *Erōs* possuir uma finalidade ética, como a tensão entre material e imaterial, assim como a necessidade de uma pederastia pedagógica voltada a

valores, que será dialeticamente reformulada por Diotima, tendo por etapa inicial um eco do desejo por belos corpos da fala de Fedro.

Para esses autores, o discurso de Fedro surpreende muito nos elementos que ressignifica da cultura tradicional. Este momento no diálogo seria como quando um levantador prepara a bola para ela ser arrematada por outros jogadores companheiros de equipe. Wardy (2012, p. 183) exemplifica essa característica do discurso de Fedro em relação à fala de Diotima:

*“for example, the systematic removal of honour-seeking from the calculations of the protagonists Phaedrus adopts and adapts from the shared cultural repertoire comes as an almost shocking surprise to anyone immersed in the mainstream of ancient Greek literature and history. Diotima on how to escape the confines of mortality will close the lacuna; but, regardless of whether we sign up for her course of erotic instruction, a felt sense of the meaningful gaps Plato created for Phaedrus is prerequisite for an appreciative understanding of where the Symposium embroiders on inherited notions of erōs, and where it decisively breaks away from them”.*

Em suma, as formulações sobre a busca por valores e a posição da pederastia nessa dimensão realizadas pela personagem Fedro marcariam o ponto central da relação de seu discurso com a estrutura do diálogo. Com isso, ao longo do diálogo a pederastia deixará de ser o palco em que *erastēs* e *erōmenos* juntos buscam agir gloriosamente tendo em vista a excelência guerreira, presos à dimensão particular de sua relação de reciprocidade, com o *erastēs* sendo o paradigma individual do *erōmenos* e este último a possibilitar que aquele primeiro continue na busca por excelência. De modo diferente, como veremos no Capítulo III, uma das características do *erōs* nas palavras de Diotima será permitir que *erastēs* estimule o *erōmenos* a despertar e buscar o saber, a passar a buscar a verdade, tendo estas como paradigma, cujo erotismo no seio de um método adequado permitirá o início nos caminhos dialéticos, em que o desejo inicial do jovem pela beleza do discurso, mediante à dimensão da experiência dialética presente na fala do jovem Sócrates com Diotima, tornar-se-á progressivamente um desejo por beleza cada vez mais espiritual e, assim, permitirá ao jovem prosseguir nessa atividade até chegar, após subir os degraus necessários em direção da verdade, ao desejo pelo todo. Essa

guinada para uma maior espiritualização de *erōs* dá seus primeiros passos no próximo degrau do desenvolvimento dos discursos com Pausânias.

## 4.2. Pausânias

Este discurso começa em resposta direta ao de Fedro (180c6-180d1)<sup>33</sup>. Ao fazer seu encômio a *Erōs*, Pausânias acredita ir além de Fedro ao postular um caráter duplo à natureza de *Erōs*<sup>34</sup>. Ele utiliza uma argumentação que se funda em razões e faz distinções entre palavras<sup>35</sup>, diferente do início do discurso anterior que se fundava em Hesíodo. A argumentação da personagem Pausânias começa por defender que há duas Afrodites e sem *Erōs* não há Afrodite, por isso existiriam dois *Erōtes* – o Celeste [Οὐράνιος] e o Comum [Πανδήμος] (180c4-180d7). Notomi (2016, p. 127) também enxerga na argumentação do discurso de Pausânias fortes elementos de influência sofista<sup>36</sup>. Enquanto na representação da personagem Fedro realizada por Platão este comentador identificou uma forte influência de Hípias de Elis, em Pausânias ele interpreta uma forte relação com Pródico de Ceos.

*“Making a distinction between each word is a typical method of another sophist, Prodicus of Ceos, who is much concerned about the correctness of words (ὀρθοέπεια) and criticizes others by pointing out the ambiguity of words, so as to exhibit his acute knowledge of language and various issues (2016, p. 127)<sup>37</sup>.”*

Esse uso cuidadoso da linguagem que Platão faz para representar esta personagem, bastante excessivo ao longo do desenvolvimento deste discurso, fica

<sup>33</sup> “Se *Erōs* fosse um só, muito bem estaria o discurso [de Fedro]. Mas não sendo somente um, é mais correto primeiramente dizer qual se deve elogiar” [εἰ μὲν γὰρ εἷς ἦν ὁ Ἔρωσ, καλῶς ἂν εἶχε, νῦν δὲ οὐ γὰρ ἔστιν εἷς· μὴ ὄντος δὲ ἐνὸς ὀρθότερόν ἐστι πρότερον προρρηθῆναι ὁποῖον δεῖ ἐπαινεῖν].

<sup>34</sup> Vide Notomi 2016, p. 127: “it seems obvious that Pausanias uses this sophist’s arsenal for criticism against Phaedrus, who assumes, as Hippias does, the traditional view that *Erōs* is a single object”. Halliwell (2016, p. 7) discorda de Notomi, ao defender que o discurso de Pausânias “does not respond explicitly to Phaedrus’s, only to the terms of his original proposal of the theme for discussion”. Cf. Danzig (2016, p. 40): “Pausanias offers mild criticism of Phaedrus (180c-d)”.

<sup>35</sup> Vide Souza 2016, p. 61, para quem a narração de Apolodoro enfatiza o caráter retórico e oratório do discurso de Pausânias: “a expressão grega é Πausανίου παυσαμένου”, que na boca de Apolodoro é como um eco dos desenvolvimentos simétricos e dos paralelismos (ἴσα λεγόμενα) do discurso de Pausânias”.

<sup>36</sup> Cf. Brochard 1912, p. 68-71. Para Nieddu 2012, p. 651-668, há influências protagóricas no discurso de Pausânias.

<sup>37</sup> Notomi nos lembra de que Pausânias, assim como Fedro, também aparece no diálogo *Protágoras* (315d), porém como um dos seguidores de Pródico” (Notomi 2016, p. 128).

claro no momento em que a personagem Pausânias distingue os dois tipos de *Erōs*. Quanto ao primeiro, Pausânias diz ser um *Erōs* mais antigo e correlato à Afrodite mais velha, a da Teogonia de Hesíodo, nascida da castração de Urano por seu filho Crono. Esta Afrodite, que seria a “Ourânia” [Οὐρανία], ou Celeste, participa da geração somente masculina, na medida em que não tem mãe e seu nascimento diz respeito tão somente a uma relação homem-homem. Assim, com ela está sempre o *Erōs* Ourânio, ou Celeste. Por sua vez, o segundo *Erōs* – mais novo – anda sempre com a Afrodite mais nova, chamada de Afrodite “Pandêmia” (Πάνδημον καλοῦμεν), ou Comum, a Afrodite de Homero, filha de Zeus e Dione, que por ter nascido de uma relação heterossexual também participa da geração feminina, tendo por companhia um *Erōs* “Pandêmio” ou Comum (180d7-180e5).

Notomi considera que a característica “Celeste” do *Erōs* superior do discurso de Pausânias estaria diretamente ligada ao fato de este *Erōs* ser o privilegiado no discurso de Pausânias por estar relacionado à pederstia homoerótica, não por, de algum modo, ser um elemento religioso (2016, p. 128). Em certo sentido, a representação de *Erōs* enquanto uma divindade no discurso de Pausânias parece mais uma subsunção de características humanas numa divindade do que um efetivo elogio ao divino. Notomi especifica que

*“in the distinction between the two kinds – high and low – of Aphrodite and Erōs, each plays some function but neither looks very divine. In particular, “Common” Aphrodite and Erōs are not highly respected. This shows a characteristic position of Prodicus, who challenges traditional views on gods and eventually rejects them as human deification”* (2016, p. 128).

Para Wardy (2012, p. 136), essa característica na fala de Pausânias diz menos sobre uma possível influência de Pródico e mais sobre uma característica comum entre os gregos de imputar uma causa divina para os fenômenos eróticos, inclusive no caso de utilizar imagens eróticas para explicar como surgiu a realidade, como no caso da *Teogonia*. Essa tendência *“runs deep and broad in popular and cultivated manifestations alike, a universalism which Pausanias' speech backhandedly attests in its discrimination between Uranian and Pandemie Aphrodites and Erôtes* (180d3-e1)”.*”*

Pausânias continua seu encômio, ao defender que é preciso elogiar o *Erōs* correto<sup>38</sup>, aquele que impulsionaria os homens a amar belamente [ὁ καλῶς προτρέπων ἔρᾶν] (181a4-6)<sup>39</sup>. De modo algum o *Erōs* que impulsionaria os homens para tal seria o Comum, aquele vulgar cuja geração também seria feminina. Com efeito, a personagem Pausânias explica que este *Erōs* é comum porque seria o modo como o povo comum deseja: sem discernir as mulheres dos meninos, desejando neles mais o corpo do que a alma (181b2-4)<sup>40</sup>. Isso significa que esse modo vulgar de amar seria desenvolvido estritamente para usufruir dos desejos corpóreos, para satisfazer tudo aquilo que diz respeito ao corpo.

Nesse aspecto o discurso de Pausânias parece relacionar-se ao de Fedro, dado que há uma preocupação em aproximar a presença de *Erōs* na vida dos indivíduos com uma busca por uma melhora de si. Para Halliwell (2016, p. 8), assim como Fedro, Pausânias apresentaria *erōs* como um impulso na construção dos valores na vida, diferenciando-se do anterior na medida em que tal realização não diz respeito a uma excelência prática, mas como veremos mais a frente, tornaria o indivíduo ‘melhor’ por meio de uma excelência intelectual.

Além disso, ambos os discursos parecem distanciar-se do aspecto estritamente sexual de *Erōs*, na medida em que o primeiro tem sua preocupação última na excelência guerreira, e o discurso de Pausânias, como veremos, tem por finalidade última uma melhora intelectual do jovem amado. Pausânias, segundo Halliwell (2016, p. 7), traz a imagem do *Erōs* Celeste (οὐρανίος) como o *Erōs* ‘verdadeiro’, sem relação com o *Erōs* do desejo sexual carnal, negando que *Erōs* precise ser uma resposta à beleza física (182d7).

Como vimos, no discurso de Pausânias o *Erōs* Celeste seria o *Erōs* que impulsionaria os homens a desejar do modo correto. Na medida em que é o correlato à Afrodite sem mãe, ele participa somente do masculino e é o voltado aos meninos

<sup>38</sup> Vide Notomi 2016, p. 127: “Pausanias’ remarkable emphasis on “correctness” clearly represents the main concern of Prodicus. Since he insists that “correctly” (ὀρθῶς) means “beautifully” (καλῶς; 181a4), his correct speech becomes a beautiful speech (cf. 180c4)”.

<sup>39</sup> “Deste modo, o desejo e o *Erōs* não são todos belos e dignos de elogio, mas sim os que nos impulsiona a desejar belamente” [οὕτω δὴ καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ ὁ Ἔρωσ οὐ πᾶς ἐστὶ καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἔρᾶν].

<sup>40</sup> “Tais pessoas desejam primeiramente não menos as mulheres que os jovens, e ainda desejam mais o corpo do que a alma” [ἐρῶσι δὲ οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν οὐχ ἧττον γυναικῶν ἢ παιδῶν, ἔπειτα ὧν καὶ ἐρῶσι τῶν σωμάτων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν].

[παίδων ἔρωσ]. Ele é nobre porque é um amor aos jovens [παιδεραστία], não às mulheres. Assim, é na pederastia masculina que Pausânias enxerga o meio de reconhecer os movidos exclusivamente por esse *erōs* mais nobre, masculino e sábio (181c2-181d1).

Esse desejo possibilitado pelo *Erōs* masculino, adverte Pausânias, não aponta para os meninos [παίδων], ou seja, para os bem jovens; em vez disso aponta para os “não tão jovens” que já começaram a desenvolver o intelecto [ἤδη ἄρχωνται νοῦν], que estão próximos da vida adulta – os efebos. Assim, seria possível estabelecer uma relação recíproca com vistas à excelência para toda a vida<sup>41</sup> (181d). É por isso que, para Pausânias, deveria ser proibido amar os meninos mais jovens [νόμον εἶναι μὴ ἐρᾶν παίδων], já que não é possível saber facilmente qual a natureza deles no que diz respeito à excelência ou aos vícios por serem muito novos; portanto, todo o esforço da pederastia seria perdido e não seria possível estabelecer uma relação para a vida toda (181d8-182a7).

Não surpreende que seja a partir desta a passagem do discurso da personagem Pausânias que a historiografia põe em discussão uma possível busca por justificar sua própria conduta em relação a Agatão<sup>42</sup>. Essa discussão está inserida no coração da pederastia ateniense<sup>43</sup>. Brisson (2016, p. 28) explica que Pausânias recebe críticas porque “*transgressé les règles de la paiserastia*”. Essas regras fazem parte de uma instituição sociocultural, cuja finalidade era pedagógico-educacional. Brisson descreve como a *paiderastia* era um meio de permitir “*au garçon d’entrer dans la société masculine qui dirigeait la cité sur le plan économique et politique*”. Acontece que na sociedade ateniense, a fim de inserir o jovem aristocrata na vida adulta, a relação se restringia ao período de adolescência, na medida em que ao ingressar na idade adulta ao jovem era esperado que se casasse e constituísse uma família. “*Comme elle est limitée à une période de la vie et comme elle n’est pas associée à une inclination pour un individu en particulier, la paiderastia n’est pas exclusive*” (id. *ibid.*). Evidentemente, Pausânias também está inserido na lógica da pederastia

<sup>41</sup> Halliwell 2016, p. 8, chama atenção ao fato de que embora o discurso de Pausânias possa sugerir reciprocidade, sua estrutura também indica uma assimetria entre *erastēs* que transmite excelência e *erōmenos* que cumpre seu papel e recebe os valores.

<sup>42</sup> Vide Danzig 2016, Halliwell 2016, Notomi 2016, Brisson, 2016.

<sup>43</sup> Cf. Dover 1978, Halperin, Winkler & Zeitlin 1990, Halperin 1990, Winkler 2005 e Hubbard 2013.

tradicional, especificamente no que diz respeito ao mais velho ter por finalidade ajudar os mais jovens a crescer no que diz respeito à educação<sup>44</sup>.

Evidentemente, isso nem sempre foi o caso. As personagens Agatão e Alcibiades tentam seduzir Sócrates, bem como há casos de relações mais longas que extrapolam os limites da adolescência, como mencionado pela personagem Aristófanes mais a frente em seu discurso (192a). Pausânias foi um desses casos, deixando claro em seu discurso sua posição a respeito da questão.

Nesse momento em seu encômio, o discurso ganha um caráter fundamentalmente oratório (182d5-183d3). Ao entrar na questão das leis e dos costumes, na dimensão do *nomos*, sua veia política de orador fala mais alto e o discurso ganha a face de um Isócrates, como argumenta Notomi (2016, p. 128): Pausânias “*frequently refers to the “custom” (νόμος) of each society (181d-184e) [...] This kind of relativistic observation is typical of the sophists in the latter half of the 5th century BC*”. Platão neste momento do texto atribui à personagem Pausânias a face de um orador, ao escrever uma sequência de mais de 20 orações subordinadas sem uma ligação lógica muito clara com a principal, em cuja construção inseriu várias vezes conectivos como *καί, ὅτι, ὡς* e *οὕτω* exageradamente, numa caricatura do *macrologos* retórico (Souza 2016, p. 53):

[182d5] ἐνθυμηθέντι γὰρ ὅτι λέγεται κάλλιον τὸ φανερώς ἐρᾶν τοῦ λάθρα, καὶ μάλιστα τῶν γενναιοτάτων καὶ ἀρίστων, κἂν αἰσχίους ἄλλων ὤσι, καὶ ὅτι αὖ ἢ παρακέλευσις τῷ ἐρῶντι παρὰ πάντων θαυμαστή, οὐχ ὡς τι αἰσχρὸν ποιοῦντι, καὶ ἐλόντι τε καλὸν δοκεῖ εἶναι [182e] καὶ μὴ ἐλόντι αἰσχρὸν, καὶ πρὸς τὸ ἐπιχειρεῖν ἐλεῖν ἐξουσίαν ὁ νόμος δέδωκε τῷ ἐραστῇ θαυμαστὰ ἔργα ἐργαζομένῳ ἐπαινέσθαι, ἃ εἴ τις τολμῶη ποιεῖν ἄλλ’ ὅτιοῦν διώκων καὶ [183a] βουλόμενος διαπράξασθαι πλὴν τοῦτο, †φιλοσοφίας τὰ μέγιστα καρποῖτ’ ἂν ὄνειδῆ—εἰ γὰρ ἢ χρήματα βουλόμενος παρὰ του λαβεῖν ἢ ἀρχὴν ἄρξαι ἢ τινα ἄλλην δύναμιν ἐθέλοι ποιεῖν οἷάπερ οἱ ἐρασταὶ πρὸς τὰ παιδικά, ἱκετείας τε καὶ ἀντιβολήσεις ἐν ταῖς δεήσεσιν ποιοῦμενοι, καὶ ὄρκους

<sup>44</sup> Cf. Ludwig 2002, p. 239-240: “*in paying court, a suitor thus submits himself to an examination that he hopes to pass and be self-affirmed. The suitor’s high estimation of the beloved, placing him in the position of examiner, comes as the result of the suitor’s falling in love. The suitor wants proof that he himself is worthy of such a beloved, that is, a worthy match for all the qualities that erōs causes him to see in his beloved. Ironically then, he wishes to know that he is worthy of the power of his own erōs. The incentive to excel in the eyes of the beloved, whether in athletics or politics or war, is thus not merely instrumental to sexual gratification but also touches the lover at the much deeper level of his self-esteem*”.

ὀμνύντες, καὶ κοιμήσεις ἐπὶ θύραις, καὶ ἐθέλοντες δουλείας δουλεύειν οἷας οὐδ' ἂν δοῦλος οὐδεὶς, ἐμποδίζοιτο ἂν μὴ πράττειν οὕτω τὴν πρᾶξιν καὶ ὑπὸ φίλων καὶ ὑπὸ ἐχθρῶν, [183b] τῶν μὲν ὀνειδιζόντων κολακείας καὶ ἀνελευθερίας, τῶν δὲ νουθετούντων καὶ αἰσχυνομένων ὑπὲρ αὐτῶν—τῷ δ' ἐρῶντι πάντα ταῦτα ποιοῦντι χάρις ἔπεστι, καὶ δέδοται ὑπὸ τοῦ νόμου ἄνευ ὀνειδῶν πράττειν, ὡς πάγκαλόν τι πρᾶγμα διαπραπτομένου: ὃ δὲ δεινότατον, ὡς γε λέγουσιν οἱ πολλοί, ὅτι καὶ ὀμνύντι μόνῳ συγγνώμη παρὰ θεῶν ἐκβάντι τῶν ὄρκων—ἀφροδίσιον γὰρ ὄρκον οὕτως φασι εἶναι: οὕτω [183ξ] καὶ οἱ θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι πᾶσαν ἐξουσίαν πεποιήκασιν τῷ ἐρῶντι, ὡς ὁ νόμος φησὶν ὁ ἐνθάδε—ταύτη μὲν οὖν οἰηθεὶς ἂν τις πάγκαλον νομίζεσθαι ἐν τῇδε τῇ πόλει καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ τὸ φίλους γίγνεσθαι τοῖς ἐρασταῖς”

“[182d5] Quem tenha considerado que se diz ser mais belo amar às claras do que escondido, sobretudo os mais bem-nascidos e melhores, mesmo que mais feios do que os outros; que, por outro lado, é algo extraordinário que todos encorajarem os amantes, [182e] não como se tivessem feito algo feio, e se conseguirem conquistar parece ser algo belo, em vez de feio; e, ainda, que em sua tentativa de conquista a lei permita ao amante ser louvado por seus feitos extravagantes, feitos que se alguém ousasse fazer ou [183a] tentasse realizar em outro contexto, receberia as maiores censuras da filosofia – pois se, querendo obter dinheiro ou o comando ou qualquer outro poder, consentisse alguém fazer tal como os amantes fazem com os amados, suplicando e implorando ao pedir o que deseja, estando disposto a deitar-se às portas, sujeitando-se a tornar-se escravo de um modo que nenhum escravo jamais aceitaria, seria impedido de agir assim tanto pelos amigos quanto pelos inimigos, [183b] uns o recriminando por adulação e sujeição, outros chamando sua atenção por envergonhar a si mesmo – ao amante que fizer tudo isso receberá as graças, a lei lhe permitindo fazer isso sem recriminação, como se estivesse realizando os feitos mais belos; o mais terrível é que, como diz a maioria, quando ele jura somente ele tem o perdão divino ao não cumprir o que jurou, pois jurar por amor, dizem, não é jurar. Deste modo, [183ξc] tanto os deuses quanto os homens deram toda a liberdade ao amante, como diz a lei daqui – por isso, então,

poderíamos supor que consideram lindo nesta cidade tanto amar quanto tornar-se próximo dos amantes”.

Esse momento no texto consiste em um primeiro ataque de Pausânias à tradição da pederastia ateniense da cultura superior, cultura que o ridiculariza por transgredir seus costumes tradicionais, nomeadamente, a tradição de buscar adolescentes novos e abandoná-los quando começam a surgir as barbas, por volta dos 17 anos (Brisson 2016, p. 28). Em primeiro lugar ele critica o fato da pederastia ateniense permitir aos *erastai* fazerem atos extravagantes e ridículos para conquistar os meninos. Todavia, se tais atos fossem levados a efeito em qualquer outro domínio da vida na cidade, Pausânias defende que receberiam as maiores censuras da “filosofia” e seriam impedidos de agir de tal modo por todos.

Essa “filosofia”, grafada como *philosophia* [φιλοσοφία] tal como filosofia em geral, seria o conjunto de costumes e atividades própria da cultura superior e tradicional com que Pausânias dialoga, imersa na dimensão dos oradores e políticos, de quem sabe bem falar e possui uma formação superior, não a filosofia das personagens Sócrates e Diotima, do Estrangeiro de Eleia e do Ateniense nos diálogos de Platão (Souza 2016, p. 55). Giuseppe Cambiano (2016, p. 428) argumenta que a personagem Pausânias claramente utiliza este termo num sentido genérico, ou seja, para referir-se ao conjunto de práticas levadas a efeito por aqueles que aspiram à sabedoria e ao bom senso. Deste modo, a tradução da passagem possuiria o sentido análogo a algo como “receberia as maiores censuras de ‘qualquer um que tem bom senso’”.

Para se defender de ridicularizações, Pausânias argumenta que a pederastia é vista com maus olhos por conta daqueles movidos pelo *Erōs* Comum, os amantes vulgares [τούτους τοὺς πανδήμους ἐραστάς], assim como as mulheres [ὥσπερ καὶ τῶν ἐλευθέρων γυναικῶν], os quais não são bons amantes e são “esses que criaram o descrédito” [οὗτοι γὰρ εἰσιν οἱ καὶ τὸ ὄνειδος πεπιοηκότες] dos amantes que amam belamente, fazendo com que muitos não aceitem que os meninos cedam às investidas dos amantes [ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς] (181e5-182a3).

Depois de sua crítica ao modo como a pederastia tradicional ocorre em Atenas, Pausânias formula o que seriam os costumes ideais para tal atividade: na medida em que já havia defendido a ideia de que uma atividade não seria boa ou ruim em si

mesma, mas o modo como é levada a efeito conferiria tal caráter à atividade, ele afirma que seria feio quando se cede de modo mau a uma pessoa má e belo quando se aquiesce de modo bom a uma pessoa boa (183d4-183d9): é mau o *erastēs* comum, que deseja o corpo e não a alma, não é constante por desejar algo inconstante – por isso é inconstante e pula de um corpo ao outro; o *erastēs* bom deseja o caráter do jovem e fica com ele a vida toda [ὁ δὲ τοῦ ἡθοῦς χρηστοῦ ὄντος ἐραστῆς διὰ βίου μένει], por buscar o que é constante: a alma<sup>45</sup> (183d9-183e6). Assim, os costumes ideais defendidos por Pausânias fundam-se na regra de que de uns se fuja e a outros se ceda: fugir do *erastēs* comum e ceder ao bom *erastēs*.

Deste modo, a personagem Pausânias conclui que seria belo ceder somente e se ambos *erastēs* e *erōmenos* cumprirem suas funções nessa pederastia reformulada, a saber, quando o *erastēs* fosse bom e capaz de tornar o jovem excelente e melhorá-lo em sabedoria e, por sua vez, quando o *erōmenos* fosse bom e capaz de ajudar seu guia como puder, adquirindo a sabedoria e a excelência daquele mais velho (184d3-184e5). Pausânias reforça a ideia que esse seria o *Erōs* da Afrodite Celeste, a causa do desejo correto por jovens, desejo igualmente Celeste, já que por meio dele tanto *erastēs* quando *erōmenos* fazem muito esforço na educação e na busca por excelência.

Como vimos mais acima, a leitura de Brisson (2016, p. 31) esclarece os mecanismos da pederastia ateniense. Nessas práticas, a existência de sexo na relação entre o menino e seu amante, implícita no discurso da personagem Pausânias, pode ser justificada num contexto pedagógico, ou seja, o jovem seria levado ao conhecimento e à aquisição de valores pelo amante. Para Brisson (2016, p. 31), é precisamente com uma justificativa pedagógico-educacional que Pausânias visou fundamentar sua ‘modalidade’, por assim dizer, de pederastia:

*“par le biais de l’éducation que Pausanias cherche à justifier le fait que l’amant puisse prolonger les rapports amoureux après l’apparition de la première barbe chez l’aimé. La mise en valeur de la constance dans la relation amoureuse entre deux hommes exige le dépassement des limites admises dans le cadre de la paidierastia”.*

<sup>45</sup> Vide Halliwell 2016, p. 7: “Pausanias’s concern is to claim that what starts, and may continue, as a sexual impulse can be made the basis of a lifelong relationship between whole persons, not just their bodies”.

Em relação à economia do diálogo, igualmente como no caso do discurso de Fedro, a historiografia se divide na interpretação. Bury (1932, p. xxvi-xxviii) considera que a personagem Pausânias possui mais habilidade para a argumentação do que a personagem Fedro. Para Bury (1932, p. xxvi), o discurso de Pausânias é uma composição de muita habilidade, porém, assim como o discurso de Fedro, a personagem Pausânias tem certo fundamento na mitologia tradicional. “None the less, it would seem that the speaker’s main interest is in the χαρίζεσθαι, rather than in the accruing ἀρετή”. Assim como Notomi (2016, p. 127-128) – ou talvez seja mais apropriado dizer ‘Notomi assim como Bury’ por aquele ter vindo depois deste –, Bury interpreta a representação presente no discurso de Pausânias como uma imagem do repertório sofista, fundado na contraposição entre *nomos* e *physis* na análise da pederastia e das leis realizadas pela personagem em sua fala. Por isso, embora tenha mais habilidade argumentativa do que Fedro, para Bury (1932, p. xxvii) o discurso de Pausânias é contraditório e realizado para caricaturar o discurso dos sofistas.

Robin (1929, p. xl-l) foca sua análise numa suposta intenção de Platão de realizar uma máscara do discurso sofista, também especificamente de Pródico. Pausânias seria “*le masque de moralité affinée*” (1929, p. l). Este intérprete considera que o discurso da personagem Pausânias teria por finalidade última a justificação de sua prática pederástica, por meio da realização da educação da dimensão dos jovens aristocratas. Dover (1980, p. 95-105) também restringe sua caracterização do discurso de Pausânias como um discurso sofista que visa justificar sua prática e sua conduta, especificamente no que diz respeito à sua relação homoerótica com Agatão (1980, p. 95-96).

Essas três leituras, com efeito, não estabelecem uma relação entre o discurso da personagem Pausânias e o restante do diálogo, na medida em que este momento no texto seria uma espécie de caricatura do discurso sofista, da prática pederástica dos jovens aristocratas, bem como do discurso característico de figuras como Pródico de Ceos.

Por outro lado, é possível enxergar, como vimos anteriormente, uma continuidade entre o discurso da personagem Fedro e o de Pausânias no que diz respeito a formulação de um *Erōs* cuja finalidade última seria a melhora de si. Halliwell (2016, p. 8) considera que Pausânias seria o único dos discursos pré-socráticos no

*Banquete* a colocar *Erōs* como central na aquisição de excelência intelectual e da formação do jovem. Nessa leitura, Pausânias, em relação a Fedro, afastar-se-ia mais do corpóreo do que aquele, ao ser capaz de distinguir mais claramente uma das qualidades do objeto de *Erōs*: ser imaterial. Por realizar um encômio no qual há dois *Erōtes*, Pausânias teria desenvolvido aspectos importantes a serem retomados no diálogo entre o jovem Sócrates e Diotima. Em primeiro lugar, o *erōs* da personagem Pausânias é o que deve haver entre o mestre e o discípulo, não mais um desejo na dimensão militar e carnal. Ele agora proporcionaria uma relação mais intelectualizada e mais próxima da atividade socrática, ao centrar a atividade erótica em um contexto fundamentalmente pedagógico e educacional. Com efeito, a possibilidade de uma melhora de si por meio de *Erōs* não será levada a efeito com vistas à excelência guerreira – fundada na *philotimia* da fala de Fedro –, mas agora por meio da excelência intelectual (Halliwell 2016, p. 8). Pausânias formularia a necessidade de uma “confluência entre a *pedersatia* e uma ‘educação filosófica’<sup>46</sup> para o *erōmenos*, proporcionada por seu *erastēs*, que é o mestre da relação homoerótica, para que possa haver tanto o desenvolvimento intelectual do *erōmenos* quanto o desenvolvimento da excelência<sup>47</sup>” (184c-d). Haveria um ganho grande, portanto, perante o *erōs* de Fedro, na medida em que o de Pausânias afasta-se da *philotimia* e é mais duradouro, dado que a relação para toda uma vida dura muito mais do que aquela que cessa com o sacrifício, como vimos, dos que “morrem pelo outro”.

Entretanto, de acordo com Halliwell (2016, p. 8) o abismo entre o discurso de Pausânias e as palavras Diotima permanece profundo, dado que aquilo que ele entende por excelência e por educação é muito distinto da proposta da sacerdotisa, assim como a realização de *erōs* para Pausânias ficaria restrita à particularidade da relação entre duas pessoas. Em outras palavras, apesar de mais espiritualizado e duradouro, o *erōs* no discurso de Pausânias seria um aspecto insuficiente para abarcar a essencialidade de *Erōs* e da atividade que ele funda, dado que a proposta do político mantém ambos indivíduos na dimensão particular de sua relação recíproca.

<sup>46</sup> Como vimos, trata-se de ‘filosofia’ num sentido geral, como o conjunto de valores e a sabedoria da cultura em que está inserido.

<sup>47</sup> Vale a pena continuar a enfatizar, também, que sabedoria [*σοφία/φρόνησις*], filosofia [*φιλοσοφία*] e excelência [*ἀρετή*], constantemente invocadas na fala de Pausânias, dizem respeito respectivamente à sabedoria do bem falar e construir discursos retóricos, à filosofia da cultura política superior e à excelência política dos oradores.

Dion Davi Macedo (2001, p. 26) defende que a dualidade entre o *Erōs* celestial e o *Erōs* popular na fala de Pausânias poderia ser um reflexo da relação filosófica sensível-inteligível no diálogo entre o jovem Sócrates e Diotima, “fazendo com que não haja cortes na economia do diálogo, o que assegura, sem dúvida, uma coerência argumentativa notável entre seus conceitos e imagens”. Todo o diálogo possuiria uma “unidade conceitual e imagética”.

Ainda assim, de acordo com essas leituras a insuficiência no discurso de Pausânias em relação à busca por definições cada vez mais totalizantes realizada pela personagem Diotima junto do jovem Sócrates diz respeito ao político ter enfatizado a busca por uma relação duradoura entre dois indivíduos e ter se restringido a criticar a prática tradicional pela qual os aristocratas inserem os adolescentes na cultura superior. Tudo isso para justificar sua relação com Agatão num universo político sociocultural em que está inserido, em que somente a pederastia tradicional é vista com bons olhos, cuja relação entre *erastēs* e *erōmenos* não perdura ao longo da vida adulta.

“Pode-se perceber claramente na fala de Pausânias a justificação ética da pederastia; a habilidade com a qual ele sustenta o *Erōs* celestial é, na verdade, uma defesa contundente do amor pederástico, criticado por alguns – como o Aristófanes histórico, por exemplo – e aceito por outros” (Macedo 2001, p. 27).

Assim como fez com Fedro e inseriu elementos novos na tradição guerreira antiga, Platão também teria realizado este procedimento com as palavras de Pausânias. Ao defender sua pederastia, sua proposta de atividade erótica educacional, a personagem Pausânias invoca algumas das concepções defendidas pelos sofistas, dentre as quais de que uma *tekhnē* — no caso sua *tekhnē* educacional erótica —, não é boa ou má em si mesma, mas o modo como é levada a efeito confere tal caráter à atividade. Como defende Silvio Marino (2018, p. 353),

“para Platão a τέχνη nunca é neutra, mas é sempre orientada para o bem ou para o mal, para a justiça ou para a injustiça, para a saúde ou para a doença da alma; por isto Platão se opõe à concepção da τέχνη professada pelos sofistas, para os quais a τέχνη é neutra e é somente seu uso que a torna boa ou má (cf. *Grg.* 456c-457a)”.

Com efeito, essa *tekhnē* erótico-educacional de Pausânias, que nos faz lembrar da sutil crítica de Sócrates a Agatão por este pressupor que excelência e sabedoria são transmitidas de um indivíduo ao outro [ὁ μὲν δυνάμενος εἰς φρόνησιν καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν συμβάλλεσθαι] (184d7-185e1) como “se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio” [εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ’ ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν] (175d5-6), é uma pederastia com os ‘jovens mais velhos’, que já tivessem desenvolvido o intelecto, no limiar da vida adulta, de modo a ser possível estabelecer uma relação duradora em que o caráter pedagógico dela possa fundar uma busca por excelência, para que ambos levem juntos uma vida nessa busca pela melhora de si. Nesse sentido, Reid (2017, p. 35) defende uma leitura em que Pausânias estabelece relação com o discurso anterior ao expandir a concepção da personagem Fedro de excelência, “*by making reference to wisdom, even if it is unclear whether he has more to say about what virtue and wisdom consist in*”.

Esta sabedoria exaltada por Pausânias, contudo, diz respeito à cultura superior do *establishment* ateniense vigente, diz respeito à dimensão da vida política, da retórica e da oratória, distantes da proposta socrática de sabedoria presente em seu diálogo com Diotima. Price (2017, p. 180), não enxerga uma total ressignificação realizada na fala da personagem Pausânias das práticas vigentes na Atenas do período, na medida em que “*Pausanias’ moralizing pederast was set on sexual pleasure*”. Contudo, o intérprete reconhece que o prazer sexual, ainda presente na fala de Pausânias, acompanha o processo educativo do mais jovem, tendo por preocupação sua melhora no que diz respeito à excelência<sup>48</sup>. Ainda assim, o grande problema na relação com a fala de Diotima estaria na exclusividade da relação entre dois indivíduos, seja ela sexual ou não:

*“Diotima’s lover pregnant in soul may or may not make love to the boy, but must view this as at worst a perversion, and at best a diversion; for it fails to connect even if it does not conflict with his fundamental orientation towards immortality”* (2017, p. 180).

Mesmo com o fato de o diálogo não nos permitir interpretar a sexualidade na pederastia da personagem Pausânias como uma perversão, para além das

<sup>48</sup> Cf. Brisson 2016, p. 37.

divergências entre o discurso de Pausânias e o posterior desenvolvimento das noções de educação, de excelência e de melhora de si presentes no *Banquete*, há continuidades, como vimos, tanto, por um lado, em relação a capacidade de *Erōs* de proporcionar uma busca por excelência também presentes no discurso da personagem Fedro<sup>49</sup> quanto, por outro, no que diz respeito à preocupação com a alma. Para Sheffield (2006, p. 18-20), o cuidado com a alma possui espaço central para Pausânias, cuja finalidade seria a sabedoria e a excelência.

Essas leituras consideram que teríamos, no discurso de Pausânias, o primeiro passo no desenvolvimento da preocupação com a excelência intelectual no diálogo, cujo ápice estará presente na fala de Sócrates. Ainda assim, por mais intelectualizada que seja a relação retratada no discurso da personagem Pausânias e embora um dos objeto de *erōs* tenha se tornado imaterial, a saber, a alma do *erōmenos*, características a serem reaproveitadas por Diotima e pelo jovem Sócrates, o paradigma do *erōmenos*, para Pausânias, ainda é o indivíduo que o deseja, o *erastēs*, numa relação em certo sentido de reciprocidade, em que o mais novo admira o indivíduo que o deseja, não o universal e geral da dimensão inteligível para a qual apontará o *erōs* presente no discurso de Sócrates. Para Sócrates chegar a essa dimensão será preciso que *erōs* afaste-se da dimensão particular da *synousia* entre dois indivíduos, que se afaste das questões políticas da cultura superior e aproxime-se da *synousia* com o todo. É preciso voltar o discurso para o caráter geral totalizante que funda a verdade no discurso. Essa virada à busca pelo *erōs* geral ocorrerá somente com Diotima.

E veremos como, por enquanto, a “subida” em direção de um *erōs* que não se restringe ao particular da relação entre dois indivíduos, uma guinada em direção de um ‘todo’, o afastamento da pederastia entre dois indivíduos, começa a esboçar-se no discurso por meio da fala seguinte com Erixímaco<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Cf. Halliwell 2016, p. 8: “unlike Phaedrus who saw *erōs* as drawing out the lover’s (and the beloved’s) better self through practical virtue, Pausanias sees this “better self” as realising itself partly through intellectual virtue”.

<sup>50</sup> Vide Halliwell 2016, p. 8: “If Phaedrus and Pausanias, despite differences of nuance, agree in presupposing a relationship between two individuals as the matrix of ideal *erōs*, Eryximachus is the first contributor, though not the last, to dispense with such an assumption”.

### 4.3. Erixímaco

Erixímaco desenvolve seu discurso após a fala de Pausânias. Embora o médico inicie seu encômio a concordar com a personagem Pausânias no fato de *Erōs* ser duplo, admitindo haver um *Erōs* mais nobre e um mais vulgar<sup>51</sup>, ele diferencia-se fundamentalmente dos precedentes ao elevar *erōs* da instância particular da relação entre dois indivíduos e suas almas para uma dimensão universal e totalizante: *erōs* está presente no corpo de todos os seres na realidade<sup>52</sup> [ὅτι δὲ οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς ἀλλὰ καὶ πρὸς ἄλλα πολλὰ] (186a3-8). Ele não nega sua presença nos indivíduos que amam, mas os rebaixa a tão somente mais um elemento de um todo cósmico. Assim, Konstan & Young-Bruehl (1982, p. 40) leem a passagem no sentido de a personagem Erixímaco “*asserts that Pausanias’ observation can be extended to include not only human desires for beautiful men but also desires in animals and plants and all other beings for many sorts of things*”. Isso significa que com a personagem Erixímaco *erōs* estende-se para todas as coisas, com caráter universal, para o que diz respeito tanto aos homens quanto aos deuses [ἐπὶ πᾶν ὁ θεὸς τείνει καὶ κατ’ ἀνθρώπινα καὶ κατὰ θεῖα πράγματα] (186b1-3). Entretanto, apesar de apontar para o caráter totalizante de *erōs* e de sua extensão para tudo o que é, estendendo-se entre deuses e mortais, aspecto fundamental à posterior busca pelo todo de *erōs* a ser realizada por Diotima, Erixímaco reduz seu *erōs* ao corpóreo, ou melhor, aos corpos de todos os seres em geral [τοῖς τε σώμασι τῶν πάντων ζώων], cujo valor seria resultado da *tekhnē* médica. Essa *tekhnē* médica seria a *tekhnē* por excelência [τῆς ἰατρικῆς λέγων, ἵνα καὶ πρεσβεύωμεν τὴν τέχνην], a *tekhnē* de impulsionar ao que é sadio nos corpos e evitar o que é danoso, aquilo que a personagem Erixímaco chama de *epistēmē* erótica corpórea [ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν] (186c6).

Nesse sentido, a ação de *Erōs* nos homens seria desordenada e, em certa medida, caótica, como se fosse uma afecção (Souza 2016, p. 71). Somente após um conhecimento seguro sobre a natureza humana, a medicina, ser aplicado por aquele

<sup>51</sup> Vide Konstan & Young-Bruehl 1982, p. 40: “*taking his cue from Pausanias, Eryximachus begins his remarks with the assertion that love has a double nature* (διπλοῦν εἶναι τὸν Ἔρωτα, 186a2)”. Cf. Danzig 2016, p. 40, para quem, em vez disso, Erixímaco criticaria Pausânias, uma crítica sutil implícita a seu elogio à duplicidade do *Erōs* do orador.

<sup>52</sup> Cf. Ivana Costa 2016, p. 149.

que detém o método adequado, o médico, seria possível instaurar ordem na dimensão humana, que se refletiria em moderação e justiça. Ivana Costa (2016, p. 149-150), defende que há uma profunda diferença entre a dimensão natural, que seria a instância em que o *erōs* de Erixímaco atuaria livremente, sem o devido controle de quem conhece a natureza humana e as questões eróticas, e a dimensão da *tekhnē*, que seria a aplicação correta do equilíbrio nos corpos pelo indivíduo que possui tal conhecimento, o médico:

*“la enfermedad, que es preponderancia y desenfreno, a nivel micro y macrocósmico, consiste en una desmesura del Erōs perjudicial; la medicina debe ser capaz de reconocer esa tendencia, diagnosticar la excesiva presencia del Erōs dañino, y efectuar las transformaciones necesarias para inhibir a éste y fortalecer al Erōs benéfico. A diferencia de la mera dirección natural y espontánea de lo desemejante hacia lo desemejante, alcanzar la armonía requiere conocimiento, diagnóstico y capacidad de acción transformadora”* (2016, p. 149-150)<sup>53</sup>

Na *tekhnē* médica, o *tekhnikos* [τεχνικὸς] é o responsável por reconhecer o *erōs* bom no que é sadio e estimulá-lo, de modo a simultaneamente eliminar o ruim, o *erōs* no que é doente. Assim, no encômio de Erixímaco há uma identidade entre o *erōtikos* e o *tekhnikos/dēmiurgos* [δημιουργός], uma identidade entre a atividade erótica e a *tekhnē*: a *tekhnē* médica, a astronômica, a *tekhnē* musical e a adivinhação (186b3-186d5). O *erōtikos* terá que fazer os elementos hostis dos corpos, que são os mais opostos, desejarem-se mutuamente: o frio e o doce, o amargo e o quente, e assim por diante (186d5-8).

Nesse momento do discurso da personagem Erixímaco podemos perceber que as influências para a representação realizada por Platão neste momento do texto são os tratados hipocráticos da medicina antiga. Esse discurso é diferente do da personagem Fedro e do da personagem Pausânias, cujo estilo e influências, como

<sup>53</sup> “De la pura discordia en tanto discordia no puede surgir espontáneamente la concordia: sólo la techne, que reúne conocimiento experto y acción demiúrgica, puede imponer la *philia* [...] Puesto que de lo divergente que todavía diverge no puede darse espontáneamente la concordia, es la *techne* (187b4) o la *episteme* (187c5) demiúrgicamente orientada la que debe imponer el acuerdo (*homologia*) y la concordia (*homonoia*) en un mundo de cosas divergentes. El dualismo no es irrelevante ni prescindente en la arquitectura del Simposio: en un universo de tensiones contrarias, con un *Erōs* de doble cara, sólo la intermediación del principio técnico-epistémico, encarnado en la acción de un demiurgo, puede propiciar la concordia” (2016, p. 152).

defendem alguns dos comentadores, poderiam variar consideravelmente, como, no caso de Fedro, o diálogo entre a tradição antiga tanto de Hesíodo quanto de Homero, bem como uma presumível influência de Hípias de Élis ou de Pródico. No caso da personagem Pausânias, embora seu discurso pareça ter forte influência de Pródico, há elementos que poderiam nos levar a ligar suas influências com outros setores do *establishment* da Atenas do período de Platão, como, por exemplo, sua proximidade às práticas da pederastia ateniense e seu recurso à mitologia tradicional. Por outro lado, com o médico a imagem representada por Platão neste momento do texto é claramente dos tratados hipocráticos. Desde Bury (1909) e Robin (1929) a historiografia no século XX já relacionava o discurso de Erixímaco à medicina hipocrática<sup>54</sup>. De acordo com Ivana Costa (2016, p. 149),

*“la definición de medicina que da Erixímaco, ciencia<sup>55</sup> de las tendencias eróticas hacia la repleción y el vaciamiento (186c7), retoma la del tratado hipocrático De flatibus I. La demarcación entre médico teórico (cf. episteme y diagignosko, en 186c6-7) y práctico (cf. demiourgos, en 186d5) también figura en el corpus hippocraticum: la especificidad de reconocer (diagignoskein) está registrada en De natura hominis, y la aclaración de que la terapia consiste en producir una transformación efectiva, en el De morbo sacro”<sup>56</sup>.*

Ao elevar a medicina para o grau de ‘ciência das ciências’, sendo o único saber capaz de dar conta da natureza humana, bem como impor ordem à dimensão erótica e tensional do homem, o discurso de Erixímaco também surge quase como um eco, pelas palavras de Platão, do texto hipocrático *De Vetera Medicina*. Nesse texto, há um momento em que o autor estabelece uma relação entre os alcances da medicina e os outros saberes, mais especificamente estabelecendo um contraponto num nível de objetos entre a medicina e a filosofia:

“Ἐγὼ δὲ τούτων μὲν ὅσα τιμὴ εἴρηται σοφιστῆ ἢ ἱητρῶ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἧσσον νομίζω τῆ ἱητρικῆ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ. Νομίζω δὲ περὶ φύσιος γνῶναι τι σαφὲς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἱητρικῆς. Τοῦτο δὲ, οἷόν τε καταμαθεῖν, ὅταν αὐτέην τις τὴν ἱητρικὴν ὀρθῶς πᾶσαν

<sup>54</sup> Cf. Bury 1932 p. xxix; cf. Robin 1929, p. li.

<sup>55</sup> Vide Robin 1929., p. lii: “La médecine est [...] l’art des arts, celui qui donne le secret de tous les autres”.

<sup>56</sup> Vide Silvio Marino 2016, p. 157: “in tutto il Corpus Hippocraticum, il termine symphonia occorre soltanto in questo trattato e harmonia ha sette occorrenze, di cui ben quattro nel Regime. A partire da queste convergenze possiamo proporre un parallelo tra questi due testi e ipotizzare il senso del discorso di Erixímaco”.

περιλάβῃ· μέχρι δὲ τούτου πολλοῦ μοι δοκέει δεῖν· λέγω δὲ τὴν ἱστορίην ταύτην εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστὶ, καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται, καὶ τᾶλλα ἀκριβέως” (20.6-13).

“Entendo que tudo o que os filósofos disseram ou escreveram sobre a natureza não diz respeito mais à medicina do que à pintura. Considero também que um saber claro sobre a natureza é adquirido pela medicina e por mais nenhuma outra fonte, e que é possível aprender esse conhecimento se a medicina foi ela mesma compreendida apropriadamente, caso contrário é impossível. Esse conhecimento da medicina a mim parece ser: o que o homem é, por quais causas ele veio a ser e precisamente todas as questões deste gênero”.

Com efeito, assim como Erixímaco, este autor hipocrático leva a efeito uma desqualificação da filosofia enquanto fonte de conhecimento sobre a natureza. Isso significa que se trata de um embate em nível, por mais anacrônico que seja este termo para tal contexto, epistemológico: o método filosófico não daria conta de apreender as questões últimas, como a natureza humana, a natureza cósmica e as causas de ambas, sendo o método da medicina a única ferramenta apropriada para a aquisição deste conhecimento. Por isso, há uma discussão entre a historiografia do *Banquete* e do *corpus hippocraticum*<sup>57</sup> pela qual essa característica do discurso da personagem Erixímaco seria uma representação realizada por Platão, cuja finalidade, ou melhor, uma das finalidades, seria a contraposição entre o método socrático representado nos diálogos e o método da medicina antiga. Para Trivigno (2017, p. 64),

*“like Eryximachus, the Hippocratic author seeks to displace philosophy as the proper route to understanding human nature and sets up medicine as the appropriate methodology for investigation into nature in general [...] In this case, it seems clear that the medical texts of the Hippocratic corpus are a relevant target, along with the methodology that they seem to endorse, and the genre of medical display speeches, of which some of the Hippocratic texts are arguably examples”.*

No entanto, embora possamos identificar uma influência forte do *De Vetera Medicina* no discurso da Erixímaco, Trivigno estabelece um quadro de possíveis relações entre os temas presentes no discurso desta personagem, de modo a

<sup>57</sup> Vide Jouanna 1984, Hunter 2004, McPherran 2006, Costa 2016, Trivigno 2017.

umentar bastante o leque de possíveis influências à representação platônica da personagem Erixímaco. Nesse sentido, as influências não seriam tão claras como pareciam ser, na medida em que, para este intérprete, seriam múltiplos textos hipocráticos que teriam inspirado a fala do médico:

Theme	Text
Healthy vs. diseased appetites	<i>De vetere medicina</i> 20
Epistemic priority of medicine	<i>De victu</i> 1.3–10; <i>De flatibus</i> 1–5, <i>De vetere medicina</i> 20
“Emptying” and “filling”	<i>De flatibus</i> 1, <i>De natura hominis</i> 9, <i>De victu</i> 1.2
Opposites, hot and cold, wet and dry	<i>De vetere medicina</i> 14, 16, <i>De victu</i> 1.4, 11
Presocratics, esp. Heraclitus	<i>De vetere medicina</i> 20, <i>De victu</i> 1.5, 11, <i>De alimento</i>
Musical harmony	<i>De victu</i> 1.8, 18
Cooking as a <i>technē</i>	<i>De victu</i> 1.18
Concern with climate and health	<i>De aeribus aquis locis</i> , <i>De victu</i> 1.2

Disso poderíamos depreender que o alvo de Platão não seria este ou aquele autor hipocrático, mas o movimento da medicina antiga como um todo. Em outras palavras, a representação de Erixímaco, de acordo com essas leituras, teria por um de seus objetivos estabelecer um contraponto metodológico entre a atividade socrática nos *Diálogos* e a medicina antiga em geral, ou seja, entre a dialética socrática do *corpus platonicum* e os métodos da medicina dos textos do *corpus hippocraticum*.

As discussões estabelecidas no discurso pela própria personagem Erixímaco, contudo, têm por alvo outras concepções antigas. Erixímaco defende que harmonia é consonância [ἡ γὰρ ἁρμονία συμφωνία ἐστίν], combinação de elementos corpóreos opostos discordantes que são harmonizados pelo *dēmiurgos* e passam a concordar entre si. Nesse momento, a personagem faz um ataque a Heráclito, por este ter supostamente se equivocado no que diz respeito à harmonia e à relação entre os contrários na natureza. De acordo com Ivana Costa, neste momento do texto não é

somente à medicina hipocrática e a Heráclito que o discurso de Erixímaco faz referência, mas também a Alcmeão de Crotona<sup>58</sup> (2016, p. 150):

*“Erixímaco pone aquí de relieve dos elementos de la tradición cultural griega: su concepción de la enfermedad y de la salud retoma ideas de Alcmeón de Crotona<sup>59</sup> y de Heráclito<sup>60</sup>, a quien cita, aunque sea para cuestionar el modo equívoco en que el Efesio se ha expresado<sup>61</sup>”.*

Nesse contexto, para a intérprete (2016, p. 150),

*“también se pueden atribuir a Heráclito la idea de que las perturbaciones, en el ser humano y en el universo, provienen de la preponderancia y desenfreno (Symp. 188b3-4), y que la enfermedad procede de la desmesura (188a7)”.*

Na mesma medida, o ritmo seria a combinação de elementos corpóreos lentos e rápidos pelo *dēmiurgos*, antes dissociados. A combinação, presente na *tekhnē* musical (harmonia e ritmo), suscita *erōs* e concórdia entre uns e outros. Por isso ela também é uma *tekhnē* e *epistēmē* erótica corpórea [μουσική περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη] (187a-187c6). Apesar de na dimensão dos sons e na dos movimentos haver somente um tipo de *erōs*, aquele que proporciona a harmonia e o ritmo, quando vamos utilizá-los ao homem é preciso de um bom *dēmiurgos* para administrar o *erōs* ordenado, o celeste da musa Ourânia [Οὐράνια], naqueles que carecem de ordenação; o vulgar da Polímnia<sup>62</sup>, por seu turno, deve ser administrado com cautela para suscitar prazeres sem excessos (187c6-187e4).

Por meio dessas *tekhnai*, portanto, seria preciso conservar ambos *erōtes*, de modo que os contrários possam harmonizar-se ordenadamente por meio do *Erōs* celeste e ordenado, sem os excessos do *Erōs* vulgar. Haveria uma relação entre o

<sup>58</sup> Alcmeão 24 B4 DK.

<sup>59</sup> Para estudos que relacionam o discurso de Erixímaco a Alcmeão de Crotona, ver Taylor 1926, p. 650-652 e Skemp 1967, p. 36 ss., p. 74.

<sup>60</sup> Ver Levin 2009, p. 290-298, para uma discussão sobre a referência a Heráclito realizada pela personagem Erixímaco.

<sup>61</sup> Para a autora, 2016, p. 152: “el logos, principio de unidad y medida que rige la tensión de los contrarios en la filosofía de Heráclito, debió parecer a Platón poco involucrado en la praxis; algo que Erixímaco corrige al proponer un sujeto – el médico, el músico, el adivino – capaz de reconocer la divergencia (porque tiene logos) pero, además, capaz de actuar en consecuencia”.

<sup>62</sup> “Padroeira da poesia lírica” (Souza 2016, p. 69). Ele completa, ao comentar que “ao contrário de Pausânias, Erixímaco associou o amor às Musas e não a Afrodite, o que está de acordo com o caráter que seu discurso lhe empresta: o de uma força de aglutinação universal, suscetível de ser tratada pela arte. Em lugar de Afrodite Pandêmia, ele imaginou a Musa da poesia lírica, a poesia dos sentimentos pessoais e das paixões” (2016, p.69).

*kosmios Erōs* e o vulgar nas estações da natureza, nos fenômenos celestes e no mundo natural: quando os contrários se harmonizam ordenadamente, ocorrem fenômenos naturais que trazem saúde e bonança aos homens; pelo contrário, quando são em desmedida, trazem pestes e catástrofes (187e4-188b7). Na adivinhação, ou *mantikē* [μαντική] também haveria uma relação erótica entre homens e deuses [ταῦτα δ' ἐστὶν ἡ περὶ θεοῦς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία]: uma espécie de ética da ordem e harmonia. A comunicação entre homens e deuses, proporcionada pela *mantikē*, aqui é reduzida por Erixímaco a uma aplicação ética do erotismo corpóreo sugerido por ele: quando se cede ao *kosmios Erōs*, tanto nas ações para com os pais, com os vivos e mortos e com os deuses, há justiça e piedade; quando se cede ao *Erōs* vulgar nessas mesmas ações, há impiedade (188b7-188d3). Portanto, Erixímaco finaliza sua fala ao defender que é o conhecimento da erótica corpórea que permite uma boa relação entre homens e deuses [φιλίας θεῶν καὶ ἀνθρώπων δημιουργός]. Ele conclui, reafirmando a ideia de um *Erōs* universalizante, provedor do bem, da moderação, da justiça, tanto para homens quanto para deuses [ὁ δὲ περὶ τάγαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς] (188d4-189a1).

No discurso dessa personagem, em geral a historiografia do *Banquete*<sup>63</sup> enxerga uma descontinuidade no que até então chamávamos de 'economia do diálogo' em nossa pesquisa, de modo a atacar duramente a fala desta personagem. Apesar de esta mesma historiografia também tender a interpretar os demais discursos antes de Sócrates exclusivamente, como em alguns casos a considerá-los irrelevantes à interpretação das discussões filosóficas presentes neste diálogo, os demais discursos possuiriam pelo menos, para estes comentadores, alguns pontos a serem levados em consideração. No caso do discurso de Erixímaco, em vez disso, haveria o grande exemplo de discurso a ser completamente desconsiderado e não ser levado a sério.

Gildersleeve (1909, p. 109) considera o discurso da personagem Erixímaco como "desonesto", na medida em que ele postularia saber e conhecer uma série de questões, já que a medicina proporciona o conhecimento das questões últimas da

<sup>63</sup> Bury 1932, Gildersleeve 1909, Robin 1929, Friedländer 1930, Taylor 1926, Hamilton 1951, Rutherford 1995, Bloom 2001, Wardy 2002, Sheffield 2006, Scott & Welton 2008, Danzig 2016.

realidade e ele é um médico. Apesar disso, a personagem Erixímaco teria desenvolvido um discurso contraditório e logicamente reprovável. Bury (1932, p. xxix) o considera pedante, monótono e ‘esquemático’:

*“As regards literary style there is little to notice in the speech, beyond its plainness and lack of ornament. The monotony of expression (seen, e.g., in the recurrence of such formulae as ἔστι δὴ 187b, ἔστι γὰρ 187c, ἔστι δὲ 187d) marks it as the product of a pedantic, would-be scientific mind, in which literary taste is both slightly developed and the ruling interest is the schematization of a physical doctrines”.*

Robin (1929, p. li-lii) descreve o discurso desta personagem como o produto de um “espírito de inferior qualidade”. Assim como Bury, para Robin esta personagem não consegue desenvolver bem seus argumentos, por estar demasiadamente presa numa concepção de mundo limitada e estritamente materialista. Friedländer (1930, p. 304), segue a mesma linha de Bury, argumentando que ao enfatizar o pedantismo do arranjo, Platão satirizaria o estilo de alguns escritos hipocráticos. Taylor (1926, p. 217), admite, de modo mais sutil, que no discurso de Erixímaco há uma multiplicidade de usos da terminologia profissional de sua *technē*. Nesse sentido, Hamilton (1951, p. 15) e Scott & Welton (2008, p. 57) fazem coro com estes autores, numa releitura da interpretação que considera o discurso de Erixímaco como pomposo e pedante, pelo constante uso de termos técnicos e jargões médicos. Rutherford (1995, p. 186) e Wardy (2002, p. 5) também desqualificam este discurso por essas mesmas razões, na medida em que Erixímaco seria uma figura cômica e um fã obstinado por controlar *Erōs* tecnicamente<sup>64</sup>. Esses autores defendem que ao ‘retirar a alma’ do cerne da discussão, a qual esteve presente nas falas anteriores, Erixímaco deveria ser desconsiderado para a interpretação do diálogo. Talvez por isso Bloom (2001, p. 99) tenha escrito que Erixímaco é “*a complete failure*” e pior do que “*a simple materialism*”. Sheffield (2006, p. 222) completa, ao considerar o conjunto da obra como “*polimatia*”.

Ludwig Edelstein, em um artigo publicado em 1945, intitulado *The Role of Eryximachus in Plato’s Symposium*, dá uma guinada na historiografia do *Banquete* no século XX para uma leitura, de certo modo, a afastar-se da tendência a elevar, ou

<sup>64</sup> Vide Danzig 2016, p. 37: “*Eryximachos has been perhaps the most widely censured for his pompous and self-promoting speech which describes erōs in medical terms*”.

melhor, a rebaixar o discurso de Erixímaco à mera caricatura. Neste artigo (1945, p. 86) ele discute como a representação de Erixímaco por Platão não seria uma caricatura do médico e que Erixímaco desempenharia um papel importante na estrutura do diálogo, de modo a haver uma relação metodológica entre sua posição e restante do texto. Edelstein concorda com Taylor (1926, p. 87), para quem estaria correto dizer que o estilo do discurso é apropriadamente sóbrio, livre de artifícios retóricos e marcado, como vimos anteriormente, por uma multiplicidade de usos da terminologia médica. Apesar disso, ele vai na contramão das leituras de Bury e Friedländer. Ele argumenta que se levássemos em consideração a avaliação de Bury, a saber, de pedantismo, teríamos que admitir que muitos dos grandes cientistas, inclusive cientistas gregos, deveriam ser classificados como pedantes (1945, p. 89). Para Friedländer, por sua vez, ele responde que Platão poderia simplesmente ter imitado o estilo dos escritos hipocráticos na representação da Erixímaco para dar às palavras desta personagem mais originalidade (1945, p. 90)<sup>65</sup>.

Konstan & Young-Bruehl (1982, p. 44-46) defendem que a estrutura argumentativa de Erixímaco não seria uma confusão, lugar comum na interpretação deste discurso<sup>66</sup>. Eles não tomam como dado o fato de Erixímaco confundir *erōs* tanto com desejo como com concórdia, quando argumenta sobre o papel do médico na harmonia e concórdia dos elementos dos corpos, bem como mais adiante apresenta o papel do músico, do astrônomo e do mântico. Na verdade, eles distinguem na fala

<sup>65</sup> Vide Edelstein (1945, p. 91): "there is almost general agreement among modern interpreters that Plato, in representing him [Erixímaco], has drawn an ironical portrait of the pedantic expert and scientist" (Ταρά 76 [1945] 85). Little has changed in the subsequent three decades; cf. Henry G. Wolz, "Philosophy as Drama: An Approach to Plato's Symposium," *Philos and Phenomenal Research* 30 (1969-70) 332-33; R.A. Markus, "The Dialectic of Erōs in Plato's Symposium," *Downside Rev.* 73 (1955) 221. Stanley Rosen, *Plato's Symposium* (New Haven and London, 1968), describes him as "an incoherent thinker" (119); Hermann Koller, *Die Komposition des platonischen Symposions* (Zurich, 1948), grumbles "pedantisch" (58) and "pseudowissenschaftliche Karikatur". So too F. H. Anderson, in his introduction to the Library of Liberal Arts translation, *Symposium by Plato* (New York, 1950) 8 ("Eryximachus ... caricatures the scientific pedant"); W. Hamilton, introduction to the Penguin translation, (Baltimore, 1951) 15; W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy vol 4* (Cambridge, 1975) 370-71. It is remarkable how little these judgments, and even the language in which they are formulated, have changed in the last half century; compare R. G. Bury, *The Symposium of Plato* (Cambridge, 1932) xxviii: "Scientific pedantry is ... the characteristic of Eryximachus' speech;" p. xxix: "... sophisticated vices of ambiguity and inconsistency;" "the product of a pedantic, would-be scientific mind ...". Some who have taken the speech more seriously have interpreted it as part of a larger plan governing the sequence of discourses throughout the dialogue, e.g. Meyer William Isenberg, *The Order of the Discourses in Plato's Symposium* (Univ. of Chicago Diss., Chicago, 1940), for whom Eryximachus' speech is a "two-term dialectic on the level of Becoming" (13); Ernst Hoffmann, *ber Platons Symposion* (Heidelberg, 1947), who finds a ubiquitous preoccupation with fourfold typologies (see esp. pp. 8, 12); Kenneth Dorter, "The Significance of the Speeches in Plato's Symposium," *Philos and Rhet.* 2 (1969) 215-34, whose method presupposes that "each speech implies its own refutation" (p. 233, note 1), an insight he attributes to Rosen. None of these studies carries much conviction [...] "there is no reason to believe that Plato had only ridicule for Eryximachus' medical theories, or that he scoffed at his opinions in general and made him perform his assignment badly".

<sup>66</sup> Vide Dover 1980, p. 105-111.

de Erixímaco o uso consciente de *erōs* como *epithymia*, na forma da tendência erótica apetitiva de atração mútua entre contrários, encontrada na natureza como movimento inevitável e prejudicial à ordem, e *erōs* como *philia*, que Ivana Costa define bem como a essência da *technē* médica, nomeadamente, “*capacidad de imponer philia o homonoia allí donde hay preponderancia y desenfreno (ek pleonexias kai akosmias: 188b4) [que] precisa en cambio episteme (186c6), disposición técnica (186c5) y un buen demiurgo (186d4-5) (Costa 2016, p. 149)*”<sup>67</sup>. Com esta leitura eles buscam reestabelecer coesão e coerência na análise de *erōs* realizada por Erixímaco em seu discurso. Para Konstan & Young-Bruehl (1982, p. 40),

*“critics of the Symposium have often claimed that Eryximachus’ speech on this ambitious topic is less than successful. In order to rescue Eryximachus from the charges of philosophical confusion which have been brought against him, it is necessary to understand that there are in fact two kinds of love: one has a double nature, while the other does not. To anticipate our argument, the first of these is specified as επιθυμία (desire), while the second is φιλία (concord)”*.

Numa interpretação, por assim dizer, de ‘meio termo’ entre Bury e Robin de um lado e Edelstein e Konstan & Young-Bruehl de outro, há a leitura de Trivigno (2017, p. 48-69). Embora sua leitura aproxime-se mais da perspectiva de Edelstein e Konstan & Young-Bruehl, ele afasta-se do otimismo de Edelstein em relação ao discurso de Erixímaco e não concorda plenamente com Konstan & Young-Bruehl<sup>68</sup>. Trivigno desenvolve um estudo cuidadoso sobre o discurso da personagem Erixímaco, levando em consideração as objeções realizadas pela historiografia à validade do discurso desta personagem, bem como as tentativas de elevá-lo a um nível de discurso adequado, de modo a analisar em que medida o discurso poderia ser considerado como cômico enquanto uma paródia e, ao mesmo tempo, em que medida poderia ser ‘levado a sério’ e ser considerado como relevante para a interpretação do diálogo.

Nessa leitura, Trivigno (2017, p. 55) reconhece que faz sentido pensar que representações de paródias e sátiras descaracterizariam o objeto da paródia a fim de

<sup>67</sup> Cf. Silvio Marino 2016, p. 157.

<sup>68</sup> Vide Trivigno, 2017, p. 69: “Konstan and Young-Bruehl do not provide compelling evidence to indicate that Eryximachus selfconsciously marks the distinction between the two kinds of love”.

torná-lo ridículo e engraçado. Assim, “*one way to present the speech as parodic or to satire Eryximachus might be to give him a speech that was internally inconsistent or logically incoherent*”. Entretanto, para o intérprete “*this is surely not the only way*”. Ele argumenta que um discurso pode ser coerente, apesar de falso, de modo que a partir de tal discurso Platão poderia ter formado as bases de sua paródia ou sátira. No centro de sua argumentação, Trivigno (2017, p. 49) defende que Erixímaco e sua fala desenvolveriam dois papéis no Banquete: 1) avançar o nível discursivo em relação aos discursos precedentes e 2) expor Erixímaco e o método da medicina ao ridículo. Por isso, a discordância entre os comentadores acerca do discurso de Erixímaco existiria porque haveria uma confusão entre essa suposta dupla finalidade do discurso dessa personagem. Este discurso poderia ser interpretado, simultaneamente, como cômico enquanto uma ridicularização e como relevante no que diz respeito ao desenvolvimento do que seria *Erōs* no diálogo, sem tal simultaneidade ser uma contradição hermenêutica<sup>69</sup>.

Com efeito, o discurso de Erixímaco, nesse sentido, poderia ser visto como uma paródia do discurso médico, com Platão a questionar os tratados hipocráticos no que diz respeito à sua metodologia, a saber, imprecisa à busca pelo todo e restrita a questões físicas dos corpos, sem autoridade alguma para se postular como a ciência das ciências, nem para refletir sobre as questões mais gerais e últimas da realidade (2017, p. 65):

*“the parodic point seems to be not that medicine is not really a kind of knowledge but rather that medicine thinks it contains more knowledge than it really does [...] The basic strategy of Eryximachus is the same as the author of De Victu in that medicine possesses a structural insight that gives it a special epistemic status”* (2017, p. 65).

Tal ridicularização seria uma defesa da filosofia<sup>70</sup>, que se postularia como um saber sobre o geral capaz de investigar a natureza do todo. A medicina, quando reivindica o entendimento da natureza humana no que diz respeito aos corpos,

<sup>69</sup> Richard D. Parry vai na contramão das leituras que consideram o discurso de Erixímaco uma caricatura, por não considerar este discurso cômico por ele ser coerente teoricamente. Cf. Parry 2016, p. 164.

<sup>70</sup> Supomos que Trivigno se refira à ‘filosofia’ ou enquanto a atividade socrática representada nos diálogos de Platão ou, por outro lado, enquanto uma doutrina, um conjunto de *dogmata* que Platão teria supostamente desenvolvido. Se sua leitura for esta última, então ele estaria de acordo com a *standard view* das interpretações da filosofia de Platão nos *Diálogos*. Vide as discussões no Capítulo I do presente trabalho.

precisa submeter-se à filosofia, na medida em que para entender a parte, a saber, o corpo, é preciso compreender o todo, domínio exclusivo da filosofia<sup>71</sup>.

No que diz respeito à relação do discurso de Erixímaco e os demais discursos pré-socráticos no *Banquete*, além de sua relação com o discurso de Sócrates e sua fala com Diotima, Trivigno (2017, p. 68) conclui que ele seria certamente um avanço em relação ao discurso da personagem Fedro e ao discurso de Pausânias. Estes teriam representado o momento do desejo a ‘um corpo’ na *scala amoris*, enquanto Erixímaco avançaria para o momento de ‘muitos corpos’ com um salto totalizante. Por um lado, Fedro e Pausânias teriam seu enfoque na dimensão dos costumes e das leis, portanto ético-política, por outro lado Erixímaco preocupar-se-ia com a dimensão do ‘conhecimento’. Em outras palavras, nesse encômio a *Erōs*, a personagem Erixímaco teria estabelecido outro passo fundamental no desenvolvimento dialético a ser realizado no diálogo, nos degraus da busca pela verdade. Se Pausânias foi capaz de dar um salto qualitativo no que diz respeito ao *Erōs* de Fedro, dado que o retirou da pederastia da dimensão militar e o levou a uma maior intelectualidade ao estabelecer a estrutura formativa de *Erōs* entre ‘mestre’ e ‘discípulo’ – em certo sentido outro aspecto a ser reformulado por Diotima junto do jovem Sócrates –, Erixímaco teria elevado o domínio do alcance de *Erōs* de somente estar circunscrito na relação particular e recíproca entre *erastēs* e *erōmenos* para abranger uma dimensão geral: *Erōs* agora diz respeito a todas as coisas<sup>72</sup>.

Eldestein (1945, p. 93, 95-96) havia apresentado essa mesma ideia décadas antes de Trivigno, a saber, de que na estrutura do diálogo Erixímaco teria realizado o papel de elevar *Erōs* da dimensão de dois indivíduos na lógica erótica de Fedro e Pausânias para um alcance cósmico e totalizante, em que o homem e a pederastia seriam somente mais um elemento da relação cósmica entre tudo o que é<sup>73</sup>. Em seu discurso, na medida em que a alma e, deste modo, a relação de reciprocidade particular entre indivíduos teria deixado de ser o princípio da ação de *Erōs* no mundo,

<sup>71</sup> Vide Trivigno 2017, p. 66: “the fundamental point is that medicine emerges as a rival to philosophy both on the nature of the whole and on the nature of human being. One might recall here the passage in the *Phaedrus* in which understanding the body is made dependent on understanding the whole (270c). As I understand that claim, it is meant to subordinate medicine to philosophy”.

<sup>72</sup> Vide 186a3-4: “não está somente nas almas dos homens” [οὐ μόνον ἐστὶν ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων]; 186a6-7: “mas, como se diz, está em todas as coisas” [ὡς ἔπος εἶπεν ἐν πᾶσι τοῖς οὐσί].

<sup>73</sup> Vide Halliwell 2016, p. 8: “*Eryximachus’s interweaving of medicine, physics, and musical theory depersonalises (and therefore desexualises) erōs to the point where relationships between individuals assume no more than a minor role within the larger scheme of things*”.

a personagem Erixímaco, como interpreta Edelstein (1945, p. 93, 95-96), teria ampliado o enfoque de *erōs* de modo a projetá-lo enquanto força cósmica, desenvolvendo um aspecto pertinente ao tema que a ser esboçado antes da intervenção de Sócrates. Em suma, com a personagem Erixímaco *erōs* estender-se-ia a todas as coisas [ἐπι πᾶν ὁ θεὸς τείνει] (186b1-2), de modo a possuir um caráter universalizante (186b1-3). Dover (1980, p. 105) comenta que ao desenvolver tais argumentos Erixímaco romperia com o tratamento de *erōs* enquanto um aspecto da sexualidade humana, de modo que poderíamos considerar seu discurso como uma antecipação da discussão que Diotima faz de *erōs*: uma busca pelo bem dissociado de corpos<sup>74</sup>.

Apesar disso, ao apresentar esse aspecto particular de *erōs* que a personagem Erixímaco obviamente toma por ser *erōs tout court*<sup>75</sup>, ele teria cumprido seu papel na economia do diálogo enquanto um naturalista mecanicista prático (Halliwell 2016, p. 8), uma vez que, como dito anteriormente, o *erōs* da pederastia entre *erastēs* e *erōmenos* teria se tornado somente mais um elemento de um erotismo corpóreo cósmico. Exatamente por isso ele seria, para Trivigno (2017, p. 68), diferentemente de Edelstein, um retrocesso em relação a Diotima, por ser um fisicalismo que ficaria preso nos corpos e não abriria espaço para a alma:

*“even if the speech is an advance on the previous ones and there are resonances with what Diotima says, this does not imply that Plato does not take a critical stance towards the speech nor that he does not wish to portray Eryximachus as foolish”* (Trivigno 2017, p. 68).

Naturalmente, esse aspecto particular de *Erōs* apresentado por Erixímaco, para essa leitura, seria insuficiente. Ainda pior, constituiria um materialismo que retiraria a alma do eixo da atividade erótica. Essas características do *Erōs* da personagem Erixímaco constituiriam mais recuos do que avanços. Por ser a face da medicina e da *tekhnē* em geral, Erixímaco teria enunciado uma fala cuja finalidade ‘anti-filosófica’ de seu discurso não teria por fim a verdade. Esse *Erōs* diz respeito à

<sup>74</sup> Ver Richard Kraut 2017, p. 247-248, para quem Erixímaco teria apresentado *erōs* como uma força harmonizadora que operaria em todo o universo, ideia a ser retomada por Diotima, quando apresenta o comportamento humano com *erōs* como parte de um esquema pertencente à natureza, da qual participam também todos os animais.

<sup>75</sup> Vide Trivigno 2017, p. 67: *“he has craft-knowledge, and indeed, he may even be good at it, but he greatly overvalues his own knowledge both by thinking it to be more important than it actually is and by thinking it gives him a grander insight into, or vision of, the whole”*.

regulação dos corpos por meio do técnico, cujo saber prático o permitiria administrar o erotismo material e corpóreo dos elementos da natureza, de acordo com sua *tekhnē* particular. Faltaria a Erixímaco e à medicina o cuidado com a dimensão psicológica, o cuidado com a alma característico da atividade socrática nos *Diálogos*. Diferentemente da *tekhnē* médica, que descrita por Erixímaco visa por meio da alimentação adequada, ou qualquer que seja seu instrumento, adicionar e retirar elementos materiais dos corpos para atingir um equilíbrio e ordenamento deles, a atividade socrática nos diálogos platônicos, por seu turno, visa proporcionar um equilíbrio e um ordenamento na alma, de modo a alimentá-la com bons discursos.

Outro elemento nesse complexo de relações entre o discurso de Erixímaco e o das demais personagens seria o postulado de um *Erōs* bom e um *Erōs* mau, sendo o benéfico responsável por guiar os indivíduos para uma vida feliz e o maléfico responsável por distanciá-los da felicidade. Ivana Costa, como vimos na Introdução, vai na contração de Dover (1980, p. 105), ao defender que a existência desses dois aspectos de *Erōs* não seria uma quebra, mas uma continuidade no núcleo do diálogo:

*“a diferencia de Dover, para quien “el dualismo del discurso de Erixímaco, que atribuye positivamente un Erōs malo al orden de la naturaleza, es ajeno a la metafísica de Diotima” (Dover 1980, p. 105) yo creo que Platón sí está decidido a admitir como propio de su metafísica “un Erōs malo en el orden de la naturaleza”: los apetitos, de hecho, son una tendencia erótica negativa. Lo que de ningún modo puede admitir Platón es que ese Erōs malo sea capaz de volverse virtuoso de forma espontánea, tal como parece indicar la fórmula heraclíte<sup>76</sup> que Erixímaco se encargará de corregir”.*

Por não o fazer conscientemente<sup>77</sup>, ou seja, por não distinguir claramente duas formas de desejo, assim como mais a frente será desenvolvido no diálogo, Erixímaco seria incapaz de estabelecer uma ligação entre *Erōs* e efetivamente tudo o que é, dado que, para ele, este ‘tudo o que é’ diz respeito somente ao corpóreo. *“Erixímaco ya no puede avanzar* (Costa 2016, p. 153). Trivigno (2017, p. 69) finaliza, ao dizer que a personagem Erixímaco pensa que basta possuir conhecimento médico para tornar-

<sup>76</sup> Ivana Costa faz menção ao fato de que Charles Kahn 1979, p. 195, chama de ‘uma paráfrase livre’ o que Platão faz de 22 B51 DK (27 M).

<sup>77</sup> Vide Scolnicov 2016, p. 179: *“Eryximachus can restore the body to its ordered state, even if he cannot explain why he does what he does. But he cannot go beyond natural science as such”.*

se um sábio conhecedor do saber universal e sistemático, portador de uma metodologia consistente. “*We might say that the problem is precisely that Eryximachus remains stuck at the level of the body. He begins with physis, and his analysis cannot escape the parameters set by this*” (2017, p. 69).

Por isso, não será possível avançar na busca pela verdade se essa ligação e relação entre *Erōs* e tudo o que é restringir-se à multiplicidade corpórea. Será necessário ultrapassar esse *kosmios Erōs*, de modo que a ligação seja uma relação, como proporá Diotima, entre todas a multiplicidade de coisas e a unidade unificante inteligível. Somente ela será capaz, junto do jovem Sócrates, de voltar *Erōs* à dimensão do todo. Contudo, para esses autores, o próximo passo em direção do todo, com *Erōs* sendo a busca por uma unidade originária, mesmo que com suas insuficiências, será formulado pelo próximo simposiasta.

#### 4.4. Aristófanes

Aristófanes inicia seu discurso a zombar de Erixímaco, que, como acabamos de ver, havia elogiado o *kosmios Erōs* de sua atividade erótica corpórea, cujo resultado seria a harmonia e concórdia entre os elementos materiais. A personagem Aristófanes diz que se admirou com o fato de “a harmonia do corpo desejar coisas como barulhos e cócegas” [τὸ κόσμιον τοῦ σώματος ἐπιθυμεῖ τοιοῦτων ψόφων καὶ γαργαλισμῶν], já que fora com espirros e gargarejos que conseguiu finalmente cessar seu soluço (189a1-6). Ele sutilmente critica o argumento central de Erixímaco, ao postular que *Erōs* seria aliado dos homens e médico [ἐπίκουρος τε ὦν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἰατρὸς τούτων] dos males dos homens, cuja cura<sup>78</sup> os possibilitaria a maior felicidade [ὧν ἰαθέντων μέγιστη εὐδαιμονία]<sup>79</sup>. Somente o deus que mais ama os homens [φιλανθρωπιότατος] poderia ser causa de tamanho bem para a humanidade.

<sup>78</sup> Estes termos, ἰατρός, ‘médico’, e o particípio ἰαθέντων, ‘curar’, ‘tratar’, ‘administrar remédios’, ‘recuperar’, claramente fazem alusão à tradição hipocrática (Hp. *Loc.Hom.* 24, Hp. *Morb.* 1.6, Hp. *Int.* 2, Hp. *Mul.* 1.3), embora possuam o mesmo sentido desde Homero (*Od.* 9.520, *Od.* 9.525, *Il.* 5.899).

<sup>79</sup> Em um primeiro momento, pode parecer que Aristófanes está a concordar com Erixímaco e com a medicina. No entanto, haveria aqui uma ridicularização da personagem Aristófanes ao discurso de Erixímaco, vide Danzig 2016, p. 40. Se há uma relação entre *Erōs* e medicina, para a personagem Aristófanes ela diz respeito a *Erōs* ‘curar’ os males humanos que, como veremos, são seu desejo profundo por retornar à unidade originária e sua incessável busca por suprir tal carência. Para uma análise específica desta crítica implícita de Aristófanes a Erixímaco, ver Hoffman 1947, p. 14.

Para serem iniciados<sup>80</sup> em seu poder [είσηγήσασθαι τὴν δύναμιν αὐτοῦ], será preciso primeiramente aprender sobre a natureza humana e sobre suas vicissitudes [τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς] (189c5-189d6). Deste modo, a personagem Aristófanes propõe-se a narrar a história de ambas.

Em primeiro lugar, essa personagem faz uma narrativa mitológica<sup>81</sup> cômica e ridícula sobre a natureza humana em seu estado originário: seriam três os gêneros humanos, nomeadamente, masculino, feminino e andrógino. Eles eram unidades completas (lit. eram um ‘todo’) [ὅλον], cuja aparência refletia tal unidade e completude: seres arredondados, com quatro pernas e quatro braços, dois pares de todos os membros – também dois sexos. Estes seres andavam a saltitar e a girar, num retrato realmente bizarro. Entretanto, eram terrivelmente vigorosos e fortes e, por isso, tinham muita arrogância [τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον]. Em sua presunção eles voltaram-se contra os deuses, de modo que Zeus decidiu cindi-los, para que perdessem sua força terrível e, ao mesmo tempo, tornassem-se múltiplos e aumentassem o número de piedosos aos deuses [ἄμα δὲ χρησιμώτεροι ἤμιν διὰ τὸ πλείους τὸν ἀριθμὸν γεγονέναι]. Em seguida Apolo costurou e poliu o que sobrou das metades cindidas, virando-lhes o corpo para frente a fim de eles verem o corte da cisão, para sempre se lembrarem do que fizeram e, por isso, serem mais moderados [ἵνα θεώμενος τὴν αὐτοῦ τμησιν κοσμιώτερος εἶη ὁ ἄνθρωπος]. Depois disso, Apolo, a mando de Zeus, deixou as metades cindidas com a configuração anatômica do ser humano atual (189d6-191c9).

Depois de narrar a história da natureza humana<sup>82</sup>, a personagem Aristófanes revela as *pathēmata* do homem: sentir um desejo profundo por retornar à unidade originária, que seria a completa união com o indivíduo amado [ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὐτοῦ συνήει]. O homem seria uma metade de seu todo originário [ἡ φύσις δίχρα ἐτμήθη], por isso careceria de sua totalidade e sentiria falta de sua unidade natural, de sua completude. Assim, a explicação à busca pela outra metade por meio

<sup>80</sup> Este verbo, είσηγήσασθαι, diz respeito à dimensão dos Mistérios (Souza 2016, p. 75), como veremos mais a frente no Capítulo III.

<sup>81</sup> Essa narrativa de Aristófanes é similar à *Antropogonia* de Empédocles. Vide 31 B61-63 DK: “em primeiro lugar, surgiram da terra os redondos” [οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον]. Por outro lado, para Corradi 2016, p. 173: “dal punto di vista dello sviluppo narrativo, i parallelismi fra il racconto di Aristofane e il mito del Protágora sono evidenti”. Ao longo das páginas seguintes, o autor detalha cuidadosamente os possíveis paralelos entre o mito do *Protágoras* e a narrativa da personagem Aristófanes no *Banquete*.

<sup>82</sup> Vide Notomi 2016, p. 128: “Aristophanes repeatedly emphasizes the ancient “nature” (φύσις) of human beings in his original myth (189d, 191d, 192e, 193c-d)”.

de *erōs* diz respeito à busca por sanar uma vicissitude humana: uma busca por retornar à unidade [ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἐν ἑκ δυοῖν] (191b8-191d5).

Essa característica do discurso de Aristófanes é bastante diferente do que vimos no discurso das demais personagens, tal qual caracterizar *erōs* por sua relação a uma falta, a uma incompletude e às *pathēmata* do homem. Scolnicov (2016, p. 178) chama atenção para este detalhe que pode passar despercebido na leitura do diálogo, completando que esta característica seria o pilar sobre o qual Platão poderá fundar a representação da personagem Sócrates em seu discurso com Diotima:

*“all the speakers who preceded Aristophanes – Phaedrus, Pausanias, Eryximachus – characterized Erōs by what he is or does. So will Agathon do. Aristophanes, on the other hand, characterizes Erōs not positively but negatively, by what he lacks, by what he seeks”* (2016, p. 178).

A personagem Aristófanes prossegue em seu discurso, ao apresentar uma série de características sobre os diferentes gêneros: os seres humanos que provêm da natureza andrógina buscariam seu oposto, ou seja, provêm desse gênero as mulheres que desejam os homens e os homens que desejam as mulheres — a maioria adúlteros; todas as mulheres que não desejam os homens, mas buscam outras mulheres, as *hetairistriaí* [ἑταιρίστριαί], foram cindidas da natureza feminina; e os homens que buscam outros homens, sobretudo os jovens, foram cindidos da natureza masculina (191c-192b6).

Esses últimos não seriam despudorados como alguns costumam dizer [φασὶ δὲ δὴ τινες αὐτοὺς ἀναισχύντους εἶναι, ψευδόμενοι]. Eles seriam os melhores e mais corajosos, aqueles que desde meninos gostam de se entrelaçar e deitar-se com outros machos [χαίρουσι συγκατακείμενοι καὶ συμπεπλεγμένοι τοῖς ἀνδράσι]. Fariam isso por audácia, coragem e virilidade, na medida em que buscariam o que lhes é semelhante [ὑπὸ θάρρους καὶ ἀνδρείας καὶ ἀρρενωπίας, τὸ ὅμοιον αὐτοῖς ἀσπαζόμενοι]. De acordo com Aristófanes, num tom bastante irônico e satírico ao longo de toda essa passagem, esses homens seriam os únicos que chegam a ser homens para a política!<sup>83</sup> [μόνοι ἀποβαίνουσιν εἰς τὰ πολιτικὰ ἄνδρες οἱ τοιοῦτοι]. E,

<sup>83</sup> Vide Souza 2016, p. 81: “aqui a sátira mordaz aos homossexuais completa-se habilmente com sua identificação com os políticos”.

após esse comentário claramente provocativo, cita e relembra a relação de Pausânias e Agatão, de modo a indiretamente os ridicularizar por levar a efeito tal paiderastia muito estranha à tradição vigente<sup>84</sup>. Assim conclui que esses homens não desejariam casamentos e continuariam na paiderastia. Assim eles tornar-se-iam *paiderastēs* e *philerastēs* [ὁ τοιοῦτος παιδεραστής τε καὶ φιλεραστής γίγνεται] (192a3-192b5).

Eis que, após apresentar o que seria para ele, por um lado, a história da natureza humana e, por outro, a história de suas vicissitudes, Aristófanes pode apresentar, então, aquilo que considera ser o poder de *Erōs*. De acordo com ele, *Erōs* seria o elemento implantado na natureza humana que faria com que de dois o homem retornasse à unidade [ὁ ἔρωσ ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς ἀνθρώποις καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεὺς] (191d1-2): seria aquilo que leva o nome de desejo e busca pelo todo [τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμῖα καὶ διώξει ἔρωσ ὄνομα] (192e10-193a1). Quando esses três gêneros (cindidos do homem, da mulher e do andrógino) finalmente encontrarem a sua própria metade por meio de *erōs*, eles retornariam à unidade originária, sentiriam emoções admiráveis, não querendo mais se separar do outro. Esses indivíduos não sabem dizer ao certo do que carecem, nem o que querem [τι βουλομένη ἐκατέρου ἢ ψυχὴ δῆλη ἐστίν, ὃ οὐ δύναται εἰπεῖν], mas seriam impelidos por *erōs*, esse impulso e potência [ὁ Ἔρωσ ἡμῖν ἡγεμῶν καὶ στρατηγός] que curaria [ῶν ἰαθέντων] as *pathēmata* humanas e proporcionaria a maior felicidade [μεγίστη εὐδαιμονία] ao retorná-los à sua completude e unidade originária: porém num âmbito individual, a saber, em outro indivíduo [ἂν ἡμῶν τὸ γένος εὐδαιμον γένοιτο, εἰ ἐκτελέσαιμεν τὸν ἔρωτα καὶ τῶν παιδικῶν τῶν αὐτοῦ ἕκαστος τύχοι εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀπελθῶν φύσιν] (193c4-6). Não se trata de união sexual ou desejo estritamente sexual [οὐδενὶ γὰρ ἂν δόξειεν τοῦτ' εἶναι ἢ τῶν ἀφροδισίων συνουσία], mas de buscar, por meio da *synousia* com um do outro, permanecer juntos por toda a vida.

Por isso, resistir a *Erōs* e não deixar que ele nos comande seria opor-se à divindade, portanto impiedade [μηδεὶς ἐναντία πρᾶπτέτω – πρᾶπτει δ' ἐναντία ὅστις θεοῖς ἀπεχθάνεται]. Em vez disso, se nos tornássemos amigos de *Erōs* e deixássemos que ele nos guiasse e nos comandasse, encontraríamos nossos jovens amados [φίλοι γὰρ γενόμενοι καὶ διαλλαγέντες τῷ θεῷ ἐξευρήσομέν τε καὶ ἐντευξόμεθα τοῖς παιδικοῖς τοῖς ἡμετέροις αὐτῶν] (193b2-193b5). Aristófanes conclui que o gênero

<sup>84</sup> Vide Brisson 2016, p. 28: “Il s’agit là, semble-t-il, d’une allusion au couple formé par Agathon et Pausanias qu’Aristophane critiquera violemment quelques années plus tard parce qu’ils ont transgressé les règles de la paiderastia”.

humano se tornará feliz somente se realizar a atividade erótica, de modo a encontrar sua outra metade [ἄν ἡμῶν τὸ γένος εὐδαιμον γένοιτο, εἰ ἐκτελέσαιμεν τὸν ἔρωτα καὶ τῶν παιδικῶν τῶν αὐτοῦ], dado que assim seria possível tornar-se completo e, portanto, ser feliz: *Erōs* nos curaria, permitiria que nos completássemos e nos faria bem-aventurados e felizes [καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι] (193c8-193d5).

Em relação aos demais discursos pré-socráticos e ao discurso de Sócrates e Diotima, o discurso da personagem Aristófanes não se encontra em um cenário muito diferente dos demais, na medida em que também está no meio de uma divisão na historiografia do *Banquete*. Por um lado, este discurso é desconsiderado da interpretação do diálogo como um todo; mais especificamente, é desconsiderado da interpretação das supostas doutrinas de Platão desenvolvidas neste diálogo, por ser uma representação grotesca, ridícula e cômica tal como a fala da personagem Erixímaco, também a não ser levada a sério. Por outro lado, há uma tentativa levada a efeito por alguns intérpretes de reestabelecer o lugar do discurso de Aristófanes na economia do diálogo: ele seria responsável por uma parcela no desenvolvimento de ideias e reflexões fundamentais à posterior busca pela verdade, cuja compreensão, embora num contexto cômico e em muitos pontos até mesmo ridículo, torna-se fundamental ao entendimento e interpretação do diálogo como um todo.

Bury (1932, p. xxx) interpreta o discurso de Aristófanes como o resultado de uma maestria de linguagem, imaginação fértil e surpreendente sagacidade, em contraste com o puritanismo do médico pragmático precedente, inclusive a expor ao ridículo os axiomas científicos do discurso anterior. De acordo com Bury,

*“his role is, in fact, throughout that of a γελοιοποιός (189a), and he supplies the comic business of the piece with admirable gusto. Yet the part he plays is by no means that of a vulgar buffoon: he is poet as well as jester, – a poet of the first magnitude, as is clearly indicated by the speech which Plato here puts in his mouth”* (1932, p. xxx).

Apesar de reconhecer que o resultado do discurso da personagem Aristófanes não seria algo sem profundidade e beleza, Bury (1932, p. xxx) completa que *“while suggesting these more profound reflexions, [Aristófanes] can provide no solid ground for their support; he bases them on the most portentous of comic absurdities”*. Nesse

sentido, o discurso seria ridículo, mesmo com reflexões relevantes, na medida em que seu fundamento seria uma brincadeira, de modo que “*we find it difficult to determine where παιδία ends and σπουδή begins*” (1932, p. xxx).

Robin (1929, p. lvii-lxiii), interpreta a inclusão de Aristófanes no *Banquete* como uma tentativa de Platão, “*apologiste de la mémoire de son maître, héritier à ses propres yeux de la pensée de celui-ci*”, de tornar Aristófanes um adversário (1929, p. lvii). Com efeito, a fim de exaltar a imagem do mestre contra seus detratores, Platão teria colocado Aristófanes no *Banquete* com a finalidade de expô-lo ao ridículo. Para Robin (1929, p. lviii), Aristófanes seria representado como um glutão repugnante, que deve ter ficado a soluçar e espirrar durante toda a fala de Erixímaco, “*à se chatouiller les narines et à multiplier les éternuemen!*”. No entanto, Robin reconhece que, mesmo com sua grande animosidade por Aristófanes, Platão reconheceu o brilhantismo deste poeta, pois teria expressado por meio dessa personagem “*ce qu'on peut exprimer de plus pénétrant sur l'amour, quand on le fait sans être soutenu par la philosophie*” (1929, p. lx).

Em outras palavras, Robin (1929, p. lxiii) reconhece que, mesmo ao representar a personagem Aristófanes como grotesco, cômico e ridículo, Platão teria feito jus à imagem e ao brilhantismo do Aristófanes que temos por meio da leitura de suas obras. Este intérprete finaliza a análise do discurso de Aristófanes a exaltar tal representação platônica (1929, p. lxiii), mesmo ao considerá-la como irrelevante para a interpretação das reflexões filosóficas presentes neste diálogo:

*“Il n'est que juste enfin d'appeler, une fois de plus, l'attention sur la beauté et l'élévation de l'idée que se fait de l'amour l'Aristophane de Platon. Pour lui, la jouissance sensuelle n'est pas le fondement du véritable amour; celui-ci réside en une aspiration confuse de notre nature à se répandre hors même et à se compléter en communiant de pensée et de sentiment avec un autre être, de façon à devenir en deux personnes une seule âme; il consiste aussi, une fois qu'une mystérieuse émotion nous a, d'un coup, révélé cette union du coeur, à en sauvegarder sans défaillance la continuation jusqu'à la mort, et même au delà (191 ab, d; 19a b-e). Le langage dans lequel s'expriment ces idées est d'une force et souvent d'une délicatesse incomparables. En rendant, avec une si haute impartialité, à l'homme*

*qu'il abomine la justice à laquelle cependant il a droit, Platon ne trahit donc pas l'image que nous nous sommes faite d'Aristophane; loin de la dénaturer, il contribue au contraire, par miracle, à la préciser et à l'enrichir" (1929, p. lxiii).*

Dover (1980, p. 104) também reconhece uma tentativa de exposição ao ridículo desta personagem que teria sido realizada por Platão. Ele argumenta que na comédia antiga o humor era muitas vezes fundado em processos corpóreos, embora soluções sejam o modo menos ofensivo para criticar a glotonaria de Aristófanes. Com este episódio de soluções e espirros, *"Plato may also wish to suggest (1) that Aristophanes artfully gains time for composing his speech, and (2) that Eryximachus is over-anxious to enlighten the company"*. Para Dover (1980, p. 113), o discurso de Aristófanes representa características de *"folktale or fairy-tale"*, por falar da origem humana em tempos imemoriais: *"once upon a time"* os seres humanos eram diferentes do estado atual. Nesse sentido,

*"Plato's reason for giving Aristophanes a speech of this kind may well be that he regarded comedy, fairy-tales and fables as reflecting the same popular attitudes and values; he was aware of the extent to which comic poets used fairy-tale motifs and techniques (e.g. in Birds) (1980, p. 113).*

Com isso, a crítica implícita à representação da personagem Aristófanes por Platão seria direcionada ao conhecimento popular e ao modo como comumente *Erōs* e o desejo erótico eram vistos pelo público. Por isso, este momento no texto não seria de fundamental importância à compreensão do restante do diálogo, tal como vimos diretamente acima nas leituras de Bury e de Robin. Mais recentemente, Pierre Destrée (2015, p. 364), também fez coro com esses pilares da historiografia do *Banquete* no século XX, ao concordar com o fato de o discurso da personagem Aristófanes poder ser desconsiderado da interpretação do restante do diálogo: ao fazer piadas com Aristófanes e Erixímaco, tanto com o uso dos nomes como com o episódio do soluço, Platão teria feito Erixímaco ser engraçado e pedante e Aristófanes cômico, de modo que ambos discursos não deveriam ser levados tão a sério pelo leitor<sup>85</sup>.

<sup>85</sup> Vide Hunter 2004, p. 70, para quem o discurso de Aristófanes é *"at heart utterly empty"*.

Na verdade, estas leituras têm seu enfoque mais no imaginário e *background* relativo ao ridículo e cômico de Aristófanes, em vez de propriamente aos argumentos presentes neste discurso. Nenhum deles, como vimos até agora, enfrentou as teses e os argumentos presentes na fala desta personagem, de modo a mensurar sua relevância ou relação com os demais discursos pelo próprio conteúdo da fala; em vez disso, tiveram seu enfoque na imagem cômica e ridícula da personagem, olharam-no de cima e mediram-no com a régua da doutrina platônica, de modo a focar nas piadas e nas brincadeiras da personagem ao longo de sua fala. Em outros termos, por ter sido desconsiderado por sua comicidade, não foi nem preciso analisar os argumentos do discurso e sua relação com o restante da obra. Com isso, a comédia, por meio de soluços e espirros, seria a grande contribuição de Aristófanes à estrutura do diálogo.

Talvez seja por isso que Scolnicov (2016, p. 179) faz um alerta para o fato de que “*hiccupps and sneezes are not the sort of defect that Aristophanes will address in his speech*”. Com esta sutil crítica à abordagem da historiografia tradicional, Scolnicov chama atenção ao fato de o pano de fundo cômico da fala de Aristófanes não ser uma forma de incompletude corpórea, que seria o ponto central da fala desta personagem. Apesar de ter um grande enfoque na incompletude humana em sua agumentação, Aristófanes não teria conseguido ir além da *physis* empírica em seu discurso. Afinal, o homem descrito pela personagem Aristófanes é consciente tão somente da falta física, ou seja, possui um desejo de completude por sua outra metade física, a parte material de seu corpo que teria sido removida por Zeus. Nesse sentido, Aristófanes não teria conseguido compreender, para este comentador, as implicações metafísicas de uma busca pelo todo: “*like his own half-men, who experience ho adynatoi eipein* (192d), *what they cannot say, also Aristophanes exhibits what he cannot formulate*”<sup>86</sup>.

Nessa mesma linha de Scolnicov, Reid (2017, p. 40-43) buscou enfrentar os argumentos do discurso da personagem Aristófanes, em vez de desconsiderá-lo de antemão por seu suposto ‘não-platonismo’ e por sua suposta finalidade estritamente cômica. No cerne de sua análise, a ideia é que o discurso de Aristófanes seria uma metáfora para os apetites sexuais e para o papel da razão na relação entre desejo erótico e apetites corpóreos. Para Reid (2017, p. 41), a própria personagem Aristófanes seria o paradigma do caráter desordenado dos apetites, na medida em

<sup>86</sup> Cf. Salman 1990, p. 233-249, para um estudo específico sobre a profundidade e sobre as implicações do discurso de Aristófanes.

que Aristófanes diz que “não pensa em nada a não ser Dioniso e Afrodite” (177e), sendo o que bebeu mais excessivamente na noite anterior (176b), tendo soluções por provavelmente se encher de novo (185c) e, para completar, tudo isso fez com que ele falasse fora de ordem.

Em sua análise, Reid recorre à *República* para justificar a relação que sua leitura estabelece entre apetites sexuais, as *epithymiai* corpóreas, e o desejo erótico do discurso de Sócrates e Diotima, o *erōs* em direção do todo. Para este autor (2017, p. 40), no livro IV da *República*, os apetites seriam apresentados como a busca por objetos imediatos, aqueles que são mais próprios [οἰκείον] a cada pessoa, independente de suas qualidades, se são bons ou não, enquanto que o desejo erótico buscaria as qualidades intrínsecas a tais objetos, qualidades que tornam o objeto mais próprio a cada um por ser bom. Nesse sentido, a grande diferença entre o desejo erótico e os apetites é que aquele primeiro busca objetos por suas qualidades, nomeadamente, busca sua beleza e sua ‘bondade’ (*Rep.* 437e-439d). Assim, na medida em que os prazeres da parte racional da alma seriam os mais próprios (*oikeion*) à alma, estes seriam os mais prazerosos e os objetos últimos do desejo erótico: a beleza, a bondade e a verdade, todos *oikeion* à alma.

No mito do discurso da personagem Aristófanes, Reid também identifica a relação entre os apetites e a razão. Numa leitura bastante peculiar, Reid (2017, p. 42) argumenta que os humanos (apetites) quiseram destronar o Olimpo (ação paradigma de *hybris*, quando somos controlados pelos apetites). Zeus e os deuses (a razão) não poderiam simplesmente acabar com os humanos (apetites), pois eles eram necessários para a piedade (nutrição); portanto decidiram cindi-los, para punir seu mal comportamento (*akolasia*). No entanto, eles passaram a morrer por não conseguirem satisfazer-se, de modo que suas genitálias foram mudadas para que eles pudessem ter relações sexuais (satisfazer prazeres), e, após o orgasmo (satisfação), continuar a buscar as outras necessidades da vida.

Essa leitura bastante alternativa do mito da personagem Aristófanes considera essa passagem como a representação do problema que ocorre quando os apetites não são guiados pela razão e *erōs* confunde-se com eles. Nesse cenário, apetites

seriam incapazes ir além do objeto natural que desejam, aquilo que é *oikeîon*<sup>87</sup> a eles, os prazeres corpóreos. Quando a personagem Aristófanes diz que devemos respeitar os deuses para não sermos divididos outra vez, Reid (2017, p. 43) interpreta que os apetites (*i.e.* humanos) precisam deixar-se guiar por algo externo a eles, a saber, a razão (Zeus e os deuses), se quiserem, na medida do possível, retornar à sua natureza (*physis*) originária.

Essa leitura, embora bastante engenhosa, vai de encontro a um dos pressupostos que solidificamos no Capítulo I, como vimos mais de uma vez, restringir nossa interpretação ao próprio texto em questão, o *Banquete*, em vez de buscar identificar uma doutrina platônica supostamente apresentada de modo oculto pelas personagens da *República* e dos demais diálogos. Scolnicov também recorre à *República*, ao enxergar um eco do princípio postulado pela personagem Aristófanes no *Banquete*, de caracterizar *Erōs* por sua privação e introduzi-la na natureza do homem, em relação à caracterização do homem na *República* por Sócrates. De acordo com Scolnicov (2016, p. 179),

*“for Thrasymachus and Glaucon, the individual single man is sufficient to himself and is not in need of others. The others just stand in his way. The function of their states is to manage the conflicts between basically self-contained units of power, by subjugation and submission or by mutual contract. Socrates’ state, on the contrary, arises from the basic insufficiency of man, hence his need to collaborate in order to survive”.*

Por meio de outro caminho, sem recorrer às demais obras platônicas para interpretar o discurso da personagem Aristófanes no *Banquete*, Obdrzalek (2017, p. 70-87) propõe uma leitura que visa compreender a relação entre o discurso de Aristófanes e o restante do diálogo. Logo no início (2017, p. 70), a autora sumariza que haveria duas tendências interpretativas na historiografia contemporânea em relação ao discurso de Aristófanes: 1) Aristófanes não possuiria nada de significativo

<sup>87</sup> Ver Pierre Destrée 2015, p. 365, para o quem, como vimos na Introdução, a ideia central do discurso de Aristófanes não poderia estar mais distante daquilo que para este intérprete seria a “Plato’s own philosophical agenda”: o *erōs* da personagem Aristófanes seria voltado para identificar o que é *oikeîon* de cada um, sem relação com a beleza e com a bondade; tal identificação levaria à *eudaimonia*, que consistiria numa união total com o amado, em vez de postular — como Platão teria presumivelmente feito — a *eudaimonia* como a contemplação intelectual da Forma do Belo.

para o diálogo, sendo uma paródia<sup>88</sup>; 2) Aristófanes proporia um bom relato, talvez até verdadeiro, sobre *Erōs*<sup>89</sup>.

Em seguida, a autora apresenta a ideia central de seu estudo: o discurso da personagem Aristófanes, por detrás de sua veia cômica, seria um relato trágico da condição humana e rico filosoficamente. Por um lado, trágico por ser pessimista: nós humanos seríamos incapazes de atingir a felicidade pelo fato de nossa natureza ser carente e, também, pela própria natureza da felicidade – *Erōs* seria um impulso irracional, incapaz de satisfazer-se<sup>90</sup>. Por outro lado, seu discurso seria rico filosoficamente porque apresentaria uma visão de *Erōs* enquanto um estado de falta correspondente a um desejo de completude, sendo fundamental às posteriores formulações de Diotima.

Para Obdrzalek (2017, p. 71), as transformações pelas quais passam os amantes seriam um relato de sua natureza incompleta, a ser posteriormente adotada por Diotima. Além disso, as soluções presentes no discurso de Aristófanes, aos olhos de Platão, seriam supostamente insatisfatórias. Por fim, a insuficiência no *erōs* de Aristófanes seria o fato de ele ser irracional, de modo que tal irracionalidade impediria aos amantes atingir a satisfação parcial do desejo erótico, satisfação parcial que é possível de ser realizada no *erōs* socrático.

Isso significa que, nessa leitura de Obdrzalek (2017, p. 87), o *Erōs* de Aristófanes evidenciaria um problema com o qual, de acordo com a autora, Platão concordaria: por natureza seríamos carência; por outro, Platão teria supostamente utilizado Aristófanes para expressar como o *erōs* interpessoal é incapaz de nos tornar completos, na medida em que somente o *erōs* pelo todo poderia nos oferecer uma forma mortal de completude. Em outras palavras, Aristófanes teria expressado muito bem a condição humana de precariedade e de falta, porém sua solução para tal condição, nomeadamente um desejo erótico irracional, impediria que tal condição fosse, na medida do possível, superada, haja vista que o desejo irracional não saberia

<sup>88</sup> Vide Bury 1932, Robin 1929, Taylor 1926, Dover 1980, Guthrie 1975, Rowe 1998.

<sup>89</sup> Vide Nussbaum 1986, Sedley 2006 e 2017, Scolnicov 2016, Halliwell 2016, Nightingale 2017, Reid 2017 e a própria Obdrzalek 2017.

<sup>90</sup> Ver Scolnicov 2016, p. 180, para quem “*Aristophanes’ men long for something they do not know what it is and cannot achieve*”.

o que busca e, por isso, jamais poderia alcançar seu objeto, sendo impossível de ser satisfeito; trata-se, portanto, de uma visão fundamentalmente trágica e pessimista<sup>91</sup>.

No caso do diálogo entre a personagem Sócrates e a personagem Diotima, a leitura de Obdrzalek (2017, p. 87) aproxima-se da leitura de Reid, como vimos diretamente acima. A comentadora conclui que, apesar de manterem a proposta aristofânica de condição humana precária, Diotima e o jovem Sócrates estabeleceriam a razão como guia para o desejo erótico, de modo que, em vez de em ignorância, *erōs* seria capaz de apontar para o bem que nos falta, não ao *oikeîon* aos apetites, proporcionando felicidade se o indivíduo fosse capaz de procriar bens na beleza, tendo em vista aquilo que é absolutamente belo e bom.

Sedley e Nightingale (2017) também consideram o discurso de Aristófanes por essa perspectiva. Para esses autores (Sedley 2017, p. 91; Nightingale 2017, p. 148), a grande contribuição da personagem Aristófanes ao posterior desenvolvimento da busca pela verdade seria a apresentação da natureza de *Erōs*, que se aproximaria muito mais do geral e universalizante buscado pela dialética socrática do que as outras ‘imagens’ formuladas até aqui pelas demais personagens. Além disso, se por um lado os discursos que o precederam tiveram seu enfoque na dimensão dos valores, da educação e do conhecimento, o discurso de Aristófanes, por seu turno, teria desenvolvido uma “antropologia do Amor” (Macedo 2001, p. 37), abrindo margem para a busca pela essência de *Erōs* no diálogo entre Sócrates e Diotima. Para Dion Davi Macedo,

“em Aristófanes os temas do anelo do todo e da completude e a cura da natureza humana pelo poder restaurador do amor se articulam e parecem indicar também um desejo metafísico pelo outro, desejo próprio de cada ser humano atualmente dividido, sendo, “portanto, ao desejo e procura do todo que se dá o nome de amor (ἔρως ὄνομα)”. “Ἐρως é a aspiração de retorno ao Todo e ao Uno, ele tende a fazer de dois um só, devolvendo ao homem sua antiga natureza e tornando-o feliz” (2001, p. 34).

<sup>91</sup> Agradeço a Cristina Agostini por apontar o fato de que um discurso trágico não é tal simplesmente por ser pessimista, mas porque inverte o discurso cômico enquanto gênero no qual os homens sempre levam a melhor em relação aos deuses, vide *As Aves*.

Ainda assim, haveria muitas insuficiências no discurso de Aristófanes em relação ao desenvolvimento da busca por *Erōs* no diálogo. Afinal, a personagem Aristófanes refere-se a um todo e a uma precariedade bastante distintos do todo buscado pelo *Erōs* de Diotima e pela precariedade característica do homem para aquela personagem. Friedländer (1930, p. 26) argumenta que a personagem Aristófanes se refere a uma precariedade no âmbito individual. Tratar-se-ia da carência de um outro indivíduo que constituiria a plenitude antropológica do homem particular. Deste modo, a satisfação da carência se reduziria à relação indivíduo-indivíduo. Para Scolnicov,

*“Aristophanes too, like the first speakers, speaks of the individual; Eryximachus broadens the scope to cosmic proportions. From this point of view, considering the content of his speech, Eryximachus should come last in that series, after Aristophanes. Yet, Aristophanes introduces (or, rather, prefigures) a change of direction as well as a change of tone, stressed by his new place in the order of the speeches, anticipating, as he does, some salient features of Socrates/Diotima’s speech”* (2016, p. 178).

Na precariedade imanente à natureza humana, o *Erōs* aristofânico estaria circunscrito a uma dimensão somente de indivíduos humanos: seria o *erōs* tão somente pela outra metade humana, “a busca pelo outro indivíduo do qual originalmente fomos cindidos” (191d-192e) – um ‘todo individual’. Tal *Erōs* seria muito diferente daquele apresentado por Diotima junto do jovem Sócrates, que não seria uma busca por qualquer todo, mas uma busca pelo todo que é bom [ἀγαθὸν ὅν] (205e3), como veremos quando analisarmos a crítica que a personagem Diotima faz a implicitamente às ideias da personagem Aristófanes no Capítulo III.

*“Aristophanes’ original men attempted to be like the gods by escalating their place. Diotima will transform those proud thoughts into a drive for homoiosis theoi [...] Aristophanes’ man becomes kosmiotērōs by being reminded of the unwelcome consequence of his hybris towards the gods. Diotima’s man becomes kosmiotērōs as a most fortunate consequence of his attempt at trying to transcend his given state”* (Scolnicov 2016, p. 179-180).

Outra insuficiência na fala de Aristófanes nessa leitura estaria em um detalhe fundamental que vimos na interpretação de Obdrzalek: apesar de impulsionados por *Erōs*, os amantes descritos por ele não sabem dizer ao certo o que desejam, não sabem o que buscam e não sabem do que carecem e não sabem a razão de sua precariedade. Tratar-se-ia de um *Erōs* na ignorância, nesse caso oposto e muito distante de um *Erōs* por saber a ser formulado posteriormente no diálogo. Mesmo com todas essas insuficiências, Aristófanes teria dado um passo fundamental na subida dos degraus dialéticos ao definir *Erōs* como um desejo pelo que falta. Deste modo, a partir deste momento no texto seria possível prosseguir em direção da plenitude, caso fique evidente o caráter inteligível do objeto desse desejo, assim como se os modos de desejo forem igualmente definidos, na medida em que o desejo erótico não pode continuar a ser o desejo na ignorância, mas deve ser o desejo na sabedoria, para ser possível Diotima junto do jovem Sócrates apresentar *erōs* como elemento fundamental à busca por saber.

Em suma, esses autores argumentam que Aristófanes seria relevante para a interpretação do diálogo e se relacionaria com os demais momentos no desenvolvimento do texto por ter acertado ao apresentar *erōs* como um desejo que busca o que é próprio de cada um. No entanto, seu acerto seria limitado e insuficiente para a proposta apresentada por Diotima, na medida em que tal desejo seria irracional, portanto, como vimos mais de uma vez, incapaz de identificar seus objetos e, conseqüentemente, incapaz de buscar os objetos mais adequados. Somente um 'desejo racional', portanto um desejo guiado pela razão, seria capaz de distinguir os objetos adequados e buscar o que é mais próprio à alma. Esse discurso teria apresentado *Erōs* na forma de um veículo em direção da divinização<sup>92</sup>, antecipando Diotima com sua tese de que *Erōs* é a expressão do desejo humano por imortalidade (Sedley 2017, p. 94). Esta comentador completa:

*“the fourth speaker, Aristophanes, offers an aetiology of love as the search for one’s own missing half, one which captures something the others have failed to understand about the essential focus of love on the enhancement of the self, but which also, as we saw earlier, faces*

<sup>92</sup> Ver Nightingale 2017, 148-149, para quem Aristófanes defenderia implicitamente que os humanos desejam imortalidade, pelo fato de os humanos originais do mito aristofânico aspirarem a imortalidade e divindade dos deuses, quando buscaram destroná-los.

*criticism from a Socratic point of view for overlooking the essential focus of love on the good”*<sup>93</sup> (2017, p. 94).

No próximo encômio, apesar de toda extravagância, retórica e oratória, será tanto o esboço de uma distinção entre os diferentes objetos de desejo, de modo a estabelecer uma relação direta com os problemas e as reflexões realizadas pela personagem Aristófanes, quanto o primeiro passo na formulação de *erōs* como o desejo e o amor pela beleza, relacionando-se, por sua vez, com o discurso de Sócrates: o amor às coisas belas.

#### 4.5. Agatão

A personagem Agatão, o próximo na ordem dos discursos em elogio a *Erōs*, logo no início parece estar disposto a desenvolver seu discurso por meio de uma construção discursiva ordenada, com argumentos bem encadeados entre si, embora igualmente com a sutileza de uma fala que também se parece com poesia, “*both stylistically and rhythmly*” (Halliwell 2016, p. 10). E será a partir deste discurso, na forma de uma espécie de modelo dos discursos pré-socráticos, que Sócrates levará a efeito a correção dos discursos por meio da dialética: uma luta contra todo discurso que esteja voltado para aparências, com a utilização de belas palavras que seduzem aqueles que são arrebatados por sua forma, porém sem ter por finalidade a verdade.

O anfitrião inicia sua fala a estabelecer o caminho de seu plano de trabalho<sup>94</sup>. Antes de dar sequência no discurso, ele aponta para uma carência presente em todos os discursos anteriores: todos não falaram sobre o que *Erōs* é; falaram somente sobre seus efeitos, concedidos aos bem-aventurados que deles gozam<sup>95</sup>. Para esta personagem, a maneira correta de elogiar qualquer coisa é falar sobre o que tal coisa é, em virtude do que ocorreu de ser [λόγῳ διελθεῖν οἶος οἴων αἴτιος ὦν τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾗ], ou seja, falar sobre suas causas (194e5-194a3). Portanto, em vez

<sup>93</sup> Cf. Halliwell 2016, p. 10: “to make beauty the specific object of erotic desire would be hard to square with Aristophanes’s disconcerting suggestion that the yearning soul cannot name, and therefore does not understand, the true object of its own desires (192c-d)”.

<sup>94</sup> Vide 194e4-5: “primeiramente quero dizer como devo falar, depois falar” [ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρὴ με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν].

<sup>95</sup> Vide Danzig 2016, p. 40: “Agathon implicitly criticizes all the previous speakers (194e-195a)”.

de falar sobre os efeitos de *Erōs*, Agatão propõe-se a primeiramente falar sobre o que seria *Erōs* [πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν] (195a4).

Essa característica do discurso da personagem Agatão, de estabelecer uma introdução bem organizada e, como veremos adiante, construir uma série de argumentos encadeados entre si por meio de umnexo causal bastante claro, levou a historiografia do *Banquete* a colocar em discussão possíveis influências retóricas a este momento do texto. Afinal, somente quem domina uma retórica de alto nível seria capaz de desenvolver um discurso como o de Agatão. De certo modo, a própria personagem Sócrates mais a frente chama atenção a uma possível influência de Górgias<sup>96</sup>, cujo estilo para alguns comentadores parece encarnar-se nas palavras do poeta<sup>97</sup>. Desde Bury e Robin (1932, 1929), a historiografia no século XX identifica Górgias como a grande influência do discurso da personagem Agatão. Notomi (2016, p. 128) finaliza sua investigação sobre possíveis influências sofistas nos discursos pré-socráticos no *Banquete*, de modo a também considerar o discurso de Agatão, a última etapa dos discursos pré-socráticos, como uma máscara de Górgias. Ele nos lembra de que no *Protágoras* (315d-e), cujo “*dramatic setting*” para este intérprete seria por volta de 432 a.C., Agatão estava sentado ao lado de Pausânias, portanto tomaria a parte de Pródico na competição encenada pelas personagens naquele diálogo. Apesar disso, “16 years later in 416 BC, he is fully influenced by Gorgias. It was in 427 BC when Gorgias made an impressive debut at Athens”<sup>98</sup>.

Notomi argumenta que o discurso retórico da personagem Agatão tornaria manifesto o estilo de Górgias: “*in particular, the repetition of similar words, the use of antithetic phrases, the order of encomiastic argument starting from the praise of the origin, and the mocking ending claiming “playfulness”* (197e)”. De fato, no início de seu discurso, como veremos, a personagem Agatão faz um elogio à origem de *Erōs* e os benefícios tanto aos deuses quanto aos homens que seu surgimento teria ocasionado. Antes disso, contudo, logo após sua introdução em que apresentou seu

<sup>96</sup> Vide Patterson 2016, p. 211: “at the conclusion of Agathon’s speech Socrates notes the Gorgianic nature of the performance”.

<sup>97</sup> Ver Gagarin 1994 e Spatharos 2001 para, respectivamente, uma análise detalhada da relação entre a argumentação presente no discurso da personagem Agatão e um estudo sobre a forma da argumentação de Górgias de Leontinos.

<sup>98</sup> Para vida de Agatão, ver Brisson 1998, p. 25; Nails 2006, p. 205; Corradi 2012, p. 501.

plano de trabalho, a personagem Agatão, contraditoriamente<sup>99</sup>, passou a desenvolver em seu encômio um elogio sobre o que seria *Erōs* por meio de suas características e efeitos: ele seria o mais feliz dos deuses [πάντων θεῶν εὐδαιμόνων ὄντων Ἔρωτα], porque seria o mais belo e o mais excelente [κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον] (195a5-7).

Em primeiro lugar, essa divindade é *kalliston* porque seria o mais jovem dos deuses, o mais delicado e – o mais úmido!

Para começar, Agatão argumenta que ele seria o mais jovem porque está sempre em fuga da velhice [φεύγων φυγῆ τὸ γῆρας] e junto dos mais jovens [νέων ἀεὶ σύνεστί]; e, como diria o provérbio, “semelhante aproxima-se sempre do semelhante”<sup>100</sup> [ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει] (195b1-5). Assim, ele discorda da personagem Fedro para quem *Erōs* seria o deus mais antigo<sup>101</sup>. Para Agatão, no passado não era *Erōs* que reinava, mas *Anankē*; por isso havia calamidades e guerras entre os deuses. Depois, desde que *Erōs*, mais novo, passou a governar, surgiu amizade e paz entre os deuses<sup>102</sup>.

Nesse momento do texto, ao encenar a personagem Agatão a considerar *Erōs* como uma divindade bastante jovem, bem como a realizar uma crítica à personagem Fedro por este ter considerado *Erōs* como o mais velho dos deuses, que seria lugar comum entre os gregos do período, Platão estaria, para Notomi (2016, p. 128), evidenciando a oposição e antagonismo entre Górgias e Hípias:

*“here, Agathon presents a similar uncommon view that Erōs is the youngest god [...] Agathon’s criticism of Phaedrus recapitulates the sophistic opposition between Hippias’ austere presentation of traditional wisdom and Gorgias’ playful demonstration of paradoxical*

<sup>99</sup> Como veremos, a personagem Sócrates não deixará passar despercebida esta contraditoriedade no momento em que levar a efeito a correção metodológica do discurso por meio da dialética, cujo alvo nesta etapa de seus procedimentos metodológicos é identificar e ultrapassar toda e qualquer contraditoriedade no discurso.

<sup>100</sup> Esse provérbio é usado por Platão ao longo dos *Diálogos* em outras ocasiões, como, por exemplo, no diálogo *Fedro* 240c (ἤλιξ ἤλικα τέρπει). Esse provérbio é certamente parte do imaginário grego assentado na tradição, cujo registro mais antigo encontramos na *Odisseia*, 17, 218: ὡς αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον. Esse imaginário perdura ao longo da Antiguidade, com ecos no mundo romano, por exemplo com Cícero, *De senectute* 3, 7: “*pares cum paribus facillime congregantur*”.

<sup>101</sup> Vide 195a4: “é o mais novo dos deuses, ó Fedro” [νέωτατος θεῶν, ὦ Φαῖδρε].

<sup>102</sup> Cf. *Ti.* 48a, c, 51e. Com elementos que fazem nos lembrarmos dos apresentados pela personagem Agatão neste momento de seu discurso, a personagem Timeu, nesta passagem do diálogo homônimo, apresenta o Demiurgo como aquele que persuade a *anankē* presente na *khōra* a submeter-se ao *noūs* correlato às Formas e ao inteligível.

*wisdom: one authoritative and the other shocking but enchanting. They are two contrasting skills of sophistic exhibition”.*

Bem como Górgias, famoso por seus argumentos paradoxais, *paradoxologia* [παραδοξολογία], característicos de textos como o *Tratado do Não-Ser* e o *Elogio de Helena*<sup>103</sup>, a personagem Agatão estaria a postular as posições mais inesperadas pelo senso comum, indo de encontro às expectativas fundadas na visão tradicional de mundo em seu período, defendida por Hípias, como, neste caso, a *paradoxologia* de *Erōs* ser o mais jovem dos deuses. Em suma, para Notomi a personagem Agatão estaria, portanto, subvertendo as expectativas dos leitores, de modo que Platão estaria a evidenciar o contraste entre Górgias e Hípias<sup>104</sup>.

Não somente pelos argumentos paradoxais, mas pela própria estrutura da argumentação, nomeadamente, sucessivas premissas seguidas de conclusão, a personagem Agatão em seu discurso estaria bastante próxima da retórica de Górgias (Patterson 2016, p. 210). Este comentador percebe este detalhe já no começo da argumentação de Agatão, quando a personagem fundamenta a razão para *Erōs* ser *kalliston* em sua jovialidade. A personagem não apenas afirma que *Erōs* é o mais belo por ser o mais jovem, mas desenvolve argumentos que buscam fundamentar o fato de *Erōs* ser o mais jovem. Essa característica do discurso da personagem Agatão, para o comentador, evidenciaria que “*a single unified argument is in fact a distinctive mark of Gorgias’ rhetorical style*” (2016, p. 210). Para exemplificar essa leitura, Patterson apresenta uma análise esquemática do primeiro fundamento desenvolvido na argumentação de Agatão para *Erōs* ser *kalliston*, isto é, *Erōs* ser o mais jovem:

*“for youthfulness, Agathon argues that Erōs must be young because he is swift – and, implicitly, only the young are swift. [...] Erōs is undoubtedly swift because he outruns old age. One would think that old age is not so swift – as in fact the implicit premise of Agathon’s initial argument (“young because swift”) assumes. [...] Old Age comes faster than one expects; indeed, he [Old Age] is always catching up with us too soon, and thus is all too swift! So Old Age is swift; yet he*

<sup>103</sup> Vide Gorg. *Hel.* 15: “καὶ ὅτι μὲν ... οὐκ ἠδίκησεν ἀλλ’ ἠτύχησεν, εἴρηται· τὴν δὲ τετάρτην αἰτίαν τῷ τετάρτῳ λόγῳ διέξειμι”.

<sup>104</sup> Como veremos mais adiante, o discurso de Agatão está repleto destas *paradoxologiai*, como, por exemplo, no caso de *Erōs* promover o autocontrole ou a temperança: “*once again Agathon blithely contradicts traditional wisdom, according to which the power of erotic desire often overcomes reason, upsetting rational plans and good intentions [...] Thus the traditional view is that powerful Erōs produces not self-control, but the opposite of sōphrosynē*” (Patterson 2016, p. 214).

can never catch erōs [...] erōs never has any contact with Old Age, so obviously will never be caught by Old Age. Thus erōs must be even swifter than swift Old Age; and therefore must Erōs be young” (2016, p. 213).

Após realizar essa primeira etapa na fundamentação de sua argumentação, a personagem Agatão justifica o fato de *Erōs* ser delicado por não andar pelo chão ou viver no meio do que é duro e rude, ou melhor, seria o mais delicado por andar e viver nas almas e nos costumes dos homens e dos deuses [ἐν γὰρ ἦθεσι καὶ ψυχαῖς θεῶν καὶ ἀνθρώπων τὴν οἴκησιν ἴδρυται], especificamente nas almas cujos costumes são delicados [ἦθος μαλακόν] (195e4-7).

Na comédia *Thesmophoriazousai* [Θεσμοφοριάζουσαι], ou *Tesmoforiantes: as Mulheres que celebram as Tesmofórias*, apresentada por Aristófanes nas Grandes Dionisíacas em Atenas, as mulheres atenienses, reunidas no templo de Deméter durante o festival das Tesmofórias, momento em que a presença de homens é proibida, planejavam se vingar de Eurípidas pelo fato de serem negativamente retratadas em suas tragédias. Eurípidas pede que Agatão, também personagem dessa peça e retratado com traços completamente efeminados<sup>105</sup>, faça sua defesa durante a reunião. No entanto, diante da recusa de Agatão, outro homem se disfarça de mulher e participa do encontro das mulheres. Ao ser descoberto, ele acaba por ser aprisionado e Eurípidas precisa ir até o local, para fazer um acordo com as mulheres. Por fim, ele tem sucesso em seu acordo e resgata o homem que estava no encontro das mulheres (Robin 1929, p. lxvi-lxvii).

Embora esse tipo de correlação seja muito complicado, pois a comédia enquanto gênero exagera as condutas, exagera os costumes e não se propõe a ser fiel à aparência física ou aos modos dos personagens que, comicamente, retrata<sup>106</sup>, alguns intérpretes (Regali 2016, Patterson 2016, Halliwell 2016, Danzig 2016) sugerem que a caracterização de *Erōs* como bastante jovem, delicado e belo seria um reflexo da imagem do próprio Agatão na comédia de Aristófanes, importada para

<sup>105</sup> *Thesm.* 191-2: σὺ δ' εὐπρόσωπος, λευκὸς, ἐξυρημένος,  
γυναικόφωνος, ἀπαλός, εὐπρεπῆς ἰδεῖν  
ibid., 200: καὶ μὴν σὺ γ', ὧ κατὰ πύγον, εὐρύπρωκτος εἶ  
οὐ τοῖς λόγοισιν, ἀλλὰ τοῖς παθήμασιν, κτλ  
ibid., 130: ὡς ἤδῃ τὸ μέλος, ὧ πότνια Γενετυλλίδες,  
καὶ θηλυδριῶδες καὶ κατεγλωττισμένον, κτλ (grifo nosso).

<sup>106</sup> Agradeço novamente a Cristina Agostini por pontuar esse detalhe importante sobre a poesia grega.

o *Banquete* por Platão e retratada no discurso do anfitrião<sup>107</sup>. Isso tornaria evidente as características do poeta, que de certo modo configuram tanto sua aparência física quanto sua personalidade e sua poesia. Em outras palavras, essas características presentes no discurso de Agatão, embora nada impeça que sejam um exagero dos traços do Agatão histórico, seriam o reflexo de sua própria imagem, de sua aparência física e de sua atividade na cidade (Robin 2016, p. lxvii). De acordo com Regali,

“*Erōs* è καλός, νέος, ἀπαλός, (195ab;195d-e; 196a-b), come Agatone è καλός, νεανίσκος, ἀπαλός (174a, 198a; *Aristoph. Thesm.*192) [...] come *Erōs* è bello perché giovane, così la caratterizzazione di Agatone, sia nel Simposio sia nelle Tesmoforiazuse, è focalizzata sulla bellezza e sulla gioventù del poeta” (2016, p. 206).

Com efeito, a preocupação excessiva da personagem Agatão em retratar *Erōs* como delicado, como *apalos*<sup>108</sup>, atestaria uma preocupação em elogiar a si mesmo. Patterson (2016, p. 212) coloca em questão até mesmo se esses qualificativos atribuídos a *Erōs* pela personagem Agatão, na forma da justificativa para ele ser considerado fisicamente *kalliston*, seriam realmente suficientes para aceitarmos algo como fisicamente belo. Por isso, a fundamentação da personagem Agatão seria mais para aproximar sua beleza ao conteúdo de seu elogio do que, de fato, fundamentar uma razão para *Erōs* ser a divindade mais bela: “*that is the assumption of Agathon’s argument which, as others have noted, casts Erōs in the image of the young and delicate Agathon himself*” (2016, p. 212).

Para a última razão ao argumento de *Erōs* ser *kalliston*, Agatão formula uma comparação metafórica: na medida em que *Erōs* seria capaz de entrar em todas as almas e sair despercebido, bem como capaz de moldar-se de acordo com elas, isso atestaria seu caráter úmido, por ser adaptável e moldável como a água [οὐ γὰρ ἄν οἶός τ’ ἦν πάντη περιπτύσσεσθαι οὐδὲ διὰ πάσης ψυχῆς καὶ εἰσιῶν τὸ πρῶτον λανθάνειν καὶ ἐξιῶν, εἰ σκληρὸς ἦν] (196a2-4). Uma das provas dessa constituição de sua forma seria sua elegância [ἡ εὐσχημοσύνη], na medida em que nunca se mistura com o que é deselegante e nunca percorre ou fica em corpo ou alma que não floresce,

<sup>107</sup> Vide Robin 1929, p. lxvi: “*quelle que puisse être par consequent la part de l’exagération comique chez Aristophane, ses allégations relatives aux moeurs efféminées d’Agathon ne sont pas, on le voit, démenties par Platon*”.

<sup>108</sup> Vide Regali 2016, p. 192: “*ancora nella scena di Agatone nelle Tesmoforiazuse, infatti, Euripide descrive l’aspetto femminile di Agatone, l’aspetto che lo rende adatto a confondersi fra le donne delle Tesmoforie: una sequenza di attributi nella quale, in chiusura, compare la ἀπαλότης*”.

em nenhum lugar que não seja bem florido e perfumado [ἀνανθεῖ γὰρ καὶ ἀπηνθηκότι καὶ σώματι καὶ ψυχῇ καὶ ἄλλω ὁτωοῦν οὐκ ἐνίξει Ἔρωσ] (196a5-196b2)<sup>109</sup>.

Depois da explicação cuidadosa para a razão de o deus ser *kalliston*, a personagem Agatão passa a explicar, então, que ele seria o mais excelente [ἄριστον] por participar das quatro ‘virtudes cardeais’<sup>110</sup> dos *Diálogos*: *dikaiousynē*, *sōphrosynē*, *andreia* e *sophia*<sup>111</sup>.

Primeiramente, participaria da *dikaiousynē* porque essa divindade não usa a força [βία γὰρ Ἔρωτος οὐχ ἄπτεται]. Para Agatão, *Erōs* participaria da justiça porque não cede nem faz nada ceder com violência [οὔτε γὰρ αὐτὸς βία πάσχει, εἴ τι πάσχει], mas todos servem a *Erōs* de bom grado [πᾶς γὰρ ἐκὼν Ἔρωτι πᾶν ὑπηρετεῖ]. Portanto, a atividade de *Erōs* nas almas não seria pela força ou pela injustiça, mas ocorreria de modo justo (196b6-196c3). Ele também participaria da máxima *sōphrosynē* [σωφροσύνης πλείστης μετέχει], na medida em que a *sōphrosynē* seria o domínio sobre os prazeres [κρατῶν δὲ ἡδονῶν] e sobre os apetites [καὶ ἐπιθυμιῶν] (196c3-4). Os prazeres e os apetites seriam inferiores a *erōs* e, por ser superior, ele os dominaria e seria ‘excepcionalmente temperante’ [κρατῶν δὲ ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ὁ Ἔρωσ διαφερόντως ἂν σωφρονοῖ] (196c4-8). A razão para ser *andreios* volta ao poético: Ares é o deus mais *andreios*. No entanto, “como diz a lenda” [ὡς λόγος], por Ares ser *erastēs* de Afrodite, *Erōs* o domina e, assim, “como o mais corajoso domina o menos corajoso” e *Erōs* domina o mais corajoso dos deuses, *Erōs* torna-se o *andriotatos* [τοῦ δ' ἀνδρειοτάτου τῶν ἄλλων κρατῶν πάντων ἂν ἀνδρειότατος εἶη] (196c8-196d4). Para a sabedoria, *sophia*, contudo, a razão é menos mágica: *Erōs* seria uma inspiração produtiva. Agatão diz que *Erōs* é sábio porque, sendo um *poiētēs* [ποιητῆς ὁ θεὸς σοφὸς], seria uma inspiração para todos os *poiētai*: qualquer um tocado por *Erōs* passa a criar por inspiração, mesmo sem jamais ter criado nada na vida [πᾶς γοῦν ποιητῆς γίγνεται, “<κᾶν ἄμουσος ἦ τὸ πρίν>,” οὗ ἂν Ἔρωσ ἄψηται] (196e1-3). Afinal, não é possível dar ou ensinar a outrem aquilo que

<sup>109</sup> Vide Halliwell 2016, p. 11: “he dwells above all on the phenomenology of “softness”, using ἀπαλός no fewer than nine times (see *Diotima’s negative allusion at 203c*), μαλακός five times, ὑγρός twice, and also ἄβρός (197d: cf. *Diotima’s qualification at 204c*)”.

<sup>110</sup> Ver o Prefácio na abertura deste trabalho para a justificativa da tradução que fazemos de ἀρετή para virtude/excelência.

<sup>111</sup> Vide Patterson op. cit., p. 214: “*Erōs’ excellence follows from his possession of the four virtues of justice, moderation, stout-heartedness / courage, and wisdom, nominally the virtues discussed systematically and more seriously in Republic IV and elsewhere*”.

não sabe ou não tem [ἄ γάρ τις ἢ μὴ ἔχει ἢ μὴ οἶδεν, οὔτ' ἂν ἐτέρω δοίη οὔτ' ἂν ἄλλον διδάξειεν]. Deste modo, a sabedoria de criação artística característica de *Erōs* concedida a seus inspirados atestaria sua sabedoria. Ele inspiraria os mestres célebres e ilustres, de todas as áreas em geral: medicina, adivinhação, etc., inspirando homens e deuses [ὁ θεὸς οὔτος ἔφω, ἐκ τοῦ ἐρᾶν τῶν καλῶν πάντ' ἀγαθὰ γέγονεν καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις] (196e6-197b4).

Ao fundamentar o argumento para *Erōs* ser *ariston*, a personagem Agatão eleva ao limite de suas habilidades e ao limite da precisão de seu discurso a capacidade de conferir a um encadeamento de razões uma estrutura bem construída (Souza 2016, p. 103). Podemos perceber como cada uma das justificativas para a divindade ser a mais excelente é cuidadosamente organizada numa ordem de razões, de modo que, por seu turno, cada uma dessas razões é apresentada associada a suas premissas. De fato, isso não significa que as razões apresentadas seriam suficientes, ou mesmo que teríamos de concordar com as premissas, mas, por outro lado, no que diz respeito à forma e à estrutura de uma argumentação, Agatão teria realizado sua exposição com maestria (Patterson 2016, p. 211). Este comentador identifica nesse ponto do discurso o coroamento da utilização do estilo gorgiano:

*"the encomium proper, then, consists of a traditional "proof" or "evidence" section, a presentation of tekmeria (for the term, see 195d6, 195e1, 196a), and is carefully composed. Up to the peroration, then, the speech consists of almost nothing but concise premises and conclusions. The density and rapidity of Agathon's many supporting arguments contribute their own rhetorical effect [...] And just as with Gorgias, this logical structure is not just the backbone of the speech, but also part of what the author wishes to put on display, to "show off" (2016, p. 211).*

Nessa leitura, o discurso da personagem Agatão em nenhum momento, por mais poético que também possa ser, buscou esconder ou mitigar a forte carga lógica de sua estrutura. Pelo contrário, a personagem teria enfatizado cada uma das passagens entre as premissas e conclusões apresentadas, deliberadamente a colocar a audiência, dramaticamente pega de surpresa para ter de lidar com tantos argumentos, em perplexidade e em profunda reflexão ao longo de seu discurso, de modo a em muitos casos terem de concordar com os argumentos apresentados e,

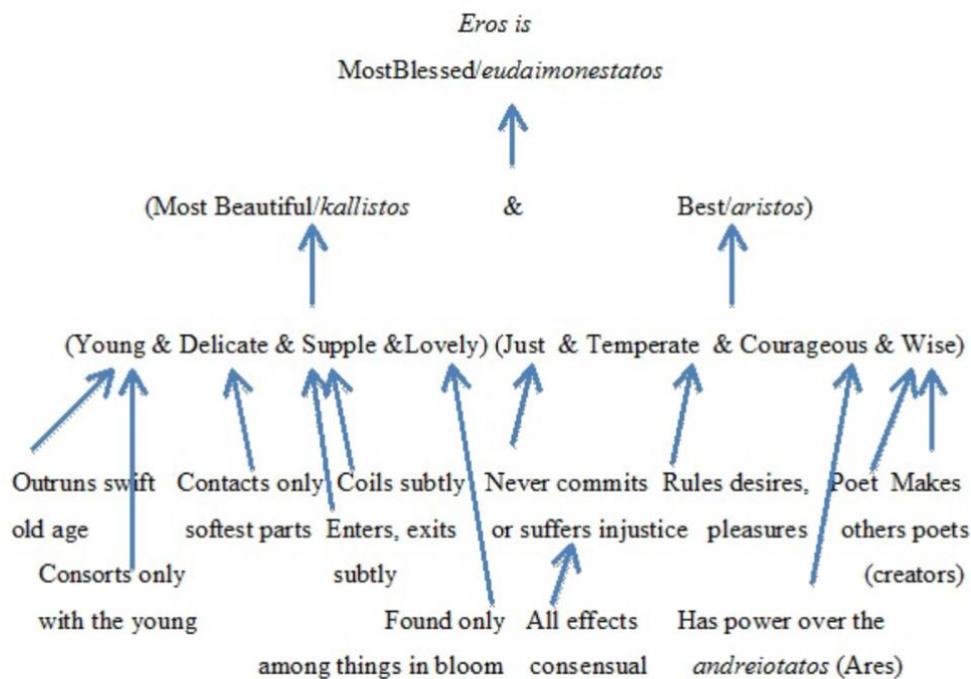
por conseguinte, com o elogio realizado: “*the audience is at the same time invited to admire the astonishingly powerful intelligence that has produced this ironclad line of defense*” (Patterson 2016, p. 211).

Em suma, o discurso da personagem Agatão seria gorgiano, para Patterson (2016, p. 211) por desenvolver um método lógico evidenciado e explicitado aos presentes, cuja argumentação bem estruturada seria um dos pontos arrebatadores e belos de seu discurso, bem como, para Notomi (2016, p. 128), seria georgiano por desenvolver estruturas retóricas características do estilo de Górgias, como as repetições, os reflexos entre as frases, a organização dos argumentos, as *paradoxologiai* subversivas às expectativas da audiência, todos a marcar seu presumível contraste com a visão tradicional característica dos textos de Hípias de Élis.

Essa argumentação no discurso de Agatão, cuidadosamente bem estruturada, poderia ser esquematicamente sintetizada e dividida da seguinte forma:

- I. [194e4-195a5] Introdução: plano metodológico de sua fala.
- II. [195a5-7] *Erōs* é o mais feliz dos deuses porque é A) o mais belo e B) o mais excelente.
  - II.A. [195a7-196b3] mais belo porque é i) o mais jovem dos deuses ii) o mais delicado e iii) flexível e maleável.
    - II.A.i. [195a7-c6] mais jovem porque está sempre junto dos jovens.
    - II.A.ii. [195c6-e9] mais delicado por viver nas almas e no caráter dos homens e deuses.
    - II.A.iii. [195e9-196b3] flexível e maleável por adaptar-se e moldar-se nas almas.
  - II.B. [196b4-197b3] mais excelente porque participa da i) *dikaiousynē* ii) *sōphrosynē* iii) *andreia* iv) *sophia*.
    - II.B.i. [196b5-c3] da *dikaiousynē* porque não faz nada à força, mas sempre com consentimento e de modo justo.
    - II.B.ii. [196c3-8] da *sōphrosynē* porque é superior e domina os prazeres e os apetites.
    - II.B.iii. [196c8-d4] da *andreia* porque domina até o mais *andreios*.
    - II.B.iv. [196d4-197b3] da *sophia* porque é um sábio *poiētēs* e inspira qualquer um a tornar-se tal.
- III. [197c1-3] conclusão: *Erōs* é a causa da beleza e da excelência de todas as coisas, pois é em si mesmo o mais belo e mais excelente.
- IV. [197c3-e8] peroração: Agatão lírico – epítetos extravagantes a *Erōs*.

Patterson (2016, p. 211), por sua vez, também realizou uma organização esquemática da estrutura argumentativa deste discurso, recorrendo a uma ilustração imagética, em vez de estruturá-la por meio de uma sequência lógica como a realizada acima. Em seu esquema, a fundamentação da argumentação aparece do seguinte modo:



Deste modo podemos perceber mais facilmente a cuidadosa estrutura e ordem das ideias realizadas na fala desta personagem, ao observar atentamente a estas divisões e esquematizações da estrutura argumentativa do discurso de Agatão.

Mesmo com tamanho cuidado e zelo pela estrutura argumentativa e pelo encadeamento de razões desenvolvidos em seu discurso, algumas razões seriam metafóricas, mágicas e até mesmo ridículas, levando muitos comentadores (Bury 1932, p. 77; Rowe 1998, p. 166-196; Nucci 2009, p. 115) a considerar o discurso da personagem Agatão como completamente vazio.

No caso desta última seção argumentativa, em que a personagem apresenta as razões para *Erōs* se o mais excelente, as razões que mais saltam aos olhos e tornaram-se objeto de crítica foram as da *sōphrosynē* e da *sophia*, na medida em que configura *Erōs* como o mais temperante, como o paradigma do autocontrole, apesar

de esta divindade ser tradicionalmente relacionada ao impulso erótico descontrolado, bem como eleva-o ao estatuto de inspiração produtiva para toda produção em geral. Patterson sai em defesa do discurso da personagem Agatão nesta passagem, defendendo que os argumentos não visam convencer racionalmente, no sentido de serem uma exposição científica, nem tentam esconder seus subterfúgios, mas “*it wants rather to be appreciated as a surpassingly, even perversely, clever and thereby delightful improvisation*” (2016, p. 213).

Nesse sentido, não deveríamos tomar essa argumentação como “*a superficial tissue of fallacies*”, para não perdermos de vista a excelência da performance de Agatão, apreciada por todos os presentes. Parte do *background* performático da *synousia* realizada na casa de Agatão, num ambiente amigável e bastante descontraído, também estaria presente na fala das personagens, de modo que uma análise lógica dura e precisa da argumentação tendo em vista a desqualificação total do discurso da personagem Agatão, como parte da tradição buscou realizar, relegaria para o segundo plano a importante dramaticidade do complexo de expectativas e reações que se esperaria das participantes nesta competição descontraída. Afinal, todos ali dramaticamente teriam, de algum modo, sido pegos de surpresa quanto ao tema e à competição a ser realizada. Por conseguinte, todas as personagens dramaticamente precisaram fazer tudo de improviso, com o intuito de agradar, persuadir e falar o mais belamente possível. Portanto, exigir uma precisão lógica com a qual estamos habituados em textos estritamente filosóficos não parece fazer muito sentido se levarmos em consideração a dramaticidade pano de fundo aos argumentos desenvolvidos.

Agatão conclui seu discurso ao dizer que *Erōs* teria instaurado a paz entre os homens [εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις] e que teria surgido da beleza [Ἔρωτος ἐγγενομένου, ὄλον ὅτι κάλλους]. Essa constatação leva a personagem Agatão a dizer que *Erōs* é desejo das coisas belas [ἐρᾶν τῶν καλῶν]. Esse desejo das coisas belas, para a personagem Agatão, traria toda espécie de bem tanto aos deuses quanto aos homens [πάντ' ἀγαθὰ γέγονεν καὶ θεοῖς καὶ ἀνθρώποις] (196b4-9).

Ao finalizar seu discurso, Agatão torna-se lírico e profere dezenas de epítetos a *Erōs*. Assim, nesse momento de seu discurso, que poderíamos considerar como a peroração e coroamento de sua fala, “cuja beleza das palavras discursadas”,

Sócrates comentará mais a frente, “surpreende e espanta quem escuta” [τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων] (198b4-5), a personagem Agatão desenvolve uma exortação construída com paralelismos retóricos, como se fosse a encarnação viva de uma poesia:

“[197c] οὕτως ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, Ἔρως πρῶτος αὐτὸς ὦν κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι. ἐπέρχεται δὲ μοί τι καὶ ἔμμετρον εἰπεῖν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ποιῶν

“εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην νηνεμίαν,  
ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ’ ἐνὶ κήδει.”

[197d] οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συνόδους μετ’ ἀλλήλων πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαισι γιγνόμενος ἡγεμῶν: πράγματα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ’ ἐξορίζων: φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας: ἴλεως ἀγαθός: θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς: ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις: τρυφῆς, ἀβρότητας, χλιδῆς, χαρίτων, ἡμέρου, πόθου πατήρ: ἐπιμελῆς ἀγαθῶν, ἀμελῆς κακῶν: ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν [197e] λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτῆρ ἄριστος, συμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμῶν κάλλιστος καὶ ἄριστος, ὃ χρη εἴπεσθαι πάντα ἄνδρα ἐφυσμοῦντα καλῶς, ὡδῆς μετέχοντα ἢν ἄδει θέλγων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα”<sup>112</sup>.

Assim me parece, ó Fedro, que *Erōs*, primeiramente, é o mais belo e o melhor em si mesmo e, conseqüentemente, produz as mais belas e as melhores coisas por si mesmo. Agora me ocorre de em verso algo enunciar, dizer que *Erōs* é capaz de gerar

‘paz entre a humanidade, no mar calma e tranquilidade,  
sem vento, sem dor, um repouso na passividade’.

Da estranheza nos esvazia e do familiar nos plenifica,  
promovendo encontros por nós compartilhados,  
tornando-se o guia nos festivais e em sacrifícios;  
delicadeza incutindo, brandura banindo,

<sup>112</sup> Grifos nossos, para evidenciar os paralelismos e ecos presentes nas palavras.

dadivoso da bondade, desdenhoso da maldade,  
 patente nos sapientes, ridente nos potentes,  
 invejado pelos excluídos, conquistado pelos incluídos,  
 pai do prazer, da beleza, da ternura,  
 do ardor, do desejo, da luxúria;  
 afeito ao bom, desafeito ao mau;  
 nas lides, no medo, no gosto, na lábia,  
 timoneiro, navegante, atacante e nobilíssimo salvador;  
 joia de todos os deuses e dos homens, guia belíssimo e  
 finíssimo”<sup>113</sup>.

Essa peroração, ao utilizar uma série de recursos estilísticos, mesmo se considerada fora do contexto do simpósio dramatizado neste diálogo platônico, torna-se arrebatadora. Dover (1980, p. 124) demonstra como quase todos os trinta e um membros da passagem (ou ‘cola’) pela qual ela poderia ser articulada, “*once normal rules of Attic prosody, elision, crisis, etc., have been applied, as metrical units familiar in Greek lyric poetry*”<sup>114</sup>. Platão, ao escrever o discurso dessa personagem, teria demonstrado simultaneamente possuir um profundo conhecimento e domínio, por um lado, das técnicas retóricas levadas a efeito por Górgias, talvez a maior expressão da argumentação grega e, por outro, das técnicas mais rebuscadas da poesia lírica grega. Tal combinação, aparentemente impossível de ser realizada, teria sido feita com excelência e perfeição por Platão nesta passagem do texto.

Portanto, por conta do conjunto da obra, sobretudo após esse *gran finale*, o discurso da personagem Agatão é considerado gorgiano pela historiografia tanto por desenvolver uma estrutura lógico num nível macro e micro da argumentação, quanto

<sup>113</sup> Consultamos a poética tradução em língua portuguesa de Donaldo Schüler 2010, que seguimos em alguns pontos.

<sup>114</sup> “Thus d3 ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θουσίαις is one type of ionic trimeter ( u u - - - u - - u u - ), and the immediately following γιγνόμενος ἡγεμῶν ( - u uu - u - ) is a cretic dimeter; then (d4) comes a trochaic tetrameter, πρόοτητα ... ἔχορίζων ( - u - u - u - - uu u - u - - u - - ), and after that, in φιλόδωρος εὐμενείας ( u u - u - u - - ) the type of ionic dimeter called ‘anacreontic’. The more singular ‘iambo-dochmiac’ u - - - - - u - uu u - (d2 μετ’ ἀλλήλων . . . συνιέναι) is partially repeated in εἰ κυβερνήτης ἐπιβάτης ( u - - - uu u - ); and u - u - u - - - u - - in εἰ παραστάτης ... ἄριστος repeated in ε3 πάντων θεῶν τε κἀνθρώπων (κἀν- = καὶ ἄν-) νόημα, is an expression of d1 οἰκειότητος δὲ πληροῖ ( - - u - - u - - ). The total number of colon-types occurring in Greek lyric poetry is so large that some of them are bound to occur in any prose passage which is constituted by a chain of phrases, but if we attempt to set out Gorgias b6 as a lyric poem we see the difference at once; Plato has taken considerable trouble to give Agathon’s peroration a poetic character in addition to caricaturing its ‘Gorgianic’ structure” (Dover 1980., p. 124).

por usar técnicas gorgianas na peroração (Patterson 2016, p. 211). Este intérprete comenta que

*“Agathon’s peroration jingles brightly, but rises to heights undreamt of by Gorgias through use of a variety of meters familiar from tragedy – as befits the newly-crowned tragic victor. But of course it is Plato who combines logic, linguistic pyrotechnics, and tragic meter to produce this dazzling rhetorical display”* (2016, p. 211).

No que diz respeito ao lugar deste discurso em relação aos demais discursos dos simposiastas e em relação com o restante da obra, bem como de seus possíveis papéis na economia do diálogo, a historiografia do *Banquete* também está dividida. Bury (1932, xxxv-xxxvi) encerra sua análise dos cinco primeiros discursos a manter o padrão interpretativo adotado até este momento do diálogo, nomeadamente, identificar possíveis influências ao desenvolvimento dos discursos das personagens platônicas e considerar que seu lugar no *Banquete* seria o de objeto de críticas de Platão; assim como a desqualificar todos os discursos por não serem supostamente a representação das doutrinas de Platão, cujas *dogmata* seriam as palavras da personagem Sócrates, o único em que supostamente estaria a doutrina platônica. Como vimos, este intérprete (1932, p. xxxv) também identifica Górgias como a grande influência do discurso de Agatão, de modo que a personagem levaria a efeito um modelo retórico de discurso por meio do qual *“does little more than formulate the conventional traits of the god as depicted in poetry and art. His attempts to deduce these attributes are mere παιδία* (197e), *pieces of sophisticated word-play”*<sup>115</sup>. Bury completa:

*“he has no clear idea of the limits of a prose style, as distinguished from verse; and the verses he produces are marked by the same Gorgianic features of assonance and alliteration. In fine, we can hardly describe the general impression made on us by the style of Agathon better than by adapting the Pauline phrase – “Though he speak with the tongues of men and of angels, he is become as sounding brass or a tinkling cymbal”* (1932, p. xxxv).

<sup>115</sup> Cf. Notomi 2016, p. 128.

Com este comentário, apesar de reconhecer que há, em certo sentido, uma relação entre o discurso de Agatão e o de Sócrates e Diotima, especificamente no que diz respeito ao anfitrião ter desenvolvido a ideia de que *Erōs* seria a busca pelas coisas belas, Bury demonstra que em sua leitura o discurso de Agatão seria tão vazio quanto o dos demais simposiastas a discursar antes de Sócrates, sem nenhuma relevância para a compreensão do diálogo, na medida em que somente Sócrates e Diotima seriam fundamentais para interpretarmos o texto. Na verdade, para Bury (1932, p. liii) o discurso de Agatão, embora vazio como os demais, seria o pior de todos.

Robin (1929, p. lxxv-lxxix) considera Agatão, bem como também considera boa parte dos discursos pré-socráticos, como “*une amusante figure de comédie*”, objeto da zombaria de Platão para provocar riso nos leitores, apesar de que “*chez Platon les limites d'un persiflage malicieux ne sont point dépassées (par ex. 176 e, 194 a-c, 198 a-c)*”. Isso significa que para Robin Agatão não seria uma personagem ridícula como o glutão Aristófanes, ou como o pedante Erixímaco, dado que sua beleza e seu caráter bem-educado teriam conferido a esta personagem o lugar de figura cômica ‘refinada’ (1929, p. lxxvii). Além de ser uma comédia, é claro, para Robin o discurso de Agatão, assim como para Bury, não poderia ter sido pior:

*“Il est difficile d'imaginer une construction plus artificielle, plus sophistiquée et plus vide. Tout d'abord l'échafaudage est monté, tel que l'exige la formule technique de l'éloge proprement dit, c'est-à-dire de Vencômion (cf. p. xxxii). Mais la vérité est que cet échafaudage est à lui seul tout le discours: tout ce qui s'y ajoute n'est en effet que factice assemblage de mots, collage de pièces et de morceaux, inflexions symétriques de la phrase, fausse poésie, recherche pure de l'effet musical dans le rythme ou la sonorité aux dépens du sens, variations monotones, pour ainsi dire sans thème, et qui sont à elles-mêmes leur propre objet, liaisons de pensée qui ne sont que des calembours ou, tout au moins, des à peu près. Cette fastidieuse virtuosité, cette préciosité ridicule atteignent leur apogée, ainsi que l'observera railleusement Socrate, dans ces a litanies de l'Amour dont est faite la péroration (197 d-e): des phrases sans verbes', un bouquet baroque de froide mythologie d'épithètes arbitraires, dans lequel la signification*

*est constamment sacrifiée aux faciles satisfactions des antithèses ou de l'allitération*" (1929, p. lxvii).

Nessa chuva de qualificativos negativos à personagem anfitriã, a partir dos quais não seria surpreendente se alguém supusesse que Robin de algum modo poderia ter nutrido completa aversão por Agatão, o comentador deixa claro que em sua leitura esse discurso não possui nenhuma ideia digna de ser ponderada, na medida em que se preocupa tão somente com o processo de enunciar palavras: "*l'art qui s'y déploie, c'est celui d'une mécanique fonctionnant à vide*" (1929, p. lxviii). Platão teve a intenção, segundo Robin, de fazer um pastiche não somente da prosa poética desconcertante e oca de Agatão, mas do próprio Górgias. E Robin finaliza (1929, p. lxix), ao arrematar que analisar o conteúdo deste discurso seria inútil.

Dover (1980, p. 123-124) faz coro com Bury e Robin. Para ele, não é surpreendente o fato de nos sentirmos incomodados com "*Agathon's verbal sophistries*" ou com sua aparente incapacidade de realizar distinções que, se fosse capaz de fazê-las, não teria feito tantas generalizações (1980, p. 123). Não surpreende a Dover este discurso ter sido feito por um indivíduo cuja atividade na vida era "*the manipulation of language*". Ele também considera Górgias a grande influência do discurso da personagem Agatão, afinal "*Gorgias had a considerable influence on the stylistic development of Greek prose in the late fifth and early fourth centuries*". Apesar disso, Dover também reconhece que a personagem Agatão teria atribuído a *erōs* "*the desire for τὰ καλὰ (197b8)*" de modo a formular, em certo sentido, uma 'opinião verdadeira' sobre o papel de *Erōs* em relação ao que Diotima formulará posteriormente no diálogo.

Esses três autores, em certo sentido, representam boa parte da discussão no século XX sobre o discurso da personagem Agatão, sobretudo no que diz respeito à interpretação da irrelevância de um discurso supostamente vazio e retórico para a compreensão do *Banquete*. Regali nos diz que

*"di norma, ad Agatone è stata riconosciuta solo la cura formale per una sequenza elegante di frasi levigate, che celano però un pensiero vacuo, se non del tutto fallace. Scopo di Platone sarebbe quindi la parodia, rivolta in polemica contro la poesia e contro l'epideixis sofistica"* (2016, p. 204).

Muitos anos após a tradição de Bury, Robin e Dover, Patterson (2016, p. 214-215) desenvolveu uma análise cuidadosa do conteúdo e da forma do discurso da personagem Agatão, em vez de considerar de antemão tal análise ‘inútil’. Pelo contrário, ele a considera dramaticamente fundamental para a compreensão do diálogo. Para ele, a argumentação de Agatão deveria ser tomada como entretenimento e deleite. Nessa leitura, não deveríamos tomar Agatão ao pé da letra, para não correremos o risco de considerá-lo como um discurso completamente vazio filosoficamente. Na verdade, Patterson considera o discurso brilhante justamente pela maestria em desenvolver uma fala jocosa e ao mesmo tempo absolutamente bem estruturada logicamente, pensada para ser uma argumentação fundamentada na brincadeira:

*“Agathon’s argument is not meant to be taken seriously, but to entertain and delight – by its diabolical deviousness, and by the flair with which it is so effortlessly tossed off. Here especially Agathon shows himself a virtuoso of urbane and entertaining deduction – a veritable Heifetz of sophistry. As a rule, modern audiences take no more delight in Agathon’s shallow “sophistries” than they do in his closing Gorgianic baubles. But this overlooks the playfully perverse, improvisatory brilliance of the speech. This is important not only for seeing why “Agathon’s” speech was such a success, but also why Plato crafted it with such meticulous attention to verbal and logical detail. For Plato as author of the speech surely intends here as elsewhere to outdo anything the “real life” counterparts of his dramatis personae could have produced” (2016, p. 214-215).*

Nesse sentido, a crítica recente ao discurso de Agatão tem buscado ressignificar as interpretações deste momento no diálogo, de modo a considerar o contexto e o modo como tal momento foi desenvolvido no texto, em vez de retirá-lo de seu processo gerador e chamá-lo para responder às exigências da lógica moderna e contemporânea<sup>116</sup>. González (2017, p. 109) chama atenção para o fato de que, embora, como vimos, a tradição considere o discurso de Agatão como vazio e

<sup>116</sup> Vide Regali 2016, p. 204: “con una rinnovata attenzione al testo dei dialoghi, nella critica recente non poche voci si sono levate a contrasto, in difesa del ritratto di Agatone offerto da Platone. Tali voci hanno mostrato come il discorso di Agatone su Erōs sia degno della posizione che occupa nella struttura del Simposio”.

irrelevante, uma consideração cuidadosa demonstraria que tal tendência a identificar o discurso da personagem Agatão como vazio não se sustenta<sup>117</sup>.

Esse foi o caminho seguido por Reid (2017, p. 40), ao analisar o discurso da personagem Agatão. Este comentador considera que o discurso da personagem Agatão teria apresentado razões para fundamentar a argumentação acerca de *Erōs*, argumentação com a qual, antecipando questões discutidas por Diotima, teria comparado *erōs* com desejos temperantes e o distinguido dos apetites, ao ter aproximado a beleza do objeto de *erōs*. Especificamente, a grande contribuição da personagem Agatão seria enfatizar o caráter de inspiração à *poiēsis* proporcionado por *Erōs*<sup>118</sup>. Assim, seu discurso seria uma ‘imagem’ da verdade, muito mais próximo de Sócrates-Diotima do que os demais discursos pré-socráticos foram capazes de chegar.

Nesse sentido, Agatão, após os múltiplos aspectos de *Erōs* formulados nos discursos pré-socráticos, insuficientes para apreendermos o todo<sup>119</sup>, seria a primeira personagem a apontar para a necessidade de se buscar uma espécie de definição essencial de *Erōs* no discurso na introdução de sua fala. Aristófanes já havia dado margem a isso, ao ter constantemente enfatizado a necessidade de se buscar a natureza de *Erōs* em seu discurso. Agatão, então, teria feito uma espécie de constatação de dialético, ao iniciar seu discurso a dizer que os simposiastas que o precederam falharam em discursar sobre as qualidades de *Erōs*, em vez de efetivamente falarem sobre “o que *Erōs* é”, sua natureza e “as causas pelas quais ele pode fazer o que os simposiastas disseram que ele faz” [εἷς δὲ πρότος ὀρθὸς παντὸς ἐπαίνου περὶ παντός, λόγῳ διελθεῖν οἷος οἴων αἴτιος ὦν τυγχάνει περὶ οὗ ἂν ὁ λόγος ᾗ] (195a2-4). Essa constatação diz respeito à forma com que os discursos foram

<sup>117</sup> Vide Sedley 2006, Robinson 2004, Belfiore 2012, Bravo 2016, Halliwell 2016 e Reid 2017.

<sup>118</sup> Vide Regali 2016, p. 205: “non pochi elementi del discorso di Agatone infatti anticipano i concetti espressi, pur su un piano più alto, da Diotima”. Patterson 2016, p. 209: “Agathon also deserves notice for his emphasis on the link between *erōs* and beauty, and on the role of *erōs* in all creativity. These are probably what he means by the “serious” parts of his speech”.

<sup>119</sup> De acordo com essa leitura: com a personagem Fedro, *Erōs* fundaria uma pederastia cujo fim seria a excelência, porém esta excelência, a *andreia*, estaria num contexto militar e *erōs* ocorreria na forma de um impulso em direção do individual; então, com a personagem Pausânias, o discurso subiria rumo a uma espiritualização da relação que não mais se encontraria numa dimensão militar, mas passaria para uma dimensão formativa educacional, apesar de ainda voltada à cultura política superior e à dimensão particular da relação entre dois indivíduos amados; chegaria, com a personagem Erixímaco, do reducionismo de estar somente na relação da *paiderastia* à universalização na relação de atração entre os elementos de todos os corpos no universo, apesar de ser um materialismo prático que visa somente o corpóreo; e, por fim, com a personagem Aristófanes, atingiria uma maior universalização por estar num contexto da busca pela unidade do todo originário, busca que visaria suprir uma carência inerente à natureza humana, porém tanto a busca seria na ignorância quanto o todo buscado seria corpóreo.

realizados até então. A princípio, parecia que, finalmente, o discurso de um somposiasta iria levar adiante o desenvolvimento do método dialético na busca pela verdade característico da personagem Sócrates, de modo a realizar definições cada vez mais gerais, buscando responder a ‘o que é x’, fundado nos aspectos que caracterizam o todo, em vez de contentar-se com apresentar opiniões pessoais, na forma de convicções, fundadas em aspectos particulares do objeto buscado, como todos os demais. Entretanto, apesar de estabelecer um caminho a ser seguido, a saber, um discurso similar ao socrático, Agatão teria desenvolvido um discurso retórico sem ter a verdade por fim, fazendo Sócrates lembrar-se de Górgias [με Γοργίου ὁ λόγος ἀνεμίμνησκειν] (198c): trata-se de um “discurso cuja beleza de palavras enfeitiça os ouvintes, que emociona a todos que escutam” [τὸ δὲ ἐπὶ τελευτῆς τοῦ κάλλους τῶν ὀνομάτων καὶ ῥημάτων τίς οὐκ ἂν ἐξεπλάγη ἀκούων] (198b4-5), deixando-os tão arrebatados que eles não percebem o quanto tal discurso distancia-se da verdade. Esse discurso, mais do que qualquer outro no simpósio, teria focado nas aparências e no corpo, enfatizando as qualidades sensoriais de *Erōs* como a textura, a constituição física e a beleza visível (Halliwell 2016, p.11), agarrando-se na sensibilidade, na contramão de um *erōs* mais espiritualizado.

“Ora, apesar da distinção por ele próprio formulada, o tragediógrafo Agatão incorre no mesmo erro dos que o antecederam na ordem dos discursos, pois define Ἔρως por suas qualidades, e não por sua essência ou natureza, como propusera inicialmente. Contra seu próprio preceito, ele desliza, quase sem o perceber talvez, da busca da essência e da natureza de Ἔρως para a enumeração de suas funções, dons, méritos e benefícios, abandonando a norma que ele mesmo havia fixado” (Macedo 2001, p. 43).

Mesmo assim, para essa leitura Agatão teria cumprido seu papel na economia do diálogo, na medida em que teria sido o único discurso capaz de relacionar *Erōs* e os objetos mais adequados às exigências metodológicas de Diotima, bem como por ter esboçado o desenvolvimento das necessidades que surgiram no ponto em que Aristófanes passou a ele a palavra, estabelecendo uma relação direta com o restante do texto. De acordo com Danzig, o discurso da personagem Agatão foi o único discurso pré-socrático capaz de se concentrar no objeto do desejo como algo belo, bom, excelente e inteligível: “*it thus provides a first refutation of Aristophanes’*

*egalitarian speech and a first step in the direction of Socrates' concept of transcendent beauty*" (2016, p. 41).

Em outras palavras, vimos como Aristófanes teria definido *Erōs* como um desejo e uma busca pelo todo. No entanto, além de esse todo ser uma instância individual e de certo modo biológica e física relativa à natureza humana, aqueles que desejavam, de acordo com ele, não sabiam o que desejavam, isto é, não sabiam qual era o objeto deste desejo. Foi Hefesto quem respondera por eles "total união com o amado" [ἄρα γε τοῦδε ἐπιθυμεῖτε, ἐν τῷ αὐτῷ γενέσθαι ὅτι μάλιστα ἀλλήλοις] (192d6-7). Por conseguinte, tratava-se de um desejo na ignorância que jamais poderia alcançar seu objeto. Em seguida, com a personagem Agatão, de acordo com esses comentadores haveria um esboço da apresentação de qual seria o objeto apropriado deste desejo erótico. Agatão estabeleceu, mesmo que preliminarmente, uma distinção entre os tipos de desejo e seus respectivos objetos<sup>120</sup>. Esse primeiro passo dado por ele seria fundamental para ser possível Diotima guiar o jovem Sócrates em direção de dimensões mais gerais e universalizantes de *Erōs*. Em outros termos, na medida em que o todo aristofânico era individual e seu *erōs* era um desejo na ignorância, tornou-se necessário compreender efetivamente que desejo seria esse, para ser possível identificar outro que, por seu turno, permitisse a busca do mais geral.

Agatão seria a personagem que esbarrou brevemente naquilo que será dialeticamente desenvolvido no discurso por Sócrates e Diotima – e, acima de tudo, evidenciado pela intervenção de Alcibíades – ao apresentar as razões para *Erōs* ser *Ariston*. Trata-se da existência de apetites [ἐπιθυμῖαι] com os quais *erōs* não pode ser confundido, já que em relação a seu objeto, diferentemente dos apetites, ele aponta para o que é apropriado por ser bom, em vez de apontar para aquilo que pode ser somente aprazível e, portanto, inapropriado à busca da verdade no discurso. E sua finalidade, também exclusivamente, seria a felicidade (Sheffield 2017, p. 8), enquanto os apetites teriam por fim somente a satisfação nela mesma, cujo preço pode tornar-

<sup>120</sup> Ver Halperin 1985, p. 170, para o qual haveria uma diferença entre *erōs* filosófico (desejo erótico) e *epithymia* (apetite corpóreo): por um lado, o apetite corpóreo (*epithymia*) teria por alvo concretizar gratificação, pela posse ou aquisição de coisas no mundo, enquanto que o desejo erótico (*erōs*), por outro lado, seria despertado pela percepção de valores nas coisas, sem relação direta com a posse ou aquisição concreta de objetos.

se caro até mesmo à própria felicidade do indivíduo, como veremos com Alcibíades no Capítulo IV.

Com efeito, para responder porque era *ariston*, Agatão deixou claro, como vimos, que dentre suas habilidades, *Erōs* participava da máxima *sōphrosynē* [μεγίστη σωφροσύνη]. Participava da *sōphrosynē* por ela possibilitar o domínio dos prazeres [κρατῶν δὲ ἡδονῶν] e dos apetites [καὶ ἐπιθυμιῶν]. Para a personagem Agatão, *Erōs* possibilitaria isso aos indivíduos porque ele seria superior tanto a uns quanto aos outros, isto é, superior à satisfação dos prazeres e aos apetites. Isso significa que *erōs* seria qualitativamente superior a eles porque possui objetos, de igual modo, qualitativamente superiores aos objetos daqueles primeiros. Inegavelmente, por não ter por finalidade a satisfação de apetites e de prazeres, ambos objetos da dimensão corpórea e das *epithymiai* corpóreas, resta a *erōs* fenômenos mais superiores e que, por sua vez, também despertariam o desejo dos homens: as qualidades das coisas apropriadas ao bem humano. Ao esbarrar nessa característica de *Erōs*, mesmo que sem saber que estaria a formular uma ‘imagem da verdade’, Agatão teria apresentado um aspecto fundamental a ser ressignificado na fala entre o jovem Sócrates e a sacerdotisa Diotima.

Na conclusão de sua argumentação, Reid (2017, p. 40) defende que a diferença entre os discursos de Sócrates e de Agatão residiria no fato de este último não conseguir distinguir as imagens que produz da verdade de que são imagens, enquanto que Sócrates, embora não desqualifique as imagens como um todo, seria capaz de suprassumi-las. Por isso mesmo, Sócrates saberia perfeitamente bem que a busca pela verdade no discurso não pode dispensar as belas imagens do objeto buscado, mesmo sendo deficientes e precárias em relação aquilo de que são imagens.

Sedley reconhece as deficiências e insuficiências no discurso da personagem Agatão para a formulação de definições mais gerais sobre *Erōs* e sobre sua função na vida humana. No entanto, Sedley argumenta que alguns dos ‘erros’ de Agatão foram cometidos pelo jovem Sócrates em seu diálogo com a personagem Diotima: “*Agathon, it turns out, did make a series of errors, but some of them were the very same errors as had been made by the young Socrates, before he gained the benefit of Diotima’s insights*” (2006, p. 48).

Deste modo, pelo fato de Agatão ter conseguido distinguir *erōs* das *epithymiai*, bem como por ter percebido sua superioridade em relação a estes apetites corpóreos, sua visão de mundo estaria próxima das ideias representadas pela personagem Sócrates (Sedley 2006, p. 50). Para este comentador,

*“we may risk calling Agathon’s views ‘sub-Socratic’, and this motif tends to confirm the ‘crescendo’ interpretation advocated above: it is the Socratic respectability of the speeches that successively grows as they converge on Socrates’ own [...] I use the term [socratic] within the constraints of the dramatic fiction, to designate views held by the Socrates of the Symposium”* (2006, p. 50).

Além de contribuir para a distinção entre *erōs* e *epithymia*, Sedley considera, assim como Patterson, que talvez a grande contribuição de Agatão tenha sido reconhecer *Erōs* como causa da *poiēsis*, de modo que tal postulado *“is as a whole an anticipation of one of Diotima’s most prominent themes”* (2006, p. 60). Obviamente, a razão para tal afirmação no discurso de Agatão é profundamente distinta da socrática e, para Sedley (2006, p. 62), é também *“a deeply unphilosophical one, and the same might be said of his treatment of virtue in general”*. Mesmo assim, ele teria caminhado na direção correta, na medida em que

*“he has importantly anticipated the Socratic account in the following way. He has recognized in familiar ‘love’, conventionally understood as passionate desire focused on another individual, no more than one manifestation of a human drive to production which is better understood when universalized to embrace an entire genus of productive desires. Whatever incipient insights Plato may be asking us to notice in the preceding speeches, none of them”* (2006, p. 62).

Com isso, mesmo com todos os seus problemas retóricos, com as evidentes falácias e com a excessiva preocupação em estabelecer ritmo e rimas entre as palavras usadas, o discurso da personagem Agatão estabeleceria sua relação com o restante do diálogo por ter formulado duas ideias fundamentais à posterior busca pela verdade realizada por Sócrates e Diotima, por ter desenvolvido reflexões postas pelo discurso dos simposiastas precedentes, sobretudo Aristófanes, por ter percebido que é preciso buscar ‘o que é x’ para realizar um discurso sobre algo, apesar de não ter conseguido realizar tal empreendimento metodológico e, por isso, ser o paradigma

dos discursos que tiveram por finalidade o falar belamente em vez de, na perspectiva socrática, o falar verdadeiramente. Caso foquemos nas falácias e nos problemas lógicos deste discurso, não perceberemos como Platão é realmente o autor deste texto, não Agatão e, com isso, poderemos contrastar essa forma de discurso com o discurso socrático a ser realizado diretamente após o do poeta, “*showing by contrast how things – including “speaking well” and “giving praise” – truly ought to be done*” (Patterson 2016, p. 213).

Embora distante do socrático e do dialético, a personagem Agatão, ao contribuir de tal modo para a economia do diálogo, teria deixado Sócrates com a possibilidade de através de todas as definições, opiniões e convicções expressas pelos cinco primeiro simposiastas, buscar corrigir metodologicamente toda a contraditoriedade no discurso para formular, com a ajuda de Diotima, definições não contraditórias no discurso. “*Socrates in his turn will not just correct Agathon regarding the nature of Erōs, but will also say how an encomium ought to be given*” (Patterson 2016, p. 213).

Entretanto, essa busca não será tão imediata assim. Para chegar a essa etapa será necessário realizar a correção metodológica do discurso de todos os aspectos de *Erōs* formulados até então, isto é, de todas as ‘imagens’ parciais e insuficientes formuladas no discurso pelos simposiastas, de modo a abstrair delas uma coerência imperfeita, porém indispensável à busca pela verdade.

Com Sócrates, o discurso não terá mais em vista características particulares de *Erōs*, aspectos que não respondem às exigências de uma resposta adequada a ‘o que é x’, resposta que busca aplicar-se à totalidade dos aspectos particulares que são por razão da causa geral (Trindade Santos 2018, p 153), mas, por sua vez, terá em vista a construção da verdade após a apreensão daquilo que responde a tal necessidade metodológica.

Tal movimento será possível somente com a verdade por fim e após a manifestação da contraditoriedade dos aspectos particulares, por meio de um discurso que permita a prestação de contas das opiniões particulares (Casertano 2018, p. 171-174). Somente após a prestação de contas será possível sanar as insuficiências e ultrapassá-las, por meio da correção metodológica do discurso a fim

de que ele passe a ter em vista a busca pela verdade. Para realizar tal correção, Sócrates chama Agatão para a prestação de contas dos discursos.

#### 4.6. Sócrates e Agatão: a prestação de contas dos discursos

Antes mesmo de iniciar seu discurso, no instante em que o anfitrião terminou seu encômio, a personagem Sócrates reage ao discurso de Agatão — reação carregada de sua característica ironia —, ao perguntar a Erixímaco se o poeta, por meio de seu discurso, não *parecera* [φάναι] fazer um discurso maravilhoso. Todavia, Sócrates fez esse comentário com o uso de paralelismo rítmico e *paradoxologia*, também como fizera Agatão, ao dizer “ἀδεὲς πάλαι δέος δεδιέναι”<sup>121</sup>, ironizando a retórica da fala do poeta (Robin 1929, p. lxx).

Com esse exórdio tipicamente socrático, a personagem demonstra seu descontentamento com o que ouviu e dá indícios de que haverá uma profunda diferença entre seu discurso e o dos simposiastas que o precederam (Halliwell 2016, p. 11). Afinal, sua resposta indica que seu discurso não terá o mesmo brilho e beleza característicos do modo de discurso levado a efeito até então, cujo objetivo seria precisamente parecer belo: “dizer a verdade, como Sócrates, é grosseiro e pertinaz” (Casertano 2010, p. 17-20). Como vimos no Capítulo I, esse momento constrói a introdução perfeita para a refutação da *finalidade* e do *modo* como os discursos anteriores foram feitos, na medida em que a personagem Sócrates apresenta, por um lado, as razões pelas quais o desenvolvimento metodológico dos discursos para ele teria falhado e, por outro, a razão para desenvolvê-lo de modo fundamentalmente diferente. Com sua ironia, Sócrates, como também vimos, diz ter sido ingênuo ao pensar que para ser terrível nessas questões [εἶναι δεινὸς τὰ ἐρωτικά] ele deveria dizer a verdade [περὶ Ἔρωτος τάληθῆ λεγόμενα] (198d1-7), enquanto que os outros presentes, por sua vez, teriam focado em fazer *Erōs* ‘aparecer’ [φαίνηται] como o mais belo e o melhor possível, independente se isso fosse verdadeiro ou não; admite que “já não sabia mais” o modo como elogiar [ἐγὼ οὐκ ἤδη ἄρα τὸν τρόπον τοῦ ἐπαίνου] (199a3-199a5). Ele completa, ao afirmar que não está disposto a elogiar do *modo*

<sup>121</sup> Lit. “um medo que não é medo”, num contraste entre ‘ἀδεὲς’ e ‘δέος’ e em rima entre ‘πάλαι’ e ‘δεδιέναι’.

pelo qual os demais simposiastas fizeram seus encômios a *Erōs*, mas, por sua vez, não fará mais do que dizer a verdade [οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ] (199a7).

Acontece que o encômio da personagem Agatão teria sido o ponto mais alto no desenvolvimento do discurso cujo *tropos* do elogio [τρόπον τοῦ ἐπαίνου] esteve voltado à máxima aparência, em detrimento da busca pela verdade (Robin 1929, p. lxx). Afinal, para alguns ele teria sido vazio de verdade (Bury 1932, p. liii), ou até mesmo uma manipulação da verdade (Dover 1980, p. 123-124): o discurso da personagem Agatão seria o ponto alto de um conjunto de discursos irrelevantes e que não falaram nada de importante à compreensão do texto. Pelas palavras de Sócrates, podemos depreender que o discurso de Agatão, porém, teve seus méritos à busca pela verdade, como veremos logo adiante, mesmo que por acaso. De qualquer modo, pelas palavras socráticas é possível entendê-lo como a expressão extremada do discurso despreocupado com a verdade, cujo fim seria suscitar somente aparências, apelar à sensualidade e permanecer preso a convicções contraditórias, em construções e em aspectos aparentemente belos, muito aquém da finalidade proposta pelo discurso socrático.

Com efeito, falar a verdade é inclusive não falar belamente, caso tal ‘falar belamente’ entre em conflito com o ‘falar verdadeiramente’<sup>122</sup>. É justamente sobre isso que a personagem Sócrates está falando: o *tropos* desse discurso decorre de sua finalidade, nomeadamente, ter por fim a aparência, cessar em um ou outro aspecto da verdade, sem ultrapassar as contradições e fazer a experiência da verdade: sem realizar uma visão de conjunto dos múltiplos aspectos particulares a fim de identificar neles a unidade característica do todo, característica do discurso dialético. Essa visão de conjunto seria pressuposta por um método adequado (Bravo 2016, p. 19): trata-se do método dialético. Este comentador considera que tal visão de conjunto seria levada a efeito por meio de um procedimento metodológico de recolecção, que é capaz de

*“conducir lo que se halla disseminado en mil lugares hacia una forma única (eis mian te idean)”. Sócrates reconoce, en el Fedro, que es éste procedimiento, característico del dialéctico, el que ha aplicado “a propósito del amor (hosper ta nyn de peri erotos: 265d5)”. Sería, pues,*

<sup>122</sup> Cf. Casertano 2010, p. 17-20.

*plausible creer que algo parecido se ha hecho en el Banquete*” (2016, p. 19).

No entanto, não precisamos recorrer a outros diálogos, como o *Fedro*, para desenvolver nossa interpretação destes procedimentos metodológicos levados a efeito no *Banquete*. No próprio *Banquete* estariam as chaves para esta leitura, nomeadamente, no que é dito pela personagem Diotima, quando ela apresenta a ideia de que se deve empreender um método de investigação no discurso com o qual seria possível

“[211c1] ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι, ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα, καὶ ἀπὸ τῶν καλῶν [211c5] σωμάτων ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα, καὶ ἀπὸ τῶν ἐπιτηδεύματων ἐπὶ τὰ καλὰ μαθήματα, καὶ ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι, ὃ ἐστὶν οὐκ ἄλλου ἢ αὐτοῦ ἐκείνου τοῦ καλοῦ μάθημα, καὶ γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι [211d1] καλόν”

“partir das coisas belas tendo em vista aquele belo, subindo sempre, como que se servindo de degraus, de um só para dois e depois para todos os corpos belos, e dos corpos [211c5] belos para os belos ofícios, e dos belos ofícios para os belos saberes, e, então, dos saberes para aquele saber final, que não é outro que não o saber do belo, e conhecer, enfim, o que é a beleza [211d1] em si mesma”.

Não seria absurdo se considerássemos esse procedimento metodológico, cujo exemplo é busca da Forma do Belo, ou, dito de outro modo, a busca pelo belo enquanto ‘*to tou holou onoma*’ (205d), como possível de ser utilizado para qualquer objeto buscado pelo discurso. Dito de outro modo, o todo de um conjunto determinado, inteligível e distinto dos aspectos particulares percebidos pela experiência, deve ser buscado por meio de um processo abstrativo realizado no discurso, partindo de cada parte identificada (*merōs ti*), que seriam as definições ou opiniões particulares, e cada aspecto particular percebido (*hen ti eidos*), a fim de possibilitar a apreensão do todo (*holon*), depreendido de uma visão sinótica de suas próprias partes (Bravo 2016, p. 18).

Ainda em outros termos, para a personagem Sócrates os discursos precisam ter por fim a própria verdade e, assim, serem capazes de elevar-se por meio dos

aspectos parciais do objeto buscado que surgem no discurso à sua essência totalizante, concretizada por meio de uma definição verdadeira no discurso. Deste modo, tal crítica não se dirigiria somente ao discurso retórico do poeta, mas também ao discurso das quatro personagens que o precederam, na medida em que a fala de Agatão, ao fim e ao cabo, também teria sido a máscara de um método discursivo distinto do socrático (Reale 1997, p. 22). Nesse sentido, a crítica a Agatão aplica-se aos demais pois ela teve por alvo a configuração metodológica do discurso, não levada a efeito de modo adequado por ninguém devido à finalidade deste *tropos* de elogio, que teria sido realizado por todos os simposiastas até então: sem a verdade por fim e sem a dialética por meio.

Como veremos adiante no Capítulo III na análise que a personagem Diotima faz da relação entre o uso dos nomes na analogia *erōs-poiēsis*, uma maneira de interpretar a crítica socrática ao discurso dos simposiastas seria considerar o nível dos discursos pré-socráticos como o de formulações sobre *Erōs* que não foram desenvolvidas por meio de um método adequado. Como vimos na citação acima, tal nível foi apresentado pela personagem Diotima tanto em seu diálogo com o jovem Sócrates quanto na recolocação que faz dos aspectos particulares que os simposiastas foram capazes de formular. Nestes discursos pré-socráticos, o preponderante teria sido a particularidade dos aspectos, *hen ti eidos*<sup>123</sup> [ἕν τι εἶδος], “*something like part of an entirety, or species of a genus, or aspect of a whole*” (Aronadio 2016, p. 218), em vez de o *holon* [ὅλον], ou o todo, a totalidade inteligível que configura e significa os aspectos particulares percebidos pela experiência. Isso significa que, como veremos, a verdade de *erōs*, que representaria aquilo que podemos depreender de uma definição verdadeira, “*she herself points out: is actually τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα*” (Aronadio 2016, p. 218). Bravo defende que

*“el amor no se identifica, pues, “con ninguna de sus formas particulares (hen ti eidos: 205d6)”, aunque éstas lleven el nombre del todo (to tou holou onoma), sino con “el deseo de las cosas buenas y*

<sup>123</sup> Vale a pena ressaltar que essa contraposição entre *eidos* e *holon* ocorre em um momento pontual do texto, num contexto específico que buscaremos esclarecer no próximo capítulo, na medida em que estamos plenamente conscientes do uso, por assim dizer, conceitual que a palavra *eidos* possui no vocabulário dos *Diálogos*, em muitas ocasiões a fazer referência direta às Formas ou Ideias, que não seriam ‘uma parte’ ou ‘um aspecto’ das coisas, mas seriam o próprio todo em si e por si mesmo. Aqui, nesse momento do texto, *eidos* ainda possui o mesmo significado de ‘forma’, visto que é usado no sentido de ‘uma certa forma particular’ (*hen ti eidos*), mas não possui o significado de ‘Forma’ com ‘F maiúsculo’, cuja grafia na tradução facilitaria identificarmos ao ‘conceito’ de ‘a Forma’ (*to eidon*) ou a Ideia (*to idea*).

*de la felicidad” (he ton agathon epithymia kai tou eudaimonein: 205d2). Incursos en la falacia mereológica, los oradores pre socráticos han identificado el amor como un todo (holon) con lo que es sólo una de sus partes (merōs ti)” (2016, p. 18).*

Dito de outro modo, a verdade de *erōs* seria aquilo depreendido do todo, seria resultado de uma abstração inteligível, de uma visão sinótica e dialética da unidade do todo buscado no discurso, por detrás da multiplicidade de seus aspectos particulares, que neste caso seria a resposta a ‘o que é *Erōs*’. Exatamente por isso, em relação a Diótima, nessa leitura os simposiastas não teriam percebido tais detalhes metodológicos, já que manifestaram somente aspectos particulares em seus discursos e tomaram tais aspectos particulares pelo todo, pois buscavam autopromoção, glória e prestígio, ou seja, tinham por fim a vitória na competição, não a busca da verdade.

Todavia, por enquanto, nesta última seção do presente capítulo, antes de voltarmos cuidadosamente a essa questão posta pela personagem Diótima, finalizaremos a presente etapa de nossa análise da relação entre os discursos pré-socráticos, tendo em vista as implicações metodológicas inerentes às opiniões formuladas nas falas dos cinco “elogios do amor” em relação às necessidades dialéticas da personagem Sócrates, que empreende a busca pela “verdade de *Erōs*”.

Nesse estágio das falas, finalmente seria possível realizar uma visão de conjunto do desenvolvimento do discurso por meio dos aspectos particulares de *Erōs*: o mais múltiplo, corpóreo e material, cuja função diz respeito à relação entre indivíduos ou entre os corpos e cujos objetos são particulares e múltiplos, como os aspectos presentes nos discursos de cada um dos simposiastas: “*Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes y Agatón: cada una toma una parte del amor por el todo, y atribuye al amor como un todo lo que, con propiedad, sólo conviene a una de sus partes*” (Bravo 2016, p. 19). Será a personagem Sócrates que abrirá o caminho metodológico para ser possível ultrapassá-los. Curiosamente, Bury, embora não considere os discursos pré-socráticos como relevantes, percebe essa necessidade metodológica a ser levada a efeito pela personagem Sócrates, na medida em que “*it is, in fact, an object-lesson in method, an assertion of the Platonic principle that dialectic must form the basis of rhetoric, and that argument founded on untested assumptions is valueless*” (1932, p. xxxvii).

Independentemente se se trata de um "*Platonic principle*" ou se se trata de uma característica das personagens representadas nos diálogos<sup>124</sup>, ultrapassar a contradição e a multiplicidade não é negá-las absolutamente, isto é, não é suprimir nem anular os aspectos particulares do objeto buscado, visto que eles apresentam algo de verdadeiro do objeto (*i.e.*, apresentam os aspectos particulares do objeto) – e, como vimos, devemos partir da multiplicidade tendo em vista o objeto buscado, “subindo sempre, como que se servindo de degraus, de um só para dois e depois para o todo” [ὥσπερ ἐπαναβασμοῖς χρώμενον, ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα] (201c3-4). Nessa leitura, cada um dos simposiastas teria representado um ‘degrau’, teria formulado ‘uma parte’, cada um teria falado sobre o que ‘é em não é’, cuja natureza seria precária para um conhecimento pleno do objeto, mas cada um deles seria necessário metodologicamente à subida dialética em direção da verdade. E a personagem Sócrates, munido do método adequado, seria capaz de subir por estes degraus:

“cada proposição apoia-se na série seguinte, em um esquema que não aceita solução de continuidade. Parece ser legítimo pensar que o *Banquete* é um verdadeiro banquete de narrativas míticas, históricas, políticas, poéticas e filosóficas, que remetem a uma dimensão ontológica anterior, o *logos* universal, cabendo a cada um dos interlocutores oferecer justa transmissão desse *logos*, na medida de suas forças. Esse diálogo configura uma história rica de incidentes, que podem ser lidos como passos ou degraus necessários para o conhecimento da verdade, para me valer de uma metáfora cara a Platão” (Macedo 2001, p. 53).

Deste modo, esse ultrapassar os aspectos particulares seria, na verdade, um processo abstrativo que permitiria a subida ao nível discursivo das definições mais gerais e universais por meio dos próprios aspectos particulares, com a ajuda de um método adequado levado a efeito pela personagem Sócrates e, sobretudo, pela personagem Diotima. Essa supressão da multiplicidade no discurso, levada a efeito por meio de tais procedimentos metodológicos, faz com que cada um dos cinco “elogios do amor” seja imprescindível à busca da verdade de *Erōs*. Esse detalhe seria fundamental à compreensão da relação metodológica entre os discursos neste

<sup>124</sup> Vide Capítulo I para a discussão sobre o problema da busca pela ‘doutrina platônica’ ou de suas *dogmata* nos diálogos.

diálogo, já que por isso mesmo Sócrates não negaria absolutamente os discursos precedentes, como defende Sedley “*although Socrates deplores all the preceding speakers for not caring sufficiently about truth (198d3–e4), he does not go so far as to accuse any of their speeches of being altogether devoid of it*” (2006, p. 47). Nessa leitura, Sócrates tão somente estaria a denunciar sua insuficiência metodológica, ou seja, insuficiência que advém de seu método – ou de sua falta de método – e, antes de tudo, de sua finalidade: não visaram a busca pela verdade e, por isso, não conseguiram distinguir o verdadeiro em seus discursos e foram incapazes de falar sobre o que *Erōs* realmente é.

Nesse sentido, a personagem Sócrates ao denunciar o *tropos* dos discursos pré-socráticos, tendo por alvo a finalidade das falas dos simposiastas bem como seu método, ou melhor, falta de método, estaria a realizar uma refutação geral, isto é, refutação que valeria para o modo de todos os discursos que não levaram a efeito os procedimentos metodológicos necessários e não tiveram a verdade por fim e, por isso, tomaram as partes pelo todo. Não podemos nos esquecer, contudo, de que apesar de esta falha no que diz respeito ao método discursivo e à finalidade do discurso, todos os discursos, como vimos, solidificaram degraus a partir dos quais a personagem Sócrates poderá firmar-se para buscar a verdade. Sedley (2006, p. 65) defende que “*these have, as we have seen, developed a steadily improving picture of love’s relation to virtue*<sup>125</sup>, *one which, starting from utterly non-Platonic beginnings, has culminated in Agathon’s half-truths about love’s promotion of wisdom and the rest of virtue*”. Se se trata de “*non-Platonic*”, não podemos saber pelo que o texto do diálogo nos apresenta, pois, como vimos mais de uma vez, Platão não é uma das personagens. Ainda assim, para nossa presente investigação o ponto chave é que tais aspectos particulares seriam insuficientes para a adequada aplicação do método apresentado pelas personagens Sócrates e Diotima neste diálogo.

Miller (2000, p. 16) desenvolve uma analogia engenhosa, com a qual podemos compreender melhor a relação metodológica entre os discursos pré-socráticos e o diálogo entre o jovem Sócrates e a sacerdotisa Diotima. Nessa comparação de Miller, os discursos anteriores a Sócrates no *Banquete* seriam como a tentativa de cegos de

<sup>125</sup> Ver Halliwell 2016, p. 4-14, para quem os discursos pré-socráticos no *Banquete* teriam apresentado, cada um deles, sua perspectiva sobre valores, contribuindo em construir em certo sentido a estrutura do diálogo, cujo enfoque está na relação de *Erōs* com excelência.

nascença a definir um elefante somente pelo tato. Assim, ao serem perguntados ‘o que é um elefante?’, ou melhor, ao descreverem um elefante, ou ainda, pelo contexto do *Banquete*, ao ‘elogiar um elefante’, realizariam suas falas de acordo com aquilo que são capazes de perceber pelo tato: eles tateariam, cada um em uma parte do elefante, um a realizar o elogio da orelha, outro a realizar o elogio da tromba, ainda outro a realizar o elogio da pata, todos incapazes de realizar uma visão de conjunto de todas as partes, ou seja, uma visão de conjunto da orelha, da tromba, da pata, todas simultaneamente como diferentes e como semelhantes, diferentes enquanto cada uma como uma parte e semelhantes enquanto todas sendo parte de um todo. Eles seriam incapazes de realizar tal abstração na medida em que não possuem um método adequado, que no caso seria a visão<sup>126</sup>. Para Bravo seria o dialético aquele capaz de ver:

*“todos aspiran a “ver”. Pero mientras que el ver de las visiones pre-socráticas es un idein<sup>127</sup> parcial y restringido, el de la dialéctica del amor es, además, un katidein<sup>128</sup>, una visión de lo alto que logra descubrir, en las múltiples visiones fragmentarias, “lo bello divino ena unicidad de su forma (auto to theion kalon [...] monoeides: 211e3)” (2016, p. 18).*

Portanto, esta refutação preliminar, realizada no que poderíamos chamar de uma espécie de prelúdio à prestação de contas com Agatão, será o recurso que permitirá a personagem Sócrates justificar a prestação de contas com o antifrião, aquele que, por um lado, elevou ao extremo o ‘falar belamente’, em detrimento do ‘falar verdadeiramente’, e, por outro, formulou os aspectos particulares de *Erōs* mais fundamentais à busca pela verdade socrática: a busca pelas coisas belas e a inspiração produtiva (Bury 1932, p. xxxvii).

<sup>126</sup> Talvez essa analogia tenha sido realizada por Miller como uma metáfora para uma falta de visão da alma em relação a seus objetos, que são inteligíveis, portanto uma falta de visão noética.

<sup>127</sup> Cf. 210c4: “contemplar o belo nos ofícios e nas leis, **vento**, assim, que cada uma dessas coisas belas é aparentada” [θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' **ἰδεῖν** ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν]. Nesse momento Diótima descreve aquele que ainda estaria a aprender a ver, portanto ainda veria na forma de um *idein*: estaria a aprender a ver o uno no múltiplo (grifos nossos).

<sup>128</sup> Cf. 211e4: “mas o próprio divino belo pudesse ele em sua forma única **ver**?” [ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς **κατιδεῖν**]. Aqui se trata de uma visão de conjunto, ver ‘de cima’ (kata + idein), realizada após subir os degraus dialéticos no discurso e ver a unidade da beleza por meio da multiplicidade dos corpos, almas, ofícios, leis e saber (grifos nossos).

Assim, após denunciada a insuficiência metodológica que constituiria os discursos pré-socráticos e refutar o modo com o qual todos teriam realizado seu discurso até então, a personagem Sócrates poderá levar a efeito um discurso dialético, como vimos, um discurso cujos procedimentos metodológicos permitem aos participantes partir da multiplicidade de aspectos particulares manifestos no discurso e atingir a unidade inteligível da dimensão definicional apreendida de tais aspectos: a verdade [τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ εἶναι ἢ ὑπ' ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἔνεκα τοῦ καλοῦ ἀεὶ ἐπανιέναι] (211b7-211c2). Para tal, contudo, será preciso, primeiramente, não apenas fazer tal denúncia, mas será necessário ultrapassar qualquer contraditoriedade no caminho em direção da subida dialética, as quais se postam como barreiras entre o discurso e o objeto buscado, entre o discurso e *Erōs*. Dito de outro modo, levar a efeito um discurso dialético é recorrer à dialética, que, como vimos, seria o método que permitiria aos participantes da discussão a buscar apreender o todo de cada coisa, de modo a fundar a busca em razões e, conseqüentemente, afastar-se da contraditoriedade das convicções pessoais, que são sempre insuficientes para a busca da verdade. No entanto, para afastar-se da dimensão dos aspectos particulares de *Erōs* e buscar a apreensão do mais geral e da verdade será preciso tornar manifestas as contradições presentes no nível discursivo dos discursos pré-socráticos e, por meio da prestação de contas, sanar a contraditoriedade. E a refutação dialética é certamente para a personagem Sócrates o único meio para, após a identificação das contradições, prestar as devidas contas e, enfim, ultrapassá-las rumo à verdade (Casertano 2018, p. 199).

Com isso, depois de identificar e apontar aos demais o problema da necessidade metodológica de se buscar a verdade por meio do discurso, Sócrates chama Agatão à prestação de contas, para tornar manifesta a contraditoriedade em seu discurso e realizar a devida correção metodológica do discurso, pavimentando o caminho em direção da verdade, de preferência progressivamente limpo de contraditoriedade.

Essa prestação de contas, contudo, não será arbitrária nem totalitária. Sócrates não se dirige a cada personagem e diz 'você está errado e somente eu consigo acessar à verdade'. Pelo contrário, um dos recursos mais fundamentais do método dialético é o acordo entre as participantes, a *homologia* [ὁμολογία] como

vimos no Capítulo I, que seriam concessões por meio das quais Sócrates e os interlocutores avançariam em direção da manifestação da contraditoriedade. Para Bravo, “*desde el punto de vista metodológico, el recurso clave para la síntesis en proceso es el acuerdo (homologia: 187b4) entre los oradores. Éste es el nexos (desmos) por el que las varias endoxa se transforman en dialektike episteme*” (2016, p. 20).

Nesse percurso fundado na *homologia* o interlocutor concorda com Sócrates gradativamente e é levado a necessariamente reconhecer a própria contradição, caso tenha a verdade e o discurso por primazia. Após avançar nesse procedimento o interlocutor não terá mais como logicamente concordar com a convicção pessoal da qual partiram, pois as concessões realizadas neste processo levam-no necessariamente a concordar com as razões apresentadas. Com isso, essa prestação de contas também tem um efeito ético e pedagógico, pois o participante, quando está genuinamente de acordo com estes procedimentos metodológicos e quando verdadeiramente aceita a refutação, passa por uma experiência transformadora. Essas opiniões refutadas, como vimos no Capítulo I, geralmente são as convicções pessoais mais profundas do interlocutor. Por isso, muitos resistem e embora entendam logicamente o problema nas próprias convicções, não conseguem admitir que aquilo em que fundam sua vida é incorreto. Por outro lado, as personagens que aceitam reconhecer tal contradição são capazes de transformar suas convicções por meio da refutação, de modo a também transformar sua conduta e suas ações no mundo, ambas anteriormente fundadas em suas convicções pessoais, mas que doravante, caso o despertar obtenha sucesso na ‘virada na alma’, passariam a ser fundadas na verdade (Goldschmidt 2014, p. 18-22).

Com Agatão, como veremos, não há um genuíno reconhecimento da contraditoriedade, dado que ele não reconhece que foi refutado pelas razões apresentadas, assentadas na impessoalidade da verdade, mas insiste que Sócrates o teria contradito, diferentemente do jovem Sócrates em relação a Diotima, por quem será constantemente refutado e, ainda assim, genuinamente *deseja* e *quer* apreender a verdade que funda tais refutações<sup>129</sup>. De qualquer modo, para efeito de nossa

<sup>129</sup> Mais a frente em seu diálogo com Diotima, ao ser refutado, o jovem Sócrates pergunta “o que quer dizer com isso, Diotima?” [καὶ ἐγώ, πῶς λέγεις, ἔφη, ὃ Διοτίμα;] (201e9). Ele passa a ser insistentemente refutado, mesmo assim ainda quer prosseguir na busca, refutado e honestamente admitindo sua ignorância sempre que refutado, afirmando que “de

presente análise neste final deste capítulo, a personagem Agatão aceita e procede por meio da *homologia*, que, como dito anteriormente, é um recurso necessário metodologicamente à prestação de contas do discurso. Wardy comenta que

*“homologia (‘agreement in logos’) is the standing goal of philosophical dialectic: its episodes reach a conclusion when the interlocutors have (at least pro tem.) resolved their differences of opinion by means of mutually endorsed reasoning. Stringent philosophical homologia is much to the fore in the refutation of Agathon. Socrates in his turn paints a self-portrait in which he, the erotic neophyte, is falling over himself to agree with the imperious Diotima”* (2012, p. 181).

Com a refutação de Agatão, etapa igualmente fundamental à a prestação de contas do discurso, a personagem Sócrates, como dito várias vezes, poderá sanar as contradições e avançar na busca pela verdade de *Erōs*. Essa refutação ocorre como ponto central do *elenkhos* socrático, por meio de uma discussão de pergunta e respostas, uma espécie de inquirição. Sócrates, por meio deste escrutínio intelectual, evidenciará a todos os presentes a fragilidade deste discurso: em primeiro lugar, ele refutará a forma do discurso de Agatão, para depois, num segundo momento, refutar o conteúdo do discurso do anfitrião<sup>130</sup>, a fim de usá-lo como degrau para, a partir de uma ressignificação dialética, levar adiante um discurso estritamente verdadeiro.

Para refutar a forma do discurso de Agatão, Sócrates relembra a proposta do anfitrião na introdução de sua fala que, como vimos, disse que falaria sobre “o que é *Erōs*” e suas causas, em vez de falar sobre seus efeitos. Tal proposta configuraria, surpreendentemente, a finalidade e a forma do discurso dialético: novamente, aquele que apresenta e pede razões, definições, presta contas e ataca a contraditoriedade, mas acima de tudo é um discurso que aponta para ‘o que é x’. Entretanto, embora tenha apontado para ‘o que é x’, a personagem Agatão rapidamente abandonou tal proposta inicial, talvez um recurso dramático para caracterizar aquele que por acaso topa com a verdade, porém sem perceber por ser metodologicamente incapaz de distinguir a verdade das convicções (Macedo 2001, p. 49), para formular a tese de

novo lhe disse que não sabia” [καὶ ἐγὼ αὖ ἔλεγον ὅτι οὐκ εἰδείην] (207c2), tudo isso pelo fato de *querer* e *desejar* buscar o saber e em nenhum momento renunciar às perguntas e respostas.

<sup>130</sup> E não é de surpreender o fato de Sócrates facilmente derrubar por inteiro o argumento do anfitrião, haja vista que ele se assentava sobre uma única tese, como vimos: 1) *Erōs* é o deus mais feliz porque a) é o mais belo [κάλλιστον] e b) é o mais excelente [ἄριστον].

que *Erōs* seria o mais belo e o mais excelente, por possuir uma série de características e efeitos na vida dos homens e dos deuses.

Depois disso, tendo por alvo o argumento central do encômio da personagem Agatão, Sócrates avança na refutação de *Erōs* ser *kalliston* e *ariston*. Em primeiro lugar, o anfitrião concorda com Sócrates que *Erōs* tem de ser em relação a algo, ou seja, tratar-se-ia de um desejo por alguma coisa [ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός; πάνυ μὲν οὖν ἔστιν] (199e6-8) – e como a personagem Agatão mesmo disse bem, Sócrates relembra, desejo das coisas belas [ἔρωτα καλῶν] (201a4). Ele reconhece que Agatão “disse bem” [καλῶς γε εἶπες] (201c1) porque sabe que isso não é um enunciado falso, nada medida em que *erōs também* é desejo das coisas belas, como será formulado posteriormente na conversa entre o jovem Sócrates e Diotima. Embora não seja falso, tal enunciado somente seria verdadeiro, como ficará evidente no próximo capítulo, se tomado como um aspecto de *Erōs* (*hen ti eidos*), sem que se reduza o todo de *Erōs* a tal aspecto particular (*merōs ti*), dado que as coisas belas, como formulará Diotima, são desejadas por suas qualidades e não por si mesmas<sup>131</sup>.

Por isso, a personagem Sócrates não refuta este postulado da argumentação de Agatão, em vez disso o manterá dialeticamente na busca pela verdade, suprassumido nos procedimentos metodológicos adequados à investigação. Em outras palavras, este postulado será um degrau a ser usado na subida dialética, ressignificado posteriormente no diálogo com Diotima. Com efeito, Sócrates demonstra que não é possível querer e desejar [ἐπιθυμῆτε καὶ ἐρᾶ] aquilo que já se tem, dado que queremos e desejamos aquilo que não temos [οὐκ ἔχων] e, quando já o temos ou o somos, desejamos continuar a ter tal ou ser tal no futuro [εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον] (200a-201a). Assim, seguir-se-ia necessariamente que *Erōs* não poderia ter beleza [οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος], na medida em que foi acordado [ὁμολογεῖς] que ele é desejo por coisas belas. E, por fim, como as coisas boas também são belas [τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ]<sup>132</sup>, é forçoso que *Erōs*, além de não ser belo, também não seja ele mesmo bom [τὰ ἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ]: com isso caem os dois pilares do argumento de Agatão, a saber, *Erōs* ser o mais belo e *Erōs* ser o mais excelente.

<sup>131</sup> Cf. 205e1-206a1: “nada mais há que desejem os homens senão o bem” [οὐδὲν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἔρῳσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ].

<sup>132</sup> Vide a discussão sobre *kalokagathia* realizada na análise do discurso da personagem Fedro na abertura deste capítulo.

Agatão encontra-se perplexo, na mais profunda aporia, já que aceitou a *homologia* e percorreu a prestação de contas junto de Sócrates e, mediante seu *elenkhos*, deparou com a contraditoriedade em seu discurso, condição necessária ao progresso dialético (Robin 1932, p. ixii.). Ele constatou que é possível que ele não soubesse nada sobre o que havia dito [κινδυνεύω, ὃ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον] (201b9-10), dando à luz à ignorância por meio da parteira Sócrates. Entretanto, como mencionado acima, Agatão não passou pelo despertar e não genuinamente aceitou a contraditoriedade no discurso. Ele foi refutado por Sócrates, “num espelho tal como Diotima refuta o jovem Sócrates” [ἤλεγχε δὴ με τούτοις τοῖς λόγοις οἷσπερ ἐγὼ τοῦτον] (201e6-7). Se tivesse genuinamente aceitado a refutação e despertado, Agatão também poderia, muito bem, ter deixado de ser poeta e seguido o caminho para tornar-se dialético. No entanto, Agatão, como sabemos, continuou a ser um poeta. Vegetti (2016, p. 325) argumenta que Diotima, no passado, também havia desconfiado desta mesma dificuldade no jovem Sócrates, de modo que ponderou se ele estaria preparado para aceitar abrir mão daquilo em que fundava sua vida e sua conduta para iniciar a experiência transformadora da dialética, que justamente pressupõe, para usar um termo contemporâneo e bastante anacrônico, uma ‘transformação existencial’. E tal dúvida quanto ao jovem Sócrates estar ou não preparado não diz respeito às capacidades cognitivas de Sócrates, bem como também Agatão teria plenas condições cognitivas para a dialética<sup>133</sup>, haja vista o brilhantismo da construção argumentativa de seu discurso.

*“Non sembra dunque che la ragione della difficoltà attribuita da Diotima a Socrate [οὐκ οἶδ’ εἰ οἷός τ’ ἂν εἶης [...] ἐγὼ καὶ προθυμίας οὐδὲν πολείψω: 210a2-4] consista nell’aspetto cognitivo dell’accesso all’idea del bello. Ciò che viene in questo modo enfatizzato e solennizzato è la difficoltà di una scelta di vita più che di un orientamento epistemico: la scelta di vita [...] che dunque richiede una piena maturità morale oltre che intellettuale da parte di chi si avvia in quella direzione” (Vegetti 2016, p. 325).*

Nesse sentido, a dificuldade de Agatão teria sido a mesma: genuinamente aceitar a refutação socrática e tornar-se dialético implica sobretudo uma escolha de vida e uma maturidade moral “*oltre che intellettuale*”. Reid (2017, p. 45), pelo

<sup>133</sup> Ver Reid 2017, p. 45, para quem Agatão “*shows potential for philosophy*”.

contrário, interpreta que a personagem Agatão foi graciosa ao responder a Sócrates e aquiesceu completamente à refutação, muito diferente dos demais casos de refutação nos *Diálogos*. Inclusive talvez teria sido por isso que Sócrates flertou com ele, não somente pela beleza corpórea, mas também pela beleza da alma do poeta. Não parece razoável interpretar a resposta de Agatão como “*graciously admitting*” (Reid 2017, p. 45) a refutação, na medida em que, imediatamente após ser refutado, a personagem Agatão diz que não poderia contradizer Sócrates [σοὶ οὐκ ἂν δυναίμην ἀντιλέγειν] e teria de aceitar que *Erōs* não é belo nem bom. Pelo contrário, ele parece estar realmente sem jeito pela chatice de Sócrates, pelo fato de a contradição ter ocorrido na frente dos convidados e por não ter sido poupado nem mesmo na comemoração de sua vitória no festival, em sua própria casa e depois de aceitar o amigo de Sócrates como penetra [ἵεναι ἄκκλητος ἐπὶ δεῖπνον] (174b1), servir um generoso jantar, vinho e música, etc. E Sócrates percebe o incômodo no anfitrião, mas o lembra mesmo assim de que é a verdade que Agatão não poderia contradizer, não Sócrates [οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν] (201c6-9).

Após tornar consensualmente manifesta a contradição e a ignorância no *tropos* levado a efeito pelo discurso de todos os presentes, Sócrates poderá levar a efeito um discurso dialético. Depois de ultrapassar a contraditoriedade, a personagem Sócrates terá o caminho aberto para realizar a visão de conjunto dos aspectos parciais de *Erōs* identificados em cada um dos discursos pré-socráticos. No entanto, nenhum dos presentes pode auxiliá-lo em tal empreendimento, haja vista que ninguém deseja e quer buscar a verdade no simpósio de Agatão a não ser o próprio Sócrates. Ninguém presente no simpósio demonstrou em suas falas estar aberto à *homologia* dialética. Todos, como dito anteriormente, preocuparam-se com a aparência, com a beleza do discurso retórico dissociado da verdade, capaz somente de manifestar bela e persuasivamente convicções pessoais. Por isso, Sócrates precisa invocar Diotima para levar a efeito o método dialético, que é uma atividade coletiva e pressupõe obviamente o diálogo. Ele decide assumir o papel de ‘aquele que é conduzido’ na busca da verdade de *Erōs*, sob a máscara do ‘jovem Sócrates’, para que seja ensinado ‘na prática’ aos presentes como percorrer a busca pela verdade, de modo a ser possível realizar um elogio adequado (*i.e.* verdadeiro). Para tal, Sócrates aceita a *homologia* proposta por Diotima, ‘aquela que conduz’, na

medida em que tal busca também necessita que os participantes “encontrem-se na condição ideal da investigação, isto é, num contexto amigável de pessoas sinceramente interessadas em procurar a verdade” (Casertano 2010, p. 40). Em suma, o único genuinamente interessado em procurar a verdade no simpósio de Agatão era Sócrates – e sua convidada, Diotima.

No contexto dramático do texto, teríamos a apresentação de um hipotético momento em que um jovem Sócrates ainda não era dialético, portanto ainda não levava a efeito este método de investigação por meio do qual se busca a verdade no discurso. Pelo “caminho de perguntas e respostas pelo qual Diotima então o conduziu” [ποτέ με ἡ ξένη ἀνακρίνουσα διήει] (201e3-4), o jovem Sócrates está justamente a ser iniciado naquilo que o possibilitará dominar tal método de investigação e, portanto, tornar-se dialético. E é por meio da dialética que Diotima o introduz, de modo ao iniciado aprender tudo na prática. Diotima persuade [πείπεισμαι] o jovem Sócrates a praticar aquilo em que está a introduzi-lo (Keime 2016, p. 54). Deste modo, ao ser persuadido, é Sócrates que quererá e desejará buscar a verdade por si mesmo. Por isso, Diotima o inicia de modo a estimulá-lo a querer buscar conhecer aquilo que é mais geral, que possui unidade e é em si mesmo e por si mesmo inteligível. No entanto, Diotima leva Sócrates por um caminho gradual de abstração, método com que primeiro discutem elementos particulares e menos gerais, em vez de, por sua vez, simplesmente dizer ao iniciante, ‘tudo em que você acredita está errado e a verdade é o que digo’. Pelo contrário, Diotima parte junto do jovem de modo começar a construir coletivamente uma visão de conjunto, antes de o iniciante ser capaz de alcançar as dimensões mais gerais das definições essenciais, de modo a, somente então, levá-lo a ver a verdade por si mesmo.

Mesmo assim, nesse contexto amigável e de busca pela verdade, nesse processo gradual e cuidadoso operado por Diotima, o jovem Sócrates encontra-se perplexo e em muitos momentos assume o papel de ‘aquele cujas convicções serão purgadas’ no diálogo com ela. Em algumas ocasiões, inclusive, sua perplexidade é tamanha que a sacerdotisa de Manteneia precisa metodologicamente guinar o discurso por caminhos pelos quais a protagonista conseguiria, então, compreender a passagem da contraditoriedade, concordando com os postulados e as hipóteses formuladas, em direção daquilo que não admite seu contrário. Como dito acima, o jovem Sócrates também não está imune à refutação e, inclusive, precisa passar por

este instrumento metodológico para despertar. Tal momento no texto também é um momento de aprendizado, um momento de demonstrar como se tornar dialético.

Depois de avançar um pouco, em meio a subidas e descidas, a refutações e perguntas e respostas, Diotima realizará junto do jovem Sócrates uma análise do uso dos nomes por meio da analogia *erōs-poiēsis*, pela qual parece esclarecer para os presentes no simpósio, por um lado, a razão por seus discursos terem sido metodologicamente insuficientes e, por outro, a razão para se realizar um discurso fundamentalmente diferente: um diálogo com a verdade por fim e a dialética por meio, a passagem dos “elogios do amor” à “verdade de *Erōs*”.

## 5. CAPÍTULO III: DIOTIMA E A ANÁLISE DOS NOMES: ERŌS-POIĒSIS

### 5.1. A sacerdotisa, o iniciado e os Mistérios

Μαντινική Διοτίμα (201d2), *Mantinikē Diotima*: assim é introduzida uma das personagens principais, aquela que, junto de Sócrates, transformará metodologicamente o nível do discurso, para um que esteja pareado à verdade. E por este nome, ‘a mulher honrada por Zeus, da cidade da adivinhação’ (Destrée 2015, p. 361), a personagem é apresentada tanto para os simposiastas quanto para os leitores. Destrée chama atenção para o fato de que este imaginário atrelado à personagem desde sua introdução na narrativa pode ser interpretado como um recurso literário para preparar os leitores para esperar verdade e conhecimento da boca de uma mulher. Para Destrée, *Mantinikē Diotima*

*“is not intended to make readers burst into laughter. Since being honored by the gods is commonly seen as the sign, or perhaps the condition, of knowledge (and indeed Diotima is said to be ἡ ταῦτά τε σοφῆ ἦν, 201d2–3), one may rather surmise that it is intended to humorously ensure that Socrates’ audience, and perhaps we the readers too, are paying sufficiently serious attention to the speech (the speech of a woman who will be praising the ὀρθῶς παιδεραστεῖν before a male audience! [211b5–6]), especially after the hero of the day, Agathon, has just admitted that what he said only showed his lack of knowledge (οὐδὲν εἰδέναι ὧν τότε εἶπον, 201b11–12)” (Destrée 2015, p. 361).*

Com esta apresentação, a relação entre a personagem Diotima e o jovem Sócrates torna-se evidente desde o começo: um jovem, inexperiente nas questões investigadas, e uma sacerdotisa, cuja inspiração divina a aproxima muito mais da natureza de tais questões, as mais elevadas e fundamentais, do que se fosse tão somente uma simples mulher. Não devemos nos esquecer de que nosso estudo diz respeito a sociedades predominantemente masculinas, mais especificamente ao mundo helênico na Antiguidade Clássica. Nesse contexto helênico, tal imagem, a de sacerdotisa, inegavelmente a aproxima da dimensão dos Mistérios, cultos em que a

mulher poderia desempenhar um papel relevante, ao levar a efeito atividades religiosas independentemente do fato de ser mulher<sup>1</sup>.

Como vimos, Diotima, ao deparar com a jovem personagem, diz não ter certeza de que ela seria capaz de avançar naquilo a que estava a ser introduzida, por meio de uma linguagem deliberadamente misteriosa: “*talvez tu também possas ser iniciado: quanto à perfeita e profunda experiência, [em vista da qual é possível subir esses degraus] se se procede corretamente, não sei se tu realmente conseguirá experienciar*” [κὰν σὺ μνηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἔνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἔάν τις ὀρθῶς μετή, οὐκ οἶδ' εἰ οἴός τ' ἂν εἶης] (209e5-210a2)<sup>2</sup>. De acordo com Casertano,

*“il linguaggio è certamente, e volutamente, quello dei misteri, ma il percorso che traccia Diotima è percorribile da ogni uomo “gravido nell’anima”, dotato cioè di buone qualità e disposto a seguirlo [...] segno appunto che si tratta di una “iniziazione” (se si vuole continuare ad usare questo termine) chiaramente pedagogica, anche se strettamente legata ad erōs (212b1-3)” (2016, p. 229).*

Nessa leitura, fica clara a distinção entre o jovem Sócrates e Agatão, assim como, no próximo capítulo, ficará clara a distinção entre o jovem Sócrates e Alcibíades: para ser iniciado a esta experiência edificante e transformadora que é a atividade dialética, o iniciado não precisa ser uma figura elevada ou um ‘escolhido’, mas basta já possuir nele o gérmen da busca pelo saber, estar “grávido na alma”, a saber, ser “*dotato cioè di buone qualità e disposto a seguirlo*”, aberto ao diálogo, ao aprendizado e à transformação da própria alma (Casertano 2016, p. 229). Agatão, infelizmente, ao ser refutado por Sócrates não demonstrou tal predisposição, bem como não demonstraram possuí-la nenhum dos outros presentes. A personagem Sócrates, por sua vez, desde o prólogo do *Diálogo* possui uma atitude procreativa, buscando procriar na beleza, seja por meio da resignificação de poesias, de provérbios, ou mesmo de ideias, como evidenciado pelo contato com Diotima; enquanto Apolodoro e as demais personagens, sobretudo Alcibíades, por outro lado, são possessivas, preocupadas com a *synousia* que ocorreu na casa de Agatão, com

<sup>1</sup> Vide Dowden 1980, Graf 2008, Edmonds 2013 e Bremmer 2014.

<sup>2</sup> Grifos nossos.

vencer a competição de discursos e com tomar para si aquilo que deseja (Giannopoulou 2017, p. 27).

Em meio à linguagem dos Mistérios, há intérpretes que enxergam mais do que somente um imaginário religioso. Wersinger (2012, p. 49) sugere que o vocabulário da apresentação de Sócrates do encontro que teve com Diotima é carregado de conotações sexuais. Sócrates teria feito sua descrição com tal linguagem, na medida em que ele “*describes his conversation with Diotima by using ambiguous words which imply that this conversation was not a mere lecture but also an erotic experience*”: os belos discursos de Diotima “*played the role of an appropriate (kalos) event to procreation (cf. καλῶς λέγεις: 204c7)*” (Keime 2016, p. 55-56)<sup>3</sup>.

Além de tais possíveis conotações sexuais, a relação entre Diotima, o jovem Sócrates e o imaginário das iniciações e dos Mistérios é insistentemente enfatizado ao longo deste momento do texto, bem como também na intervenção de Alcibíades, tanto explicitamente por meio de palavras características das dimensões religiosas como mencionado acima, como por meio da analogia entre as experiências místicas e as experiências a serem proporcionadas ao jovem Sócrates pela sacerdotisa, bem como as experienciadas, por sua vez, por Alcibíades junto de Sócrates. E tal vocabulário, imagens e metáforas teria gerado um mal-entendido entre os intérpretes, segundo Radcliffe Edmonds (2017, p. 195-232). Em sua leitura, tal mal-entendido existiria porque os intérpretes não teriam compreendido as relações que Platão teria estabelecido no texto entre, por um lado, Sócrates, Diotima, Alcibíades, a atividade socrática e o método dialético e, por outro, o imaginário e as experiências da dimensão dos Mistérios (2017, p. 197).

Para Edmonds (2017, p. 198-199), haveria uma leitura dos Mistérios, herdada de Clemente de Alexandria e de outros comentadores cristãos, que simplificaria a estrutura mística. Tal simplificação foi aplicada ao longo da interpretação do *Banquete*, de modo a ter sido realizada uma divisão da fala de Diotima em ‘*purification*’, ‘*lesser mysteries*’ e ‘*greater mysteries*’ pela historiografia no século XX. Nessa divisão tripartida da fala de Diotima, a ‘*purificação*’ seria o ‘*elenkhos*’, a refutação que a sacerdotisa insistentemente realiza com o jovem Sócrates, os ‘*lesser*

<sup>3</sup> Ver Halperin 1990 e Hobbs 2006 para uma discussão sobre a relação entre Diotima e a estrutura da pederastia tradicional.

*mysteriēs*’ seriam a passagem de conteúdos secretos por meio do mito da origem de *Erōs* e os ‘*greater mysteriēs*’ seriam a ascensão dialética e a contemplação da Forma do Belo<sup>4</sup>.

Acontece que tal cenário para Edmonds seria uma interpretação equivocada dos Mistérios de Elêusis e de outros ritos místéricos, pois não haveria passagem de segredos ocultos aos participantes em tais rituais. Nesses rituais os indivíduos realizariam ritos a fim de aproximarem-se da divindade, cuja finalidade, portanto, seria proporcionar-lhes uma experiência de proximidade com o divino, face a face com a divindade. Edmonds explica que “*the teletai in the mysteriēs provide the ultimate kind of contact with the deity, a step beyond the kind of interactions involved in normal religious ritual such as prayer and sacrifice*” (2017, p. 200). Ele prossegue, ao argumentar que

*“all ritual works to bring together gods and mortals; the mortals provide sacrifices and honors for the gods, while the gods provide, through their superior power, things that mortals cannot obtain without their help. Diotima tendentiously proclaims that a daimonic intermediary is necessary, since gods and mortals cannot mix, but even still the connection between the two can be more or less close, and much of the practice of Greek religion is involved in building closer and more positive relations with the gods”* (2017, p. 200).

Com efeito, alguns realizavam várias vezes os rituais, o que enfraquece as leituras que propõem o ensinamento de conteúdos secretos a serem passados nestes rituais. “*Such rituals bringing the worshipper into closer contact with the god could be repeated, by some perhaps once or twice in a lifetime, by others on a frequent basis*” (Edmonds 2017, p. 201). Afinal, uma vez realizados, não seria necessário os repetir, dado que o que quer que seja que fosse revelado já teria sido revelado desde a primeira vez que o indivíduo o realizara, tornando difícil a compreensão da constante repetição dos rituais. Para formular um exemplo mais próximo de nosso imaginário cristão, Edmonds estabelece uma comparação entre o batismo e a procissão e a lógica da experiência dos Mistérios (2017, p. 201), de modo que os cultos místéricos seriam

<sup>4</sup> Ver Riedweg 1987, p. 21, para quem há uma divisão de 1) *elenkhos*, 2) *didachē + mythos* e 3) *epoptika*, cujos referentes estariam em 1) 199c3–201c9, 2) 201e8–209e4 e 3) 209e5–212a7. Vide Belfiore 2012, p. 141, para ecos desta interpretação, que se tornou padrão na leitura da fala de Diotima na historiografia do *Banquete* no século XX.

correlatos à experiência da procissão ou peregrinação, por meio das quais os indivíduos aproximam-se do imaginário divino, em meio a cânticos e figuras religiosas, numa experiência que envolve um sacrifício pessoal (longas caminhadas, períodos de jejum, vigílias, etc.), culminando em uma transformação edificante. Mas acima de tudo: podem ser realizadas repetidas vezes.

No *Banquete*, o eco desses Mistérios seria a própria atividade retratada no diálogo, “*not as the one time imparting of secret knowledge but as an ongoing lived experience*” (Edmonds 2017, p. 202), na forma de uma constante possibilidade de aproximar-se do divino, que seria correlato à verdade, por meio da dialética, uma atividade a ser realizada múltiplas e repetidas vezes, não somente uma vez como se fosse um meio para receber segredos ocultos prontos e acabados, uma ‘contemplação final’, mas como um método adequado para se buscar a verdade no discurso, múltiplas vezes em relação a múltiplos objetos. É razoável pensar que corrigir metodologicamente os discursos na busca por saber implica a correção de vários discursos, inclusive discursos relacionados entre si, voltados a distintos temas, objetos, etc. Deste modo, o caráter da atividade seria sempre constante, inclusive no que diz respeito a prestar contas do próprio discurso e justificar e apresentar razões às suas escolhas em relação à sua vida e, acima de tudo, em relação às práticas e à vida na cidade. Nesse sentido, o ápice da experiência proporcionada pela personagem Diotima ao jovem Sócrates não seria uma explicação de Teoria das Formas ou de segredos ocultos e sagrados, mas “*rather it is an encounter with the Beautiful itself, where the philosopher contemplates the Beautiful itself, face-to-face*” (Edmonds 2017, p. 202).

Na historiografia da religião há atualmente uma tendência em identificar pelo menos dois modelos de experiência religiosa no mundo helênico<sup>5</sup>. Whitehouse (2004, p. 14)

*“distinguishes between doctrinal religion, where worshippers engage in the frequent repetition of texts or rituals that impresses the central ideas and practices upon their memory, and imagistic religion, where particular intense experiences impress themselves on the worshippers’ memories”* (Edmonds 2017, p. 202).

<sup>5</sup> Vide Martin 2004 e Bowden 2010.

Nos cultos de imagem, diferentemente da religião doutrinal que visava passar um conjunto de preceitos a serem memorizados e aprendidos, havia rituais cujas imagens, dissociadas de ideias e preceitos, seriam impressas na memória dos participantes por meio de experiências intensas e profundas. Esse segundo grupo, referente a cultos cujos ritos são dissociados de ideias e preceitos e associado a experiências intensas e profundas, em que havia a visão de imagens a serem impressas na alma, diz respeito aos Mistérios (Whitehouse 2004, p. 14). Para este historiador da religião,

*“virtually no attempt was made to communicate religious ideas as bodies of doctrine. Revelations were codified in iconic imagery, transmitted primarily through the choreography of collective ritual performances. Religious representations were structured as sets of revelatory images connected by loose (and somewhat fluid) thematic associations, rather than as cohering strings of logically connected dogma”* (Whitehouse 2004, p. 14).

Em relação ao *Banquete*, o enfoque de Diotima, que é uma sacerdotisa e uma figura religiosa, está voltado aos cultos de imagem, portanto ao imaginário dos Mistérios, pois ela não teria por finalidade revelar segredos ocultos prontos e acabados, mas visaria proporcionar uma experiência profundamente transformadora a Sócrates, a qual será, por sua vez, realizada com outros no futuro por ele. De acordo com Edmonds,

*“accustomed as modern scholars are to doctrinal forms of religion, with complex theologies, orthodoxies, and catechisms, we expect doctrinal accounts rather than revelatory imagery, but Plato provides his readers, not with a Theory of Forms (ever), but rather with references to divine visions, experiences that can never be adequately described, like the Beautiful itself which can only be indicated by a series of negatives”* (2017, p. 203).

Nesse sentido, a atividade dialética seria uma experiência fundamentalmente transformadora e uma atividade prática, na medida em que as personagens que a realizam precisam estar dispostas a passar por uma transformação em sua conduta e em seu modo de vida. Não se trata de pregadores que religiosamente compartilham preceitos ou lições a serem desenvolvidas. Esse modelo extático dos ritos que

aproximam os iniciados do divino é transportado para o *Banquete*: “a salvação e a participação no divino não se alcançam com o rito, mas sim com a prática da filosofia” (Bernabé 2018, p. 365). E o saber inerente a tal atividade, compartilhado com o jovem Sócrates por Diotima, possui tal caráter ‘experienciático’, por assim dizer, portanto prático, não “como se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio” [εἰ τοιοῦτον εἴη ἡ σοφία ὥστ’ ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν] (175d5-6). Ela não é ensinável e não é passada para o jovem Sócrates por meio de um conjunto de teses “*not because it is a secret that must be kept, but because no account of the experience can capture the experience itself*” (Edmonds 2017, p. 203). Afinal, se fosse um segredo sagrado e divino a ser guardado somente a iniciados, Sócrates seria a pessoa menos confiável do mundo e o mais profanador, que após algumas taças de vinho, *in vino veritas*, livremente os teria profanado ao revelá-los para todos os convidados do jantar, não somente para os cinco simposiastas cujos discursos foram analisados nesse estudo, mas para todos os outros que também discursaram e dos quais o narrador já não se lembrava mais<sup>6</sup>. De qualquer modo, como vimos, tal experiência também seria repetível, dado que “*the revelation of the beautiful itself is not a one-time disclosure of the hidden nature of the cosmos, but rather a special perception of existing reality*” (Edmonds 2017, p. 203). Em outros termos, o ápice da atividade dialética proporciona uma nova visão de mundo, não mais fundada em convicções pessoais, mas agora na dimensão impessoal da verdade, a ser realizada com múltiplos objetos, advindos de amplos setores da vida.

Com efeito, para Edmonds essa relação esclareceria a mensagem que Platão teria supostamente passado ao utilizar o imaginário dos Mistérios na experiência da atividade dialética no *Banquete*. Ele utilizar-se-ia de mitos, imagens e representações indiretas para falar do divino pelo fato de nenhum relato de tais experiências misteriosa ser capaz de capturar e reproduzir a experiência ela mesma: as personagens precisam experienciar a atividade correlata à busca pelo saber, assim como o leitor também precisa experienciá-la, na medida em que tal experiência seria constante e fundamentalmente prática (2017, p. 204). Nesse caso, o método dialético não seria ensinado teoricamente por nenhuma personagem a nenhuma personagem, não seria ensinado teoricamente em nenhum momento do *Banquete*, ou seja, não

<sup>6</sup> Vide 180d1-2: “depois de Fedro houve alguns outros de que ele não se lembrava” [μετὰ δὲ Φαῖδρον ἄλλους τινὰς εἶναι ὧν οὐ πᾶντι διεμνημόνευε].

haveria a palavra 'dialética' nem haveria a descrição ou definição do que é 'dialética' no *Banquete*, mas a personagem Diotima a ensina na prática aos 'iniciados', proporciona a experiência da verdade, pela qual, caso estejam adequadamente preparados, poderão subir pelos degraus e, enfim, apreender a essência mesma da atividade dialética. Essa é a razão para tais cultos serem Mistérios, pois somente quem os experimentar saberá do que se tratam, não por haver conteúdos a serem ensinados; assim como a atividade dialética também seria uma experiência inefável e válida tão somente àqueles que experienciam tal atividade, não havendo o que ensinar teoricamente por meio de palavras, sem segredos ocultos a serem guardados. Esta seria a razão para não haver nenhuma definição teórica do que é 'dialética' nos *Diálogos*. Igualmente, esses elementos atestam o caráter inesgotável da atividade dialética representada no *Banquete*, atividade que não possui um fim numa espécie de contemplação única que finalizaria o processo, mas que procede sempre com um cuidado com os discursos, com o *logos* e, portanto, com um cuidado com a própria alma, com o *ergon*. Esse detalhe não teria passado despercebido a Casertano, para quem “*questo è appunto il τέλος τῶν ἐρωτικῶν (210e4), un’acquisizione istantanea (210e4: ἐξαίφνης), ma da un lato preparata da un percorso educativo lungo e difficile, e dall’altro foriera di un nuovo atteggiamento nel mondo*” (2016, p. 229-230).

Esse processo, longo custoso e duradouro, que permite o desenvolvimento de uma nova visão de mundo, de que Diotima tem dúvidas Sócrates ser capaz de realizar, seria representado como a possibilidade constante de utilizar-se um método adequado para a atividade simultaneamente intelectual e prática, múltiplas e múltiplas vezes, de preferência sempre. E será sob a máscara do jovem inexperiente a ser iniciado neste processo (Reale 1997, p. 51), que Sócrates procede junto de Diotima em busca da experiência dialética, da experiência do saber e da verdade<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Vide Casertano 2016, p. 224: “*infatti Socrate si meraviglia di un’affermazione (201e8-9); riconosce la verità di una conseguenza apparentemente strana (202a10); insiste in una sua affermazione (202b6-7); deve ammettere di aver sostenuto una cosa contro le sue stesse convinzioni (202c-d); è frastornato dall’andamento del discorso, tanto da non avere ad un certo suo snodo una risposta da dare (204d10-11; anche 207c2); si meraviglia di certe conseguenze che necessariamente discendono dall’andamento del discorso (205b3); riconosce la verità di queste conseguenze (205c3, c10), pur mostrando qualche resistenza a riconoscerla (205d9), finché non può non accettarla in pieno (206a13); non capisce alcuni passaggi del discorso, inducendo Diotima ad una spiegazione chiarificante (206b9-10sgg.); si stupisce per l’apparente paradossalità di certe conclusioni, delle quali non riesce ancora a percepire la verità (208b7-9)*”.

## 5.2. Partes e o todo: a insuficiência dos discursos pré-socráticos

Depois de avançar um pouco em seu diálogo com o jovem Sócrates, realizando a correção do discurso com algumas refutações do que seria *erōs* em sua relação com a beleza e com a bondade num nexa dialético com aquilo que foi questionado na prestação de contas do discurso do anfitrião do simpósio, bem como após refletir sobre a noção de *Erōs* como intermediário ou *metaxy* [μεταξύ] (202a-202c)<sup>8</sup> e falar sobre sua origem mitológica enquanto *daimon* (203b-204a)<sup>9</sup>, de modo a identificar o objeto de *erōs* com a beleza, o bem e a felicidade<sup>10</sup>, Diotima realiza uma análise do uso dos nomes por meio da analogia *erōs-poiēsis* com o auxílio do jovem Sócrates. Nas palavras de Casertano (2016, p. 224), “*alle pagine 205a-206a, nel suo dialogo con Socrate, Diotima stabilisce un’analogia tra la poesia e l’amore che ha un importante rilievo nella sua argomentazione*”.

Essa “fundamental importância” da analogia entre *erōs* e *poiēsis* à argumentação levada a efeito nessa seção do texto ficará mais evidente caso analisemos atentamente as passagens em que ela é desenvolvida pelas personagens:

205b4-6: “ἀφελόντες<sup>11</sup> γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν”.

“Com efeito, nós **separamos** uma dada forma de *erōs* e denominamos *erōs*, atribuindo-lhe o nome do todo, ao passo que para as demais formas de *erōs* aplicamos outros nomes”<sup>12</sup>.

205b8-205c3: “οἷσθ' ὅτι ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ· ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι ὄτρωοῦν αἰτία πᾶσά ἐστι ποιήσις, ὥστε καὶ αἱ ὑπὸ πάσαις

<sup>8</sup> Para uma ampla discussão sobre a noção de *μεταξύ*, ver Souilhé 2018.

<sup>9</sup> Ver Motte 1989, p. 205-221, para um estudo detalhado sobre o estatuto de *daimon* atribuído a *Erōs* no *Banquete*.

<sup>10</sup> Para estudos sobre a relação entre *Erōs*, beleza e felicidade, vide Sheffield 2006, Nightingale 2017 e Kraut 2017.

<sup>11</sup> Grifos nossos: esse termo é comumente utilizado na lógica, com o sentido de ‘abstrair’ e ‘isolar’. Cf. verbete no LSJ: “*Math.*, ἄ. ἀπὸ. *subtract from*, Euc. Ax. 3 (Pass.), etc.; *of ratios, divide out from both sides of an equation*, Apollon. Perg.1.41 (Pass.); *intercept*, in Pass., Procl. Hyp. 2.27. in *Logic, abstract*, c. acc., Arist. APo. 74a37, al.: *abs.*, Id. *Metaph.* 1030a33.

<sup>12</sup> Cf. trad. Casertano 2016, p. 226: “*in effetti noi, isolata (205b4-5: ἀφελόντες) una certa specie di amore (205b4-5: τοῦ ἔρωτός τι εἶδος), la denominiamo (205b5: ὀνομάζομεν) amore, imponendogli il nome dell'intero (205b5: τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα), mentre per le altre specie usiamo altri nomi (205b6: ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν)*”.

ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσὶ καὶ οἱ τούτων δημιουργοὶ πάντες ποιηταί”.

“Sabes que a palavra *poiēsis* é um termo muito amplo: *poiēsis* é a causa da passagem de todas as coisas do estado de não-ser para o de existência, de modo que todas as produções nas *tekhnai* são *poiēsis*, bem como todos seus produtores são *poiētai*”.

205c4-9: “Ἄλλ' ὅμως, ἦ δ' ἦ, οἷσθ' ὅτι οὐ καλοῦνται ποιηταὶ ἀλλὰ ἄλλα ἔχουσιν ὀνόματα, ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως **ἐν μόριον** ἀφορισθὲν τὸ περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα τῷ **τοῦ ὄλου** ὀνόματι προσαγορεύεται. ποίησις γὰρ τοῦτο μόνον καλεῖται, καὶ οἱ ἔχοντες **τοῦτο τὸ μόριον** τῆς ποιήσεως ποιηταί”.

“No entanto, prosseguiu, como bem sabes, estes não chamamos de *poiētai*, pois são outros que são chamados por este nome. Da *poiēsis* como um todo foi separada **uma parte**, que diz respeito à música e aos versos, recebendo o nome **do todo**. Esta, unicamente, é a que se chama *poiēsis*, e os que realizam **esta parte** da *poiēsis* se chamam *poiētai*”<sup>13</sup>.

Nessas passagens, primeiramente, precisamos prestar atenção ao sentido da analogia: a *poiēsis* é “algo amplo”, “*um genere che comprende molte specie*” (Casertano 2016, p. 227). Esse ‘todo’, a *poiēsis* enquanto gênero, é definido como o trazer à existência, por meio da produção, qualquer coisa que antes não existia: “*ogni causa (αἰτία) per cui qualsiasi cosa passa dal non essere all’essere (205b9: ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν ἰόντι) è dunque ποίησις*” (2016, p. 227). Até este ponto, o sentido da analogia bem como o significado dos nomes e da definição, sobretudo quando são mantidos em grego, estão bastante claros. Há um problema, contudo, um problema simultaneamente lógico e de linguagem, que surge na distinção realizada entre ‘aquilo que é’ e ‘aquilo que é chamado’ ou, em termos menos literais, entre ‘uma coisa’ e ‘o modo como a denominamos’, entre sua ‘verdade’ e seu ‘uso comum’. Isso significa que, embora haja um ‘gênero’, ou para sermos mais precisos em relação aos termos no texto grego, um ‘todo’ (*holon*) [ὅλον], que denomina todas as suas partes (*hen morion*) [ἐν μόριον] / (*to morion*) [τὸ μόριον] enquanto tal, por exemplo, *poiēsis* enquanto ‘todo’ (i.e. produção/passagem do não ser para o ser) que confere o nome

<sup>13</sup> Grifos nossos, para chamar atenção ao binômio ‘ἐν μόριον’ e ‘ἐν τι εἶδος’ vs. ‘τὸ ὅλον’.

de *poiēsis* a todas suas ‘partes’, que seriam as espécies particulares de *poiēsis* (a tecelagem, a ferraria, a carpintaria, etc.), o ‘uso comum dos termos’ não usa a linguagem de modo a refletir tal realidade, pois nesse caso chama de *poiēsis*, no sentido do todo, somente uma de suas partes, a saber, a que diz respeito à música e aos versos, a atividade de Agatão, o anfitrião do simpósio. Casertano completa: “*invece una sola parte (205c5-6: ἐν μέρει) della ποιήσις intera – quella concernente musica e metri – è designata col nome dell’intero*<sup>14</sup> (205c6-7: τῷ τοῦ ὅλου ὀνόματι προσαγορεύεται)” (2016, p. 227).

Nesse caso, o problema de linguagem está no fato de o mesmo nome ser utilizado tanto para o todo quanto para sua parte, como no caso da beleza, cuja palavra é a mesma, beleza, tanto para referir-se à beleza enquanto qualidade particular específica de uma dada coisa bela quanto para referir-se à beleza enquanto a qualidade geral presente em todas as coisas belas, embora seu significado seja fundamentalmente diferente: na primeira é uma forma de beleza (*hen ti eidos*) [ἐν τι εἶδος], enquanto na segunda é a própria beleza em si mesma (*auto kath’ hauto*) [αὐτὸ καθ’ αὐτό].

*“We know that Plato is definitely aware that names can have different end uses<sup>15</sup>, without losing their correctness and functionality. The usage (together with other factors, of course) determines the functionality of the name-tool (Crat. 434d7-435a10); therefore, it is absolutely customary that the name “erōs” is used to designate an εἶδος instead of the ὅλον of its semantic range” (Aronadio 2016, p. 219).*

Entretanto, mais importante do que essa questão de linguagem em relação ao problema do presente estudo, a saber, a relação metodológica entre os discursos realizados no simpósio, há um problema lógico na relação partes e todo<sup>16</sup>: ao não ser consciente deste problema de linguagem, ou seja, ao não perceber que o mesmo

<sup>14</sup> Vide Aronadio 2016, p. 219: “*in the current usage the name “poiēsis” is, on the one hand, the tool by which we exclusively designate the production of music and verse; on the other hand, it denotes the whole, that is, every production of something that was not there previously*”.

<sup>15</sup> Cf. Casertano 2016, p. 226: “*la questione posta qui da Diotima, e la spiegazione che ne dà, sono significative del fatto che, se c’è un problema che non ha mai cessato di interessare Platone, questo è il problema del linguaggio, cioè di quella peculiare attività dell’uomo che consiste nel cercare di rendere chiari a se stessi i rapporti reali tra le cose nel momento in cui vengono tradotti in nomi, cioè in parole*”.

<sup>16</sup> Vide Aronadio 2009, p. 80-114, Centrone 2002, p. 139-155 e Harte 2002 para discussões específicas sobre a relação entre partes e todo nos *Diálogos*.

nome é atribuído a coisas com sentidos fundamentalmente diferentes, há um grande risco de se atribuir à parte o *sentido* do todo, independente da igualdade dos nomes. Quanto atribuímos à parte o sentido do todo caímos num problema lógico que impossibilitaria formularmos discursos verdadeiros, haja vista, neste caso, a incompatibilidade entre a realidade e o discurso. Em outras palavras, se tomarmos a parte pelo todo, não somente por usar nomes sinônimos (problema de linguagem), mas por atribuir o *sentido* e *significado* do todo a somente uma de suas partes (problema lógico), será impossível enunciar qualquer discurso verdadeiro sobre o que quer que seja, ou, no caso do *Banquete*, será impossível realizar qualquer elogio verdadeiro sobre o que quer que seja.

Diotima prossegue em sua análise do uso dos nomes, agora direcionada à relação entre o uso comum de *erōs* e o que efetivamente é *erōs*, em analogia com o que também ocorre com *poiēsis*:

205d1-205d8: οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα. τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ <μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρωτος> παντί· ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλη τρεπόμενοι πολλαχῆ ἐπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμνασίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, οὔτε ἔραν καλοῦνται οὔτε ἔρασταί, οἱ δὲ κατὰ **ἔν τι εἶδος** ἰόντες τε καὶ ἐσπουδακότες **τὸ τοῦ ὄλου ὄνομα ἴσχουσιν**, ἔρωτά τε καὶ ἔραν καὶ ἔρασταί.

“Isso ocorre do mesmo modo com *erōs*. Em geral, para todos os homens o desejo pelo bem e pela felicidade é ‘o maior e ardiloso *erōs*’<sup>17</sup>. Mas os que se voltam a ele por meio de todos os outros diversos modos, como por meio dos negócios, ou pelo amor à ginástica ou pela filosofia, não se diz que amam nem que são amantes; somente os que seguem **uma forma [de amor]** e a tal parte se dedicam **recebem o nome do todo**: [somente eles sentiriam] *erōs*, amam e [seriam] amantes”.

<sup>17</sup> Essa citação é objeto de debate entre os comentadores. Cf. Casertano 2006, p. 228: “*gli studiosi affermano che si tratta probabilmente della citazione di un verso; in realtà, mentre è spiegabile la qualificazione di erōs come una grande potenza, non è chiaro perché qui esso venga qualificato anche come δολερός, che significa ingannevole, infido, ed è un aggettivo che conosce solo una qualificazione negativa*”. Vide Howatson & Sheffield 2008, p. 42: “*apparently a poetic quotation, from a source unknown to us*”.

Nessa passagem, que de certo modo conclui a relação que a personagem Diotima estabelece entre *erōs* e *poiēsis*, a analogia não poderia ser mais clara: trata-se seguramente de uma relação entre as partes e o todo. Novamente: há um ‘todo’, ou um ‘gênero’, que se divide em muitas ‘partes’, ou ‘espécies’. Nesse caso, o nome deste todo é *erōs*, porém separamos uma ‘parte’ ou ‘espécie’ deste ‘todo’ e lhe atribuímos o nome do ‘todo’: *erōs* (Casertano 2016, p. 226). Em outras palavras, fazemos referência a um dos aspectos particulares de *erōs* com o nome do ‘todo’ de *erōs*<sup>18</sup>, bem como chamamos de ‘amante’ somente alguns que levam a efeito a atividade relativa a esse aspecto particular que tomamos pelo todo, ao passo que não chamamos de amantes todos os demais que também realizam outras atividades específicas que seriam ‘aspectos’ do ‘todo’ de *erōs*, ou seja, as demais partes de *erōs* como um todo. De acordo com Aronadio,

*“on the one hand, “erōs” seems to be employed improperly, as it should not be applied to those who we are used to designating as “lovers” or “beloved”, but also to all human beings<sup>19</sup>, for ἔρωϛ is directed towards τὰ ἀγαθὰ, which all human beings desire. On the other hand, this inadequacy has good reasons: in this case the name “erōs” is used with reference to an εἶδος among the other ones which partake in the ὅλον designated by that name”* (2016, p. 218).

Com efeito, *erōs* enquanto ‘todo’ deveria ser, como mais adiante será formulado por Diotima e o jovem Sócrates, o desejo de possuir sempre as coisas boas e o dar à luz ou produzir na beleza, daí a escolha de *erōs*, por um lado, e de *poiēsis*, por outro, como exemplos para a analogia nesta análise do uso dos nomes realizada pela personagem Diotima, de modo a estabelecer um nexos entre os distintos momentos de sua fala com o jovem Sócrates, bem como amarrar a fala de Agatão, que incorre no problema lógico com o termo *poiēsis*, na sequência do diálogo. ‘Amantes’ deveriam ser aqueles que, por um lado, desejam possuir sempre as coisas boas e, por outro, são capazes de por meio de uma atitude procreativa utilizar a beleza como fundamento tanto para a atividade intelectual quanto para a atividade

<sup>18</sup> Vide Aronadio 2016, p. 220: “it is here affirmed that ἔρωϛ takes shape in many ways (πολλαχῆ), although only one among these is named “erōs” in the current usage”.

<sup>19</sup> Cf. Casertano 2016, p. 226: “verosimilmente – anche se non viene detto – non attribuiamo il nome di “amanti” nemmeno a tutti gli uomini che esercitano l’attività che corrisponde all’intero, che cioè amano e vogliono le cose belle e buone. Cf. Rowe 2016, p. 393: “Diotima is not talking just about people ordinarily said to be “in love”, but about everybody and anybody who goes after anything at all, and that is every single person there is”.

prática. No entanto, não são estes os chamados amantes e amados, como vimos nos discursos de cada um dos simposiastas presentes. Casertano comenta que

*“chi esercita quest’attività, quella cioè di ricercare e di amare sempre le cose buone, dovrebbe ricevere lo stesso nome, cioè “amante”, solo che noi, era stato detto, non diciamo che tutti “amano”, cioè sono “amanti”, anche se tutti amano queste stesse cose (205a9-b2). E questo perché, abbiamo visto, noi isoliamo una certa specie di erōs, e la chiamiamo appunto erōs, col nome dell’intero, mentre per le altre specie di quell’intero ci serviamo di altri nomi (205b4-6)” (2016, p. 227).*

Por isso, se aplicarmos esta análise do uso dos nomes realizada pela personagem Diotima aos discursos pré-socráticos, no sentido de cada um ter realizado um discurso sobre uma parte (*merōs ti*), tomando tal parte pelo todo, bem como no sentido de não terem utilizado um método adequado que os possibilitasse a identificar cada parte enquanto parte, para partirem delas e abstrair a unidade do todo no discurso, poderíamos chegar ao infinito no que diz respeito à manifestação no discurso de aspectos parciais e insuficientes para a apreensão da verdade, caso tivéssemos o dobro, o triplo, ou até mesmo uma centena de discursos a manter o mesmo padrão metodológico<sup>20</sup>.

No entanto, as preocupações socráticas, que o levaram a invocar Diotima ao simpósio, não permitiriam que esse fosse o caso, na medida em que a personagem Sócrates possui ela própria um método adequado capaz de, em primeiro lugar, 1) distinguir e identificar a parte enquanto parte, depois, 2) realizar a correção do discurso, nomeadamente, tornar evidente e manifesto a todos os participantes do diálogo quando uma parte é tomada pelo todo ou quando o todo é tomado pela parte e, por fim, 3) distinguir e identificar, por um lado, a parte adequada em relação ao todo buscado, parte que possui algo de verdadeiro, por outro, da parte contraditória, que é uma parte imersa na confusão da multiplicidade de partes, sem relação com o todo buscado. Somente seria possível avançar na recollecção sinótica das partes não-contraditórias e delas abstrair a unidade do todo buscado após a realização destas

<sup>20</sup> Vide Casertano 2016, p. 228: “questo genere può essere distinto in una molteplicità di specie che indicano direzioni e fini particolari in diversi campi; gli esempi di questa tensione (cfr. il τρεπόμενοι di 205d4) sono il guadagno, la passione per la ginnastica (205d4: φιλογυμναστία) e la passione per la sapienza (205d4: φιλοσοφία)”.

etapas fundamentais à progressão do método e, finalmente, apreender a verdade no discurso. As primeiras duas etapas '1' e '2' foram realizadas por Sócrates até o momento da inquirição de Agatão, na medida em que só poderia ter realizado a correção metodológica do discurso por estar munido deste método que o possibilita realizá-la (*i.e.*, ser capaz de identificar a contraditoriedade e distingui-la do não-contraditório). No entanto, para a terceira etapa '3' Sócrates necessitava de um interlocutor adequado. Nesta análise do uso dos nomes realizada pela personagem Diotima, o jovem Sócrates, que assume o papel de interlocutor adequado por ainda não estar munido de tal método, recebe da personagem Diotima, munida deste método, os elementos necessários para perceber claramente esta questão e, portanto, ser capaz de por si mesmo passar a distinguir adequadamente a relação entre as partes e o todo, um dos procedimentos metodológicos do dialético.

*“Thus, Diotima introduces an opposition εἶδος / ὅλον, where εἶδος means, obviously, something like part of an entirety, or species of a genus, or aspect of a whole (for evident reasons, the technical meaning of denoting Forms must be ruled out). The reason why Diotima invites Socrates not to be astonished by the current usage of the term “erōs” is that its selective semantic value may account for that use, despite its partiality. However, she herself points out that “erōs” is actually τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα” (Aronadio 2016, p. 218-219).*

Nessa leitura, Diotima estaria a ensinar na prática um dos procedimentos metodológicos fundamentais à atividade dialética, nomeadamente, distinguir adequadamente a relação entre as partes e o todo. Para tal, Diotima necessita que Sócrates não se espante com o uso comum dos nomes e não tome todas as partes como sendo a mesma coisa, na medida em que há partes mais adequadas para a busca pela verdade no discurso e há partes menos adequadas para esta finalidade. Ambas são fundamentais ao dialético, na medida em que tanto a identificação do aspecto adequado quanto a identificação da contradição são momentos necessários ao processo. É preciso que fique claro ao jovem Sócrates que a sacerdotisa está a usar os nomes a partir de uma perspectiva determinada: *“both instances of μόριον lead us to conceive of the ὅλον/εἶδος relationship as a certain kind of the whole/parts relationship”* (Aronadio 2016, p. 226). Essa abordagem, assim como o princípio lógico da proeminência do todo em relação às suas partes, não pode ser negligenciada pelo

jovem Sócrates, caso ele aspire obter sucesso na busca pela verdade: “*Diotima reiterates here that ποιήσις is τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα, the name of the whole, regardless of the current uses*” (2016, p. 226). Dito de outro modo, Diotima chama atenção para o fato de que ao realizar um discurso sobre o todo, portanto um discurso que visa a verdade, é necessário levar em consideração o uso comum dos nomes e simultaneamente *ser consciente* de que se trata de um uso comum, para evitar não se perder nesse problema de linguagem e, acima de tudo, não incorrer no problema lógico de confundir as partes com o todo, bem como confundir as partes adequadas com as contraditórias. Afinal, “*the everyday use of the names begins to reveal its derivative nature with respect to the wider range represented by the ὅλον*” (2016, p. 226).

Com efeito, nessa leitura a intenção de Diotima em pôr em questão a relação entre as partes e o todo, bem como os riscos de não ser capaz de distinguir as partes e tomar uma parte pelo todo, seria orientar a discussão com o jovem Sócrates em direção do todo, em vez de permanecerem na dimensão das partes, assim como o fizeram os discursos pré-socráticos por não possuírem um método adequado de investigação.

Entretanto, como vimos, se por um lado não é qualquer parte do todo buscado que o jovem Sócrates precisa levar em consideração, mas somente as partes que no discurso são identificadas como partes adequadas, ou seja, as que não são contraditórias em relação a tal todo, por outro lado também não é qualquer todo que o iniciado precisa levar em consideração, mas somente aquele que é mais adequado. E isso Diotima também põe em questão para o jovem Sócrates. Nessa passagem, há mais um elemento para contribuir à leitura de que essa análise do uso dos nomes, no que diz respeito ao método, está metodologicamente relacionada aos discursos pré-socráticos. Nesse momento, Sócrates recorre a uma memória específica que possuiria do diálogo com Diotima, retomando diretamente um dos aspectos da fala da personagem Aristófanes, momento no desenvolvimento dos discursos em que um dos simposiastas esbarrou na relação entre as partes e o todo. E tal referência tem por finalidade esclarecer o que Diotima chama de parte e o que chama de todo:

205d10-206a1: “λέγεται μὲν γέ τις, ἔφη, λόγος, ὡς οἱ ἂν τὸ ἡμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν, οὔτοι ἐρῶσιν· ὁ δ' ἐμὸς λόγος οὔτε ἡμίσεός φησιν εἶναι τὸν ἔρωτα οὔτε ὅλου, ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ που, ὃ ἔταίρε, ἀγαθὸν

ὄν, ἐπεὶ αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας ἐθέλουσιν ἀποτέμνεσθαι οἱ ἄνθρωποι, ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι. οὐ γὰρ τὸ ἑαυτῶν οἴμαι ἕκαστοι ἀσπάζονται, εἰ μὴ εἴ τις τὸ μὲν ἀγαθὸν οἰκεῖον καλεῖ καὶ ἑαυτοῦ, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον· ὡς οὐδὲν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἑρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ”.

“Dizem por aí que os homens buscam sua outra metade: esses seriam os amantes. Mas meu argumento, companheiro, não diz que se deve buscar nem a parte nem o todo, se não calhar de essa parte ou esse todo serem bons, na medida em que os homens estão dispostos a ter as mãos e os pés amputados, caso a eles próprios essas partes pareçam estar comprometidas. Então não é, penso eu, às partes que as pessoas se apegam, a não ser que alguém **considere bom o que é próprio** a ele e ruim o que não é. Desse modo, não há nada que os homens desejam além do que é bom”<sup>21</sup>.

Não se trata, portanto, de simplesmente desejar a outra metade, que seria uma outra parte, cuja soma permitiria o alcance do todo, como posto pela personagem Aristófanes. Para ele, como vimos, os indivíduos que desejam, por tal desejo ser na ignorância, nem ao menos sabiam o que desejavam, mas buscavam o que era mais próprio (*oikeîon*) a cada um, sua outra parte, como está em evidência nos grifos que fizemos em nossa tradução diretamente acima. No entanto, Diotima esclarece que aquilo que é próprio só seria desejado se fosse bom. Como aponta Aronadio, “*the reason to reject a physicist conception of ὄλον is very clear here. If the ὄλον were a composition of parts, losing one of them would imply a failure of the wholeness and the loss of the ὄλον itself*” (2016, p. 222).

Até aqui, no que diz respeito à argumentação em relação à necessidade de ter-se em vista a relação das partes e do todo na busca pela verdade no discurso, vimos que é necessário ter em mente a identificação e distinção metodológica das partes, ou seja, os aspectos do objeto buscado manifestados no discurso, sem confundir essas partes e esses aspectos com o próprio todo buscado. Além disso, agora completa Diotima, é preciso também ter em mente uma relação entre partes e todo fundada naquilo que é bom, isto é, nas partes que forem boas e, portanto, mais adequadas em relação ao que é próprio a elas, ou seja, ao todo, bem como num todo

<sup>21</sup> Grifos nossos.

que, em relação ao que é próprio a ele, isto é, às suas partes, também seja bom e, portanto, adequado.

Nesse sentido, quando Diotima fala das partes e do todo nessa passagem ela apresentaria a ideia de que o todo não é somente a soma das partes, na medida em que se uma parte não for boa, portanto não for adequada ao todo buscado, ela precisa ser desconsiderada no avançar da investigação. O caráter contraditório de uma parte em relação às demais partes precisa ser evidenciado no discurso por aquele que leva a efeito o método dialético e a correção metodológica do discurso. Com efeito, a recolocação de partes configura uma relação de articulação com o todo, não de soma: apenas e tão somente se uma parte identificada no discurso for boa, portanto adequada ao todo e, por isso, for capaz de articular-se ao objeto buscado, ela deverá ser considerada na investigação dialética no discurso. Para Aronadio,

*“in this section of the dialogue Diotima is working with two different acceptations of the term ὅλον: it is not only the sum of its parts, but also an internally articulated unity. The former one is unacceptable for Diotima (and for Plato), while the latter one is the acceptation to be adopted in order to understand the very sense of the ascent to beauty, i.e. in order to understand the simultaneous gap and nexus between the empirical beauty and the beauty itself” (2016, p. 219).*

Deste modo, a abordagem que considera a relação entre as partes e o todo como somente a busca por qualquer ‘aspecto’ de um todo, qualquer ‘parte’, sem que tal parte e tal aspecto sejam bons<sup>22</sup>, isto é, adequados a articular-se com o todo, não seria a considerada ideal pela personagem Diotima, tampouco pela personagem Sócrates, na medida em que para dialeticamente partir da multiplicidade de partes ou aspectos e atingir a unidade do todo é necessário buscar as partes que forem boas, portanto adequadas ao todo buscado, na mesma medida em que é preciso visar o todo que seja bom, portanto adequado, para não se confundir as partes com o todo que não lhes diz respeito, bem como não confundir partes adequadas com as que forem contraditórias.

<sup>22</sup> Nessa categoria, com efeito, poderíamos inserir a abordagem realizada pela personagem Aristófanes e, como veremos, também as formuladas pelos discursos de cada simposiasta.

Diotima, quando coloca estes elementos em questão, estaria a estabelecer uma guinada no nível discursivo para a busca voltar-se às dimensões mais gerais, às dimensões do todo, estabelecendo um duplo movimento: em primeiro lugar, induz o jovem Sócrates a levar em consideração a abrangência geral de *erōs* e de *poiēsis*, incluindo as várias espécies ou partes de *erōs* e de *poiēsis*. Depois, ela restringe a investigação para centrar-se nas características essenciais que dão identidade às várias partes em questão (Aronadio 2016, p. 222). Nessa leitura, Aronadio argumenta que

*“at first Diotima proposes a horizontal consideration of the extension of the meaning of “erōs”; then, she highlights a vertical dynamics, axiologically structured, in virtue of which the ὅλον of ἔρωϛ takes shape as an identitary structure, with respect both to the reference of the name and to the nature of the denoted thing”* (2016, p. 222).

Essa consideração horizontal da extensão dos significados de *erōs*, que se concretizam em cada um dos aspectos particulares deste objeto buscado, poderia validar como verdadeiros os cinco primeiros discursos, na medida em que, mesmo que por acaso e sem um método adequado, eles teriam formulado aspectos particulares de *erōs*, que fazem parte desta dimensão horizontalizante em que estão simultaneamente presentes todas as partes. Em contrapartida, ao induzir o jovem Sócrates a perceber a dinâmica verticalizante que permite a identificação das características mais essenciais e mais gerais do objeto buscado, virada fundamental na identificação da unidade na multiplicidade, de modo a estimular que o desejo do jovem se volte para a unidade, a sacerdotisa desautoriza como verdadeiros os cinco primeiros discursos, na medida em que, por um lado, suas partes não seriam adequadas em relação ao todo buscado e, por outro, esses discursos não teriam conseguido ultrapassar a dimensão da multiplicidade, por tomarem as partes pelo todo, impossibilitando a apreensão da verdade no discurso. Essa distinção metodológica fica evidente quando a personagem Diotima e o jovem Sócrates identificam as insuficiências nas ‘partes’ ou ‘aspectos’ formulados pelos discursos pré-socráticos.

Em relação a Fedro, a sacerdotisa e o jovem Sócrates identificam o fato de que o *erastēs* nunca morre ou arrisca sua vida pelo *erōmenos* ele mesmo, mas quando o faz visa a fama, as honras e a glória imortais (Danzig 2016, p. 40). Este

‘aspecto’ ou ‘parte’ formulado pela personagem Fedro não seriam adequados a *erōs* enquanto seu ‘todo’, mas antes se adequariam à *philotimia* enquanto seu ‘todo’. Ao ressignificar este aspecto inadequado formulado pela personagem Fedro à busca pelo ‘todo’, passando de *philotimia* a *erōs*, Diotima desautoriza o papel de proeminência que Fedro dera ao *erōmenos* e a si próprio enquanto jovem amado [παιδικός], quando defendeu a ideia de que *erōs* inspira “*great acts of noble self-sacrifice*” (Danzig 2016, p. 40). Afinal, jovens amados como Fedro podem proporcionar uma ocasião bela para tal sacrifício nobre, mas eles não são o objeto real de tal sacrifício, na medida em que tal objeto seria a fama imortal e a glória imortal, às quais os indivíduos seriam impulsionados pela *ambição* ou pelo *desejo por honras: philotimia*.

Nessa mesma linha, Fermani (2016, p. 46) enfatiza que “*in 208d7-8, infatti, Diotima, riprendendo le figure ricordate nel discorso di Fedro, puntualizza che la vera ragione per cui Alceste e Achille sono morti per il proprio amato è quella di ottenere “la virtù immortale” e “la fama gloriosa”*”. Reale (1997, p. 195) também leva a efeito tal raciocínio, ao defender que “*costoro [...] non avrebbero fatto ciò che hanno fatto “se essi non fossero stati convinti che della loro virtù sarebbe rimasta immortale la memoria” (Smp. 208d). Essi hanno accettato di sacrificare la vita “per la virtù immortale e per la fama gloriosa”*”. Vegetti completa, ao comentar que estes movidos por tal desejo (*philotimia*), que é um desejo por honra e por glória imortais, são ambiciosos e gananciosos, cujo desejo de imortalidade toma a forma de uma aspiração, claramente homérica, a um *kleos athanaton* (208c5), que possibilite ‘memória imortal’ dele próprio e de sua própria excelência (2016, p. 322)<sup>23</sup>.

Em relação a Pausânias, indiretamente Sócrates havia desautorizado os supostos ensinamentos que este teria passado a Agatão, na medida em que ao levar Agatão a admitir que nada sabia sobre aquilo que havia falado (201c), a personagem Sócrates não somente teria demonstrado que Agatão não desenvolvera ideias razoáveis, mas que também a ideia de Pausânias de acreditar ser capaz de transferir saber para o jovem amado não tem fundamento (Danzig 2016, p. 40). E isso os ‘ensinamentos’ práticos de Diotima já haviam evidenciado, dado que é preciso

<sup>23</sup> Vide Petrucci 2016, p. 386, para quem “*il termine ἀρετή è qui da intendere in termini tradizionali, quelli dell’agire in modo valoroso per procurarsi gli onori*”.

persuadir o jovem iniciado a trilhar os caminhos dialéticos e, por si próprio, ter uma experiência aproximada com a verdade: não há verdade a ser ensinada pelo discurso.

Além disso, Diotima e o jovem Sócrates identificaram como insuficiente a pederastia proposta por Pausânias, que será transformada em algo fundamentalmente diferente: o *erōmenos* não será mais o indivíduo amado, mas será o próprio ‘todo’ buscado no discurso pelos procedimentos metodológicos adequados, com a *synousia* não sendo mais entre o indivíduo mais velho e o mais jovem, mas será a própria experiência dialética, uma *synousia* entre aquele que busca o todo e o próprio todo, uma ‘aproximação com o divino’ entre aquele que deseja a unidade e a unidade ela mesma, cujo resultado será apreendido de uma ‘visão de cima’, o *katidein*, da visão da unidade na multiplicidade.

Em relação a Erixímaco, que assim como Pausânias ‘prefere bronze por ouro’, por ter concordado com o discurso precedente e ter proposto expandi-lo (Danzig 2016, p. 40), a personagem Diotima identifica a necessidade de mostrar “*la vía para acceder adecuadamente a uma concepción correcta del amor em general (211c1)*” (Bravo 2016, p. 16). Isso significa que a proposta metodológica de Diotima seria um contraste ao postulado do médico de que a medicina seria um método adequado capaz de investigar sobre o todo. Para tal, como vimos, Diotima e o jovem Sócrates teriam identificado esse método como insuficiente e por isso, por sua vez, apresentaram na prática um método adequado, na forma de procedimentos por meio dos quais seria possível proceder na investigação dos discursos, em contraste com a proposta de ‘saber supremo’ do médico, a medicina, que para Erixímaco seria o método adequado para investigar essas questões (Bravo 2016, p. 16).

Nesse sentido, no *Banquete* haveria saberes particulares, postulados por personagens como Erixímaco e Agatão, que dizem respeito a partes. No entanto, como Diotima demonstrará a Sócrates na *scala amoris*, há um saber *scripto sensu*, que é o saber do todo, “um saber único” [τινὰ ἐπιστήμην μίαν] (210d7), sem ser um “saber particular” [οὐδέ τις ἐπιστήμη] (211a7), embora tal saber único do todo seja alcançado a partir do que se apreende do particular [ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἐπ’ ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτήσαι] (211c6-7) que considera o todo sua razão de ser (Bravo 2016, p. 17). Esse saber do todo, *mathema teleutēsai*, seria proporcionado pela dialética

enquanto uma espécie de método prático capaz de prestar contas dos saberes particulares e, por isso, capaz de suprássumi-los no todo adequado<sup>24</sup>.

Com efeito, a base puramente material desta proposta de Erixímaco, que seria uma ‘parte’ e um ‘aspecto’ inadequado, impedi-lo-ia de estabelecer qualquer relação com o todo adequado, que também não é corpóreo. Essa característica é bastante similar à caracterização das partes e do todo aristofânicos (Danzig 2016, p. 42). Embora a personagem Diotima, de algum modo, tenha identificado as pistas postas por Aristófanes, nomeadamente, estabelecer uma relação entre partes e todo, as insuficiências de seu discurso estariam no fato de esta personagem ela própria não ter conseguido ir além da corporeidade das ‘partes’ ou ‘aspectos’ formulados em seu discurso, dado que seus indivíduos, que constituem as partes, desejam a outra metade, que é uma parte igualmente a eles corpórea, para atingir o todo, que seria, conseqüentemente, um todo estritamente corpóreo (Scolnicov 2016, p. 180).

Além disso, a sacerdotisa e o jovem Sócrates identificam essas partes e esse todo aristofânicos como insuficientes por relacionarem-se por meio de um desejo na ignorância, desejo incapaz de distinguir se aquilo que busca é adequado, portanto bom (Obdrzalek 2017, p. 81). Esse ‘aspecto’ ou ‘parte’ formulado pela personagem Aristófanes não é adequado ao todo buscado, dado que a ressignificação desenvolvida em conjunto pela sacerdotisa e pelo jovem Sócrates aponta para a razão e distancia o desejo da irracionalidade: a razão é capaz de curar nossa falta erótica, ao guiar nosso desejo em direção daquilo que é próprio por ser adequado, portanto bom. Em outros termos, enquanto o desejo da personagem Aristófanes é na ignorância e impossibilita qualquer consumação<sup>25</sup>, o *erōs* da personagem Diotima e do jovem Sócrates, apesar de jamais sanar completamente o desejo de imortalidade, permite uma parcial satisfação na reprodução na beleza por meio de um desejo direcionado pela razão (2017, p. 81).

<sup>24</sup> Vide Casertano 2018, p. 171: “dialética pensada autenticamente como ciência (ἐπιστήμη), distinta das outras que usam uma lógica a-dialética; mostra-se ainda como um processo e como um método, mas, ao caracterizar-se essencialmente como uma consideração sinóptica da realidade e como a capacidade de possuir o λόγος, a razão de ser das coisas, apresenta-se também como o fim de todas as aprendizagens, adquirindo assim uma conotação lógica e ética”.

<sup>25</sup> Vide Scolnicov 2016, p. 181: “*Aristophanes’ myth stresses man’s half-conscience of what he lacks and his drive towards completion and procreation, and presents man as fundamentally pregnant. This is as far as Aristophanes can go: not only conscience of the lack but also a vague memory of it (cf. mnemeion: 191a4). But this memory is too vague, it has no inkling of a positive content*”.

Em relação a Agatão, como vimos, Sócrates identificou a insuficiência no fato de seus ‘aspectos’ ou ‘partes’ majoritariamente se mostrarem inadequados para o objeto buscado: não foram *oikeîon* do todo de *erōs*. Delicado, jovem, úmido, justo, temperante, corajoso, sábio, belo e bom, todos são qualificativos que, na verdade, poderiam ser imputados aos ‘aspectos’ particulares que permitem atingir o ‘todo’ adequado, ou seja, caracterizam ‘as coisas belas’ em vez de ‘o próprio belo’. No entanto, como também vimos, dois ‘aspectos’ particulares formulados no discurso do anfitrião, a saber, *erōs* como desejo por coisas belas e *erōs* como inspiração produtiva, seriam de fato ‘partes’ adequadas ao todo, apesar de que o erro lógico da personagem, bem como o das demais, nomeadamente, tomar as partes pelo todo, impediram-no de perceber tal adequação.

Deste modo, na analogia dos nomes podemos perceber a razão para os discursos dos cinco simposiastas, os discursos pré-socráticos, serem discursos insuficientes para atingirmos o objeto buscado, a saber, o ‘todo’ em relação às suas partes, a verdade no discurso. Eles seriam insuficientes porque metodologicamente foram incapazes de distinguir as ‘partes’ adequadas das inadequadas, justamente por serem incapazes de distinguir as ‘partes’ do ‘todo’ em geral. Isso ocorre pelo fato de eles não enxergarem a existência do problema de linguagem que há no âmbito do uso dos mesmos nomes para fazer referência a dois modos de ser fundamentalmente diferentes, aquele que manifesta um aspecto particular e aquele que representa a própria unidade dos aspectos. Por não perceberem este problema de linguagem, todos cometem a ‘falácia mereológica’ e caem no problema lógico correlato à incapacidade de distinguir adequadamente a relação entre as partes e o todo.

Em outras palavras, os cinco discursos dos primeiros simposiastas falam sobre aquilo que é e não é: por um lado, falam sobre aquilo que é, como Diótima demonstra “*horizontally*”, representando *hen ti eidos* de *erōs*, aspectos particulares, na maioria das vezes inadequados para a apreensão do *holon* de *erōs*, dimensão geral que, por outro lado, “*vertically*” funda a experiência dialética de cada *merōs ti* adequado. Como vimos no final do Capítulo II, “*el amor no se identifica, pues, “con ninguna de sus formas particulares (hen ti eidos: 205d6)”*, *aunque éstas lleven el nombre del todo (to tou holou onoma)* (Bravo 2016, p. 18). E é ao todo que Diótima precisa guiar a busca do jovem Sócrates.

Com efeito, dialeticamente o *Banquete* apresentaria por meio dos discursos pré-socráticos o nível de ‘espécie’ de *erōs*, desde o discurso de Fedro até 205d (“*horizontal consideration*”). Após isso, haveria uma guinada para a busca pelo todo, o nível do ‘gênero’ de *erōs*, que é a razão de ser de cada ‘espécie’ particular. Este nível do gênero ou do todo seria o momento das “*vertical dynamics*” característico do único discurso capaz de atingir tais dinâmicas: a dialética socrática, realizada por aquele que não aprendeu ensinamentos teóricos sobre *erōs* com Diotima, como vimos na primeira seção deste capítulo, mas efetivamente passou a desejar a beleza e o saber na prática da atividade dialética, na aproximação com o divino que a sacerdotisa possibilita, num eco dos Mistérios. Essa iniciação, que não seria a introdução num mundo dos segredos e do oculto, é a introdução no próprio coração da atividade dialética e da verdade<sup>26</sup>, uma constante e progressiva melhora de si por meio da melhora do discurso na busca da verdade.

Nesse nível discursivo, os participantes dividem uma “criança” que é mais nobre e mais imortal [καλλιόνων καὶ ἀθανατωτέρων παιδῶν] (209c6-7) do que as crianças comuns (Nightingale 2017, p. 153), ou seja, os resultados do discurso dialético são mais nobres e são mais verdadeiros que os resultados dos discursos insuficientes dos pré-socráticos. Em comparação com o dialético que está sempre cuidando e melhorando suas “crianças” (realizando mais dialética, mais argumentos, mais investigações), os poetas e legisladores (e podemos incluir também os médicos e todos aqueles que desenvolvem discursos sem ter a verdade por fim), aqueles que amam a imortalidade das honras e a si próprios<sup>27</sup>, apesar de dar à luz a discursos, cessam a produção criativa inspirada por *erōs* após proferi-los (Nightingale 2017, p. 153), param em uma ou outra ‘parte’, em um ou outro ‘aspecto’ particular. Portanto, a grande distinção entre o dialético e os demais está em sua própria atividade, que consiste em um constante desenvolvimento de argumentos, ideias e discursos,

<sup>26</sup> Cf. Casertano 2016, p. 226: “*ma le spiegazioni di Diotima sono anche un esempio di come quel metodo diairetico “scoperto”, applicato e difeso nei cosiddetti dialoghi dialettici, sia stato in realtà una costante nella metodologia e nella dialettica platoniche*”.

<sup>27</sup> Vide Rutherford 1995, p. 190: “*each of the speakers praises Erōs in a manner suited to his own tastes*”. Danzig 2016, p. 37: “*Eryximachos has been perhaps the most widely censured for his pompous and self-promoting speech which describes erōs in medical terms, but this kind of accusation can be brought equally well against the speech of Agathon, who describes erōs as an effeminate poet, and the speech of Pausanias, who relentlessly promotes himself as the ideal kind of lover. A similar tendency can be found in the speech of Phaedrus, a good-looking young man whose very suggestion for a round of speeches in praise of erōs aims to redeem not only the reputation of the god but also his personal reputation as a popular young eromenos. Aristophanes is a more difficult case, but given the general pattern it is likely that here too the contents of the speech reflect the personal qualities of the speaker*”. Regali 2016, p. 205: “*a critica ha spesso messo in luce come nei logoi del Simposio, a margine dell’encomio di Erōs, ognuno dei simposiasti tenda all’elogio della propria techne*”.

assentados numa busca sempre constante, em ligação direta com a busca da verdade.

Entretanto, como vimos mais de uma vez, Diotima temeu que Sócrates talvez não fosse capaz de realizar com sucesso tal iniciação dialética, na medida que é preciso uma disposição à virada a uma vida fundamentalmente diferente. Agatão foi a primeira prova disso: não basta a manifestação da contrariedade para o despertar, na medida em que não se desejar genuinamente a verdade (Goldschmidt 2014, p. 18-22). A personagem Alcibíades, por sua vez, será a prova final de que mesmo com uma genuína disposição e potencial intelectual à atividade dialética é possível não ser capaz de realizar com sucesso a iniciação nestes caminhos socráticos.

Com efeito, na etapa final do *Banquete*, por meio do discurso da personagem Alcibíades, fica ainda mais evidente a relação metodológica entre os discursos pré-socráticos e o discurso de Sócrates, dado que a personagem Alcibíades em seu discurso apresenta os elementos que justificam ele ter falhado em não levar a efeito um método adequado na busca pela verdade nos discursos, de modo a nos possibilitar igualmente justificar a falha metodológica dos demais simposiastas. Era Sócrates que Alcibíades queria, como veremos adiante, o único que Alcibíades considerava capaz de satisfazer sua multiplicidade de apetites, os impulsos de sua ambição possessiva por poder.

## 6. CAPÍTULO IV: ALCIBÍADES E SÓCRATES: UM AMOR NÃO ERÓTICO

### 6.1. Alcibíades o profano: a imagem da atitude possessiva

Alcibíades, ébrio, invade o simpósio da sobriedade, em que discursos eram levados a efeito no lugar dos excessos do vinho, do sexo e da comida. Há um contraste, logo de início, entre a ordem característica do nível discursivo do *logos*, sobretudo após a apoteose na *teleia kai epoptika* da dialética, e a desordem do nível dos apetites descontrolados, característico da imagem do Alcibíades histórico no período de Platão<sup>1</sup>. Este contraste, contudo, é ofuscado pelo reflexo que haveria entre uma espécie de profanação dos ‘ritos’ da experiência dialética realizada pela personagem Alcibíades no *Banquete* e a profanação dos ritos dos Mistérios realizada pelo Alcibíades histórico no período de Platão.

Edmonds (2017, p. 195-232) realiza um estudo, cujo nome pegamos emprestado para o subtítulo da presente seção, sobre as implicações das ações desmedidas do Alcibíades histórico para a representação da personagem Alcibíades posta em cena por Platão no *Banquete*, sobretudo no que diz respeito ao conjunto de elementos apresentado pela própria personagem que justificariam ele ter falhado em tornar-se dialético e, portanto, falhado em tornar-se genuinamente um socrático.

Nessa leitura de Edmonds, na historiografia do *Banquete* haveria uma confusão entre os intérpretes no que diz respeito a compreensão das razões pelas quais Alcibíades teria falhado em tornar-se um dialético (2017, p. 195): essa personagem não falhara por culpa de Sócrates ou por ser inapto para a filosofia; em vez disso, justamente por ser “*a brilliant youth full of potentia*” e por ter percebido a beleza em Sócrates, Alcibíades teria buscado tomar posse da beleza que via nele para si próprio. Essa falha, de perceber que a beleza de Sócrates não era uma posse de Sócrates, “*or even something that could be possessed*”, levou a personagem a

<sup>1</sup> Para uma relação entre a fala de Diotima e a entrada de Alcibíades, ver Destrée 2015, p. 363-364: “*when he bursts into Agathon’s house, the totally drunk Alcibiades shouts as loudly as he can (μέγα βοῶντος; which is perhaps meant to urge us readers to open our ears?): ὅπου Ἀγάθων καὶ κελεύοντος ἄγειν παρ’ Ἀγάθωνα (212d6–7), where we readers are to understand both “Where is Agathon? Do lead me to Agathon!” and also “Where is the good—I definitely want to be led to the good!” Whether Alcibiades is referring to the truly good, or eudaimonia, that which access to the Form of the Kalon should provide you with, or directly to the Form of the Kalon, it is precisely the same verb that was used to describe how Diotima indeed promised to lead Socrates to ascend the ladder of love (ὕπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, 211b7–c1)”*”.

tentar tomar para si aquilo que desejava na personagem Sócrates. Tal comportamento pleonético da personagem Alcibíades descrito no *Banquete*, “*his overreaching to take possession of the divine beauty he sees in Socrates*”, seria um eco à busca pelo Alcibíades histórico por tomar posse de elementos dos Mistérios quando os profanou. Em outros termos, a confusão na historiografia teria ocorrido porque os comentadores não perceberam a imagem desenvolvida por meio da personagem Alcibíades neste diálogo, nomeadamente, a de profanador, diretamente ligada à dimensão dos ritos e dos Mistérios (2017, p. 195).

Para que o efeito do imaginário da dimensão dos Mistérios associado às figuras das personagens Sócrates, Diotima e Alcibíades no *Banquete* fique mais claro, bem como, como o objetivo deste capítulo final, o esclarecimento da relação entre a falha de Alcibíades em tornar-se dialético e a falha dos demais discursos pré-socráticos, precisaremos fazer um excuro nas profanações dos Mistérios realizada pelo Alcibíades histórico, para esclarecermos a representação da personagem Alcibíades como profanador dos ‘Mistérios dialéticos’ no *Banquete* e a razão da sua falha em empreender tal método. De acordo com Edmonds,

*“Alcibiades’ profanation was so disturbing, not because he offended the simple piety of the Athenians by revealing the secrets of the Mysteries to the uninitiate or because he showed his rationalistic contempt of that simple piety by making a mockery of the rites, but precisely because Alcibiades performed the rituals pro-fanum, outside their proper place in the Eleusinian sanctuary, appropriating the rites properly performed by the whole city for himself in a private home”* (2017, p. 204).

Acontece que esta leitura, de que Alcibíades teria profanado os Mistérios por apropriar-se deles e executá-los em espaços privados, dissociados do local público em que eram realizados, vai de encontro às leituras de parte da historiografia sobre estes eventos<sup>2</sup>. Tradicionalmente estes episódios são interpretados como o resultado dos excessos de jovens aristocratas inconsequentes, como o consumo de vinho, associados à sua desmedida de caráter. Isso os teria levado a realizar paródias cômicas dos ritos. Deste modo, a reação dos atenienses a tais ocorridos teria sido exagerada (Nails 2006, p. 180). Edmonds (2017, p. 204) argumenta que as fontes

<sup>2</sup> Vide MacDowell 1962, Dover 1970 e Nails 2006.

antigas apontam para um sentido contrário, como Tucídides, por exemplo, que considerou as profanações “*as an indicator of political conflict; Alcibiades was suspected of aiming at a tyranny*”, e Plutarco, para quem os atenienses imediatamente após a mutilação das hermas e após as profanações pensaram que se tratava de uma conspiração para derrubar a democracia. Dover (1970, p. 284) questiona as fontes antigas, ao comentar que “*it is not at first easy to see why such impieties should have been taken as evidence of a political conspiracy*”.

Murray (1990, p. 155) reforça a leitura de Edmonds e vai na contramão das leituras modernas que interpretam as profanações como paródias cômicas, como Dover e Nails. De acordo com Murray,

*“there is no evidence whatsoever that the Mysteries were parodied: all our evidence shows that they were performed, that the ritual was followed accurately. Nowhere is there any suggestion, as a possible defence, that the occasions were jokes or ritually unreal in any way, that the Mysteries were not actually divulged – the performances were illegal, sacrilegious, and immoral, but not unreal”* (1990, p. 155).

No entanto, haveria pelo menos uma evidência, a saber, a possível presença de poetas cômicos no grupo de Alcibíades (MacDowell 1962, p. 211), que poderiam nos levar a interpretar a reprodução dos ritos por Alcibíades e seu grupo como paródias. Na análise de Edmonds (2017, p. 206), no entanto, independente do cômico em tais apropriações, o problema central da realização desses ritos não teria a ver com o fato de serem paródias ou não, mas antes teria a ver com o fato de serem realizados “*by the wrong people in the wrong place at the wrong time*” (Graf 2008, p. 124).

Edmonds (2017, p. 206) insiste no fator político, como apontado por Tucídides e Plutarco, ao argumentar que a relação entre a ameaça à democracia e o aspecto tirânico de tais atos reside no fato de os ritos dos Mistérios, que são ritos da dimensão pública, serem apropriados para o uso privado, analogamente à apropriação da dimensão pública realizada pelo tirano, que toma para si aquilo que pertence a todos. Este intérprete chama à atenção o fato de os Mistérios de Elêusis serem um símbolo indelével da identidade ateniense, “*as one of the great benefits that Athens brought to the world*” (2017, p. 206). Por isso que esses episódios teriam gerado tanta repercussão, pois com isso Alcibíades teria coagido a democracia ateniense ao retirar

um patrimônio público do grupo, clamando para si a autoridade sobre o todo da comunidade. Edmonds completa:

*“by taking the role of the Hierophant for himself and performing the rituals, not in the sacred space hallowed by the tradition of the community but in a private house, Alcibiades lays claim to authority over the whole community, acting like a tyrant”* (id. 2017, p. 206).

Esta leitura dos incidentes envolvendo Alcibíades e os ritos atenienses torna-se bastante razoável quando comparamos estes ocorridos com a reação da população ao retorno de Alcibíades do exílio (2017, p. 207). Após seu exílio, ao voltar à cidade, a primeira coisa que Alcibíades teria feito foi liderar uma procissão até Elêusis, de modo a realizar os Mistérios junto do espaço público enquanto Hierofante. Nesse momento, o povo aceitou a procissão de Alcibíades e não houve reação negativa como na anterior. Muito pelo contrário, ele teria sido aclamado (Wohl 1999, p. 357). Portanto, parece razoável aceitarmos que a profanação do Alcibíades histórico teria consistido em tentar apropriar-se dos Mistérios, como se fosse possível, de algum modo, efetivamente possuir os Mistérios.

De acordo com Edmonds, este teria sido o grande erro<sup>3</sup> do Alcibíades histórico: não perceber que os Mistérios de Elêusis possuem seu significado somente no espaço público. Nesse sentido, qualquer apropriação privada dos Mistérios estaria fadada ao fracasso. Edmonds finaliza sua análise as ações do Alcibíades histórico ao concluir que

*“Alcibiades can only take for himself the trappings of the Hierophant, only take over the words and actions of the rite; he cannot actually exclusively possess the Eleusinian Mysteries. His error is to think that by appropriating the symbols and trappings, he can possess what they indicate, the Mysteries themselves”* (2017, p. 208).

Essa característica do Alcibíades histórico, de desejar vigorosamente tomar posse dos símbolos dos Mistérios para clamar para si o poder inerente à figura do Hierofante e condutor de tais ritos, sem compreender que não é possível possuir os Mistérios de Elêusis, teria sido explorada na representação da personagem Alcibíades no *Banquete* (2017, p. 208), representação tão importante, sobretudo

<sup>3</sup> Não seria talvez um cálculo político preciso?

devido ao caráter negativo da associação da imagem do Alcibíades histórico à imagem de Sócrates. Essa representação teria sido levada a efeito por meio de uma personagem que igualmente possui uma atitude totalmente possessiva e descontrolada em relação aos objetos de seus desejos. “*Right from his entrance,*” comenta Edmonds, “*Alcibiades appropriates authority in the gathering, naming himself the Master of the Revels and changing the rules of the game the symposiasts have been playing all evening*” (2017, p. 208).

Em meio aos elogios que profere à personagem Sócrates<sup>4</sup>, a personagem Alcibíades revela ter estabelecido “um contato com o divino”, ao ver “imagens divinas” escondidas dentro de Sócrates [ἐνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν] (215b3), que seria como as estátuas dos Silenos: dentro de Sócrates, por detrás da feiura exterior, haveria uma beleza divina. Edmonds argumenta que a experiência de Alcibíades nesse encontro com o divino, na forma de um lampejo da beleza por meio de Sócrates, “[is] *like the experience of the Mysteries, a powerful imagistic experience that he cannot adequately frame in words, one that kindles his desire for the beauty that he has seen and impels him to action*” (2017, p. 209). Na pleonexia de seus desejos descontrolados, Alcibíades não percebeu que seria impossível apropriar-se e tomar para si a beleza que percebeu em Sócrates, que seria seu saber. Embora tenha percebido a beleza em Sócrates por meio de um lampejo divino maravilhoso, ele foi incapaz de usá-la como sugerido por Diotima, “como degraus para partir das múltiplas coisas belas àquilo que é absolutamente belo” (211c3-4). E ele mesmo revela que tentou seduzir Sócrates, “*offering his own golden bloom of youth in exchange for those golden divine statues*” (Edmonds 2017, p. 209).

Exatamente por isso a personagem Sócrates demonstra a Alcibíades que ele não compreendeu que a beleza que viu em Sócrates (ou em sua sabedoria) não seria, na verdade, beleza *de* Sócrates ou sabedoria *de* Sócrates, uma posse que este poderia entregar àquele: sabedoria, como vimos muitas vezes ao longo deste estudo, não é algo que pode ser passado de um para o outro, pois “*any wisdom he might appear to have is as evanescent as a dream*” (Edmonds 2017, p. 209). Como também vimos, a busca por saber pressupõe um método adequado, que procede na forma de um processo gradual, cuja predisposição e abertura à mudança para uma vida

<sup>4</sup> Vide Danzig 2016, p. 37: “*it violates the sympotic expectation for self-praise and instead offers a speech of self-denigration and praise of Socrates*”.

fundamentalmente diferente também são requerimentos para o sucesso em tal empreendimento. No entanto, estas estátuas de ouro que Alcibíades viu em Sócrates não estão de fato em Sócrates, mas “*like the images in a dream, signs that point to something else*” (2017, p. 209). Se Alcibíades tivesse presenciado o relato de Sócrates sobre seu diálogo com a sacerdotisa de Mantinea, saberia que as *agalmata* que percebe em Sócrates são como as estátuas e os símbolos dos Mistérios por meio das quais o Alcibíades histórico pensou ser possível tomar posse dos próprios Mistérios: essas *agalmata* são tão somente representação do divino, não o divino ele mesmo.

Nesse momento, o reflexo entre as ações do Alcibíades histórico e sua atitude possessiva em relação às representações dos Mistérios de Elêusis e a atitude possessiva da personagem Alcibíades no *Banquete* em relação às representações de beleza que vê no saber socrático tornam-se bastante evidentes: Alcibíades profanou tanto os ritos místéricos quanto os ritos dialéticos, em sua ânsia por apropriar-se possessivamente daquilo que deseja e que pode, de algum modo, aproximá-lo de sua busca por poder. Edmonds argumenta que

*“Alcibiades can no more take possession of Socrates’ wisdom by sleeping with Socrates than he can take possession of the gods by appropriating their statues from the temples. Nevertheless, just as Alcibiades tries to appropriate the divine favor of the Eleusinian goddesses by taking possession of the trappings and symbols of the Mysteries, so too Alcibiades tries to appropriate the wisdom of Socrates”* (2017, p. 210).

A partir destes elementos que caracterizam a personagem Alcibíades e o Alcibíades históricos, temos um cenário em que a falha diria respeito a um Alcibíades profanador, possessivo em relação aos objetos de seus desejos: de um lado, o Alcibíades histórico profanou os Mistérios porque quis tomar para si o poder que desejava inerente aos Mistérios e, de outro, a personagem Alcibíades profanou a atividade dialética porque quis tomar para si o poder inerente ao saber socrático que desejava. No entanto, também vimos que Alcibíades era uma figura carismática, que foi aclamado ao retornar do exílio e ao realizar os rituais, jovem no qual Sócrates teria percebido grande potencial para a atividade dialética, na medida em que tornou este belo jovem uma figura próxima dele.

Isto posto, se a personagem Alcibíades possuía tanto potencial à dialética e se foi capaz de enxergar a beleza no saber socrático, como é possível esta personagem, bem como seu correlato histórico, possuir uma postura tão possessiva? E de que modo isso permite estabelecermos qualquer relação entre sua falha na dialética e as insuficiências metodológicas nos discursos pré-socráticos esclarecidas pela analogia *erōs-poiēsis* da personagem Diotima? De que modo o problema Alcibíades estabelece o nexo da relação metodológica entre os discursos no *Banquete* de Platão, nosso problema de pesquisa? Sua capacidade de enxergar a beleza em Sócrates e seu grande potencial à atividade socrática deveriam justificar um possível sucesso para levar a efeito o método dialético e ser capaz de abstrair da particularidade de Sócrates a beleza que viu em sua sabedoria. No entanto, sabemos que Alcibíades mesmo assim não foi capaz de empreender tal método e, em vez disso, afastou-se dos caminhos dialéticos.

Deste modo, para esclarecer a razão de Alcibíades possuir tal atitude profundamente possessiva mesmo ao ter grande potencial para a dialética e ser capaz de identificar a beleza no saber socrático, bem como para compreender melhor o que subjaz às insuficiências metodológicas dos discursos pré-socráticos e à atitude de Alcibíades, teremos de deixar de lado a dimensão cognitiva da personagem Alcibíades, que neste âmbito seria muito bem capaz de tornar-se dialético assim todos os simposiastas, figuras de destaque em seus respectivos campos do saber e brilhantes em sua atividade na cidade, para voltar nossa análise a uma dimensão desiderativa: os desejos e os apetites.

## **6.2. *Erōs vs. epithymia*: as razões para o sucesso e para o fracasso**

Desde sua primeira aparição no diálogo, a personagem Alcibíades foi fundamentalmente caracterizada, como vimos, por suas *paranomiai*: transgredir a ordem simpótica, transgredir as expectativas de um elogio a *erōs*, bem como ter transgredido os mecanismos da atividade dialética. No caso do Alcibíades histórico, a maior delas teria sido a transgressão e apropriação das representações e dos ritos místéricos. Nesse contexto, Gabriele Cornelli (2016, p. 340) considera que a representação sistemática das *paranomiai* de Alcibíades neste diálogo possui uma

finalidade apologética: distanciar a figura de Alcibíades, que representa um paradigma de *akrasia*, da imagem de Sócrates, que é o paradigma do dialético. Segundo Cornelli,

*“this Platonic apology, which follows an investment on a policy of memory, is based, ultimately, in a clever rhetorical strategy, which emphasizes the now traditional paranomia of Alcibiades, in order to make him guilty of an attempted excessive and outrageous seduction not only of Socrates, but of the polis”* (2016, p. 340).

Nesse sentido, se por um lado a representação da personagem Alcibíades no final do diálogo *Banquete* pode nos auxiliar a compreender o que subjaz à falha em tornar-se dialético, mesmo quando se possui um potencial adequado e uma capacidade de realizar abstrações, tal representação, por outro, teria sido um dos mecanismos levados a efeito por Platão para desvincular a imagem de Alcibíades da imagem de seu mestre, Sócrates. Com esse momento final do *Diálogo*, Platão também estaria *“producing another apology for Socrates”*<sup>5</sup> (Cornelli 2016, p. 338), tendo em vista as acusações que o Sócrates histórico e os socráticos teriam recebido pela população, nomeadamente, serem responsáveis pelas falhas e excessos de Alcibíades, um dos culpados pela derrota na Guerra do Peloponeso. Sócrates teria sido o responsável pela falha de Alcibíades para a Atenas da virada do século V para o IV a.C.<sup>6</sup> e, por extensão, seria um dos responsáveis pela derrota na guerra. Por isso, as representações no presente texto platônico, anos após a morte de Sócrates, teriam buscado ressignificar a imagem da relação entre estas duas figuras icônicas da Atenas do século V, por meio do estabelecimento de tal distanciamento.

Este distanciamento, no contexto de nossa investigação, poderia ser levado ao nível do distanciamento entre o descontrole dos desejos, cujo paradigma seria Alcibiades, e o autocontrole pressuposto à atividade dialética, cujo paradigma seria Sócrates: na própria descrição das *atopiai* de Sócrates apresentada por Alcibíades aos simposiastas, este dialético seria o homem mais temperante que existe (Petrucci

<sup>5</sup> Vide Boeri 2016, p. 386: *“se puede pensar que Alcibiades es el medio que usa Platón para hablar, una vez más, de su maestro”*; Bossi 2016, p. 422: *“Alcibiades’ praise might be Plato’s tribute to his Socrates in order to clear him from any charge of corrupting the youth”*.

<sup>6</sup> Não somente Atenas, como também Vlastos 1973 culpa Sócrates pelas falhas de Alcibíades. Nessa linha também se encontram Reeve 2006, Belfiore 2012 e Halper 2016. Gagarin 1997, outro a fazer coro com os atenienses, defende que Sócrates teria falhado com Alcibíades por causa de sua *hybris* em ascender dialeticamente e aproximar-se do divino. Por isso Sócrates ganharia o crédito de ser o filósofo perfeito, porém seria incapaz de educar os jovens apropriadamente.

2016, p. 387). “A σωφροσύνη socrática”, escreve José Cavalcante de Souza (2016, p. 33), “o domínio dos apetites e sentidos do corpo, resiste tanto à fadiga e à dor como ao prazer (ver 220a)”.

Com efeito, Sócrates não teria como ter obtido sucesso na iniciação dialética de Alcibíades por conta do descontrole dos desejos desta personagem. Isso significa que este descontrole consistiria em sua incapacidade de desejar adequadamente, de modo que Alcibíades permanece preso no desejo pelos objetos metodologicamente inadequados à busca pelo saber. De acordo com Cornelli (2016, p. 338-339), o problema não estava nos ensinamentos socráticos, mas na incapacidade de Alcibíades superar sua *philotimia*, “*his love for the honors of the many* (216b)”. Este intérprete completa,

*“this philotimia, of which Alcibiades is an almost paradigmatic example within the ancient world (according to Thucydides, Alcibiades Major, Plutarch, passim), on the one hand, moves him away from Socrates, thus escaping from his counseling, but on the other makes him feel ashamed of his own weakness”* (2016, p. 338-339).

Reid (2017, p. 45-47), na etapa final de seu estudo sobre os discursos pré-socráticos e sua relação com a estrutura do diálogo, argumenta nessa mesma linha, ao defender a ideia de que no caso da personagem Alcibíades, tratar-se-ia de um indivíduo cuja iniciação na dialética não teria dado certo porque em sua alma injusta ele não conseguiria canalizar os desejos em direção das qualidades gerais, em direção dos objetos superiores, de modo que seus apetites o puxariam para baixo, em direção de objetos naturais particulares (2017, p. 45). Alcibíades, apesar de concordar com as refutações de Sócrates acerca de seu estilo de vida e perceber que precisa viver de uma maneira melhor, tem uma ânsia por realizar apetites<sup>7</sup> e um desejo ao Sócrates particular<sup>8</sup> maior do que o desejo pela melhora de si e pelo saber (2017, p. 46).

Contudo, como vimos, a personagem Alcibíades, de certo modo, foi capaz de ver<sup>9</sup> a beleza do saber socrático, de modo que passou a desejar esse saber

<sup>7</sup> Cf. Centrone 2009, p. xxxvii-xxxviii.

<sup>8</sup> Ver Obdrzalek 2017, p. 86: “*arguably, Plato intends this to show us the risks of Diotima’s scala amoris one might become so caught up in an individual in his particularity that one becomes unable to ascend to better examples of beauty*”. Ver Nussbaum 1986, p. 168, Sheffield 2006, p. 204, Giannopoulou 2017, p. 21.

<sup>9</sup> Provavelmente um *ideîn*. Vide 210c4, 211e4.

vigorosamente. Alcibíades não teria, então, desejado o geral e não deveria ter passado a buscar cada vez mais universalidade, numa busca dialética? Na verdade, o desejo da personagem Alcibíades pelo saber de Sócrates foi possessivo, um desejo incapaz de identificar o saber de Sócrates enquanto algo bom, tal como vimos no capítulo anterior, incapaz de identificar o saber de Sócrates como algo *próprio* e *adequado* à busca pelo todo correlato, um saber mais geral das coisas. Nesse caso, Keime explica que “*being in love with the philosopher’s knowledge does not consist in trying to get the many pieces of knowledge contained in the philosopher’s soul*” (2016, p. 56). Isso significa que desejar adequadamente o saber Socrático, ou seja, sentir *erōs* pelo saber vislumbrado no discurso de Sócrates, não diz respeito a querer tal saber para si, querer possuí-lo e recebê-lo, como se fosse possível receber o saber ‘do mais cheio ao mais vazio’. “*it consists*”, conclui Keime, “*in imitating the philosopher and his practice of knowledge*” (2016, p. 56).

Este caráter do ‘saber socrático’, que consiste na atividade que esta personagem leva a efeito nos diálogos, como dito no início do capítulo anterior, é fundamentalmente prático, cujo progresso diz respeito a uma experiência profundamente transformadora. Alcibíades não estava aberto a tal transformação, pois permaneceu preso na busca pela satisfação da pletora de apetites que desenvolveu. Boeri (2016, p. 363) interpreta que Alcibíades, de algum modo, estaria aberto a tal transformação, mas não teria sido capaz de saber em que consistia tal beleza e, por isso, não teria conseguido incorporar a beleza que viu no saber socrático em sua ação. Ele chama atenção para o fato de que

*“si éste es efectivamente el caso, hay una razón para pensar que cuando Sócrates (Platón) dice que la virtud es una forma de conocimiento, no puede estar pensando en un conocimiento entendido en términos de un mero “conocimiento definicional”, sino en un contenido cognitivo específico ya aplicado a la acción”* (2016, p. 363).

Nesse sentido, por não ser capaz de desenvolver *erōs* adequadamente, dado que estava preso a seus apetites avassaladores, que são *epithymiai* que apontam para aquilo que é inadequado à dialética, como o desejo por honras, o desejo por poder e o desejo por Sócrates, a personagem Alcibíades não foi capaz de distinguir o caráter prático do saber belo que viu nos discursos da personagem Sócrates e,

portanto, quis trocar sua beleza e seu corpo, os prazeres correlatos a apetites, pelo saber socrático, “*trying to get as many pieces of knowledge*” supostamente presentes na alma de Sócrates (Keime 2016, p. 56).

De algum modo, pode-se argumentar que Alcibíades sentiu *erōs*, pois, como dito mais acima, ele de fato reconheceu qualitativamente a diferença de seu modo de vida e o socrático, bem como sabe que o saber socrático poderia possibilitá-lo levar uma vida melhor<sup>10</sup> (Boeri 2016, p. 363). Este comentador argumenta que Alcibíades teria conhecido e entendido alguns dos ensinamentos de Diotima por meio de Sócrates, porém não os teria entendido enquanto *ergon*: “*Alcibíades, aunque no escuchó el discurso de Diotima, no sólo tiene en cuenta algunos detalles de su enseñanza, sino también que, aun cuando parece entender tal enseñanza, no ha sido aún capaz de incorporarla a su acción*” (2016, p. 363). Suas motivações conflitantes na alma, a saber, *erōs* de um lado e *epithymia* de outro, impediram-no de progredir na atividade dialética e levaram-no a decidir por, finalmente, prosseguir nos caminhos da motivação de suas *epithymiai*, muito maiores do que seu *erōs*: a busca por poder, por honras e por glória (Reid 2017, p. 47).

Alcibíades falha em viver filosoficamente<sup>11</sup> por não cultivar o verdadeiro *erōs* por sabedoria, aquele desejo que visa adorar a sabedoria como o divino. Ele teria desenvolvido muitas *epithymiai* possessivas, por isso quis tomar o saber de Sócrates para si (Edmonds 2017, p. 212). Este intérprete faz referência à tal cenário desiderativo da personagem Alcibíades com as metáforas e representações mistericas desenvolvidas no *Banquete* desde a invocação de Diotima:

*“The point of the metaphor is that the philosophy Alcibiades desires is not some piece of information that he can learn (mathein) and keep for himself, but rather an experience he must undergo (pathein), like a ritual of the mysteries. Alcibiades’ speech recounts his own*

<sup>10</sup> Ver Destrée 2017, p. 223-224, para quem Alcibíades teria falhado não por ser inapto ou incapaz, visto que teria aprendido lições importantes com Sócrates, como sentir vergonha de buscar honras e comportar-se como costumava se comportar; na verdade, ele teria falhado por desejar mais buscar as honras do que buscar sua educação dialética. Por isso, Sócrates o aconselha, talvez ironicamente, a deixar de lado a *philothymia* que decorre da atividade política para cuidar de sua alma e tornar-se *kalokagathos* (222a6), a fim de tornar-se bom o bastante para poder cuidar da cidade.

<sup>11</sup> Boeri 2016, p. 368 também enfatiza a incapacidade de Alcibíades realizar a virada necessária à atividade dialética, a transformação fundamental de seu modo de vida: “*Alcibíades es un filósofo erótico a medio camino por que, aun cuando parece visualizar la razón por la cual hay una verdadera belleza en Sócrates (belleza que sin duda no posee y desea poseer), todavía no logra incorporar a su propio carácter el aspecto erótico de dicha belleza y, por tanto, aunque se sabe bello, sabe que aún no es completamente bello o, peor aún, tal vez sospecha que su belleza no significa mucho si se la compara con la de Sócrates*”.

*profanation of the mysteries of the love of wisdom, his attempt to appropriate the divine for himself by taking possession of the sacred things and using them for his own benefit, and Plato's ancient audience would see the parallels, not just between the mysteries of Erōs and of Eleusis, but between Alcibiades' profane attempts to appropriate them both*" (2017, p. 214).

Com efeito, mesmo ao ter contato com a solenidade das representações mais sagradas dos ritos místicos atenienses ao passar pelas experiências correlatas ao divino em tais rituais, mesmo ao ter contato com a beleza divina que viu no saber socrático, Alcibíades, 'o profano', não se transformou em uma pessoa piedosa (2017, p. 215): "*they cause him to desire to appropriate them, and he reacts in the same way to the beauty, power, and magnificence of Socrates' philosophy*".

Portanto, a razão para a postura possessiva de Alcibíades em relação ao que deseja, que o levou a falhar na iniciação dialética mesmo tendo muito potencial, diz respeito a seus próprios desejos: não é *erōs* que o leva a desejar o saber socrático, pois com isso se tornaria um dos mais brilhantes dialéticos e possivelmente um primoroso governante. Trata-se das *epithymiai* correlatas à satisfação de seus apetites descontrolados: amor às honras, a Sócrates<sup>12</sup>, ao poder e a si mesmo, amor aos excessos e ao corpóreo, amor à própria satisfação de apetites.

Todos esses apetites possuem uma característica fundamental em comum: diferentemente de *erōs*, as *epithymiai* são desejos na ignorância, que não são guiados pela razão e, por isso, são incapazes de satisfazer-se e dificilmente são controlados. A personagem Aristófanes colocou bem o problema, que poderia servir de um alerta: a constante busca por satisfação dos desejos na ignorância poderia levar à morte, como no caso dos humanos originários que necessitaram de uma intervenção de Zeus para que parassem de morrer<sup>13</sup>. Esse destino funesto presente no mito de Aristófanes ocorreria caso não fosse possível satisfazer os apetites momentaneamente – e no caso de Alcibíades eles não o teriam levado à morte como

<sup>12</sup> Vide Halperin 1985, p. 176: "*Alcibiades acts as if his desire for Socrates were appetitive, rather than a truly erotic desire*".

<sup>13</sup> Vide Reid 2017, p. 42, com a leitura peculiar que faz do mito de Aristófanes que vimos no Capítulo II. Nessa leitura, Zeus representaria a razão que intervém nos desejos, para que o homem torne-se capaz de voltá-los em direção do 'todo'.

os indivíduos aristofânicos, mas à ruína<sup>14</sup>. Em seu discurso, a personagem Aristófanes usa a palavra *philerastēs* insistentemente, de modo a enfatizar que o *philerastēs* jamais quer se separar daquilo que deseja, nem por um breve momento, numa atitude possessiva similar à da personagem Alcibíades. Boeri defende que esta seção no discurso de Aristófanes

*“adelanta y describe muy bien la condición erótica en que se encuentra Alcibíades respecto de Sócrates, además de mostrar por qué un genuino ἔρωξ y una genuina συνουσία erótico-filosófica no pueden estar anclados del lado de la pura satisfacción sexual. Este detalle también ayuda a entender la violencia de Alcibíades, quien, motivado por sus celos y envidia, no permite que ningún bello se acerque a Sócrates (213d1-2). Lo que hace de Alcibíades una persona alocada y muy celosa es su disposición “filerasta” (213d6)”* (2016, p. 366).

Possivelmente por isso Diotima enfatiza a necessidade de se desenvolver o *erōs* adequado, em detrimento da *epithymia* descontrolada, desde jovem [τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα ἄρχεσθαι μὲν νέον ὄντα] (210a4-5), guiado por alguém metodologicamente adequado [ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος] (210a6-7). Somente assim será possível nutrir o *erōs* que permite ao indivíduo desejar as qualidades belas e boas nas coisas, portanto que são próprias e adequadas em sua relação com o todo de que recebem sua denominação, em detrimento do desenvolvimento desmedido dos apetites. Uma vez que o jovem tenha este *erōs* bem nutrido, será possível ao dialético “persuadir” [πέπεισμαι] o jovem iniciado a praticar aquilo em que está a introduzi-lo. No caso de um indivíduo com preponderância no desenvolvimento de *epithymia*, o dialético não conseguirá persuadi-lo, pois seus apetites por glória, poder, fama, etc., serão superiores a seu desejo por verdade, que deveria ser nutrido na forma de *erōs*. Este *erōs* bem desenvolvido, distinto da *epithymia* característica de Alcibíades, é o que possibilita a coleção sinótica dos múltiplos particulares da experiência em uma unidade inteligível no discurso [τοῦτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, ἀρχόμενον ἀπὸ τῶνδε τῶν καλῶν ἐκείνου ἕνεκα τοῦ καλοῦ αἰεὶ ἐπανιέναι] (211b7-211c2). Em outras palavras, a educação dos desejos

<sup>14</sup> Sócrates (213d) havia percebido esse possível destino de Alcibíades, ao demonstrar seu medo em relação à *mania* e *philerastia* de Alcibíades. Vide Cornelli 2016, p. 340.

e a nutrição de *erōs* são a garantia do sucesso para a busca da verdade e para a realização efetiva do método dialético no discurso, de modo que até mesmo o indivíduo mais capaz cognitivamente e mais predisposto à atividade dialética falhará se não tiver uma proeminência deste desejo mais nobre, orientado pela razão, em relação ao descontrole dos demais desejos, orientados pela satisfação.

Agora podemos observar com mais elementos a relação metodológica entre os discursos realizados no simpósio no que diz respeito à distinção entre, de um lado, o discurso de Sócrates em seu diálogo com Diotima e, por outro, o discurso de Alcibíades e os demais discursos pré-socráticos. Como vimos anteriormente, para ser iniciado na experiência profundamente transformadora da atividade dialética um indivíduo não precisa ter grande disposição cognitiva à dialética, nem ser um dos mais brilhante em sua área, como os cinco primeiros simposiastas. Esse percurso, que é custoso e trabalhoso, uma verdadeira *askesis* da razão, “è *percorribile da ogni uomo “gravido nell’anima”, dotato cioè di buone qualità e disposto a seguirlo”* (Casertano 2016, p. 229). Não obstante, os simposiastas que realizaram os discursos pré-socráticos foram movidos preponderantemente por desejos e apetites distintos de *erōs*, distintos da “*buone qualità*” e da disposição da alma para buscar a verdade. Como vimos, essas *epithymiai* dizem respeito, em Fedro, à busca de imortalidade por meio de grandes feitos, característica da *philotimia* que deseja as honras, bem como, com Pausânias, operam no seio da pederastia em que o objeto do desejo é o indivíduo amado; com Erixímaco, o desejo diz respeito aos corpos de todos os seres, à aplicação de uma *tekhnē* pelo médico, assim como em Aristófanes, por ser na ignorância, conseguia apontar tão somente para a parte, para o corpóreo, para a satisfação; com Agatão, o desejo voltou-se fundamentalmente à dimensão da sensualidade, com a busca pela beleza na textura, na compleição, no aroma e na fragrância, na aparência em geral; e, finalmente, com Alcibíades, como acabamos de ver, seus desejos foram o paradigma da busca por satisfação e, em certo sentido, de um grande amor próprio (Bossi 2016, p. 420).

Todos os simposiastas proferiram discursos em que realizaram elogios a si mesmos, à sua *tekhnē*, à sua atividade na cidade e àquilo que confere seu lugar na vida na cidade, “*they also attempt by the contents of the speech to show that their own personal qualities and possessions are deserving of the highest regard. In other words, the speeches are thinly veiled or indirect boasts*” (Danzig 2016, p. 36). Como

vimos, Rutherford chama atenção para o fato de que estes elogios foram realizados para satisfazer as preferências de cada simposiastas (1995, p. 90). Embora estivessem a elogiar a divindade *Erōs*, cada um dos simposiastas teria elogiado a divindade de um modo a elogiar sua própria imagem, demonstrando ter um amor de si muito maior do que qualquer possibilidade de *amor* à verdade, o *erōs* genuinamente dialético. Nesse sentido, jamais teriam conseguido abrir mão de tal amor, um amor de si, para mergulhar na transformação profunda que é o desenvolvimento e a nutrição do amor do bem.

Obviamente, eles também tiveram *erōs*, pois foram capazes de manifestar em seus discursos aspectos particulares que, como vimos, foram fundamentais à ressignificação dialética realizada por Diotima junto do jovem Sócrates, o *'katidein'* ou a colecção sinótica destes particulares. Entretanto, para ultrapassar o nível dos aspectos particulares, eles precisariam ter mais *erōs* do que *epithymia*, mais desejo erótico pelo que é próprio por ser bom, portanto adequado à busca da verdade, do que desejo por satisfazer as próprias preferências, os próprios interesses e as próprias convicções, a própria vontade de vencer a competição de discursos.

Não é à toa que Diotima temeu que Sócrates talvez não fosse capaz de realizar com sucesso tal iniciação dialética, na medida que seria preciso ter nutrido mais seu *erōs* do que seus apetites, a fim de, diferentemente dos demais simposiastas, ter em si a disposição para a virada a uma vida muito diferente da vida dos apetites e da satisfação. Mas Sócrates já possuía tal disposição nutrida nele, mesmo que em seus estágios iniciais, de modo que Diotima foi capaz de persuadi-lo a praticar a dialética (Keime 2016, p. 55). “*Si Sócrates no hubiese aprendido la lección de Diotima,*” completa Boeri “*no podría distinguir, como distingue, entre “afición o ansia amorosa” (φιλεραστία) y amor [erōs], ni sería capaz de resistir los embates seductores de Alcibíades*” (2016, p. 366).

E Alcibíades, como o paradigma do desejo por satisfação, a imagem daquele em cuja alma os apetites são fundamentalmente preponderantes, não poderia de modo algum ser levado por *erōs* em direção da beleza dos discursos de Sócrates. Afinal, “*su disposición hacia Sócrates es φιλεραστία, no ἔρως (213d6)*” (Boeri 2016, p. 366). Ele quis tomar para si, usar o saber socrático como meio para sua busca pelas honras, pela glória e pelo poder, não como o fundamento da filosofia socrática:

“si Alcibíades sintiera un genuino ἔρωσ por él, sería capaz de mediatizar su deseo sexual” (2016, p. 366). Portanto, a *epithymia* foi a razão de seu fracasso.

*Erōs*, por outro lado, é a razão para o sucesso de Sócrates na iniciação dialética realizada com Diotima, mesmo com o temor da sacerdotisa de seu possível insucesso, temor que não diz respeito ao cognitivo, mas ao desiderativo. Deste modo, o desenvolvimento de *erōs* e sua nutrição teriam possibilitado a personagem Alcibíades a ultrapassar todos os seus apetites, de modo a se tornar um dialético, cujo desejo erótico seria traduzido em suas ações. E, por fim, tal nutrição desta disposição teria permitido aos simposiastas a elogiar adequadamente, com a verdade por fim e o método dialético por meio, para não simplesmente ‘falar belamente’. Pelo contrário, seriam capazes de, como Sócrates, dizer nada mais do que a verdade [οὐ μέντοι ἀλλὰ τὰ γε ἀληθῆ] (199a7).

## 7. CONCLUSÃO

Platão nos serve um banquete de discursos. Desde o prólogo do *Banquete* ele nos inicia no imaginário de seu mundo erótico, de modo a imprimir em nossa alma por meio deste esplêndido drama, como na *synousia* intensa dos Mistérios, a imagem da atividade genuinamente socrática: um desejo por satisfazer a incompletude humana mais profunda, na constante busca por saber melhor, agir melhor e viver melhor.

Como vimos no Capítulo I, Platão escolhe o gênero literário do diálogo para representar o dinamismo vivo desta atividade prática, na medida em que a conversa e o diálogo entre as personagens é capaz de dar vida à experiência do *to dialegestai*. Por meio de Sócrates e de seus interlocutores, tanto de seus *hetairoi* quanto de seus rivais, a reflexão ganha corpo, avançando em direção da contraditoriedade no discurso, para, a partir dela, ser capaz de nos lançar num pensamento mais verdadeiro, a fim de proporcionar uma experiência de vida mais verdadeira. Desde Aristóteles, a peculiaridade das obras platônicas leva todos a buscar identificar qual seria a palavra final do mestre, quais seriam suas *dogmata* e sua doutrina. E para identificá-la vale até mesmo ler os diálogos em uma ordem determinada, como se o rearranjo na sequência das narrativas fosse capaz de revelar alguma sabedoria oculta, distinta da própria dinâmica viva de uma sabedoria que se revela por meio das próprias personagens, na forma de uma experiência que nunca se completa e nunca se enuncia pelo discurso, mas existe somente enquanto experiência.

E tal experiência prática confunde-se com um modo de vida capaz de permitir a realização desta atividade, aquela que a personagem Diotima convida Sócrates a experimentar, aquela pela qual Agatão não foi capaz de trocar seu modo de vida, aquela que Alcibiades jamais seria capaz de tomar posse para satisfazer a tensão de sua alma dominada por apetites. No *Banquete*, por detrás do vinho, do aulos, da excentricidade de Sócrates e da beleza dos discursos das figuras mais eminentes do século V a.C., com um uso magistral da memória e do discurso, Platão apresenta esta experiência erótica e dialética como se fosse a luz do sol, para usar uma metáfora cara a ele: faz-se presente ao mesmo tempo em todos os discursos, em seu tímido cintilar nos discursos pré-socráticos, em sua confusão nebulosa com as

*epithimiai* na conduta de Alcibíades retratada em seu discurso, mas também em seu desenvolvimento adequado na aurora da sacerdotisa em sua fala com um jovem ávido por saber, com os quais pudemos perceber como tal experiência está imanente em cada momento da estrutura polifônica de uma das mais ricas obras das origens do pensamento ocidental.

No Capítulo II, fomos capazes de perceber como foi possível a cada discurso dos simposiastas contribuir para a construção da imagem de *Erōs*, vislumbrada na experiência dos Mistérios dialéticos por todos aqueles que foram adequadamente iniciados nos caminhos eróticos. E, ao mesmo tempo, fomos capazes de perceber como cada um afastou-se da verdade em nome da vitória, das honras, da glória, da beleza das palavras e da própria autopromoção. Platão parece ter desenvolvido cada personagem com suas idiossincrasias próprias: Fedro memorizou tudo aquilo que citou de Hesíodo e de Homero, possivelmente dos escritos de Hípias, assim como havia memorizado o discurso de Lísias, para construir a imagem de *erōs* como veículo que leva os homens em direção da excelência e da felicidade; Pausânias, preocupado com justificar sua conduta, fez a educação tornar-se o ponto central da vida erótica, cuja finalidade seria a melhora do amado em sabedoria e excelência; Erixímaco, tão obstinado por medicina quanto Apolodoro por discursos, mal pôde conter sua ansiedade por falar sobre a medicina e aproveitou-se dos soluços de Aristófanes para antecipar seu discurso sobre um *erōs* como o elemento unificador e constitutivo de todas as coisas, cuja ação é potencializada por um suposto método adequado; Aristófanes percebe que a relação entre *erōs* e o todo estabelecida por Erixímaco poderia possibilitar a cura da maior falta humana, seu desejo por completude e felicidade; e Agatão, na beleza de suas palavras e na engenhosidade de sua habilidade retórica e poética, eleva *erōs* para o nível de inspiração produtiva, um grande *poiētēs*, cujas produções belas o transformam num desejo pelas *ta kala*.

Mesmo assim, pela finalidade de todos esses discursos não ser a verdade, bem como por seus oradores não dominarem o método adequado para a construção de discursos verdadeiros, os simposiastas podem até mesmo ter topado aqui e ali com a verdade. No entanto, como a personagem Aristófanes mesmo evidenciou, quando não se sabe aquilo que se busca, não é possível saber se de fato o objeto foi encontrado, assim como não é possível distinguir os aspectos da verdade manifestados por acaso com a contraditoriedade do próprio discurso. Por isso, Fedro

não percebeu que se seu amante e amado sentissem *erōs*, não morreriam pela honra e glória imortais, que é objeto da *philotimia* e não do desejo erótico. Pausânias não entendeu que a *synousia* na busca pela verdade não pode ser entre dois indivíduos, mas precisa ser com a própria verdade. Erixímaco, por seu turno, não notou que seu método diz respeito somente ao corpóreo e que na vida há muito mais do que corpos e matéria. Aristófanes, mais preocupado com os apetites e com sua satisfação, não distinguiu que *erōs* e *epithymia* não são a mesma coisa e que, se um desejo não é guiado pela razão e é na ignorância, então não pode jamais curar a falta humana e proporcionar felicidade. Agatão, embora tenha por acaso formulado o caminho correto a ser seguido, não foi capaz de percorrê-lo e ir em direção da verdade, mas tateou às cegas como pôde, de modo a encontrar duas peças de um grande quebra-cabeça, a ser montado pelo único que sabe como identificar as peças que faltam.

Sócrates no final do Capítulo II chamou esses discursos para a prestação de contas, representados pela figura do anfitrião do simpósio. E evidenciou que a verdade deveria ser a única finalidade de qualquer elogio. Depois de refutado, o modo e a finalidade dos discursos pré-socráticos deram lugar à preleção de como é possível aprender a realizar a alma da filosofia dos diálogos. Para isso foi preciso invocar uma sacerdotisa, pela qual no Capítulo III fomos iniciados nos Mistérios do amor, de modo a perceber como os simposiastas deveriam estar dispostos a passar por transformações em seu modo de vida, a fim de serem capazes de realizar discursos verdadeiros e elogiar como se deve. Talvez a finalidade desta lição seja ser aprendida por nós, os leitores, de modo que devemos refletir se estamos dispostos a deixar de lado nossos apetites, nosso amor próprio e nosso apego às próprias convicções, para vivermos uma vida mais filosófica.

Em meio à *synousia* que proporcionou ao jovem Sócrates, depois de guiá-lo em direção da purificação de suas convicções contraditórias e da persuasão à busca pela verdade no discurso, vimos como o problema de linguagem mais fundamental dos diálogos, a saber, um nome ser tanto utilizado para falar sobre 'aquilo que é' como para falar sobre todas as suas aparências, pode nos levar a cair no mesmo erro que cometeram todos os simposiastas: confundir as partes com o todo e tomar este último por aquelas primeiras. Neste caminho sem saída, será impossível elogiar do modo adequado, bem como será impossível realizar um discurso verdadeiro sobre o que quer que seja.

Mas Alcibíades não está interessado em refletir sobre problemas de linguagem ou problemas lógicos. Ele rapidamente se autointitula simposiarca e exige que todos bebam bastante vinho, que o aulos retorne e a música domine a *synousia*. Em outras palavras, essas atitudes de Alcibíades dizem respeito à satisfação dos apetites corpóreos, que suprimem o desenvolvimento do desejo erótico levado a efeito até então no simpósio de Agatão. Vimos no Capítulo IV como que, por sua pleonexia e seu apetite descontrolado por tomar posse daquilo que deseja, tanto o Alcibíades histórico quanto a personagem Alcibíades profanaram os Mistérios: aquele primeiro os de Elêusis, enquanto este último os dialéticos.

E a razão para o desastre político e dialético que decorreram de tais profanações, cujos efeitos na conduta de Alcibíades levaram Atenas, Sócrates e o círculo socrático à ruína, vimos que estava no conflito entre *erōs* e *epithymia*: Alcibíades, o profanador, também é Alcibíades o descontrolado. Ele não compreende que o saber que viu em Sócrates é prático, que se trata de um modo de vida e não a uma posse a ser tomada para si. Alcibíades não compreende pois deseja vigorosamente satisfazer seus apetites e, com isso, não consegue nutrir seu *erōs*, seu desejo erótico pela verdade, pela atividade socrática e pelo bem, mesmo reconhecendo que viveria melhor se fosse capaz de fazê-lo.

Ao fim e ao cabo, na medida em que nutrir *erōs*, como vimos no final deste estudo, torna-se elemento necessário para o sucesso dialético, os simposiastas que desenvolveram os discursos pré-socráticos igualmente possuíam mais *epithymiai* desenvolvidas em suas almas do que desejo erótico. Assim, sem uma orientação e sem um método adequados, seus elogios tiveram o mesmo insucesso dialético de Alcibíades.

Nesse sentido, a relação metodológica entre os discursos no *Banquete* de Platão está na atividade socrática e no método dialético: na medida em que os discursos pré-socráticos não foram capazes de realizar o método dialético em busca da verdade, que pressupõe um modo de vida socrático, seus elogios manifestaram apenas aspectos parciais e insuficientes para a apreensão do que *erōs* efetivamente é. Por outro lado, o jovem Sócrates, ao ser guiado adequadamente, foi capaz de aprender na prática como proceder metodologicamente em direção da verdade de *erōs* e como tal experiência pressupõe uma reorientação da alma. Por fim, Alcibíades

nos mostrou que mesmo com um guia seguro, quando não estamos dispostos a abrir mão dos apetites em nome de *erōs*, não apenas seremos incapazes de desenvolver discursos adequados, mas seremos incapazes de viver de modo adequado.

Todos os discursos, portanto, relacionam-se metodologicamente, uns pela ausência de um método adequado, outro pelo desenvolvimento do método dialético. No entanto, como a dramatização nos diálogos ocorre por meio de uma dinâmica viva e de uma atividade prática, podemos interpretar a relação metodológica entre os discursos no *Banquete* como uma forma de aprendizado dialético, por meio do qual o leitor é capaz de aprender como desejar verdadeiramente, como falar verdadeiramente e, acima de tudo, como viver verdadeiramente.

## 8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alan-Scott, G.; Welton, W. A. (2008). *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. New York, State of New York University Press.
- Allen, T. W.; Munro, D. B. (1920). Homer. *Homeri Opera in five volumes*. Oxford, Oxford University Press.
- Aronadio, F. (2009). "Il termine ἔλον negli scritti giovanili di Platone". *Φιλοσοφία* 39, p. 80-114.
- \_\_\_\_\_ (2016). What's in the Name "Eros"? Onoma and Holon in Symposium 204e-206a. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Azevedo, M. T. S. (1991). Platão. *O Banquete*. Lisboa: Edições 70.
- Barney, R. (2010). "Note on Plato on the Kalon and the Good". *Classical Philology* 105/4, p. 363–377.
- Belfiore, E. (2012). *Socrates' Daimonic Art: Love for Wisdom in Four Platonic Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Benoit, H. (2016). *A Odisseia de Platão. As aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo, Annablume.
- Bernabé, A. (2018). Religião. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (eds.). *Platão*. São Paulo, Paulus; Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Bernadeth, S. (2001). *Plato's Symposium*. Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Boeri, M. D. (2016). Ἔρωσ y συνουσία en el Simposio. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Bossi, B. (2016). On Which Step of the Scala Amoris Is Socrates Standing in the Dramatic Action of the Symposium? Notes on the Practical Consequences of Theory. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Bloom, A. (2001). The Ladder of Love. In: Bernadeth, S. *Plato's Symposium*. Chicago/London, The University of Chicago Press.

Bowden, H. (2010). *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton, Princeton University Press.

Bravo, F. (2016). ¿Propone el Banquete una ciencia del amor?. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Bremmer, J. N. (2014). *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin, de Gruyter.

Brisson, L. (2007). Platon. *Le Banquet*. Paris, Flammarion.

\_\_\_\_\_ (2016). Éros éducateur: entre paiderastia et philosophia. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Brochard, V. (1912). *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin.

Burnet, J. (1901). Plato. *Platonis Opera*. Tomo II. Oxford, Clarendon Press.

\_\_\_\_\_ (1903). Plato. *Platonis Opera*. Oxford, Oxford University Press.

Bury, R. G. (1909/1932, 2d revised ed.). *The Symposium of Plato*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cambiano, G. (1981). Simposio. In: *Dialoghi Filosofici di Platone*. Torino, Unione Tipografico-Editrice Torinese.

\_\_\_\_\_ (2016). Chi è il Socrate del Simposio?. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Casertano, G. (2010). *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo, Edições Loyola.

\_\_\_\_\_ (2016). La difficile analogia tra poesia e amore. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

\_\_\_\_\_ (2018). Dialética. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (eds.). *Platão*. São Paulo, Paulus; Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

Cherniss, H. (1945). *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley, University of California Press.

Centrone, B. (2002). Il concetto di ὄλον nella confutazione della teoria del sogno (Theaet.201d8-206e12). In Casertano, G. (ed.). *Il 'Teeteto' di Platone*. Napoli.

\_\_\_\_\_ (2009). Introduzione, In: Nucci, M. Platone. *Simposio*. Torino, Einaudi.

Colli, G. (1993). Platone. *Simposio*. Milano, Armando Curcio Editore.

Cornelli, G. (2016). Alcibiades' Connection: Plato's Symposium Rewriting the Case on Socrates and Alcibiades. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

\_\_\_\_\_ (2018). Academia. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (eds.). *Platão*. São Paulo, Paulus; Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

Corradi, M. (2012). Thucydides adoxos and Praxiphanes. In: Martano, A. et al. *Praxiphanes of Mytilene and Chamaeleon of Heraclea*. Brunswick/London.

\_\_\_\_\_ (2016). Aristofane e l'ombra di Protagora: origini dell'umanità e orthoepeia nel mito degli uomini-palla. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Corrigan, K.; Glazov-Corrigan, E. (2004). *Plato's Dialectic at Play: Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. University Park, Pennsylvania State University Press.

Costa, I. (2016). Qué aporta Erixímaco a la filosofía del Simposio y a Platón. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Danzig, G. (2016). "Testing the Truth and Ourselves" (Prot. 348a). Boasting and Philosophizing in Plato's Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Destrée, P. (2015). "The Allegedly Best Speaker": A Note on Plato on Aristophanes (Symp. 189a7)". *Classical Philology* 110/4, 360–366.

\_\_\_\_\_ (2017). How Does Contemplation Make You Happy? An Ethical Reading of Diotima's Speech. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) (2017). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

Diels, H.; Kranz, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch*. Berlin, Auflage.

- Dover, K. J. (1970). Excursus: The Herms and the Mysteries. In: Dover, K. J. et al (eds.). *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. IV. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1980). Plato. *The Symposium*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dowden, K. (1980). "Grades in the Eleusinian Mysteries". *Revue de l'histoire des religions* 197/4, p. 409-427.
- Edelstein, L. (1945). "The Role of Eryximachus in Plato's Symposium". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 76, p. 85–103.
- Edmonds, R. G. (2013). *Redefining Ancient Orphism: A Study in Greek Religion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2017). Alcibiades the Profane: Images of the Mysteries" In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Giavatto, A. (2008). Platone. *Simposio*. Siena, Lorenzo Barbera Editore.
- Evelyn-White, H. G. (1914). Hesiod. *The Homeric Hymns and Homerica*. Cambridge, Harvard University Press.
- Ferrari, F. (2018). *Introduzione a Platone*. Milano, il Mulino.
- Fermani, A. (2016). Perché tanta "morte" in un dialogo sull'amore e sulla vita? Riflessioni sulla dialettica amore-morte-immortalità nel Simposio di Platone. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Friedländer, P. (1930). *Platon*. Berlin/Leipzig, De Gruyter.
- Gagarin, M. (1994). Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric. In: Worthington, I. (ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London, Routledge.
- Garsney, P. (1999). *Food and Society in Classical Antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Gately, I. (2008). *Drink: a cultural history of alcohol*. New York: Gotham Books.
- Gavrilov, A. K. (1997). "Techniques of Reading in Classical Antiquity" . *The Classical Quarterly*, Vol. 47, No. 1, p. 56-73.
- Gerson, L. P. (2016). The Hermeneutics of Mystery in Plato's Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Giannopoulou, Z. (2017). Narrative Temporalities and Models of Desire. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gildersleeve, B. L. (1909). "Brief Mention" [W. Osler, 1905, Counsels and Ideals] *American Journal of Philology* 30, 108–110.

Goldschmidt, V. (1970). Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: *A Religião de Platão*. São Paulo, Difusão Europeia do Livro.

\_\_\_\_\_ (2014). *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo, Loyola.

González, F. J. (2008). "Interrupted dialogue: recent readings of the symposium". *Plato Journal*. 8, 12/2008, p. 1-19.

\_\_\_\_\_ (2017). Why Agathon's Beauty Matters. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

Graf, F. (2008). Mysteries. In: Cancik, H.; Schneider, H. *Brill's New Pauly*. Leiden, Brill.

Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy. Vol. IV. Plato. The Man and His Dialogues: Earlier Period*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hall, F. W.; Geldart, W. M. (1907). Frogs. In: Aristophanes. *Aristophanes Comoediae*. Oxford, Clarendon Press.

Hall, F. W.; Geldart, W. M. (1907). Thesmophoriazusae. In: Aristophanes. *Aristophanes Comoediae*. Oxford, Clarendon Press.

Halliwell, S. (2016). Eros and Life-Values in Plato's Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Halper, E. C. (2016). Alcibiades' Refutation of Socrates. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

Halperin, D. M. (1986). "Plato and Erotic Reciprocity". *Classical Antiquity* 5, p. 60-80.

\_\_\_\_\_ (1988). "Forgetting Foucault: Acts, Identities, and the History of Sexuality". *Representations*, No. 63 (Summer, 1998), p. 93-120.

\_\_\_\_\_ (1992), "Plato and the Erotics of Narrativity". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol. 93, p. 129.

\_\_\_\_\_ (1990). *Before sexuality: The construction of erotic experience in the ancient Greek world*. Princeton, Princeton University Press.

\_\_\_\_\_ (2008). "Platonic Ἔρωσ and What Men Call Love". *Ancient Philosophy* 5 (2), p. 161-204.

Hamilton, W. (1951). Plato. *The Symposium*, New York – London, Penguin Books.

Harte, V. (2002). *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. Oxford, Oxford University Press.

Hegel, G. W. F. (2005). *Introdução à História da Filosofia*. São Paulo, Rideel.

Hernández, M. M. (2008). Platón. Banquete. In: Gual, C. G. Platón. *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos.

Hicks, R. D. (1972). Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, Harvard University Press.

Hobbs, A. (2006). Female Imagery in Plato. In: Lesher, J. at al (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press.

Horstmann, R.-P. (1987). Hegel, G. W. F. *Janaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg, Hrsg.

Howatson, M. C.; Sheffield, F. C. C. (2008). Plato. *The Symposium*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hubbard, T. (2013) (ed.). *A Companion to Greek and Roman Sexualities*. Oxford, Oxford University Press.

Hunter, R. (2004). *Plato's Symposium*. Oxford, Oxford University Press.

Jouanna, J. (1984). "Rhétorique et Médecine dans la Collection Hippocratique". *Revue des Études Grecques* 97, p. 26–44.

Jowett, B. (1956). Plato. *The Symposium*. Pearson.

Kahn, H. C. (1996). *Plato and the Socratic dialogue, The Philosophical use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press.

Keime, C. (2017). Lector in dialogo: Implied Readers and Interpretive Strategies in Plato's Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

- Kosman, A. (2010). "Beauty and the Good: Situating the Kalon". *Classical Philology* 105, p. 341–357.
- Konstan, D.; Young-Bruehl, E. (1982). "Eryximachus' Speech in the Symposium". *Apeiron* 16, p. 41–46.
- Kraut, R. (2017). Eudaimonism and Platonic erōs. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Laks, A.; Most, G. (2016) (ed). *Early Greek Philosophy*, Volume I. Loeb Classical Library 524. Massachusetts, Harvard University Press.
- Lamb, W. R. M. (1925). Plato. Symposium. In: Lamb, W. R. M. Plato. *Lysis, Symposium, Gorgias*. Cambridge, Massachusetts; London, Harvard University Press.
- Lear, G. (2007). Permanent Beauty and Becoming Happy in Plato's Symposium. In: Leshner, J. et al (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press.
- Levin, S. B. (2009). "Eryximachus's Tale: The Symposium's Role in Plato's Critique of Medicine". *Apeiron* 42, p. 275-308.
- Lopes, R. (2011). Platão. *Timeu-Crítias*. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- \_\_\_\_\_. (2018). Ordenação dos *Diálogos*. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (eds.). Platão. São Paulo, Paulus; Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Ludwig, P. (2002). *Erōs and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MacDowell, D. M. (ed.) (1962). *Andokides: On the Mysteries*. Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Gorgias. Encomium of Helen*. Bristol, Bristol Classical Press.
- Macedo, D. D. (2001). *Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de "Ἐρωσ como intermediário no Banquete de Platão"*. Porto Alegre, Edipucrs.
- Marino, S. (2016). La medicina di Erissimaco: appunti per una cosmologia dialogica" In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- \_\_\_\_\_. (2018). Medicina. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (eds.). Platão. São Paulo, Paulus; Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

Matoso, R. (no prelo). *Perspectivismo (sincrônico e diacrônico) - por uma nova metodologia de leitura dos diálogos de Platão*.

Mazel, J. (1988). *As metamorfoses de Erôs: o Amor na Grécia Antiga*. Trad. A. Danesi. São Paulo, Martins Fontes.

McPherran, D. (2006). *Medicine, Magic, and Religion in Plato's Symposium*. In: Leshner, J. et al (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, p. 71–95.

Morão, A. (2009). Habermas, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa, Edições 70.

Motte, A. (1989). *La Catégorie platonicienne du démonique*. In: Ries, J. (ed.). *Anges et Démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la -neuve*. Louvain-la-neuve.

Murray, A. T. (1919). *Homer. The Odyssey*. Cambridge, Harvard University Press.

Murray, O (1990). *The Affair of the Mysteries: Democracy and the Drinking Group*. In: Murray, O. (ed.). *Symptotica: A Symposium on the Symposium*. Oxford: Clarendon Press, p. 149–161.

Nails, D. (2002). *The People of Plato, a Prosography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.

Nieddu, G. F. (2012). *Pausania: un sofista 'sociologo' nel Simposio di Platone*. In: Bastianini, G. et al. (eds.). *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*. Firenze, p. 651-668.

Nightingale, A. (2017). *The Mortal Soul and Immortal Happiness*. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.). *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

Notomi, N. (2013). "Citations in Plato, Symposium 178B-C". *Studi Classici e Orientali LIX*, p. 55-69.

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

Nucci, M. (2009). *Platone. Simposio*. Torino, Einaudi.

Nunes, C. A. Platão. (2011). *Συμπόσιον = O Banquete*. 3. ed. Belém, ed.ufpa.

Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Obdrzalek, S. (2017). Aristophanic Tragedy. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Parry, R. D. (2016). Eryximachus' Physical Theory in Plato's Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Patterson, R. (2016). Agathon's Gorgianic Logic. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Petrucci, F. M. (2016). La dottrina della virtù di secondo grado nel Simposio. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Pinheiro, V. S. (2011). Introdução. In: Nunes, C. A. (ed.). *Platão. O Banquete*. 3. ed. Belém, ed.ufpa.
- Prado, A. L. do A. de A. (2006). Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. *Classica (Brasil)* 19.2, p. 298-299.
- Price, A. W. (2017). Generating in Beauty for the Sake of Immortality: Personal Love and the Goals of the Lover. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Reale, G. (1997). *Eros demone mediatore, una lettura del Simposio di Platone*. Milano, Rizzoli.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Platone. Simposio*. Milano, Bompiani.
- Reeve, C. D. C. (2006). A Study in Violets: Alcibiades in the Symposium. In: Leshner, J. et al (eds.). *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press.
- Regali, M. (2016). La mimesis di sé nel discorso di Agatone: l'agone fra poesia e filosofia nel Simposio. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Reid, J. (2017). Unfamiliar Voices: Harmonizing the Non-Socratic Speeches and Plato's Psychology. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Riedweg, C. (1987). *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*. Berlin, de Gruyter.
- Robin, L. Platon. (1929). *Oeuvres completes*. Vol. IV. Paris, Les Belles Lettres.

- \_\_\_\_\_ (1964). *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, PUF.
- Robinson, S. R. (2004). "The Contest of Wisdom between Socrates and Agathon in Plato's Symposium". *Ancient Philosophy* 24, p. 81-100.
- Rosen, S. (1987). *Plato's Symposium*. New Haven/London, Yale University Press.
- Ross, W. D. (1924). Aristotle. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1951). *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, Clarendon Press.
- Rowe, C. (1998). Plato. *Symposium*. Aris & Phillips.
- \_\_\_\_\_ (2003). Plato. In: Sedley, D. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2016). On the Good, Beauty, and the Beast in Plato's Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Rutherford, R. B. (1995). *The Art of Plato*. London, Duckworth.
- Sacristán, M. Platón. (1996). *El Banquete*. Barcelona, ICARIA Editorial.
- Salman, C. (1990). "The Wisdom of Plato's Aristophanes". *Interpretation* 18, p. 233-249.
- Schmitt-Pantel, P. (1990). *La Cité Au Banquet*. Paris, Pub Sorbonne.
- Scolnicov, S. (2016). What Socrates Learned from Aristophanes (and What He Left Behind). In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Scott, R.; Liddell, H. G. (1940). *A Greek-English Lexicon*, ninth ed. Oxford, Clarendon Press.
- Sedley, D. (2006). The Speech of Agathon in Plato's Symposium. In: Haffmans, S; Reis, B. (eds.). *The Virtuous Life in Greek Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_ (2017). Divinization. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sheffield, F. C. C. (2006). *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2017). Erōs and the Pursuit of Form. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.

- Skemp, J. B. (1967). *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Amsterdam.
- Smith, W. (ed.) (1849). *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Boston, Little Brown and Company.
- Smith, D. E. (2003). *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Cristian World*. Minneapolis, Augsburg Fortress Press.
- Souilhé, J. (2018). *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*. Paris, Wentworth Press.
- Souza, J. C. (2016). *Platão. O Banquete*. São Paulo, Editora 34.
- Spatharos, D. G. (2001). "Patterns of Argumentation in Gorgias". *Mnemosyne* 54, p. 393-408.
- Strauss, L. (2001). *On Plato's Symposium*. Chicago, University of Chicago Press.
- Tarrant, H. (2016). Stylistic Difference in the Speeches of the Symposium. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Taylor, A. E. (1926). *Plato. The Man and His Work*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Tolkien, J. R. R. (1994). *The Lord of the Rings*. 50<sup>th</sup> anniversary ed. London, HarperCollins Publishers.
- Tulli, M.; Eerler, M. (eds.) (2016). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Trindade Santos, J. G. (2012). *Para Ler Platão I: a ontoepistemologia dos Diálogos Socráticos*. São Paulo, Loyola.
- \_\_\_\_\_. (2018). Linguagem. In: Cornelli, G.; Lopes, R. (eds.). *Platão*. São Paulo, Paulus; Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra
- Trivigno, F. V. (2017). A Doctor's Folly: Diagnosing the Speech of Eryximachus. In: Destrée, P.; Giannopoulou, Z. (eds.) *Plato's Symposium – A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Trombino, M. (2008). *Platone. Simposio*. Roma, Armando Editore.
- Vegetti, M. (2016). Immortalità personale senza anima immortale: Diotima e Aristotele. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds.). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Vernant, J. P. (2011). *As origens do pensamento grego*. São Paulo, Difel.

- Wallace, R. W. (2003). "An Early Fifth-Century Athenian Revolution in Aulos Music". *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 101, pp. 73-92.
- Wardy, R. (2002). "The Unity of Opposites in Plato's Symposium". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXIII - Winter (2002), p. 1–61.
- Wardy, R. (2012). "Father of the discourse: Phaedrus' speech in the "Symposium"". *Revue de Philosophie Ancienne*, vol 30, No. 2, p. 133-184.
- Walker, M. D. (2016) The function of Apollodorus. In: Tulli, M.; Eerler, M. (eds). *Plato in Symposium. Selected Papers from the Tenth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Wersinger, A. G. (2012). "La voix d'une 'savante': Diotime de Mantinée dans le Banquet de Platon (201d-212b)". *Cahiers « Mondes anciens » Histoire et anthropologie des mondes anciens* 3 2012, p. 1-17.
- Whitehouse, H.; Martin, L. H. (eds.) (2004). *Theorizing Religions Past: Archaeology, History, and Cognition*. Walnut Creek (California), AltaMira Press.
- Winkler, J. J. (1990). *The Constraints of Desire. The Anthropology of Sexual Gender in Ancient Greece*. New York/London, Routledge.
- Wohl, V. (1999). "The Eros of Alcibiades". *Classical Antiquity* 18, p. 349–385.
- Woodbury, L. (1976). "Aristophanes' Frogs and Athenian Literacy: Ran. 52-53, 1114". *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, Vol. 106, pp. 349-357.
- Woodruff, P.; Nehamas, A. (1997). Plato. Symposium. In: Cooper, J. M. Plato. *Complete Works*. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.