

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

RENILSON BAIL

O *BANQUETE* À LUZ DAS REFLEXÕES SOBRE A ARTE RETÓRICA DO *FEDRO*

CURITIBA

2022

RENILSON BAIL

O *BANQUETE* À LUZ DAS REFLEXÕES SOBRE A ARTE RETÓRICA DO *FEDRO*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maicon Reus Engler.

CURITIBA

2022

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Bail, Renilson

O *Banquete* à luz das reflexões sobre a arte retórica do *Fedro* [recurso eletrônico]. / Renilson Bail. – Curitiba, 2022.

1 recurso online : PDF

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Maicon Reus Engler

1. Platão - Crítica e interpretação. 2. Sócrates. 3. Dialética. 4. Eros
(Divindade grega). I. Engler, Maicon Reus, 1986-. II. Título.

CDD – 184

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **RENILSON BAIL** intitulada: **O Banquete à luz das reflexões sobre a arte retórica do Fedro**, sob orientação do Prof. Dr. MAICON REUS ENGLER, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 18 de Fevereiro de 2022.

Assinatura Eletrônica

22/02/2022 17:05:27.0

MAICON REUS ENGLER

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

22/02/2022 19:05:14.0

BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

22/02/2022 17:00:15.0

LUISA SEVERO BUARQUE DE HOLANDA

Avaliador Externo (55002049)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador e amigo, professor Dr. Maicon Reus Engler, pelas inspiradas aulas e orientações e pelos prudentes conselhos.

Ao amigo Derick Sullivan Laureano, pelas extensas e exaustivas sessões psicanalítico-dialéticas que trocamos nos últimos sete anos.

Ao amigo Guilherme Prestes da Silva, pela audição atenta, força, compreensão e parceria durante boa parte do processo de escrita desta dissertação.

Aos membros da banca, a professora Dra. Luisa Severo Buarque de Holanda e o professor Dr. Bernardo Brandão, pelas críticas cuidadosas e pela boa disposição para ler meu texto.

À CAPES, sem cuja bolsa esta pesquisa não teria sido possível.

«χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους
ἄνδρας εἶναι» καθ' Ἡράκλειτον, καὶ τῷ ὄντι ἀνάγκη
«πολλὰ πλανηθῆναι διζήμενον ἔμμεναι ἐσθλόν»¹.

(Clemente de Alexandria, *Stromata*, V, 140).

¹ “Para quem quer ser filósofo, é forçoso investigar muitas coisas”, conforme Heráclito, e isso é realmente necessário, pois “muitas vezes cai em errância quem busca ser valoroso”.

RESUMO

Esta dissertação pretende, através da aplicação de um conjunto de preceitos metodológicos hauridos junto ao diálogo *Fedro*, de Platão, apresentar uma interpretação da função dos cinco discursos que antecedem o encômio de Sócrates no *Banquete*, da relação dialógica entre tais discursos e de seu discurso com os anteriores. No primeiro capítulo o problema é enunciado, as soluções existentes na bibliografia são expostas e comentadas, com especial ênfase nas interpretações de três comentadores. No segundo capítulo mostramos que os cinco discursos iniciais dialogam entre si e com o de Sócrates em dois níveis, o conceitual e o metodológico. Tal “diálogo” se traduz em uma estrutura dialógica implícita que organiza cada discurso e os articula entre si. O objetivo do capítulo é tornar explícita essa estrutura dialógica. No terceiro capítulo, dando ouvidos ao preceito da técnica retórica correspondente ao discurso de Sócrates, apresenta-se uma caracterização da natureza do filósofo tal como delineada paradigmaticamente no discurso de Diotima, evidenciando que tal natureza é moldada por meio do exercício da dialética ao modo socrático e pela prática do Amor Ascensional à Ideia da Beleza, que culmina em um enobrecimento da alma e consequente boa disposição à prática voluntária da excelência, e inspira o filósofo a abdicar da busca pela eudemonia pessoal entendida como desejo de possuir para sempre o que é bom para si. Em vez disso, o filósofo prefere praticar ações nobres, mesmo que venha a sofrer por conta disso. Por fim, a última seção do capítulo trata da relação entre as noções arcaicas de dêmone, deus e teoria e sua relação com as Ideias.

Palavras-chave: Dialética. Sócrates. Eros.

ABSTRACT

This Master's dissertation intends to propose an interpretation of Plato's *Symposium* inspired by the same author's *Phaedrus* dialogue and its rhetorical art. The problem posed revolves around the function of the first five speeches of the former work, in terms of their dialogical relation and the connection of Socrates' encomium to the ones that precede it. In the first chapter the problem is formulated, the literature on the topic is explored, and three available approaches are exposed and commented. In the second chapter we show that there is, implicit to the first five speeches of the *Symposium*, a dialogical structure that organizes and articulates each one of them among themselves and to the speech of Socrates in two levels, named "conceptual" and "methodological". The conceptual one consists of different answers to the same questions; and the methodological one refers to the use of six groups of rules described at *Phdr.* 266d5-274b1, each rule matching the parallel speech. In the third chapter, obeying the rule analogous to Socrates' speech, an exposition of the philosopher's nature is presented, according to the way it is sketched in Diotima's teaching. We argue that its nature is forged through the practices of Socratic Dialectics and the Ascensional Love of the Idea of Beauty, which culminates in the philosopher's soul ennoblement and subsequent good disposition to the voluntary practice of excellence, and inspires the philosopher to give up the desire to be happy (understood as the desire to possess forever what is good to himself) and to choose instead the practice of noble actions, notwithstanding it may cause him to suffer. Lastly, the chapter ends with a treatment of the archaic notions of daimon, god and theory, and its relation to the Ideas.

Palavras-chave: Dialectics. Socrates. Eros.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: FORMULAÇÃO DO PROBLEMA	10
1.1 REVISÃO DAS POSIÇÕES EXISTENTES NA BIBLIOGRAFIA	11
1.2 TRÊS INTERPRETAÇÕES PROMISSORAS	13
1.2.1 Corrigan & Glazov-Corrigan	14
1.2.2 Giovanni Reale	21
1.2.3 Frisbee Sheffield.....	26
1.3 PROPOSTA DE NOVA HIPÓTESE	32
1.3.1 A Insuficiência das Soluções	32
1.3.2 Método	33
1.3.3 Síntese da Solução	45
CAPÍTULO 2: MONÓLOGOS DIALÓGICOS.....	50
2.1 UM, DOIS... QUATRO: FEDRO, PAUSÂNIAS E ERIXÍMACO	51
2.1.1 Fedro: <i>Phdr.</i> 266d5-266e5; 267d3-267d6	51
2.1.2 Pausânias: <i>Phdr.</i> 269e1-270a3; 270a9-b9.....	55
2.1.3 Erixímaco: <i>Phdr.</i> 270c1-d7.....	62
2.2 TRÊS... CINCO, SEIS: ARISTÓFANES, AGATÃO E SÓCRATES	68
2.2.1 Aristófanis: <i>Phdr.</i> 271a4-12; 271d2-272b3	68
2.2.2 Agatão: <i>Phdr.</i> 272d2-273a5	74
2.2.3 Sócrates: <i>Phdr.</i> 273d6-274b1.....	77
CAPÍTULO 3: O ENCÔMIO DE SÓCRATES E A NATUREZA DO FILÓSOFO	84
3.1 DIALÉTICA E EROS.....	85
3.1.1 O Exercício da Dialética Socrática como Corretivo do ἔπος.....	85
3.1.2 O Atalho Eudemonista	99
3.2 DÊMONES E DEUSES.....	119
3.2.1 A Esfera Intermediária do Demônico	120
3.2.2 O Sentido Arcaico de θεοπία e a Filosofia	130
CONCLUSÃO	136
REFERÊNCIAS.....	145

INTRODUÇÃO

Esta dissertação propõe uma interpretação do *Banquete* a partir de conceitos da técnica retórica do *Fedro*. Antes, contudo, a título de reflexões introdutórias, convém tratar de algumas questões pertinentes. O tópico central do *Banquete* é o amor, um sentimento que na língua grega se expressa pela palavra ἔρως. Essa palavra, pois, é dotada de proverbial polissemia. Em primeiro lugar, Eros é o nome da divindade que se convencionou denominar “deus do amor” – a origem de um efeito sentido no ser humano como ἔρως, a saber, um πάθος que pode ser traduzido como “amor”. Todavia, o uso da palavra é tão variado que não admite uma simples conversão; sua tradução sempre depende do contexto e da língua para a qual se quer traduzir. Um bom começo é a seguinte fórmula homérica: “tendo assim, pois, a vontade da fome e da sede saciado” (αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο, *Il.* 1.469), em que ἔρως, apesar da escolha do tradutor por “vontade”, significa “apetite” ou “desejo”. Não surpreende, destarte, que um terceiro grupo de vontades ou desejos associados à fome e à sede possam também constituir parte do sentido da palavra ἔρως, a saber, os sexuais, donde ἔρως significar também “amor apaixonado”, mormente, mas nem sempre, com conotação sexual.

Em alguns contextos, portanto, ἔρως é traduzível por “desejo”, principalmente quando ele consiste em uma espécie do gênero da ἐπιθυμία, noção igualmente traduzível por “desejo” ou “apetite” e que, da perspectiva etimológica, significa “aquilo que está perto do θυμός”. Por seu turno, θυμός é uma noção importante no pensamento platônico, uma vez que nomeia uma das partes da psique na *República*: trata-se do “ânimo” (*Resp.* 439e3), a parte que é sede das paixões e cuja excelência é a coragem. Não surpreende que a parte que está “logo abaixo” (ἐπι) do ânimo (θυμός) seja exatamente o elemento denominado ἐπιθυμητικόν (*Resp.* 439d8), sede de desejos que envolvem o corpo, que tendem ao prazer e cuja excelência é a moderação. Esses desejos envolvem algum tipo de destruição e/ou violência contra o objeto. Na erótica platônica, pois, o ἔρως que começa como desejo sexual sofre transformações radicais como efeito da educação, ao fim da qual vem a significar algo próximo a “amor”, mas um amor que preserva e contempla a beleza amada, em vez de destruí-la. Essa transformação acontece durante um processo de ascensão ao mais alto objeto de amor, a Ideia da Beleza, cuja preservação independe do amante e cuja destruição é absolutamente impossível, dado seu estatuto ontológico.

O ἔπος, em toda a sua pluralidade, é moldado pela educação e lapidado em contextos culturais específicos. Na Hélade antiga, durante cerimônias constituídas pelos atos de comer e beber coletivamente, denominadas respectivamente σύνδειπνον e συμπόσιον, aconteciam reuniões dos membros de setores cívicos (religioso, político e militar) em que costumes e solenidades eram respeitados. Essas cerimônias poderiam, *e.g.*, celebrar ritos de passagem, selar pactos ou comemorar vitórias de guerra. Não consistem, portanto, em quaisquer eventos, mas em instituições culturalmente significantes cujas origens recuam ao período arcaico, quando uma dessas instituições, o simpósio, ainda era um evento restrito aos líderes políticos da aristocracia ateniense. Contudo, essa instituição experimentou grave declínio durante a democracia de Clístenes, sendo relegada, junto à comunidade de amigos que nela se fundava, à marginalizada condição de inconveniência social (PAZ E SILVA, 2019, p. 52-54).

O imaginário em torno do banquete é o contexto perfeito para um tratamento multifacetado do ἔπος. Primeiro, por ser em eventos como esse que nascem, são excitados e estimulados os mesmos desejos que podem ameaçar a ordem social, o banquete viabiliza um contexto adequado para a educação e a regulação de tais desejos, bem como um ambiente avaliador produtivo para o desenvolvimento da excelência. Na cultura grega, Eros era visto como uma força ambígua – potencialmente destrutiva, mas que poderia levar a benefícios se controlada e regulada apropriadamente; os banquetes e a pederastia parecem ter sido duas instituições que possibilitavam esse controle, o qual poderia levar a resultados sociais benéficos. Nos banquetes, os amantes se reclinavam em pequenos divãs, um ao lado do outro, de modo que o amante recitava para seu amado poemas que narravam grandes feitos do passado e que educavam o jovem. Durante os banquetes, portanto, os jovens aprendiam quais eram os tipos certos de desejos e valores, e os educadores mais velhos reafirmavam o que outrora aprenderam, sendo o meio desse processo constituído por peças retóricas, os elogios (SHEFFIELD, 2006b, p. 5).

Esse breve recorte histórico é parte do pano de fundo histórico mais amplo do *Banquete*, obra de estrutura complexa, uma vez que é narrada por Apolodoro, um discípulo de Sócrates, a um Companheiro Anônimo e, presume-se, a uma audiência circundante. O narrador, porém, não é testemunha ocular, tendo ouvido a história de outro discípulo de Sócrates, Aristodemo. A narrativa se passa em um contexto histórico específico em cada uma de suas camadas literárias. Isso porque o relato de Apolodoro pode ser datado em algum momento posterior à restauração da democracia ateniense, mas anterior à morte de Sócrates (entre 403 e 399 a.C.), enquanto o banquete narrado

na obra possui como data dramática o ano de 416 a.C. – a data da primeira vitória de Agatão no festival dramático Leneano (COOKSEY, 2010, p. 4). Em seu comentário ao *Banquete*, Corrigan & Glazov-Corrigan (2004, p. 9) sustentam que “a estória da narrativa está triplamente removida do evento”, *i.e.*, trata-se de “uma narrativa dentro de uma narrativa dentro de uma narrativa”. O primeiro nível, portanto, seria o original, representado por Aristodemo, a testemunha ocular que “copia” o evento; o segundo nível seria a “cópia em primeira mão” de Apolodoro, que relata o que lembra ao companheiro anônimo, citando que contara a estória a Glauco anteriormente; e o terceiro nível, por fim, é a “cópia da cópia da cópia” – a narrativa do *Banquete*.

Esse curioso detalhe acerca da estrutura do *Banquete*, todavia, oculta uma sugestão levemente diferente. Quando consideramos o conteúdo da narrativa escrita como um discurso que ganha vida quando é memorizado, imaginado e recitado por inspiração – *i.e.*, quando Apolodoro e Aristodemo são interpretados à luz do *Íon*, como rapsodos de Sócrates e Platão –, vem à luz uma intrincada analogia que remete à suposta expulsão dos poetas que acontece na *República*. Em primeiro lugar, em nossa concepção essa expulsão é irônica: em *República X*, Sócrates diz que os poetas e pintores de camas (κλιναί) estão triplamente afastados da realidade (*Resp.* 596b3-4; cf. 596b3-599b8), uma vez que imitam a cama que o marceneiro constrói, ela mesma uma imitação da hipotética “Ideia da Cama”. A ironia está no fato de que no banquete na casa de Agatão haja várias κλιναί - uma tradução mais adequada seria “leito” -, nas quais os convivas se acomodam, e que palavras cognatas abundem exatamente na parte final da obra², em que Sócrates discute com dois poetas. Isso significa que um dos poetas imitadores três vezes afastados da realidade é... o próprio Platão! Tendo isso em mente, o detalhe dramático apontado no parágrafo anterior pode ser interpretado como uma alusão a essa autocontradição performativa, uma vez que, nos termos do argumento de Sócrates, Apolodoro imita a imitação de Aristodemo. Não haveria um significado mais profundo nesse oxímoro?

Na seção 1.3.2 desta dissertação, intitulada “Método”, argumentamos que “ideias” de entes fenomênicos, como camas, não têm o mesmo estatuto ontológico de Ideias como a Beleza:

² Em seu discurso, Alcibiades narra que, durante sua tentativa de seduzir Sócrates, recorreu ao estratagema de prolongar o jantar para que, tendo anoitecido, tivesse uma desculpa para convidar o filósofo a prolongar igualmente sua estadia: “assim, deitou-se no leito pegado ao meu (ἐμοῦ κλίνη, *Smp.* 217d6), em que ele mesmo havia jantado”. Depois de findado o encômio do general, Sócrates responde, em tom de galhofa, que a finalidade de Alcibiades era colocá-lo em maus lençóis com Agatão, o qual reage dizendo ser possível que Sócrates esteja certo e que “um indício disso é que ele veio deitar-se entre nós” (τεκμαίρομαι δὲ καὶ ὡς κατεκλίνη ἐν μέσῳ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ, *Smp.* 222e1-2). Cf. adicionalmente κατακλινήσομαι (*Smp.* 222e3) e κατακλινῆ (*Smp.* 222e12).

enquanto as ideias que unificam a multiplicidade não passam de conceitos dianoéticos decalcados do próprio domínio fenomênico, as Ideias transcendentais são apenas três – Bem e Justiça, além da Beleza. É apenas uma personagem platônica, a saber, Timeu, que sustenta a versão popularmente conhecida e ensinada da “Teoria das Ideias”, que existe para ser questionada, não sendo endossada por Platão, cuja preocupação não era criar uma teoria física, mas conduzir seus estudantes à prática da excelência. Tanto a crítica à poesia mimética quanto a *hipótese não-examinada* de que há uma ideia transcendente para cada conjunto de entes identicamente nomeados não passam de um teste. Se isso estiver correto, o sentido da estrutura do prólogo seria o seguinte: assim como Platão não concebe a sério sua atividade criativa como a imitação da imitação que os marceneiros fizeram da “Ideia da Cama”³, também Apolodoro não está imitando a imitação de Aristodemo. Antes, toda a narrativa do *Banquete* é não uma imitação literal de um evento histórico, mas uma complexa ficção inspirada pelas Musas. Reverberando a doutrina da inspiração poética do *Íon*⁴, a estrutura da obra revela sempre mais um anel adicionado à corrente magnética que começou na Musa e inspirou primeiro Sócrates e Platão, depois seus rapsodos – Aristodemo e Apolodoro – e, dependendo da resposta do Companheiro Anônimo, *você, que lê esta dissertação*.

No contexto da estrutura acima especificada, Apolodoro narra, ainda no prólogo da obra, o que ouviu de Aristodemo. O conteúdo inicial da narrativa é constituído por uma descrição de como Sócrates encontrou Aristodemo, já a caminho, ocasião em que o convida para participar da comemoração. No diálogo inicial entre os dois, há três referências discerníveis a Homero. A primeira é que Aristodemo encontra Sócrates a se portar incomumente, “de banho tomado e de sandálias” (*Smp.* 174a4), possível referência ao banho de Odisseu no dia em que chega ao palácio de Circe (*Od.* X, 360-367). A segunda (*Smp.* 174b3-c4) é que, ao explicar o motivo da necessidade de fazer-se belo para visitar Agatão, o belo rapaz que sedariaria o banquete, Sócrates modifica um provérbio ao dizer que “aos banquetes dos bons os bons também aparecem sem convite”, e menciona um episódio da *Ilíada* (II, 408), em que “vem Menelau, sem convite”, a um banquete oferecido por Agamêmnon. A terceira (*Smp.* 174c5-d3) é que, ao ouvir de Aristodemo que teriam

³ Como sugerido acima, a preocupação central de Platão não é com mesas e camas, mas com a excelência. Quando decreta, pois, que os poetas não atingem a verdade sobre a excelência, mas apenas simulacros, Sócrates usa as palavras φαντάσματα (*Resp.* 599a2) e εἰδῶλων ἀρετῆς (*Resp.* 600e5); o argumento sobre entes fenomênicos pode ser visto, assim, como mera analogia para Ideias como a da Beleza. Não obstante, no final do discurso de Diotima no *Banquete*, ela emprega precisamente essas mesmas palavras para destacar que o contemplador da Beleza é capaz de gerar a excelência genuína, uma vez que não está a contemplar simulacros da excelência (εἰδῶλα ἀρετῆς, *Smp.* 212a4).

⁴ Cf. *Íon*, 533d1-535a2. O passo 535c4 cita encômios como exemplos de criações inspiradas pelas Musas.

de encontrar uma desculpa para sua ida a despeito de não ter sido convidado, Sócrates novamente cita um verso da *Iliada* (X, 224), em que Diomedes diz a Nestor “quando são dois, se um não vê, o outro logo percebe o caminho”. Sócrates novamente modifica o verso, dizendo “se somos dois, em caminho acertaremos o que será preciso dizer”.

A primeira referência inicia a comparação entre Sócrates e Odisseu. No episódio referido, Odisseu chega ao palácio de Circe, que o convida para com ela se entrelaçar em seu leito, ao perceber que se tratava do herói a respeito do qual ouviu Hermes falar muitas vezes. A feiticeira divina oferece a Odisseu e seus companheiros – os quais ela havia previamente transformado em porcos, mas acabara de tornar homens novamente - um banquete (cf. *Od.* X, 460, “ora cuidai de tomar alimento e beber vinho rútilo”). Assim como Odisseu ao ser convidado para se juntar a Circe em seu leito, Sócrates se apresenta a Agatão de banho tomado, e recebe o mesmo convite. Esse episódio acontece momentos antes de Odisseu descer ao Hades. Uma vez que o discurso de Sócrates contempla uma ascensão, não seria ela precedida pelo movimento oposto, simbolizado pela sua catábase para participar do banquete? É o que defende Steel (2004, p. 60-61), o qual pensa que o sentido geral da comparação é que os outros convivas presentes no evento, embora vivos devido a sua existência terrena, são como as almas dos mortos no Hades no que diz respeito a sua incapacidade de se libertarem dos caprichos do prazer, principalmente daquele advindo de práticas pederásticas. Steel (2004, p. 64-72), inclusive, compara cada conviva a uma das sombras que Odisseu encontra no submundo. Todos os convivas iniciais estariam metaforicamente mortos: os dois pares de amante-amado (Erixímaco-Fedro e Pausânias-Agatão), devido à pederastia; e Aristófanes, uma vez que a concepção de amor delineada em seu discurso não contempla a subordinação dos apetites e prazeres ao regramento da razão (*idem*, p. 62)⁵.

Contudo, a conclusão de Steel relativa a todos os convivas estarem aprisionados pelo prazer representa um leve erro de alvo. Em primeiro lugar, desconsidera o conteúdo do discurso de Erixímaco, que defende a necessidade de se estabelecer um equilíbrio no desfrute dos prazeres capaz de instaurar um estado de saúde na alma, favorecendo os desejos que concorrem para esse fim e expelindo da alma aqueles que a conduzem à doença. Dado que tenha dele partido o desígnio de se ocuparem de discursos em vez da indulgência excessiva no vinho que caracterizou a noite

⁵ Planinc (2004) também defende que a ida de Sócrates à casa de Agatão é análoga à catábase de Odisseu ao Hades, mas apontando outras semelhanças (cf. p. 333-334 para uma lista exaustiva). Este comentador explora o uso de tropos homéricos em outras obras de Platão, como o *Protágoras*, o *Górgias* e a *República*.

anterior, este parece ser um claro indício de que pelo menos este conviva não esteja aprisionado pelo prazer. Em segundo lugar, em seu discurso Fedro apresenta uma concepção do amor pederástico influenciada pela ética guerreira, na qual o maior atrativo não está no desfrute dos prazeres, mas no potencial desse tipo de relação enquanto veículo para conduzir à excelência concebida enquanto honra; isto é: o amor inspira a vergonha de praticar ações ignóbeis e faz com que se queira emular o outro na prática de ações belas (*Smp.* 178d1-2). Em vista desses dois pontos, talvez seja mais plausível supor que os convivas sejam análogos às sombras que Odisseu encontra no Hades por outro motivo, qual seja, o fato de que os cinco convivas iniciais não estão empenhados na prática ascensional que revela a essência da Beleza em si mesma, contentando-se com os simulacros forjados por modos de vida que não o filosófico, esposado por Sócrates.

A segunda referência a Homero significa que Sócrates participará metaforicamente de uma guerra, como sugerido por Agatão ao instituir entre ele e Sócrates uma competição em torno da sabedoria (*Smp.* 175e7-10), competição essa que pode ser estendida para uma batalha entre discursos conflitantes sobre o amor e a Beleza, para a qual Sócrates se apresenta como um guerreiro à altura, e não como um “inferior” que se apresenta ao banquete de Agatão, cujo nome alude ao “homem bom” do provérbio citado por Sócrates. A terceira referência a Homero é intrigante, uma vez que Aristodemo é colocado na posição de Odisseu, e Sócrates na de Diomedes. O verso citado é dito por Diomedes a Nestor quando o primeiro se voluntaria para espionar os troianos, sendo acompanhado por Odisseu (*Il.* X, 224-232). O sentido da apropriação platônica pode ser que Sócrates e Aristodemo, ao se dirigirem à casa de Agatão, são análogos a Diomedes e Odisseu penetrando o campo inimigo. O discurso da filosofia, representada pelos dois, rivaliza com o discurso das demais áreas, representadas pelos demais convivas. Tratam-se de discursos com menor participação na verdade, mas que não são inofensivos.

No *Banquete*, a guerra se realiza por meio não de armas, mas de discursos, os quais são classificados como “elogios”. Quando propõe que moderem o consumo de vinho e se voltem com mais vulto aos discursos, Erixímaco profere um breve discurso no qual referencia Fedro como fonte da queixa e fundamenta sua sugestão a partir de um paradoxo: como é possível que um deus tão poderoso como Eros tenha recebido menor atenção dos “sofistas de valor” do que um herói como Hércules ou do que algo insignificante, embora útil, como o sal? Por esse motivo, propõe que todos façam o elogio de Eros, da esquerda para a direita, iniciando por Fedro. Ao propor que cada um faça seu elogio, o médico usa duas palavras para “elogio”: ἐγκώμιον (*Smp.* 177b1) e

ἔπαινον (177b6). O modo correto de fazer um elogio seria formalizado somente algum tempo depois, por Aristóteles. As convenções para a composição do elogio que Platão parece ter seguido são as da peça retórica exibicional (ἐπίδειξις), que Sócrates explica a Fedro no diálogo homônimo e que será mencionada na seção 2.1.1, a propósito do discurso dessa mesma personagem.

Naturalmente, o *Banquete* não é o único diálogo de Platão dedicado proeminentemente a Eros. O outro é o supramencionado *Fedro*, que narra uma conversa de Sócrates com o jovem Fedro composta por duas partes: a primeira contém três discursos também sobre Eros, enquanto a segunda é constituída pela exposição de conceitos e preceitos metodológicos de uma técnica retórica. O *Fedro*, portanto, além de incluir três elogios em sua primeira parte, ensina a compor e analisar discursos; e o *Banquete* é constituído precisamente por elogios a Eros trazidos à vida por personagens desempenhando a função de oradores. Sendo assim, qual não é a surpresa do intérprete ao se dar conta de que inexistem na bibliografia consultada estudos do *Banquete* que se proponham a interpretar os discursos de que é composto à luz da referida arte retórica e de certos conceitos do *Fedro*. É nesse estado de arte que reside o teor geral da proposta desta dissertação, uma leitura retórica do *Banquete* a partir do *Fedro*, na qual ficará evidente que alguns elementos desta última obra se encaixam de modo tão natural na primeira que seria difícil evitar a impressão de que isso é deliberado⁶.

Concluídas essas considerações introdutórias, podemos adentrar no âmbito de nossa proposta de leitura do *Banquete*. A presente dissertação propõe uma solução calcada na arte retórica do *Fedro* para o problema da função dos cinco discursos iniciais do *Banquete* em relação ao discurso de Sócrates. Mostraremos que os referidos discursos podem ser interpretados e analisados a partir de quatro questões às quais cada um deles fornece uma resposta diferente (doravante “diálogo conceitual”) e de um conjunto composto por seis subgrupos de preceitos da técnica retórica do *Fedro* (266d5-274b1), cada qual o paralelo de um dos seis discursos iniciais (doravante “diálogo metodológico”). Estudados a partir de nossa proposta, esses discursos possibilitam a criação de um campo teórico dialógico capaz de servir como base para a “formação

⁶ Este é o momento oportuno para abordarmos brevemente o problema da ordenação dos diálogos: suspendemos o juízo quanto à Ordem de Composição, e adotamos a Ordem de Leitura proposta por William Altman (2019), que entende a relação entre os diálogos da seguinte forma: o *Fedro* fornece as ferramentas necessárias para a análise conceitual dos discursos de que é composto o *Banquete*. Esta dissertação pode ser vista como um exemplo do acerto dessa última abordagem, uma vez que os diálogos em questão não precisam pertencer ao mesmo período para que este seja lido à luz daquele. Isto é: o leitor/ouvinte que já havia estudado o *Banquete* deve, depois de estudar o *Fedro*, que ensina a como analisar discursos, voltar ao *Banquete* e aplicar nessa obra, na qual há personagens sendo encenados a proferir discursos, o que aprendeu na outra.

erótica” do leitor, em outras palavras, uma ampla e profunda reeducação da compreensão do amor em vários níveis – abarcando os campos do amor, do desejo e dos instintos.

O primeiro capítulo apresenta uma breve revisão das posições já defendidas na bibliografia secundária, com especial ênfase em três interpretações que elegeram como ponto central a relação entre o ἦθος do conviva e seu discurso. Na sequência, como parte final do primeiro capítulo, propomos uma nova hipótese e detalhamos o método a ser empregado no trabalho, incluindo uma exposição contendo alguns conceitos e ferramentas adicionais extraídos do *Fedro*. O segundo capítulo, por seu turno, presta-se a instaurar o referido campo teórico dialógico e a provar que os seis primeiros discursos são estruturados pelo eixo duplo composto pelas respostas diferentes às quatro questões que compõem o diálogo conceitual, e pelos seis preceitos do *Fedro* correspondentes aos seis primeiros discursos, que constituem o diálogo metodológico. Este capítulo é subdividido em seis partes, cada uma novamente cortada em duas partes, na primeira das quais as respostas de cada conviva são resumidas, e na segunda das quais cada discurso é analisado a partir da aplicação do preceito do *Fedro* que lhe é correspondente.

O terceiro capítulo, com o qual o trabalho se completa, é inteiramente dedicado à exposição da natureza do filósofo a partir de um estudo da personagem de Sócrates. Embora possa aparentar, em um primeiro momento, constituir uma quebra em relação aos dois capítulos anteriores – devido à amplitude de suas considerações e considerável independência em relação ao conteúdo que lhe antecede –, há pelo menos três elos entre o terceiro capítulo e os anteriores. Em primeiro lugar, ele foi planejado em obediência ao sexto preceito (*Phdr.* 273d6-274b1), que ordena a divisão dos ouvintes aos quais um discurso será endereçado de acordo com suas naturezas para que, reunindo a multiplicidade em uma ideia única, seja direcionado a cada natureza um discurso que lhe seja adequado. Sinal desse elo é que a última seção do segundo capítulo inicia a aplicação desse comando, ao mostrar que Diotima dirige a cada conviva um discurso adequado à natureza de cada um; o terceiro capítulo é um complemento ao detalhar tudo aquilo que Platão dirige a quem efetiva a natureza de um tipo deveras especial, o amante do saber ou *filósofo*. Em segundo lugar, a educação ou formação erótica do leitor, proposta global da dissertação, jamais poderia se completar sem um estudo amplo da mais original das formas de amor, praticada pelo filósofo: a filosofia. O segundo capítulo, pois, apresenta um estudo de outras formas de amor disponíveis como prelúdio para a sinfonia, sendo esta o discurso de Sócrates, esmiuçado no terceiro capítulo.

Em terceiro lugar, o preceito correspondente ao discurso de Sócrates (*Phdr.* 273d6-274b1), com o qual o segundo capítulo é concluído, alude algo enigmaticamente a um rodeio mais longo (μακρὰ ἡ περίοδος), que o filósofo deve percorrer, e a agradar os deuses (θεοῖς κεχαρισμένα) por meio da ação e do uso filosófico da retórica, e somente se ocupar dos “companheiros de escravidão” como tarefa paralela (πάρεργον). Pensamos que se trata de uma alusão à atividade socrática e que, por meio dessa personagem, Platão procura persuadir o estudante que está se iniciando na filosofia a fazer o mesmo: deixar para trás a busca pela eudemonia pessoal (a “vida boa”, como comumente se referem ao tema os comentadores da filosofia grega que seguem a ética aristotélica) e assumir como missão a prática educacional da dialética como forma de beneficiar o outro, sendo esse o “rodeio longo” – “um agrado” a deuses como Apolo, Eros e Hermes, e mesmo a Zeus e às musas Calíope e Urânia, referidos no *Fedro* como caros ao filósofo. O agrado aos “companheiros de escravidão” como “tarefa paralela” é uma bela descrição do próprio evento imitado no *Banquete*, uma vez que Sócrates parece estar entretendo seus amigos com um discurso que, em verdade, pretende persuadi-los a praticar uma nova forma de amor, revelada por Diotima, que é o amor filosófico.

Depois que Sócrates conclui seu encômio, Alcibiades, acompanhado de um bando de baderneiros, chega completamente embevecido ao banquete, decidido a trazer a todos das alturas do amor platônico para a dura realidade do amor enquanto singular e heterogêneo elemento das relações humanas – caótico, irracional, imperfeito, falho, mas portador de uma abertura à verdade. Inicialmente o general chega à festa com o fito de coroar com fitas e uma coroa de heras o mais belo da festa; entretanto, Agatão, dono do título da perspectiva corpórea, viu-se obrigado a dividir as honras com Sócrates, quem verdadeiramente era digno desse mérito devido à beleza de sua alma. Tanto isso é real que Alcibiades não se furtou ao coroamento simbólico com insígnias dionisiacas, mas dedicou ao filósofo um inspirado discurso, o sétimo e último proferido no simpósio. Não há um sétimo grupo de preceitos no *Fedro* – depois do sexto e último vem a célebre “crítica à escrita” –, tampouco Alcibiades se preocupa em fornecer respostas às quatro questões estruturantes, como os demais convivas. Antes, seu discurso trata de Sócrates e tem por mote o improvisado, uma vez que se propõe a dizer somente o que for verdadeiro (ἀληθές), mas tal como fala a verdade um bêbado, sem os impedimentos dos sóbrios (*Smp.* 214c7-8; 214e10). Seu discurso é espontâneo e improvisado, ao contrário dos discursos anteriores, como mostraremos nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO 1: FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Este capítulo apresenta a formulação do problema para o qual esta dissertação avança uma solução. Tal problema se insere no contexto mais amplo do aspecto diferenciado⁷ do *Banquete* em comparação com os outros trabalhos de Platão⁸, os quais, com exceção de obras como a *Apologia* e as *Cartas*, consistem em diálogos entre um protagonista, que lidera a investigação dialética, e um ou mais interlocutores. O *Banquete*, diferentemente, é composto por sete discursos proferidos durante um evento comemorativo, os quais são recitados de memória pela personagem de Apolodoro e endereçados a um “Companheiro Anônimo” (*Smp.* 172a1-c3). Os encômios louvam um ser divino, Eros, exceto o sétimo e último, que é um elogio de Sócrates. No caso específico desta obra, à dificuldade de determinar quais são as posições de um autor que sempre fala através de personagens⁹, soma-se o desafio de interpretar cada discurso de modo que não se perca de vista a relação entre a personalidade de cada personagem e seu encômio, bem como a relação entre argumentos e detalhes dramáticos. Em meio a essa complexidade ímpar¹⁰, não é exagero sustentar que um dos maiores problemas em torno desta obra é: como ela deve ser lida? Esta formulação, no entanto, é demasiado ampla. Por esse motivo, uma fórmula mais acertada pode ser: *qual a função exercida pelos cinco primeiros encômios, tanto na medida em que se relacionam entre si quanto em relação ao sexto?*

⁷ Por um lado, a *República*, o *Teeteto* e o *Parmênides* são narrações, bem como o *Protágoras* e o *Fedro* são festins de discursos. No entanto, o que se quer enfatizar é que a estrutura do *Banquete* é totalmente diferente em comparação com os outros diálogos.

⁸ “Pois em muitos aspectos o *Banquete* tem sido visto como anômalo, não somente por ser um diálogo que trata do desejo individual, um tópico ao qual os filósofos modernos tipicamente não concedem muita atenção, mas também por se passar em uma festa – um cenário que não é obviamente filosófico – e por haver poucos argumentos e muitos discursos literários e estendidos”. SHEFFIELD, 2006b, p. 3.

⁹ “Uma vez que Platão, como um dramaturgo, nunca fala em sua própria voz, nenhuma das posições expressas por suas personagens lhe podem ser atribuídas diretamente, assim como as posições de Hamlet ou Polônio não são diretamente atribuíveis a Shakespeare. Tal como Homero, Platão oculta a si mesmo. Se fosse sua intenção, teria facilmente comunicado suas “próprias” ideias por meio da voz de alguma personagem identificada como ‘Platão’, em vez de atribuí-las a outras personagens. [...] Isso não significa, evidentemente, que Platão jamais tenha endossado quaisquer posições exploradas em seus diálogos. Obviamente, todos ventilam ideias que lhe eram suficientemente interessantes para serem consideradas dignas de investigação, sendo a princípio provável que ele endossou muitas delas em algum momento de sua vida”. BLONDELL, 2002, p. 18.

¹⁰ “Não é tarefa fácil unificar o *Banquete* de modo coerente; não se trata de um diálogo normal: consiste majoritariamente em um conjunto de seis encômios a Eros, cada um dos quais parecendo poder ser proferido em qualquer tempo e espaço, uma vez que expressam muito claramente o entendimento que cada orador tem de Eros, ou como sentem a experiência de Eros. São, em grande parte, discursos de amantes que estão refletindo sobre sua própria experiência de Eros; não são discursos endereçados a um amado, destinados a que o amado experiente através do discurso a experiência pela qual o amante ele mesmo não passou através do discurso”. BENARDETE, 2001, p. 180.

Seria filosoficamente pobre sustentar que a posição de Platão se reduz ao que uma ou outra personagem afirma. Contudo, não há consenso entre os comentadores acerca de *se* e, no caso de resposta afirmativa, de *como* os discursos que precedem o de Sócrates contribuem para a exposição do pensamento de Platão sobre Eros. Em caso afirmativo, essa contribuição se reduz a hipóteses sobre as ideias relacionadas (concepções de Eros, beleza, bem, eudemonia *etc.*), bastando para isso analisar o conteúdo assertivo do texto, ou é necessário o emprego de elementos adicionais, que levem em consideração os aspectos dramáticos e retóricos da obra, para que todos os convivas contribuam efetivamente com a discussão? Os discursos presentes na obra são monólogos meramente conectados pelo tema ou, ao contrário disso, haveria uma estrutura dialógica latente aos aparentes monólogos?

1.1 REVISÃO DAS POSIÇÕES EXISTENTES NA BIBLIOGRAFIA

Ao longo da história da recepção moderna do *Banquete* formou-se certo consenso entre os intérpretes de que os cinco discursos que precedem o encômio de Sócrates lhe são inferiores e pouco contribuem para a compreensão do que seja o amor erótico. Para alguns intérpretes, os encômios são falsos ou só atingem o parecer (δόξα, “aparência” ou “opinião”), entre os quais está Bury (1932, liii)¹¹, para quem o defeito comum que unifica todos os discursos iniciais é que nunca vão além da δόξα e, como não veiculam a verdade (ἀλήθεια) sobre Eros, não podem ser considerados contribuições científicas à discussão. Belfiore (2012, p. 118) pensa algo semelhante, ao sustentar que os cinco primeiros oradores presumem ter o conhecimento especializado que não têm; pensam ser especialistas quando nada mais fazem do que projetar as visões de suas próprias ocupações às questões eróticas sem antes examinar criticamente tais visões. A tendência representada por Bury e Belfiore é questionada por autores como Corrigan & Glazov-Corrigan (2004, p. 43-44), os quais argumentam que, se os encômios em questão não são relevantes, então o que explica os detalhes sutis de caracterização? Por que Platão perderia seu tempo imitando mentes inferiores tão somente como panos de fundo para Sócrates?¹² Uma vez que o discurso de

¹¹ A primeira edição do comentário de Bury é de 1909. Paz e Silva (2019, p. X, n. 7) cita Bury e León Robin como exemplos de intérpretes que esposam essa visão negativa sobre os discursos iniciais e fornece um rol contendo várias interpretações recentes na mesma linha. O comentário de Robin foi publicado em 1929.

¹² Sheffield (2006b, p. 31) pensa algo parecido: “É difícil desconsiderar os discursos anteriores como frivolidades literárias, uma vez que ocupam grande parte do texto (vinte e sete páginas Stephanus, comparadas com dezenove para Sócrates). É difícil acreditar que Platão nos teria feito passar por essas páginas sem uma boa razão” (trad. minha).

Diotima comenta e corrige importantes elementos dos encômios precedentes, dedicar-lhes a devida atenção é parte da própria interpretação do discurso de Sócrates. Logo, se houver um plano filosófico e literário mais complexo em operação, a eventualidade de sua não-contribuição epistêmica deixa de ser um defeito e tal plano demanda outro ângulo de investigação. Quanto a isso, a posição de Reale (2004, p. 28) é ligeiramente diferente: para ele, o discurso de Aristófanes veicula, ainda que velada e analogicamente, o que seja Eros, a saber, a nostalgia do Uno. E embora os discursos iniciais não sejam tão importantes quanto o de Sócrates, cada um deles representa uma máscara platônica a desempenhar uma função positiva no propósito global de sua exposição enigmática dos Mistérios de Eros.

Entre os comentadores que consideram os encômios como sendo mais que meras peças retóricas¹³, estão Corrigan & Glazov-Corrigan (2004, p. 103), para os quais cada orador contribui com algo novo e importante para a discussão sobre Eros, além de questionar involuntariamente sua própria contribuição e a dos outros. Ademais, pensam que os discursos anteriores representam os diversos campos das linguagens ordinária e técnica, aceitas acriticamente como absolutas nelas mesmas por seus praticantes e pelo vulgo. A função da filosofia, de forma absolutamente crítica, é questionar e submeter à dúvida o que permanece não examinado nessas falas. Outro intérprete que valoriza os cinco primeiros encômios, e no interior de uma leitura que resgata o aspecto teatral do *Banquete*, é Giovanni Reale (2004, p. 21), o qual propõe que cada orador é uma *máscara* criada por Platão para revelar ora o que Eros é – nos discursos de Aristófanes, Sócrates, Diotima e Alcibiades (*idem*, p. 35) –, ora o que Eros não é – nos encômios de Fedro, Pausânias, Erixímaco e Agatão (*idem*, p. 34). Por fim, Sheffield (2006a, p. 27) considera que “as posições de cada um são incompletas, mas quando tomadas em conjunto podem ser vistas como partes de uma imagem mais ampla do papel de ἔρως na vida boa”. Seu artigo enuncia a seguinte questão: pode o *Banquete* ser considerado um “fórum endóxico”? Com isso, a autora apresenta a obra como uma reunião da elite intelectual da época, em que oradores proferem discursos veiculando posições reputáveis, fundamentadas na tradição ou nas artes especializadas, e convidam o leitor a questionar a relação entre essas opiniões e a posição filosófica representada pela personagem de Sócrates.

Todas as traduções para Sheffield (2006a; 2006b), Corrigan & Glazov-Corrigan (2004), Reale (2004), Blondell (2002) e Benardete (1999), além de outras obras em língua estrangeira citadas menos vezes, são minhas.

¹³ Cf. Paz e Silva (2019, p. X, n. 8) para uma lista contendo várias interpretações que seguem essa linha.

Não obstante, uma posição comum entre os intérpretes do *Banquete* é que a obra não é dialógica. Nas palavras de Reale (2004, p. 30), “o *Banquete* de Platão não tem um autêntico planejamento estrutural de caráter dialógico”. Seth Benardete (2001, p. 180) também pensou algo parecido: “o modo como calhamos de ler o *Banquete* é tão peculiar como o é sua forma não-dialógica”. Adicionalmente, a maioria das referências ao *Fedro* nos comentários ao *Banquete* se restringe a apontar conexões isoladas entre os dois diálogos¹⁴. Nenhum dos comentadores consultados pensou, *e.g.*, na aplicação da técnica retórica do *Fedro* à interpretação do *Banquete*, o que seria deveras intuitivo, uma vez que a segunda dessas obras é composta por encômios proferidos por oradores, e a primeira, além de apresentar duas personagens em comum e ter várias proximidades conceituais, enuncia preceitos para a composição e a interpretação de discursos. Sendo assim, essa proximidade pode auxiliar na compreensão do *Banquete*, e por conta disso, na próxima seção, serão apresentadas mais detalhadamente as propostas dos três comentários supracitados; e no capítulo 2 será proposta uma abordagem dos discursos que desafia as duas posições comuns igualmente citadas: a ausência de estrutura dialógica e a negligência da retórica.

1.2 TRÊS INTERPRETAÇÕES PROMISSORAS

Para estabelecer um diálogo com a recepção do *Banquete*, selecionamos algumas interpretações nas quais os discursos iniciais do *Banquete* recebem tratamento inovador. São elas *Plato's Dialectic at Play* (2004), de Kevin Corrigan & Elena Glazov-Corrigan, *Eros dè mone mediatore* (1997), de Giovanni Reale, e o artigo de Frisbee Sheffield, intitulado *The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method?* (2006a). Inicialmente, a abordagem adotada em cada obra será brevemente exposta, com ênfase nas percepções desses autores sobre a caracterização das personagens responsáveis pelos cinco discursos iniciais, percepções essas que constituem o centro do primeiro capítulo. Além dessas obras, outros comentários foram consultados, mas não serão apresentados da mesma forma que as obras supracitadas devido ao escopo da seção.

¹⁴ Reale (2004, p. 69) lembra de que Fedro conhece as regras da arte de compor discursos e a interpretação naturalizante dos mitos, porém se preocupa mais com o verossímil (εἰκός) do que com a verdade, ponderações que se referem ao conteúdo do *Fedro*.

1.2.1 Corrigan & Glazov-Corrigan

Elegendo como ponto focal a relação entre a personalidade do conviva e sua visão de ἔπος, concebem o *Banquete* enquanto obra literária que dramatiza a cegueira e iluminação simultâneas de uma comunidade cujos melhores membros foram educados por intelectuais como Protágoras e Górgias, e que criou, nutriu e sentenciou à morte Sócrates. Ademais, sustentam a necessidade de que o ouvinte, atento para a tensão entre a relativa iluminação e limitação dos discursos, avalie a consistência dos critérios neles expressos (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 44). Além da Ascensão à Beleza do discurso de Diotima, há uma ascensão velada composta pelos quatro discursos posteriores ao de Fedro, os quais são respostas a uma necessidade educacional deste jovem, o único conviva que, em vez de instruir, quer ser instruído. Dado que tal instrução, ofertada por professores que refletem uma escada do conhecimento disponível a qualquer jovem com curiosidade intelectual, culmina no discurso de Agatão, o diálogo entre Sócrates e o tragediógrafo simboliza o embate entre o pupilo de Diotima e a instrução que os mais aculturados de sua Atenas eram capazes de oferecer aos seus jovens (*idem*, p. 49-50).

Quando a personagem-modelo (*character type*) e seu discurso são justapostos e contrastados com a imagem da ascensão dos amantes que permeia o diálogo como um todo, o que emerge não é uma exibição de discursos filosoficamente malsucedidos ou um catálogo de mentes inferiores, mas uma dialética cuja estrutura é de notável complexidade, que apresenta uma série de imagens problemáticas e um documento tragicômico da época que precedeu a condenação e morte de Sócrates (*idem*, p. 50). Consideram ainda que todos os convivas revelam mais sobre si mesmos do que sobre o próprio Eros em seus encômios¹⁵, e que cada orador contribui com algo novo e importante para a discussão, mas também questiona sem perceber a sua contribuição e a alheia. Nesse sentido, cada um é uma imagem problemática de uma expressão individual, aparentemente consistente e fechada, mas também vazia e radicalmente incompleta. Os discursos representam os diversos campos das linguagens ordinária e técnica, aceitas acriticamente como

¹⁵ “Fedro embasa sua evidência no mito, que ele usa, a despeito disso, para servir às suas próprias noções, enquanto adere por completo ao mundo da aparência, o que não está desprovido de certa nobreza natural”. [...] “Pausânias: diferencia a alma e seu mundo de leis, costumes e excelências, do corpo e sua paixão bruta; mas na ausência de qualquer critério genuíno de bondade, ele se mostra incapaz – e muito, naturalmente – de se adquirir consciência das armadilhas ocultas em seu próprio argumento pragmático, que poderiam facilmente levar à manipulação e ao controle sexual egoísta, mas a fim de aparentar estar motivado pelos mais elevados ideais morais. [...] “Erixímaco aparenta estar falando com autoridade sobre a multiplicidade das ciências, embora seja onipresente a introdução da unidade e da harmonia de suas preferências pessoais”. CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 62-63.

absolutas por seus praticantes e pelo senso comum, mas que vêm a ser o lugar em que a filosofia começa a questionar o que ainda não foi examinado (*idem*, p. 103). A seguir, apresentamos uma síntese das considerações dos autores sobre os convivas.

Fedro, definido como aprendiz voraz e mitólogo confuso, é a personagem que dá voz ao primeiro discurso, considerado por muitos como sendo o pior de todos. Para os autores, ele é inábil em examinar detalhadamente os problemas que levanta com devoção para a discussão filosófica. Apesar disso, é um iniciante brilhante mas que, por ser retórico e amante de mitos, contenta-se com o aparentemente belo a ponto de aprendê-lo de cor e confia no mito como evidência última da verdade (*idem*, p. 51). Para os intérpretes, “o discurso de Fedro é irrefletido no sentido de que apresenta uma visão da vida destituída de autoconsciência e exame, aceitando em geral uma visão mítica, tradicional” (*idem*, p. 52). Um indício dessa carência de autocrítica e reflexão é que sua fala inclui uma falsa analogia entre Alceste e Orfeu, uma vez que este último só poderia trazer Eurídice de volta se continuasse vivo (*idem*, p. 53). Em seu comentário a este discurso os autores enfatizam a suposta confusão e autocontradição de Fedro neste passo: o amante está possuído pela divindade, mas os deuses honram mais o amado quando este se sacrifica pelo amante, o que favorece Aquiles contra Alceste e compromete a tese de que o deus é a fonte da ἀρετή (*idem*, p. 53-54). Os autores reconhecem o deslumbramento de Fedro perante Eros e avançam a hipótese de que ele é o único que, ao invés de se pretender instrutor, quer ser instruído. Contudo, declaram-no incapaz de dar uma direção clara a seu encômio (*idem*, p. 52) e sentenciam sua visão geral da personagem ao considerar que o discurso carece de reflexão, é autocontraditório, e também talvez até egoísta; permanece no nível das aparências, em um ponto no qual ainda não existem distinções, e no qual a evidência é, quando muito, repetição da tradição¹⁶ ou manipulação inconsciente do mito para efeito particular¹⁷.

Pausânias é definido como “sociólogo” com direito à paixão sofisticada pela comparação das diferentes convenções (νόμοι) das diferentes cidades-estado gregas e pela apresentação dos dois lados de uma questão (δισσοὶ λόγοι). Introduz importantes distinções e elementos à discussão, como a divisão entre os dois tipos de Eros e sua relação com corpo e alma, a relatividade das

¹⁶ Sobre isso: ao contrário do que Odisseu diz, Fedro sustenta que Aquiles foi para a Ilha dos Bem-aventurados; isso mostra que Fedro não é tão tradicional e dependente das fontes antigas, mas ressignifica a seu modo o material dos poetas. Cf. PAZ E SILVA, 2019, p. 76.

¹⁷ No momento oportuno serão apresentadas algumas considerações em defesa de Fedro. Por enquanto, é suficiente avançar que, quando considerado à luz de sua condição no *Fedro*, seu discurso assume outra silhueta, uma vez que mostra uma ruptura com a visão utilitária do amor esposada pelo aparente não-amante do discurso de Lísias.

convenções, a ideia de que a alma deve ser amada mais do que o corpo e de que a excelência está relacionada à necessidade de se tornar uma pessoa melhor, algo que demanda sujeição à filosofia. Para os autores, Pausânias busca mostrar que apenas o amor superior é suportado pela lei ateniense, e somente esse amor celeste pode justificar o retorno de favores do amado ao amante (*idem*, p. 57-58). Apontam ainda as segundas intenções de Pausânias: as leis que se prestariam a regular o amante e o amado são um teste do valor (*worth*) do outro, o que abre espaço para que apliquem suas próprias leis. Sem a universalidade de qualquer noção regulatória de lei ou bondade, o bem se torna a lei do egoísmo, determinado apenas pelo desejo do indivíduo em se destacar (*excel*) no contexto de valores socialmente aceitáveis (*idem*, p. 61).

O discurso de Pausânias é um exemplo frio do que pode ser a imoralidade absoluta disfarçada como a maior virtude, ou a inocência aparentemente sincera de um predador sexual que age para o bem do outro, mas que não pode nem ao menos ser admoestado por suas ações por ser um inconsequente que ignora os abismos escondidos nelas. Com base no que se sabe sobre o culto a Afrodite na Grécia Clássica – o epíteto Οὐρανία, “celeste”, da deusa oriental, era associado à prostituição cultual, enquanto Πάνδημος, “deusa de todo o povo”, foi a maior ideia política que a deusa angariou em cidades como Atenas, Eritreia e Tebas – os autores sugerem que a intenção de Platão pode ser que os leitores questionassem tanto essa distinção quanto a astúcia de um orador capaz de transformar detalhes a fim de se adequarem aos seus propósitos, uma vez que a desconsideração da realidade pode ser sinal ou de uma astuta falta de inteligência, ou de manipulação intencional. Dado esse aspecto desonesto de Pausânias, os autores concluem que “se o corpo deve ser desprezado, é algo hipócrita a insistência de Pausânias no ponto de que o amado deve satisfazer sexualmente o amante se este for movido pelas maiores virtudes” (*idem*, p. 62).

O médico Erixímaco, definido como “doutor-cientista homogêneo”, estende o escopo de Eros para todos os seres e propõe uma visão científica do universo que espelha o ponto de vista do médico profissional. O perfil de seu ἥθος é tal que suas conclusões filosóficas são ditadas por suas preocupações pessoais: por não apreciar a indulgência excessiva, o tipo chão de ἔρως é visto como princípio de desordem. Erixímaco não está interessado no possível crescimento adveniente dos opostos; ele está satisfeito tal como é: sóbrio, profissional, bem-intencionado e pedante, e tem por ideal a temperança (*idem*, p. 67). Para os autores, Erixímaco não percebe que a desordem e a oposição, enquanto forças eróticas fundamentais, podem ser criativas (*idem*, p. 63) e, ao longo de

seu discurso, Eros gradualmente perde seu estatuto de princípio ou divindade e se torna um efeito produzido por diferentes ciências e artes (*idem*, p. 65).

A crítica pedante direcionada a Heráclito – o auge de seu discurso – é interpretada como uma galhofa deliberadamente plantada em sua caracterização como indicação de que seu temperamento ordeiro não vê a mínima necessidade para o desordenamento complexo aparentemente necessário à constituição do temperamento do filósofo de Éfeso (*idem*, p. 63). Quando as notas musicais da melodia não se harmonizam da mesma forma que a harmonização dos elementos opostos do corpo de acordo com sua teoria, Erixímaco acusa Heráclito de estar equivocado; a tensão dinâmica das forças em oposição é por demais violenta para sua visão de mundo ordeira. Corrigindo-o, Erixímaco transforma Heráclito em um casamenteiro fantasioso e idealista a unir elementos que antes estavam em discordância, mas agora se encontram em pacífica harmonia (*idem*, p. 64-65).

A principal inovação dessa interpretação é que Aristófanes fala como poeta cômico que assume o papel de educador ou professor, apontando como sinal *Smp.* 189d3–5, em que Aristófanes diz que seu discurso veicula um ensinamento a ser replicado pelos presentes (*idem*, p. 71). Os hábitos alimentares e éticos de Aristófanes, bem como seu sarcasmo e certa circunspeção, são todos perceptíveis nas imagens de seu discurso e no retrato cínico, embora afiado, da humanidade por ele pintado (*idem*, p. 92) em uma narrativa cujo mito etiológico projeta (*casts*) Aristófanes como representante de todos os poetas criadores de mito, pois seu conto inclui *motifs* da tragédia, da poesia épica e da fábula, e levanta a questão da relação entre poesia e educação responsável. Esse papel pedagógico de Aristófanes está ligado à tese da *República* de que os poetas não são confiáveis no que compete à educação (*idem*, p. 71-72).

Os traços principais da caracterização dos seres humanos primitivos e dos deuses no mito de Aristófanes são que (1) os homens primitivos eram fortes, mas pouco inteligentes; (2) o interesse de Zeus está na quantidade de sacrifícios e no comportamento pacífico; (3) os deuses tratam os humanos como frutas ou objetos caseiros; e (4) em sua condição atual, os seres humanos não têm ideia do que realmente querem e só se comportam por medo de virem a ser cortados novamente ao meio. Para os autores, resulta dessa caracterização uma visão limitada da humanidade e das divindades, ao mesmo tempo em que aponta uma demanda por comportamento ético perfeito vinda de deuses egoístas e mesquinhos. Como consequência, a conclusão desse perfil é que o ponto focal da existência é a satisfação física e que a busca espiritual – sobre a qual o

comportamento ético está fundamentado, uma vez que demanda auto-organização e autorresponsabilidade e, portanto, ψυχή – é desnecessária.

Ora, isso toca exatamente na crítica à arte mimética de *República X*: que aspecto da natureza humana a poesia imita, o melhor ou o mediano (*average*)? Como os dois sejam aparentemente semelhantes, a alma, quando seu elemento mais fraco está no teatro vendo outro ser humano a atuar, não sabe dizer a diferença entre os dois tipos, e se entrega a uma experiência catártica. Para não cair nesse feitiço, o antídoto receitado pelo Dr. Sócrates é agir como pessoas que se apaixonaram mas, por terem percebido que esse amor é maléfico, ficam longe de seus amados e tomam cuidado para não caírem de novo no “ἔρως infantil e popular” (cf. *Resp.* 608a5). É exatamente esse tipo de ἔρως que está em jogo no discurso de Aristófanes¹⁸. Não obstante a censurável cunha de homens e deuses supracitada, logo depois (*Smp.* 194b) acontece um breve diálogo entre Sócrates e Agatão no qual este afirma não estar tão dominado pelo teatro a ponto de acreditar que para uma pessoa inteligente alguns poucos dotados de bom-senso causam mais medo do que a multidão ignara. Ou seja: o discurso de Aristófanes é coroado com uma discussão sobre o público que será entretido e que potencialmente imitará aquele retrato da natureza humana. Quanto à significância deste discurso, os autores consideram que, embora mostre os limites do pensamento de Aristófanes, Platão, enquanto autor do discurso, encontra uma forma de mostrar a potência de tal pensamento, que supera o das ciências particulares e aponta, por meio de suas limitações, para a “musa filosófica da dialética” (*idem*, p. 70). A personagem do comediógrafo supera os oradores precedentes ao capturar, além da fragmentação e diversidade da experiência humana, o anseio impetuoso por unidade e compleição que está na raiz do desejo (*idem*, p. 73).

Agatão é definido como “o teólogo sofístico que representa o clímax de uma tradição nada autocrítica”. O hóspede do banquete tem mente aberta e é franco, a ponto de reconhecer nada saber quando refutado por Sócrates. É também mais crítico do que Fedro em seu uso do mito, pois discorda das autoridades citadas por ele e, quando cita poetas, é por considerá-los mestres da expressão, embora discorde do conteúdo de seus poemas. No entanto, suas observações teológicas são duvidosas, uma vez que são produto de analogias superficiais e de seleção da evidência: sua

¹⁸ “Em outras palavras, é certo que não é acidental que o desejo urgente das duas metades de serem unificadas em um único ser globular é a cômica, mas literal personificação da arte mimética que Sócrates critica na *República*. Em vez de acolher a dor sem nenhuma repressão da emoção, devemos curá-la com a inteligência, ou seja, o corpo deve ser organizado pela inteligência. Por contraste, a fusão globular indiscriminada não apenas anula a inteligência, mas também impede toda articulação corpórea apropriada”. CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 76.

citação de Homero descrevendo *Áte* (*Smp.* 195d4–5; *Il.* 19.92–93), além de selecionar parte do discurso de Agamêmnon a Aquiles, exclui um pedaço importante do próximo verso: “prejudicando homens”. A distorção do conteúdo original indica que o fundamento de seu discurso é a sua preferência pessoal por leveza, delicadeza de movimento, formosura e juventude (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 87-88). Ademais, o Eros de Agatão se parece muito com ele: leve, delicado, efeminado, belo, pouco reflexivo. Em seu discurso o tragediógrafo reforça e glorifica todos os valores tradicionais e, ao fazê-lo, glorifica acima de tudo a si mesmo (*idem*, p. 92). A personagem de Agatão encarna a juventude naturalmente talentosa e bem-nascida, exposta à educação sofisticada e à adulação do vulgo. Nele é também possível vislumbrar, a julgar pela reação dos convivas e pelos comentários de Sócrates, a besta policéfala do tirano que pode vir a se tornar, caso um deus não vier em seu socorro (*idem*, p. 103).

São bases sólidas as observações de que o *Banquete* dramatiza a cegueira e iluminação da comunidade cujos melhores membros foram educados por sofistas, mas que sentenciou à morte Sócrates; de que o leitor deve avaliar a consistência das concepções sobre o amor expressas pelos convivas, inclusive as de Sócrates; de que há uma relação entre a personalidade do conviva e sua visão do ἔπος; e de que as personagens representam um tipo (são personagens-modelo, ou *character type*). Entretanto, é questionável a hipótese de que há uma ascensão oculta operante nos quatro encômios posteriores ao de Fedro, os quais dão conta de sua necessidade de instrução; ela não foi devidamente estabelecida. Para os autores, Fedro, por um lado, é carecente de reflexão, não questiona a tradição, é autocontraditório e confuso; fundamenta suas visões na autoridade dos poetas antigos, como Hesíodo, Acusilau, Parmênides e Homero; apresenta uma falsa analogia entre Alceste e Aquiles e, além disso, é incapaz de dar uma direção clara a seu encômio. Mas por outro lado, ele é capaz de levantar problemas filosóficos e é responsável pelo discurso que abre a discussão presente na série de encômios. Os intérpretes afirmam ainda que Fedro é o único que quer ser instruído e que, por isso, não pode ser considerado o mais fraco. Entretanto, haja vista a caracterização negativa – e até pejorativa, no caso de outro adjetivo que lhe atribuem, ainda que com a ressalva do *talvez*: egoísta –, beira o contraditório sustentar também que ele não seja o mais fraco. Adicionalmente, não há nenhuma indicação em seu discurso de que queira ser “instruído” sobre o ἔπος. Não obstante, na seção 2.1.1 será fundamentada uma visão mais positiva de Fedro, na qual será mostrada a razoabilidade e a “direção clara” de seu discurso, inclusive os preceitos

retóricos que, no interior da dramaturgia platônica, esta personagem aprende com Sócrates no diálogo que leva seu nome.

Parece ser um tanto exagerada, porém, a insistência dos autores em que os oradores são autocontraditórios em algumas de suas afirmações, que seriam mutuamente incompatíveis. Tome-se como exemplar o caso de Fedro: seria contraditória sua afirmação de que o amante está possuído pela divindade, mas os deuses honram mais o amado quando este se sacrifica pelo amante, dado que isso seria incompatível com outra tese endossada por ele, de que o deus é a fonte da ἀρετή. Contudo, a lógica do discurso de Fedro parece ser que os deuses honram mais o amado porque este, embora não tenha sido o entusiasmado original, foi contagiado pelo ἔρως do amante, sendo capaz de reconhecer nele um inspirado por Eros e reagir com reciprocidade erótica, de modo que a ἀρετή surge como sucedâneo da relação inspirada pelo deus, e não como exclusividade para um membro isolado. Ademais, os autores apontam uma incompatibilidade em duas afirmações de Erixímaco: primeiro, diz que o médico do desejo deve saber distinguir entre o tipo saudável e doentio de Eros (*Smp.* 186b8–c4), e logo depois diz que ele deve também tornar amigos mútuos os elementos corpóreos hostis entre si (*Smp.* 186d5–6). Entretanto, não há autocontradição nessas duas passagens, uma vez que o desejo saudável e o doentio não estão inclusos entre os elementos hostis a serem harmonizados (quente e frio, seco e molhado *etc.*), porque não são opostos no mesmo sentido em que os pares supracitados o são, como os autores supõem, mas qualidades que emergem ou do equilíbrio ou do desequilíbrio entre tais opostos. Por esse motivo, Erixímaco não pode ser acusado de “querer que sua teoria simples se aplique a todos os casos”, aos quais se aplicaria a despeito de instâncias conflitantes que nela não se encaixam (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 64). Adicionalmente, o ensinamento conclusivo do mito de Aristófanes é autocontraditório: se os seres humanos forem piedosos, terão sua natureza primitiva restaurada, mas sua condição natural, quando atacaram os deuses, era violenta e ímpia, e aquela depois da divisão e consequente perda da unidade original era de irracionalidade, visto procriarem na terra, feito animais. Logo, se forem pios serão restaurados à impiedade primitiva (*idem*, p. 74). Esse não nos parece um argumento razoável, uma vez que a condição a que o ser humano seria restaurado quando encontrasse sua metade complementar não é a condição primitiva propriamente dita, que é mítica, mas uma condição *analogamente* primitiva: assim como os seres humanos circulares, os amantes seriam tornados *metaforicamente* um só de novo, o que não implica impiedade.

Em seu comentário ao discurso de Agatão, há algumas considerações que, embora acertadas, são incompletas, de modo que uma explicação que as torne mais completas pode ser avançada com o respaldo de conceitos do *Fedro*. Por se fundarem em analogias superficiais e em seleção da evidência, algumas observações teológicas de Agatão são consideradas duvidosas pelos intérpretes. Agatão distorce o conteúdo de versos homéricos quando cita a descrição de Áte (*Smp.* 195d4–5; *Il.* 19.92–93) e seleciona um fragmento do discurso de Agamêmnon a Aquiles a fim de excluir algumas palavras do próximo verso (a saber, “prejudicando homens”). Ambas as modificações sugerem que seu encômio se funda em sua preferência pessoal por trejeitos como leveza, delicadeza de movimento, formosura e juventude (*idem*, p. 87-88). Esses juízos poderiam muito bem ser complementados com alusão, *e.g.*, ao que é dito em *Phdr.* 272d-273e sobre a verossimilhança (*eikós*) e seu poder de persuasão¹⁹.

1.2.2 Giovanni Reale

Este renomado erudito italiano, na obra *Eros dèmone mediatore* (1997)²⁰, propõe que o pensamento de Nietzsche segundo o qual “tudo o que é profundo ama a máscara” seja a base para uma nova interpretação do *Banquete*, obra em que Platão serve-se de um “jogo dramatúrgico de máscaras” (REALE, 2004, p. 28). O intérprete expressa sua visão nestes termos:

De minha parte, por ter lido, traduzido, estudado em várias ocasiões, e também comentado o *Banquete* de Platão, estou convencido de que a sentença de Nietzsche se adapta de maneira quase perfeita a muitos escritos do filósofo ateniense em geral, mas de modo particular ao *Banquete*, para o qual fornece uma chave que abre praticamente todas as suas portas e desvela muitos de seus mistérios [...]. “Todo espírito profundo necessita de uma máscara; mais ainda: em torno a todo espírito profundo vai crescendo continuamente uma máscara, graças à interpretação constantemente falsa, ou seja, superficial de toda palavra, de todo passo, de todo sinal de vida que ela dá”. Estou seguro de que este surpreendente pensamento [de Nietzsche] é capaz de impor-se como cânone hermenêutico para uma nova interpretação do *Banquete* (REALE, 2004, p. 28; 29-30).

Para Reale, a aplicação do pensamento de Nietzsche ao texto platônico se deve completar do seguinte modo: Platão, para expressar certas coisas que lhe são assaz delicadas e valiosas, sente a necessidade de colocar uma máscara visando com isso ocultar tais mistérios à maioria, mas não

¹⁹ Essa ponderação ficará mais evidente na seção 2.2.5, em que mostraremos que essa passagem esconde o pressuposto metodológico de todo o discurso de Agatão.

²⁰ A tradução utilizada na dissertação é a espanhola, intitulada *Eros, Demonio Mediador* (2004).

a todos, *i.e.*, não aos seus discípulos, os quais conheciam seu pensamento pelas lições que o filósofo dispensava na Academia e que eram capazes de compreender o jogo de mensagens cifradas comunicadas mediante o jogo das máscaras (*idem*, p. 30). Na interpretação de Reale, cada orador é uma *máscara* empregada por Platão para revelar ou o que Eros é ou o que ele não é (*idem*, p. 21), de modo que nos respectivos grupos de discursos se encaixam os de Aristófanes, Sócrates, Diotima e Alcibiades (*idem*, p. 35), e os de Fedro, Pausânias, Erixímaco e Agatão (*idem*, p. 34). A posição de Reale avança ainda que Aristófanes entende Eros como “nostalgia do Uno” e “evidencia a concepção platônica do Belo como a manifestação suprema do Bem, que é o Uno, concebido como suprema medida de todas as coisas, que, manifestando-se em distintos âmbitos com as relações de proporção, ordem e harmonia, atrai constantemente para si” (*idem*, p. 20). A seguir apresentamos uma breve exposição das posições de Reale sobre os discursos.

Para Reale, Fedro é a máscara do literato sensível e inteligente, mas carente de filosofia (*idem*, p. 65) que, embasado na autoridade dos poetas, enfatiza Eros como fonte de virtude (*idem*, p. 31-33). Representa os jovens que possuem dotes em potência, mas precisam de uma reorientação para a filosofia para que tal potência se atualize de modo mais conveniente. Concede mais importância a ler e saborear discursos do que a refletir (*idem*, p. 68). É conhecedor das regras da arte de construir discursos, está interessado na interpretação naturalizante dos mitos e se preocupa mais com o verossímil do que com a verdade, porque o *eikós* convence mais (*idem*, p. 69). Em sintonia com as interpretações que questionam os dotes de Fedro, Reale conclui que “seu discurso é de natureza retórica, pré-filosófica, com abundantes citações de poetas como provas do que está dizendo, e carente de argumentos racionais de suas asserções” (*idem*, p. 70).

Concebido como a máscara do intelectual moldado pelo racionalismo sofístico, Pausânias é visto pelo autor como um orador político refinado que defende e fornece uma justificativa para o amor masculino dos jovens com propor que o amante cuja intenção for tornar o amado sábio deve conduzi-lo através de uma relação erótica. Seu discurso é pouco e mal-entendido por alguns intérpretes, que tentam extrair dele noções de Platão (*idem*, p. 79), e nisso falham por não notarem que o objetivo de Pausânias é justificar a pederastia do ponto de vista ético, enquanto o de Platão é apresentar uma concepção revolucionária da potência educativa de Eros, que inverte a maneira de pensar da sociedade culta de Atenas (*idem*, p. 80), esposada no discurso dessa personagem.

Erixímaco veste a máscara do médico inspirado nos filósofos da natureza (*φυσιολόγοι*) cuja principal influência seria Heráclito. Para o médico, o Eros bom é a harmonia entre os opostos

e expressa uma lei cósmica universal; e a medicina é a arte de infundir nos corpos amores bons, originando equilíbrio harmônico entre elementos dissonantes. Reale considera natural que Erixímaco seja incapaz de explicar com sucesso a natureza e a função estrutural do Eros concebido como harmonia e acordo entre os opostos, pois isso se deve a sua posição filosófica naturalista, incapaz de fornecer fundamentos justificativos adequados da tese por ele defendida. O médico se contenta com afirmar o “que”, mas não sabe explicar o “porquê”, *i.e.*, não atinge os fundamentos ontológicos de suas próprias afirmações (*idem*, p. 106-107).

A máscara de Aristófanes é a do poeta cômico do qual, segundo Reale, Platão se vale para ocultar à maioria ignorante e revelar à minoria que compunha seu círculo pessoal uma doutrina secreta. O homem, que inicialmente era duplo e redondo, foi cortado ao meio por Zeus devido a uma culpa original. Dado que cada metade gerada pela divisão não saiba viver sozinha e busque por todos os meios a outra metade, Eros emerge da nostalgia e busca da unidade perdida ou natureza originária. Nessa concepção de Eros, que seria a primeira em que Platão veicula o que é o ἔρως, Reale vê uma alusão velada às supostas “doutrinas não-escritas”, considerando, contudo, que o anseio erótico vislumbrado na busca mútua de uma metade pela outra é em última instância um engano: “a superação da Dualidade (a cisão diádica) não se realiza simplesmente buscando a outra metade que corresponde a cada um no âmbito antropológico, ou seja, a outro indivíduo com a mesma necessidade [...], mas buscando algo muito mais elevado: o Bem em si”. A aspiração de converter o dois em um se equaciona, na interpretação do italiano, aspirar pelo Bem, *que é o Uno transcendente*.

Agatão, por seu turno, representa a máscara do poeta trágico que capta o núcleo do problema, mas o dissolve na música da palavra. O jovem tragediógrafo em virtude de cuja vitória no festival dramático se celebra o banquete é visto como narcisista, de forma tal que projeta um reflexo de si mesmo no Eros emergente em seu encômio, caracterizado por “metáforas e elogios sem fim” (*idem*, p. 137). Contra o juízo de intérpretes como Leon Robin – para quem tanto a personagem de Agatão quanto seu discurso seriam construções sofisticadas, vazias e artificiais, o encômio em especial visto como um “*bouquet* barroco de fria mitologia, de epítetos arbitrários, nos quais o significado é constantemente sacrificado às fáceis complacências da antítese e da aliteração”, um pastiche do estilo de Górgias (*idem*, p. 134) –, Reale defende Agatão ajuizando que a emulação do orador-poeta siciliano era uma tendência cultural da época. Ademais, o encômio a Eros de Agatão é o discurso do poeta sofístico que, ao elogiar Eros, elogia a si mesmo, e dissolve

a matéria na forma, o conceito na imagem e o conteúdo na pura palavra (*idem*, p. 145). O erudito italiano considera ainda que a máscara de Agatão será novamente convocada para o que entende como um complexo jogo entrecruzado de três máscaras, que acontece a seguir: no discurso de Sócrates, o Sócrates jovem a ser instruído é uma máscara para Agatão, e a sacerdotisa Diotima, uma máscara para Sócrates (*idem*, p. 146).

A principal fraqueza da noção de máscara avançada por Reale é que sua aplicação pressupõe que os oradores são máscaras vestidas por Platão para dizer ora o que Eros é, e ora o que ele não é. Esse pressuposto esconde dois problemas de fundo. O primeiro é que inicialmente é dito que o discurso de Aristófanes revela o que Eros é: “nostalgia do Uno” (cf. REALE, 2004, p. 36). Contudo, no detalhamento de sua interpretação do discurso do comediógrafo, Reale sustenta que o anseio pela restituição da unidade perdida sentido pelas duas metades em busca mútua somente é realizável com a busca do Bem, identificado ao “Uno transcendente” (cf. *idem*, p. 122). Fica, pois, a impressão de que o discurso de Aristófanes acaba por não dizer o que é Eros. O segundo problema é que o ensinamento de Platão sobre Eros acaba por ser identificado a um único discurso no qual tudo é dito às claras, qual seja, o de Sócrates. Como contraproposta hermenêutica, suponha-se que cada orador é uma marionete de Platão, o Ventríloquo, de modo que essas marionetes veiculam visões conflitantes sobre Eros, *todas elas escondendo, em meio a verdades, falsidades deliberadas que ocultam a verdade sobre Eros e que devem ser desocultadas pelo leitor*. Dito de outra forma: contra o pressuposto de que Aristófanes, Sócrates ou qualquer outro conviva veicule de forma simplista a visão de Platão, sustentamos que todos os oradores revelam tanto verdades quanto falsidades deliberadas sobre Eros, as quais compete ao leitor discernir *e que fazem parte do método pedagógico platônico* (cf. ALTMAN, 2012; 2019).

Além disso, a aplicação do pensamento de Nietzsche apresenta algumas dificuldades. A primeira é que os trechos citados por Reale são vagos (cf. *idem*, p. 27-30) e, por isso, abrem uma margem muito grande para a interpretação arbitrária (como o Eros de Aristófanes como “nostalgia do Uno”), o que é conveniente para se avançar uma nova interpretação sobre uma obra especialmente rica em possibilidades hermenêuticas. Segundo, porque a chave hermenêutica da máscara inclui uma tensão entre ocultamento e desocultamento que já está enunciada no pensamento platônico – exatamente nas passagens do *Fedro* em que Sócrates avança a Técnica Antilógica. Quando se intenta interpretar um autor é preferível a aplicação de ensinamentos e chaves de leitura hauridos da obra do próprio autor, e não de terceiros, ainda mais quando a chave

em questão é irmã gêmea de outra já existente na obra do autor a ser interpretado. Terceiro, porque a chave da máscara substitui outras mais apropriadas ao drama: em vez de conceber cada personagem como uma máscara de Platão, é possível entendê-los como oradores que encarnam paradigmas de amante²¹ ofertando encômios à própria divindade do amor, amantes esses que possuem certo ἦθος e que experimentam o πάθος do amor no seio de um conjunto mais amplo de outras experiências patéticas, como a ilusão. Ademais, é possível traçar um perfil de cada um desses paradigmas, e de como usam em seu λόγοι os termos relacionados ao ἔρως, com a aplicação da parte detectiva da Técnica Antilógica.

Outro ponto digno de nota em sua interpretação concerne às “doutrinas não-escritas”. No contexto mais amplo da Escola de Tubinga/Milão, em síntese, o discurso de Aristófanes conteria uma alusão velada aos “princípios primeiros e supremos” do platonismo:

É evidente, para o leitor que não se obstina em negar de modo anistórico e irracional a validade da tradição indireta e sua irrenunciabilidade desde a perspectiva hermenêutica, que esta firme insistência – por momentos inclusive excessiva – na Díada e no Uno – não pode ter outra explicação filosófica senão como remissões alusivas (e nesse caso emblemáticas) aos princípios primeiros e supremos (REALE, 2004, p. 120).

Um tratamento mais profundo dos pressupostos envolvidos em uma tomada de posição em relação a esse problema dos *studia* demandaria uma pesquisa por si só. Contudo, é suficiente o avançar de algumas considerações que tornam tanto o pressuposto ontológico quanto o *insight* hermenêutico de Reale insustentáveis. A Díada e o Uno não são princípios supremos por vários motivos. O primeiro é que o Bem é o princípio supremo da filosofia platônica, e não o Uno. O segundo é que a identificação entre o Bem e o Uno não apenas não possui base textual – uma vez que o Bem é anipotético e o Uno é hipotético (cf. ALTMAN, 2012, p. 305-336) – mas também a metafísica que tal identificação produz tem por objetivo oculto o conhecimento do domínio fenomênico, o que é incompatível com o que Sócrates diz na *República* ao negar a possibilidade de uma ciência das coisas visíveis e reduzir tal pretensão ao nível da δόξα (*Resp.* 529b7-8). Ademais, existe, sim, outra explicação filosófica para as supostas alusões ao pressuposto metafísico astutamente percebido por Reale. Tal explicação toca na seguinte questão: por que Platão atribui a um poeta *cômico* um discurso com aspectos *trágicos* tão acentuados? E uma

²¹ É uma questão a ser discutida se cada conviva encarna um paradigma de amante, ou se cada discurso traz implícito esse paradigma, sem que ele seja personificado pelo conviva.

possível resposta toca exatamente na relação entre os princípios metafísicos da interpretação de Reale e a natureza do ἔργον.

Uma vez que a unidade é indivisível, a “unidade” que emerge da multiplicidade (ou seja, das duas metades que se buscam reciprocamente na faina de formar de dois, um) é ontologicamente impossível. Devido ao pressuposto metafísico incorreto, a busca de um ser humano por sua suposta metade perdida é, por um lado, ridícula. Por outro lado, o aspecto trágico deriva do fato de que, apesar dessa impossibilidade ontológica, quase todos – senão todos – os seres humanos podem se identificar com tal busca. O discurso de Aristófanes também é particularmente importante para a hipótese aqui defendida, de que é preciso aplicar ao texto platônico a Dialética Socrática. Antes de utilizar os ensinamentos do discurso de Aristófanes, é tarefa do intérprete fiel ao espírito socrático questionar os pressupostos que embasam o λόγος da personagem: “tu dizes que o amor é a saudade de um estado primitivo, tal que os amantes, constituindo metades resultantes de uma separação original, agora buscam sua outra metade para atingir novamente a unidade perdida. Mas, camarada, unidade que é unidade não é indivisível?”. A concepção aristofânica do amor é um teste astuto destinado a verificar a compreensão do leitor, além de ser incompatível com o ensinamento platônico da reminiscência. A natureza original do ser humano não é aquela do mito dos homens redondos, mas a de uma alma que outrora contemplou a Beleza e que, tendo dela se esquecido e perdido suas asas, se inicia na reminiscência dessa Ideia através da experiência do ἔργον.

1.2.3 Frisbee Sheffield

Outra interpretação peculiar é a desta autora, que inicia seu artigo com esta pergunta: pode o *Banquete* ser considerado um “fórum endóxico”? Ao contrário da visão comum segundo a qual Platão desconsidera as opiniões dos pretensos sábios e da maioria como contribuições positivas à investigação filosófica, a autora (1) concebe a obra como uma reunião da elite intelectual da época, cujos membros proferem discursos veiculando posições reputáveis, fundamentadas na tradição ou nas artes especializadas. (2) Platão apresenta cinco discursos (*accounts*) que representam a opinião especializada antes da fala que representa a filosofia, convidando o leitor a questionar a relação entre ambas. Seu artigo é devotado a mostrar que (3) há muita continuidade entre os discursos e (4) quais as razões para construir o diálogo dessa forma (SHEFFIELD, 2006a, p. 23-24).

Para Sheffield (*idem*, p. 27-28) há, entre os discursos, um entrejogo (*interplay*) tal que cria uma rede intertextual, de modo que cada orador constrói a partir do que o outro apresentou, mas discorda em pontos específicos ao mesmo tempo em que adiciona novas contribuições. Fedro diz que Eros é capaz de levar à aquisição da ἀρετή ao incutir um senso de vergonha e a busca da beleza. Pausânias concorda com Fedro, mas com a ressalva de que apenas o Eros pela alma pode levar a esse fim, uma vez que estimula o desenvolvimento da sabedoria, a principal virtude. Eríximaco adiciona que a correta aplicação de Eros deve ser governada pela ciência. Aristófanes fornece uma explicação da natureza humana e do οἰκεῖον. Agatão propõe que o Eros pelo καλόν é produtor de coisas boas. A pergunta que unifica os discursos é: qual a função de Eros na vida boa? Todos os discursos concordam que o τέλος de Eros é a εὐδαιμονία, e que ela se relaciona à busca pela beleza e pela virtude, mas discordam sobre o que sejam a εὐδαιμονία e a ἀρετή, e sobre quem é o paradigma do virtuoso: para Fedro, o guerreiro no campo de batalha; para Pausânias, o amante da alma; para Eríximaco, o médico capaz de promover uma ordem harmoniosa; para Aristófanes, o político que busca o jovem que o completa; e para Agatão, o poeta inspirado por Eros.

Alguns intérpretes (Jowett, Bury, Dover, Rowe) pensam que o discurso de Sócrates representa uma quebra com os anteriores, que seriam discursos retóricos e poéticos, e não dialéticos. Os primeiros seriam “performances fantasiosas”; o de Sócrates, filosófico. Tal posição possui certa razoabilidade, uma vez que o próprio Sócrates acusa os cinco oradores de terem atribuído ao deus o de mais lisonjeiro que se poderia atribuí-lo, não importando se falavam ou não a verdade. Segundo Sheffield, o argumento de Sócrates não implica que os convivas dissessem falsidades, mas que eles não possuem conhecimento a respeito do que falam, pois estão motivados pelo provável em detrimento do necessário, atribuindo a Eros as características que lhes parecem ser passíveis de aplicação ao deus, mas sem saber se elas se lhe aplicam verdadeiramente (*idem*, p. 29). Adicionalmente, sua falta de conhecimento implica que não têm uma definição clara de Eros, mas isso não significa que não tenham opiniões verdadeiras e que não possam fornecer justificativas para tais opiniões.

Ao aprovar a reflexão metodológica de Agatão, Sócrates reafirma que primeiro é preciso definir o que é (τί ἐστι) Eros para depois falar de seus efeitos ou benefícios (ποιός τίς). Esse elogio indica uma possível continuidade entre os cinco primeiros discursos e o de Sócrates. Para a autora, se houver uma continuidade entre os discursos, as seguintes perspectivas são possíveis (*idem*, p. 31-32): A primeira delas é a visão retórica, para a qual os discursos desempenham uma função

artística. A segunda é a visão endóxica, segundo a qual o entendimento filosófico é produto de um processo de resolução de problemas que emergem de opiniões reputadas conflitantes (*working through endoxa*). Esta opção apresenta as variantes fraca e forte. Para a variação fraca, os discursos levantam o tipo certo de ideias e problemas a serem resolvidos por uma explicação adequada, e assim devem ser abordados e resolvidos (*worked through*), como parte de um progresso filosófico. Nessa visão, os discursos podem esconder falsidades úteis, *i.e.*, posições que não são verdadeiras, mas cujos enigmas subjacentes (*underlying puzzles*) podem direcionar a investigação na direção correta. (2b) “Leitura dialética forte”: desempenham uma função na fundamentação do percurso (*grounding the course*) e da natureza da investigação, como em *Ética a Nicômaco* 7.1.1145b2–7, em que o procedimento consiste em selecionar os fenômenos, discutir as aporias a que levam e tentar provar a verdade das *ἔνδοξα*. Caso as dificuldades forem resolvidas, as *ἔνδοξα* são deixadas incólumes e sua verdade terá sido suficientemente provada. Segundo essa visão, Platão teria tentado criar um pequeno distúrbio com relação às *ἔνδοξα*, as quais carregam certo “*status* de evidência” (*evidential status*), sendo empregadas tais como são na explicação filosófica. Na sequência, tentando provar sua posição, Sheffield fornece um “esboço breve, em certa medida dogmático, do discurso de Sócrates, com um olho em como as coisas ditas anteriormente são empregadas em sua explicação”.

Um indício de que não há uma ruptura, mas certo grau de continuidade entre a explicação de Sócrates e aquela de seus pares, é que Sócrates, além de refutar Agatão em um elemento importante para sua definição de Eros, é refutado por Diotima a respeito das mesmas opiniões. Sócrates também aprova a reflexão metodológica de Agatão, reafirmando que primeiro é preciso definir o que é (τί ἐστὶ) Eros para depois falar de seus efeitos ou benefícios (ποιός τις). Para a autora, as continuidades seriam estas:

(1) Natureza de Eros. Sócrates rompe com Agatão ao mostrar que Eros não é belo; e rompe também com todos os demais ao revelar que Eros não é um deus, e sim um δαίμων, mas concorda que Eros tem, portanto, alguma relação tanto com o divino quanto com a beleza – ele a deseja –, embora essas visões tenham passado por uma modificação crítica. Ademais, há um grau de continuidade entre a explicação de Sócrates e aquela de seus pares (*idem*, p. 32-33).

(2) Finalidade de Eros. A continuidade com Aristófanes é apresentada em 205d10-206a1: o comediógrafo introduz um Eros carente, uma vez que cada metade busca restituir o todo primitivo da unidade perdida. Porém, aquilo que falta a quem ama não é simplesmente o οἰκεῖον,

uma vez que nada é desejado se não for bom. Se no discurso de Aristófanes a posse do οἰκεῖον era fautor da eudemonia, no argumento de Sócrates a posse perpétua das coisas boas é responsável por produzir o que todos querem. O οἰκεῖον funcionou como falsidade útil (*idem*, p. 34).

(3) Atividade de Eros. Fedro e Agatão afirmaram que as coisas boas (as virtudes) emergem do amor por coisas belas, mas não explicaram a relação entre essa busca característica e a meta da virtude. O desejo pelas coisas boas se manifesta na busca pela beleza, pois é nessa busca que podemos ser produtivos ou criativos das coisas boas que valorizamos, como Agatão sustentara. Sócrates também explica por que a busca pela beleza é criativa: ao contrário do que Agatão pensava, a criatividade humana não é gerada por um estado de abundância, mas por um de carência. A produção é a aproximação mortal da perfeição divina (cf. *Smp.* 208b5; SHEFFIELD, 2006a, p. 35).

(4) Tipos de atividade criativa produtoras da εὐδαιμονία que todos desejam. A beleza é buscada porque ela faz perceber certas coisas acerca de nós mesmos e torna manifesto qual é o bem central para a felicidade pessoal (*Smp.* 206c1-207a5). Fedro dissera que essa tendência produtiva se manifesta na φιλοτιμία (*Smp.* 178c5). Esses são os amantes dos Mistérios Menores, entre os quais são mencionados Admeto, Aquiles e Pátroclo (*Smp.* 208d3), exemplos extraídos do discurso de Fedro (*Smp.* 179b5-7; e1-5). O amor da honra, contudo, não é o único nem o melhor: a geração de filhos corpóreos, para deixar algo novo no lugar do velho e alcançar assim a imortalidade, e a produção de filhos espirituais, para alcançar a imortalidade através da fama, são simulacros, bens instáveis; o desejo pela εὐδαιμονία é um bem estável e duradouro. Em síntese, os bens que são fins em si são preferíveis aos que são meios para fins. Sócrates, portanto, estaria preservando a posição de vários convivas, segundo a qual a εὐδαιμονία é um fim de ἔρως²² (*Smp.* 180b7, 188d8, 193d5, 194e6, 195a5, 205a1), e a ἀρετή é seu resultado (*Smp.* 179d1-2, 184d7, 185b5, 188d4-9, 196d4-e6). Ele, porém, formula argumentos para se opor à ideia de que o maior valor é a honra (*idem*, p. 36).

(5) Virtude: Sócrates diz que ser capaz de produzir virtude genuína é conhecer e amar a causa de toda a beleza; a verdadeira virtude é o conhecimento da beleza (*Smp.* 212a1-6). A relação entre beleza e sabedoria fora sugerida por Pausânias, mas seu modelo educacional servil sugeria uma concepção inadequada de sabedoria e virtude. Como a sabedoria seja necessária à virtude, é

²² Na seção 3.1.3 esta afirmação é analisada com detalhes, mas a partir de sua defesa no livro da autora, *Plato's Ethics of Desire* (2006b).

preciso um método para chegar a ela: a ascensão à Beleza vem a ser esse método, uma técnica do tipo mencionado por Erixímaco. Portanto, se um relacionamento deve levar à virtude, então deve ser um que leve à forma, pois na contemplação da forma da beleza o agente desejante não verá um indivíduo como fonte definitiva de valor, como acontece com as metades de Aristófanes. Por fim, se todos queremos um bem cuja posse produza εὐδαιμονία (comparar *Smp.* 205a1-3 com 180b7, 188d8, 193d5, 194e6, 195a5, 205a1), tal bem é a vida de contemplação da beleza (comparar *Smp.* 211d1-3 com 212a1-5). Essa é a melhor vida humana (*Smp.* 211d1-3), uma vida semelhante à de um deus, que promove a amizade entre deuses e homens, como queria Erixímaco (comparar *Smp.* 188c1-d1 com 212a6) (*idem*, p. 36).

Sheffield (*idem*, p. 37) conclui o que já havia suposto no início de suas elucubrações: “há considerável continuidade entre a explicação filosófica e aquela dos discursos anteriores”. Ela cita vários casos em que visões dos convivas são preservadas tal como foram avançadas em seus encômios, enquanto algumas são corrigidas em detalhes específicos e outras são totalmente descartadas. De modo geral, as visões centrais dos convivas ou são reformuladas, ou refutadas, mas não há uma separação pontual entre os cinco discursos e o de Sócrates, embora aquilo que aqueles disseram o tenha sido de modo obscuro ou incompleto. Os cinco discursos iniciais, portanto, não são redutíveis a visões correntes sobre o tópico do ἔπος, pois seu amplo uso no discurso de Sócrates indica que eles levantam o tipo certo de problemas que uma explicação teórica deve contemplar. Dado que o procedimento tipicamente aristotélico de listar as posições dos predecessores e mostrar onde estão as concordâncias e as discordâncias antes de fornecer uma solução filosófica seja muito semelhante com o procedimento que Sheffield atribui a Sócrates, seria o *Banquete* um “fórum endóxico”?

A conclusão de Sheffield (*idem*, 39-42) é que posições e problemas levantados pelos convivas não são incorporados ao discurso de Sócrates para simplesmente receberem uma explicação filosófica que salve as aparências. Uma vez que somente as ideias são cognoscíveis, a filosofia platônica é incompatível com o procedimento endóxico aristotélico tal como definido na citação da *Ética*: quaisquer visões sobre o amor que sejam preservadas no discurso de Sócrates não o são por serem opiniões de autoridades, porque carregam certo *status* de evidência, porque todos, muitos ou os mais notáveis acreditam naquilo (consenso) ou por qualquer outro motivo que não seja um feliz acidente ter acontecido a uma ou mais pessoas que, sem saber a verdade, sustentaram opiniões verdadeiras sobre problemas acerca dos quais o filósofo tem *conhecimento*

verdadeiro. Os discursos precedentes são ferramentas úteis para os resultados desejados (*idem*, p. 44), pois possibilitam a um só tempo o exame dos problemas filosóficos em torno de Eros e um vislumbre de como podem ser suas soluções. Além disso, Platão atribui as concepções de Eros presentes nos discursos a personagens ricamente desenvolvidas, algo que serve a seus leitores como “lembretes dos modos de vida que foram construídos como resultado da adoção das crenças e valores suportados pelos oradores” (*idem*, p. 46).

A solução de Sheffield é coerente e articulada, apesar de também ter alguns problemas. Embora chegue a afirmar que os discursos possuem falsidades úteis, que são entendidas como concepções mais tarde refutadas ou corrigidas por Sócrates. A autora entende essas falsidades como crenças falsas que só o filósofo reconhece como tais, porque este tem conhecimento, ao contrário dos outros oradores. Permanecem pouco exploradas duas questões relevantes: o objetivo precípua dos oradores, a persuasão; e o modo como a ilusão gerada pela crença em tais falsidades afeta seu discurso e sua compreensão do amor (mais sobre isso na seção 1.3.3, “Síntese da Solução”). Uma das bases de sua conclusão é que a reciclagem socrática de algumas posições sobre Eros presentes nos cinco discursos iniciais e preservadas em vários estados de conservação em seu discurso não se baseia na ideia de que, quando se trata de ética, o consenso advindo de crenças compartilhadas por todos e a evidência dada pelos fenômenos é suficiente para fundamentar uma teoria ética filosófica, o que não configura o método platônico como endóxico.

Por perceber que tal fundamento possui uma implicação paradoxal para o ensinamento de Diotima sobre Eros, Sheffield se vê obrigada a considerar a seguinte pergunta: se o conhecimento ético é deduzido, em última instância, da Ideia do Bem, então – e este é o paradoxo – o discurso de Sócrates veicula somente a verdade? Em um movimento dotado de certa astúcia, a autora não se compromete com tal afirmação, mas sustenta ser suficiente considerar que o próprio Sócrates assume uma pretensão à verdade quando critica os convivas predecessores por terem lisonjeado Eros a torto e a direito, sem se preocupar com dizer a verdade ou não. Ora, como se há de argumentar no terceiro capítulo, até mesmo o discurso de Sócrates contém ἀπάτη. Não obstante, é pouca a surpresa que nos acomete quando observamos que a maior continuidade entre o discurso de Sócrates e os encômios dos predecessores, principalmente de Pausânias a Agatão, concentra-se exatamente na seção que contém *ensinamentos ilusórios* de Diotima, porção essa que será chamada nesta dissertação de Atalho Eudemonista. Dito de outra forma: a continuidade não é entre a visão não-platônica e a do discurso de Sócrates, mas entre a visão platônica e todas as visões que não

preveem o redirecionamento da potência de Eros para o Amor Ascensional à Ideia da Beleza (cf. a seção 3.1.2, “Atalho Eudemonista”).

Por fim, talvez não seja necessário projetar a compreensão aristotélica da dialética e do papel nela desempenhado pelas *ἔνδοξα* uma vez que a colocação de hipóteses pressupostas sem prova e sua atribuição a personagens – para as quais elas são autoevidentes por serem expressão de seu modo de vida e encontrarem fundamento último em sua experiência fundamental, como exposto na seção 1.3.3, “Síntese da Solução”, p. 45-48) – é parte da estratégia pedagógica de Platão. Para tratar da relação entre as concepções pré-filosóficas e a filosófica já temos a Dialética Socrática, que testa hipóteses sem a necessidade de salvaguardá-las em amor do consenso, da autoridade dada por seu *status* de evidência ou por serem opinião especializada.

1.3 PROPOSTA DE NOVA HIPÓTESE

1.3.1 A Insuficiência das Soluções

Os intérpretes consultados avançam soluções insuficientes pelos seguintes motivos. (1) Não estão considerando devidamente o aspecto retórico dos discursos sob o foco dos ensinamentos sobre a arte retórica do *Fedro*. (2) Alguns não devotam atenção ao diálogo implícito entre os convivas, que acontece em dois níveis: i. conceitual: cada conviva fornece respostas diferentes para um conjunto de quatro perguntas, que serão explicitadas na próxima seção; ii. metodológico: cada um emprega sequencialmente um dos grupos de preceitos retóricos de *Phdr.* 266d5-274b1. (3) Desconsideram o ensinamento de Sócrates no *Fedro* sobre conceitos como a *ἀπάτη* e o *εἰκός*, e também ferramentas como a Técnica Antilógica. Como consequência, elementos que poderiam contribuir à compreensão de determinado ponto são desperdiçados, como a estratégia argumentativa do discurso de Pausânias, cuja presença de *ἀπάτη* cria dois níveis de leitura, um explícito, e outro oculto; ou o discurso de Agatão, que é um exemplo primoroso de exploração do *εἰκός*.

(4) Geralmente, salvo exceções (como em *Plato's Dialectic at Play*), não abordam os diálogos platônicos enquanto obras constituídas essencialmente não por defesas de teses, mas por testes de hipóteses, às vezes explícitos, como nos diálogos aporéticos, e às vezes implícitos, como nos ditos diálogos de maturidade, em que há doutrinas positivas em meio a incompatibilidades em

diferentes graus de contradição entre hipóteses. Por isso, é preciso restabelecer o caráter hipotético das posições defendidas e dos fundamentos apresentados pelas personagens, principalmente quando se baseiam em pressupostos injustificados; quando são refutados por detalhes dramáticos; quando são incompatíveis com argumentos previamente estabelecidos, ou quando os argumentos envolvem falácias ou ambiguidades deliberadas.

1.3.2 Método

Embora partindo do acerto das posições que devotam a devida atenção aos discursos iniciais, a hipótese de trabalho aqui proposta é a seguinte: os cinco primeiros encômios, além de possuírem conteúdo filosófico, *dialogam* entre si e com o de Sócrates em pelo menos dois níveis: o conceitual e o metodológico. Essa relação dialógica não se restringe às óbvias referências que um discurso faz a outro, tampouco ao fato de que as concepções do que seja o *ἔρως* e conceitos relacionados estejam ligados por comentários, oposições, continuações ou rupturas. Esse “diálogo” consiste em uma estrutura dialógica implícita que organiza cada discurso e os conecta entre si, criando um campo teórico dialético em que formas de amar e suas implicações podem ser comparadas e funcionar como educação erótica do leitor. Logo, a função dos encômios pode ser classificada como hermenêutico-educacional. Entretanto, para que essa estrutura dialógica se torne explícita, os discursos que compõem o *Banquete* devem ser divididos de acordo com um conjunto de perguntas às quais cada porção dos discursos fornece respostas (diálogo conceitual), e devem ser lidos sob o enfoque de certas passagens reflexivas sobre a arte retórica do *Fedro* (diálogo metodológico)²³. As perguntas cujas respostas constituem o diálogo conceitual são as seguintes: (1) O que é Eros? (2) É ele bom e, em caso afirmativo, (3) causa de benefícios? Há ainda uma pergunta que já está pressuposta como parte do diálogo metodológico: (4) Eros é uno ou múltiplo? As porções metodológicas que constituem o diálogo metodológico são seis grupos de preceitos metodológicos (*Phdr.* 267e1-274b6), cada um deles o paralelo equivalente aos seis primeiros discursos de que é composto o *Banquete*.

²³ Cada parte da estrutura dialógica defendida dá conta dos comentários sobre certos padrões detectados na abordagem dos intérpretes consultados: a hipótese de que o *Banquete* não possui uma estrutura dialógica é contraposta ao diálogo conceitual, e o esquecimento da arte retórica do *Fedro* é contraposta ao diálogo metodológico.

Adicionalmente, as seguintes ferramentas e conceitos do *Fedro* serão aplicados: (I) a Técnica de Coleção e Divisão (*Phdr.* 265c9-d9; 265e1-266b3), que permite unificar e separar o que há de comum e de diferente e, assim, comparar cada perspectiva sobre Eros expressa nos discursos; (II) aplicação conjunta da Dialética Socrática²⁴ com a parte detectiva da Técnica Antilógica²⁵ (*Phdr.* 261d11-262c5) como remédios para o esquecimento ocasionado pela escrita, pois não apenas o texto, quando lido socraticamente, nos leva a alcançar pela memória o caráter do deus que cultuamos como possibilita a reminiscência da Ideia da Beleza; (III) os conceitos de semelhança, ilusão e verossimilhança.

A proposta desta dissertação, portanto, contrapõe-se a uma posição comum, qual seja, a de que a obra não é dialógica. Nas palavras de Reale (2004, p. 30), “o *Banquete* de Platão não tem um autêntico planejamento estrutural de caráter dialógico”. Com a restituição do diálogo implícito, é possível sustentar que a função dos discursos é possibilitar a formação erótica do leitor; este, além de colocar em prática as ferramentas da técnica retórica do *Fedro*, deve desmascarar os convivas com pegá-los em flagrante, por assim dizer, quando tentam iludir seus ouvintes, seja intencionalmente, como quando buscam tomar alguma vantagem (*e.g.* Pausânias quer convencer Agatão a se lhe entregar sexualmente); seja involuntariamente, como quando assumem certo pressuposto sem questioná-lo e/ou quando fundamentam suas posições com identificações sutis entre dois entes ou noções semelhantes, passando de um ente ou noção para seu oposto sem que isso seja percebido pelo ouvinte ou leitor (*e.g.*, do nobre ao ignóbil, do belo ao feio *etc.*). Para

²⁴ As teses defendidas pelas personagens dos diálogos e as hipóteses que as fundamentam devem ser questionadas, assim como Sócrates faz com seus interlocutores nos diálogos elênticos. Essa postura cética e ativa do leitor dá conta do que William Altman (2012, p. xx; p. 21-22) entende por “elemento basanístico” (“comprobatório”) dos diálogos. Para este autor, os diálogos contêm três momentos: o proléptico, o visionário e o basanístico. No primeiro momento, Platão *antecipa* um determinado ponto ou ensinamento que mais tarde, em um segundo momento, recebe uma resposta positiva que possibilita um salto à *visão* da verdade. Em um terceiro momento, a compreensão do leitor é *testada* quando este é desafiado a refutar determinadas teses incompatíveis com o ensinamento positivo. Por exemplo, no *Hípias Maior* há uma antecipação do ensinamento sobre a Ideia da Beleza do discurso de Diotima; o discurso de Pausânias, nesse sentido, é um teste e suas teses devem ser refutadas para que o estudante comprove sua compreensão do ensinamento de Diotima. A interpretação dos diálogos é um exercício de constante dialética do leitor com o texto, cujas falsidades deliberadas, mas pedagogicamente úteis, funcionam como trampolins ou estímulos para o exercício da filosofia. Ver também ALTMAN (2019).

²⁵ Tradução para ἡ ἀντιλογικὴ τέχνη. Opção mais literal, Técnica ou Arte da Antilógica deve ser entendida de uma forma que não venha a sugerir que esse processo discursivo seja irracional. Em verdade, trata-se de uma lógica sutil e traiçoeira, que gradualmente, por meio da identificação entre um conjunto de semelhanças, diz o oposto do que parece dizer, donde outra possível tradução ser Técnica da Ilusão. Essa opção é talvez até mais indicada do que a preferida, uma vez que a ilusão é o efeito da aplicação da técnica. No entanto, o motivo da escolha é que a técnica se divide em duas partes, uma que instaura o efeito e outra que o evita; uma vez que essas duas partes serão aludidas por nomes, o uso de “Técnica Antilógica” em vez de “Técnica da Ilusão” evita que se repita a palavra “Ilusória” ao se referir à parte ilusória da técnica.

tanto, é necessária a aplicação das ferramentas acima enunciadas juntamente com algumas considerações extraídas junto ao *Fedro* sobre a ilusão (ἀπάτη) e sua relação com os movimentos de coleção e divisão. Com isso, nossa proposta busca se contrapor a outra tendência geral das interpretações do *Banquete*: nos raros casos em que o caráter retórico de tais discursos é lembrado, os ensinamentos sobre a arte de bem falar discutidos no *Fedro* dificilmente contribuem para a compreensão da obra.

Sendo assim, cumpre conceder o devido enfoque a uma distinção apresentada no *Fedro*, aquela entre ἀλήθεια e ἀπάτη, introduzida em horizonte retórico e configurada pela Técnica Antilógica (ἡ ἀντιλογικὴ τέχνη, *Phdr.* 261d11-e2). Da perspectiva nominal, ἀπάτη pode ser traduzida para o idioma português como “engano”, “cilada”, “fraude”, “astúcia”, “artimanha”²⁶, e ainda “ilusão” ou “aparência”. Em língua inglesa, além de cognatos com os termos supracitados, o termo mais usado é *deception* (do Latim tardio *deceptio*, originado do verbo *decipere*, “pegar erroneamente”); uma opção alternativa seria *conceal* (do Latim *concelare*, “ocultar completamente”), ou ainda *trick*, *guile* ou *deceit* (*TLG*). No pensamento grego pré-platônico, Ἀπάτη ou Ilusão é o nome concedido a uma deusa relacionada à persuasão e ao parecer²⁷. Não obstante, ἀπάτη é uma das palavras empregadas por Parmênides para se referir ao estatuto de seu discurso acerca do domínio fenomênico. Depois de narrar o Caminho da Verdade, Parmênides aconselha seu ouvinte a não se deixar ludibriar por seu discurso, com dizer: “daqui em diante pareceres de mortais aprende, ouvindo a ordem ilusória de minhas palavras” (δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, DK 28 8.51-52).

A ilusão também aparece com proeminência no pensamento de Górgias, apesar de ser concebida em termos físicos ou corpóreos. No *Elogio de Helena*²⁸, o leontino, com a intenção de livrá-la da acusação que é causa de sua má fama, qual seja, a de que ela é a responsável pela guerra entre gregos e troianos, lista um total de quatro causas da viagem de Helena a Troia e argumenta que, em todos os casos, ela é vítima passiva de forças superiores, sendo a terceira dessas causas, exposta entre as seções 8 e 14, o ter sido persuadida por discursos (ἢ λόγοις πεισθεῖσα, DK 82 B

²⁶ Essas traduções são citadas no Dicionário Grego-Português de Isidro Pereira (1998, p. 65).

²⁷ Em sua obra *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*, Marcel Detienne dedica o sexto capítulo a uma genealogia da história semântica de ἀπάτη, mostrando que Simônides inicia um movimento de valorização da ilusão e do parecer (δόξα), em detrimento da verdade. Trata-se de um movimento que exerce influência nos sofistas, incluindo Górgias, e que sela a laicização da poesia, antes adstrita à esfera religiosa, uma vez que a habilidade do poeta e sua capacidade de ter acesso a um mundo invisível eram dons de Mnemosine e das Musas. Cf. DETIENNE, 2013, p. 114-122.

²⁸ A tradução do *Elogio de Helena* utilizada foi a de Ana Alexandre Alves de Souza & Maria José Vaz Pinto. Quanto à escolha de vocábulos, alteramos “engano” para “ilusão”.

11.32-33). Górgias argumenta que, “se o discurso persuadiu e iludiu sua alma” (εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας), a defesa de Helena não é empreitada difícil. Para realizar seu desígnio, Górgias explica sua doutrina do discurso (λόγος), concebido como um poderoso tirano (δυνάστης μέγας) que, mesmo sendo um “corpo microscópico e invisível (σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ), executa ações divinas” (θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ). Tais feitos se devem ao fato de que, pela ação de palavras ou discursos (διὰ τῶν λόγων), a alma sofre (ἔπαθεν ἡ ψυχὴ) uma experiência patética particular (ἴδιόν τι πάθημα) em relação aos sucessos e infortúnios de acontecimentos e pessoas que lhe são alheios (ἐπ’ ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις). Ele cita, a título de exemplos, algumas das experiências patéticas causadas pela poesia, definida como discurso com medida (λόγον ἔχοντα μέτρον): os ouvintes (τοὺς ἀκούοντας) são apoderados por arrepio de terror (εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος), compaixão comovida (ἔλεος πολύδακρυς) e saudade nostálgica (πόθος φιλοπενθήης).

Górgias descreve a ação ilusória do discurso valendo-se do vocabulário da esfera do sobrenatural, como encantamento (ἐπωδὴ), magia (μαγείας) e feitiço (γοητεία), assim como de noções da esfera naturalista advindas da antiga medicina grega, como remédio (φάρμακον). No primeiro caso, a alma é persuadida pela ação de dois métodos ou mecanismos (δισσαὶ τέχναι) descritos como “erros da alma e ilusões do parecer” (ψυχῆς ἁμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα). Com a finalidade de eximir Helena de sua má fama, Górgias argumenta que ela não deve ser culpada “se o discurso persuadiu e iludiu sua alma” (εἰ δὲ λόγος ὁ πείσας καὶ τὴν ψυχὴν ἀπατήσας). Muitos foram persuadidos por outros tantos que modelaram (ou plasmaram) um discurso falso (ἔπεισαν καὶ πείθουσι δὲ ψευδῆ λόγον πλάσαντες), causa de terem oferecido à psique o parecer como conselheiro (τὴν δόξαν σύμβουλον τῇ ψυχῇ παρέχονται), o qual é definido como escorregadio e instável (σφαλερὰ καὶ ἀβέβαιος) e, por conta disso, lança os que dele fazem uso em situações caracterizadas pelos mesmos adjetivos. No segundo caso, por seu turno, a potência do discurso afeta a constituição (τάξιν) da psique assim como os remédios (φαρμάκων) alteram a constituição do corpo. A depender do fármaco ingerido, o resultado pode ser a expulsão dos humores, a cura da doença ou a morte. Analogamente, alguns discursos remédiam, como os que alegram e encorajam, enquanto outros envenenam, como os que enfeitiçam a psique com algum conteúdo prejudicial (τινὶ κακῇ).

A ἀπάτη é introduzida no *Fedro* em uma parte na qual Platão, o Ventríloquo, através de Sócrates, sua marionete protagonista, fornece uma explicação do sucesso suasório dos sofistas e

oradores de sua época. Segundo a passagem em questão, é possível ludibriar um interlocutor incauto através de sutis identificações entre entes que, apesar de diferentes, apresentam alguma semelhança. Vejamos a citação completa:

Sócrates: Suponha que eu quisesse te persuadir (πείθοιμι) a comprar um cavalo (ἵππον) para lutar contra um inimigo, e que ambos fôssemos ignorantes de cavalos (ἵππον ἀγνοοῖμεν), ocorrendo todavia de eu saber esse tanto sobre ti: que Fedro julga ser cavalo aquele dentre os animais domésticos que tem as maiores orelhas (ἡμέρων ζώων μέγιστα ἔχον ὦτα).

Fedro: Seria ridículo, Sócrates.

Sócrates: Ainda não. Mas quando eu quisesse seriamente te persuadir e, compondo um elogio do asno (λόγον ἔπαινον κατὰ τοῦ ὄνου) – chamando-o de cavalo (ἵππον ἐπονομάζων) –, afirmasse que a cria a ser comprada é de inestimável valor quer em casa, quer no serviço militar, vantajosa no combate como montaria e com capacidade de levar um equipamento e muitas outras utilidades.

Fedro: Agora já seria o cúmulo do ridículo.

Sócrates: E não é melhor o ridículo e amigo do que o esperto e inimigo?

Fedro: É evidente que sim.

Sócrates: Portanto, quando um mestre em oratória (ὁ ῥητορικὸς), ignorando o bem e o mal (ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν), encontra uma cidade na mesma condição e tenta persuadi-la (πείθῃ) – fazendo não o elogio da “sombra de um asno” como se de um cavalo tratasse (μὴ περὶ ὄνου σκιᾶς ὡς ἵππου), mas elogiando o mal como sendo o bem (ἀλλὰ περὶ κακοῦ ὡς ἀγαθοῦ) –, e estudando as opiniões da massa (δόξας δὲ πλήθους μεμελετηκῶς) convence-a de fazer o oposto do bem (πείσῃ κακὰ πράττειν ἀντ’ ἀγαθῶν), qual fruto você imagina que a retórica colheria a partir disso que semeou?

Fedro: Um não muito conveniente.

Sócrates: Ora, meu caro, teríamos feito à arte do discurso (λόγων τέχνην) um insulto mais rude do que deveria ser? Decerto ela dirá: “Que tolices afinal são essas, ó homens estranhos? Pois ninguém que ignore a verdade eu forço a aprender a falar (οὐδέν’ ἀγνοοῦντα τάληθες ἀναγκάζω μαρθάνειν λέγειν). Mas se meu conselho vale alguma coisa é que, adquirindo-a, apanhe-me sem mais. E digo então com orgulho o seguinte: sem mim, quem souber da realidade (τὰ ὄντα εἰδῶτι) nenhuma vantagem terá na arte de persuadir” (*Phdr.* 260b1-d11; Reis).

Neste experimento de pensamento, Sócrates cria um cenário hipotético (cf. *Phdr.* 260b1, Εἴ σε πείθοιμι ἐγὼ) em que ambos não sabem a diferença entre um asno e um cavalo, mas de modo que o filósofo sabe algo a respeito do jovem: Fedro presume ser “cavalo” o “animal doméstico com as maiores orelhas”, definição que vem a ser uma fórmula ambígua, uma vez que se aplica tanto ao cavalo quanto ao asno. Sócrates, então, propõe que eles imaginem uma situação em que, tentando persuadir Fedro a comprar um cavalo que na verdade é um asno, ele compõe uma peça oratória que faz o elogio do asno, mas lhe atribui o nome de “cavalo”. A despeito do ridículo do exemplo, Sócrates revela, na sequência, que essa propaganda enganosa simboliza algo muito mais sombrio: se um retórico hábil que, apesar de sua maestria na arte de bem falar, ignorasse a

diferença inafiançável entre o bem e o mal e compusesse um elogio da sombra, prestando, dessa vez, loas não ao bem, mas ao mal disfarçado de bondade, o resultado de seu exercício da arte retórica não seria muito conveniente *para o que foi enganado*, embora talvez angariasse alguma vantagem para o enganador. Não bastasse isso, Sócrates adiciona que o conhecedor da verdade (ἀλήθεια) não terá como auferir vantagem alguma com a arte da persuasão se não dominar por completo essa arte. A propósito disso, qual é essa “vantagem” de que ele fala? A julgar por algumas passagens de cariz educacional²⁹, essa vantagem vem a ser a capacidade de aplicar a retórica com sucesso na educação dos jovens em adição a uma blindagem à exploração de ambiguidades linguísticas presentes tanto nas obras de sofistas e oradores, quanto nos próprios diálogos de Platão, como mostraremos nesta dissertação.

Reiterando o que dissera pouco antes (*Phdr.* 261a8-b3), Sócrates observa que a aplicação da Técnica Antilógica não se restringe a contextos judiciais e deliberativos, mas também privados; nessa última categoria, portanto, encaixam-se banquetes como o simpósio dramatizado no *Banquete*:

Sócrates: Logo, a Técnica Antilógica (ἡ ἀντιλογική) não se limita aos tribunais (δικαστήριά) e assembleias do povo (δημηγορίαν), mas é uma única e a mesma técnica a respeito de tudo o que concerne à palavra (περὶ πάντα τὰ λεγόμενα μία τις τέχνη) – se de fato existe – com a qual uma pessoa será capaz de assemelhar e tornar as coisas iguais de todo e para todos (πᾶν παντὶ ὁμοιοῦν), e o oposto disso, trazer à luz (εἰς φῶς ἄγειν) os assemelhamentos (ὁμοιοῦντος) que permanecem ocultos (ἀποκρυπτομένου).

Fedro: O que queres dizer com isso?

Sócrates: Ao investigar desse modo, penso que ficará claro. Um engano (ἀπάτη) ocorre mais entre coisas que diferem (διαφέρουσι) muito ou pouco?

Fedro: Naquelas que diferem pouco.

Sócrates: Pois bem. Ao sair de um lado alcançarás sem ser notado o lado oposto, se te deslocares aos poucos (κατὰ μικρὸν μεταβαίνων) mais do que a passos largos.

Fedro: Como não?

Sócrates: Ora, quem se propõe a iludir (ἀπατήσσειν) o outro (ἄλλον), sem se autoiludir (αὐτὸν δὲ μὴ ἀπατήσεσθαι), deve discernir com precisão a semelhança e a dessemelhança dos entes?

Fedro: É forçoso.

Sócrates: Mas, desconhecendo a verdade (ἀλήθειαν ἀγνοῶν), em relação ao que ignora (ἀγνοουμένου), será ele capaz de discernir (διαγιγνώσκειν) se há muita ou pouca semelhança (ὁμοιότητα μικράν τε καὶ μεγάλην)?

Fedro: Impossível.

Sócrates: Logo, quem emitir pareceres contrários à realidade dos entes (τοῖς παρὰ

²⁹ Na passagem sobre o retorno à Caverna, é dito que os que aqui ficaram discutem sobre as sombras da justiça, enquanto o filósofo agora vê mil vezes melhor do que os prisioneiros. Como poderia persuadi-los de tentar a subida sem retórica? Além disso, no *Banquete*, Sócrates precisa de muita retórica para, depois de refutar Agatão, convencê-lo a se dedicar à filosofia.

τὰ ὄντα δοξάζουσι) e cair em ilusão (ἀπατωμένοις), para tal condição (πάθος) desliza por meio de semelhanças (δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρή).
Fedro: É isso mesmo que acontece (*Phdr.* 261d11-262b4; Reis, modificado).

Quando um orador faz uso da linguagem durante um ato discursivo, não importando se o discurso ocorre em uma corte, durante uma assembleia ou na casa de Agatão, seus ouvintes serão expostos ao perigo de serem ludibriados por palavras se a parte enganadora da Técnica Antilógica for implementada durante sua fala. A ἀπάτη gerada pela palavra, contudo, é uma experiência patética (πάθος)³⁰ muito específica, uma vez que pode ser instaurada por um procedimento metódico tal que, deslocando-se aos poucos, e não a passos largos, passa-se de um oposto ao outro despercebidamente (κατὰ συμκρὸν μεταβαίνων μᾶλλον λήσεις ἐλθὼν ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἢ κατὰ μέγα, *Phdr.* 262a2-3)³¹, apenas manipulando palavras estratégicas, sem que ouvintes e leitores que eventualmente não estejam devidamente precavidos disso se apercebam. Em seu diálogo com Fedro, Sócrates cura por aconselhar o jovem, ensinando-lhe a como evitar ser iludido. Quem é iludido por opiniões que violam a verdade sofre uma experiência patética causada pela *identificação* entre dois entes *semelhantes* por meio de elos constituídos por semelhanças intermediárias.

Sócrates: Existirá, então, um técnico (τεχνικός) que, dessa maneira (ὁπως), ao ir conduzindo aos poucos através de um encadeamento de semelhanças (μεταβιβάζειν κατὰ συμκρὸν διὰ τῶν ὁμοιοτήτων), desde esta ou aquela realidade particular em direção ao seu oposto conduzindo (ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐκάστοτε ἐπὶ τοῦναντίον ἀπάγων), ou fugindo disso para si mesmo (ἢ αὐτὸς τοῦτο διαφεύγειν), a não ser que seja sabedor de que cada um dos entes efetivamente é (ὁ μὴ ἐγνωρικῶς ὃ ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων)?

Fedro: Não, de modo algum.

Sócrates: Logo, meu amigo, aquele que não viu a verdade (ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς), mas que é, em vez disso, caçador de pareceres (δόξας δὲ τεθηρευκώς), será provedor de uma técnica do discurso ridícula, ao que parece, e que nada tem de técnica (ἄτεχνον).

Fedro: É o risco que corre (*Phdr.* 262b5-262c5; Reis, modificado).

³⁰ Como observado anteriormente a propósito da exposição da concepção gorgiana do discurso, é precisamente pela ação de palavras ou discursos (διὰ τῶν λόγων) que a psique sofre ou é afetada (ἔπαθεν ἡ ψυχή) por uma experiência patética particular (ἰδίον τι πάθημα; DK 82 B 11.57). Em vista disso, é provável que Górgias tenha exercido influência no conceito platônico de ilusão, concebida como πάθος. A contribuição de Platão à história do conceito foi ter esmiuçado seu modo de operação, mostrando que a afecção da ilusão é efeito da identificação entre um ente e seu oposto resultante de um leve deslocamento encadeado de semelhanças.

³¹ As duas passagens citadas acima não são as únicas sobre a instauração de ilusão via deslocamento sutil de um oposto ao outro. Para uma coleção dessas passagens, cf. ENGLER (2012).

Conhecer a essência de cada ente é um requisito obrigatório para quem deseja iludir o outro (para benefício deste outro) sem ser iludido, pois apenas o saber é capaz de tornar alguém juiz competente a respeito do quão diferente é um ente quando comparado com outro ente que lhe seja semelhante. Quanto mais precisa for sua visão, menos exposto estará a ser persuadido e ludibriado por vãs quimeras. Isso significa que para alguém falar bem sobre toda a multiplicidade do que se denomina “beleza”, é necessário conhecer a diferença entre suas variantes na esfera do corpo, da psique, das ocupações, das matemáticas, do saber sobre a beleza, mas também sobre o que é a beleza em sua essência imutável, a Ideia. A Técnica Antilógica pode ser dividida em duas partes, Ilusão e Detecção³², uma vez que possibilita (1) iludir por meio da identificação de semelhanças; e (2) detectar quando alguém está iludindo através da identificação de semelhanças e curando por manter oculto o que faz (καὶ ἄλλου ὁμοιοῦντος καὶ ἀποκρυπτομένου), e depois trazer isso à luz (εἰς φῶς ἄγειν). Além de saber com a maior acurácia possível o grau de ὁμοιότης que qualquer ilusão possui em comparação com os entes (τὰ ὄντα), quem quiser ser capaz de iludir sem ser iludido deve também aprender a proceder aos poucos, através de semelhanças, de um ente para o oposto do que ele realmente é. O ignorante (ὁ ἀγνοῶν) da verdade é incapaz de diagnosticar (διαγιγνώσκειν) a ilusão em um discurso a respeito daquilo que se está ignorando (τὸ ἀγνοούμενον), pois é imprescindível uma apreensão/visão prévia da verdade.

O exemplo do *Fedro* é ridículo, de fato. Mas uma leitura das obras platônicas que não se esquece desses ensinamentos mostra que eles são imprescindíveis para a compreensão daquela que é a maior contribuição de Platão à filosofia: a Teoria das Ideias. O emprego da Técnica Antilógica é uma estratégia didática generalizada dos Diálogos, nos quais uma apresentação ilusória da referida teoria foi deliberadamente plantada pelo próprio Platão. Para que essa afirmação heterodoxa seja compreendida, é preciso ter em mente, além da ilusão, o que o *Fedro* ensina sobre os movimentos de *coleção* (συναγωγή) e *divisão* (διαίρεσις), dois procedimentos inelutáveis do pensamento humano, sobre os quais o Ateniese foi pioneiro na teorização, apesar de eles terem feito fama na literatura filosófica, na esteira de Aristóteles, como *síntese* e *análise*³³. A passagem do *Fedro* que fundamenta esse ponto é a seguinte: “o ser humano deve compreender o que é dito

³² As expressões “Ilusão e Detecção” são emprestadas do capítulo sobre o *Fedro* da obra *The Guardians in Action*, de William Altman (2016, p. 139-199), que emprega os termos “Deception and Detection”. Esse capítulo, adicionalmente, dá o norte à nossa compreensão da ilusão.

³³ Evidentemente, um tratamento mais aprofundado da Técnica de Coleção e Divisão exigiria cuidadosa consulta a outros diálogos, como o *Sofista* e o *Político*, o que se torna inviável devido ao escopo desta dissertação.

de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio” (δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμενον, *Phdr.* 249b6-c1). Essa descrição da “ideia” é um dos principais exemplos de ilusão via emprego de semelhanças, uma vez que essa “ideia” é um γένος ou “conceito”, apenas *semelhante* à Ideia (como a Beleza em si). Noutras palavras, uma “unidade” que reúne “a” multiplicidade não é verdadeiramente una, visto que a unidade, tal como definida no *Parmênides*³⁴, é um átomo hipotético, indivisível e abstrato que, por não ser o resultado de uma reunião do múltiplo a partir de um critério comum, exclui qualquer complexidade. Dito de outra forma: a unidade que há em uma mônada indivisível que somente existe no pensamento é apenas semelhante à “unidade” que subjaz, *e.g.*, a todas as maçãs. Quando ouvimos através de nosso sentido da audição todas as percepções necessárias à compreensão de uma palavra ou de uma frase, como “Eros”, “a Beleza em si é uma Ideia” ou “a ideia da maçã é um gênero”, entramos automaticamente no domínio da ilusão, visto que essas palavras são múltiplas, mas, por serem recebidas pela audição em conformidade com um εἶδος, graças à potência inata humana de “unificar uma multiplicidade de sensações”, cria-se *uma* “ideia” geral como produto final de um processo de raciocínio, atribuindo-lhe um nome ao final. É apenas depois de uma convivência com o objeto que se busca conhecer que o olho da alma vê, subitamente, a verdade sobre o que é aquilo que se buscava conhecer. Por isso, não basta memorizar e repetir as palavras ou frases encontradas em livros para conhecer algo; enquanto as hipóteses encerradas em tais palavras e frases não forem transformadas em trampolins que nos ajudam a saltar para a visão da verdade, o “saber” que teremos sobre Eros, sobre a Beleza ou sobre os gêneros será apenas *semelhante* ao autêntico saber.

A passagem citada (*Phdr.* 249b6-c1) ainda ensina que essas sensações ou percepções são reunidas pelo λογισμός, palavra que pode ser traduzida por “contagem”, “raciocínio”, “reunião” ou “coleção”. Mais que isso: a continuação da passagem diz que isso é a ἀνάμνησις³⁵. Evidentemente, não se trata da reminiscência das Ideias, mas de um processo *semelhante*, mais

³⁴ Essa interpretação heterodoxa da Teoria das Ideias é defendida por William Altman. Para mais detalhes, cf. ALTMAN (2012, p. 111-128; 188; 311). Em resumo, há dois tipos de “ideia”: as genérico-hipotéticas (γένη), que consistem nos universais da compreensão ortodoxa, e as Ideias transcendentais, as quais somente são vislumbradas como resultado de exercícios dialéticos de destruição das primeiras. Noutras palavras, o “platonismo” do *Timeu* é uma versão da Teoria das Ideias sustentada apenas por essa personagem, mas não por Platão; bem por isso, a suposta superação das Ideias no *Parmênides* se aplica apenas, *e.g.*, à pretensão à transcendência de ideias como a da Maçã ou do Triângulo, mas não à Ideia da Beleza. Cf. também ENGLER (2020, p. 66-68).

³⁵ Cf. *Phdr.* 249c1-249c5 (Reis): “E isso é a reminiscência (ἀνάμνησις) do que nossa alma viu andando com um deus e olhando de cima as coisas que por ora dizemos que são, levantando a cabeça (ἀνακύψασα) para o que realmente é (εἰς τὸ ὄν ὄντως)”.

simples e cotidiano: embora a capacidade humana inata para abstração linguística esteja fundada em uma visão prévia da verdadeira realidade, devido à atual condição humana a compreensão de um conjunto de palavras já está infectada de antemão por experiências, sensações e todo um esquema de classificação de entes de acordo com gêneros e espécies *que conservamos na memória*, com o agravante de que nem sempre estamos conscientes disso³⁶. Por esse motivo, quando ouvimos uma palavra qualquer, como “ἔρως”, ela automaticamente nos evoca várias memórias relacionadas, bem como o ente ao qual ela se refere é classificado em conformidade às opiniões prévias que sustentamos sobre este ente, designado pela palavra ouvida. Dito de outra forma: para alguns, o ἔρως participa do gênero das coisas humanas, e não das coisas divinas; do gênero das emoções maléficas, e não das benéficas, e assim por diante. Outros ainda assumem a classificação contrária – e isso para nos restringirmos somente às duas categorias do *Fedro*. Tal compreensão prévia, habitual e costumeira, que determina nosso modo de ser e que está fundamentada no ἦθος particular de cada um e nas disposições afetivas pessoais, encerra o conjunto de presunções a serem desafiadas e expelidas da psique pela Dialética Socrática. Sem o ἔλεγχος purgativo permaneceremos iludidos pelo que presumimos já saber acerca do que experimentamos através dos sentidos³⁷.

Contudo, a atividade dos sentidos da visão e da audição, bem como a potência do λόγος (discurso, argumentação, linguagem *etc.*), são necessários a qualquer estudante que queira ler e/ou ouvir os próprios diálogos em que Platão dramatiza Sócrates a filosofar. Portanto, os sentidos e a linguagem atuam como condição de possibilidade para o acesso ao pensamento de Platão, que sempre enfatizou a debilidade das percepções e insuficiência da linguagem³⁸ para veicular a verdade. Como resolver este paradoxo? Como resposta, avançamos a Hipótese Estético-Linguística: se os sentidos nos enganam, nem mesmo o máximo esforço de Platão para dizer de forma clara e distinta o que pensava ser a verdade sobre o que quer que seja traria garantia alguma de que alguém entenderia *sem ser iludido*. A solução que ele encontrou foi voltar a ilusão contra

³⁶ Cf. ALTMAN (2016, p. 170): “Se o que Sócrates diz aqui significa exatamente o que diz – caso tomarmos literalmente o partícipio de “ver em conjunto” (συνορῶντα), e supormos que a palavra ἰδέα significa nada mais que “um produto do λογισμός quando aplicado a αἰσθήσεις” – temos algo nada mais problemático do que o antigo Problema do Uno e do Múltiplo, qual seja, que τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα jamais será una (μία ou ἓν)” (trad. minha). Para o autor, esse é um exemplo da transformação a passos curtos (κατὰ μικρόν) e via semelhança (ὁμοιότης) do sentido de ἰδέα.

³⁷ Mais à frente, na seção 3.1.1, dissertaremos mais sobre este tópico.

³⁸ Cf. *Phdr.* 274b-278b, a célebre crítica à escrita. Platão criou um tipo de escrito que, por nunca dizer a mesma coisa a cada vez que o lemos, serve como lembrete para o pensamento e como fonte daquilo que o filósofo deve escrever em sua memória.

ela mesma, criando textos capazes de iludir, mas que, ao mesmo tempo, ensinam a não se iludir com a ilusão. Isto é, por um lado, Platão criou toda sorte de dispositivos de ilusão, tais como falácias deliberadas, uso ambíguo de palavras, identificações sutis entre semelhanças e autocontradições performativas. Por outro lado, *através do mesmo texto escrito*, ensinou a desmascarar tais falácias, a distinguir os vários sentidos de um termo e forneceu as pistas para a revelação visionária da verdadeira realidade, sendo este o critério de que o estudante se vale para remover a identificação entre semelhanças³⁹.

Muito embora a Técnica de Coleção e Divisão não seja por si só suficiente para o acesso visionário às Ideias transcendentais, ela é, além de auxiliar ao exercício da Dialética Socrática, assaz útil para os propósitos da retórica, uma vez que capacita o retor a organizar e expor com clareza seus pensamentos ao discursar. Assim como há dois tipos de “ideia”, há também dois tipos de “dialética”⁴⁰: enquanto a Dialética Socrática procede testando hipóteses, com a finalidade de destruí-las até atingir aquilo que é livre de hipóteses⁴¹, a “dialética horizontal” apenas reúne a multiplicidade em um conceito hipotético unificado e depois o divide gradualmente em partes igualmente hipotéticas, até chegar a uma especificação suficiente para a definição procurada.

Sócrates: [...] Há certo par de formas (δυοῖν εἰδοῖν) cuja potência (αὐτοῖν τὴν δύναμιν) tem seus encantos (οὐκ ἄχαρι), se é que se pode apreendê-lo por meio de uma arte (τέχνη λαβεῖν δύναιτό τις).

Fedro: E quais são?

Sócrates: Coletar em uma única ideia, abarcando em visão de conjunto (Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν) [multiplicidades] dispersas aqui e ali (τὰ πολλὰ διεσπαρμένα), a fim de (ἵνα), definindo cada uma (ἕκαστον ὀρίζομενος), tornar claro aquilo que em cada caso quer-se ensinar (δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ) [...]

³⁹ Essa noção ilusória da ideia está também pressuposta na seguinte passagem: *Phdr.* 265d3-7.

⁴⁰ Em *Resp.* 532d8-10, Glauco pede isto a Sócrates: “Explica-nos propriamente (λέγε οὖν τίς) a forma da potência da arte do diálogo (ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως), em quantas espécies se divide (κατὰ ποῖα δὴ εἶδη διέστηκεν) e quais são seus caminhos (τίνας αὖ ὁδοί) [...]”. Em sua resposta, Sócrates não informa quais são, se é que existem, as outras espécies da arte do διαλέγεσθαι, afirmando apenas que “o método dialético (ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος) é o único (μόνη) que tem seu caminho aberto (πορεύεται) por meio da destruição de hipóteses (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα) (tradução minha). Em *Phdr.* 266b3-5, contudo, Sócrates diz isto: “sou eu mesmo amante (ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής), ó Fedro, (ὦ Φαῖδρε), dessas divisões e coleções (τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν), porque são tais [que nos capacitam] a discursar e pensar (ἵνα οἷός τε ὧ λέγειν τε καὶ φρονεῖν)” (tradução minha). Aqueles que são capazes de executar o método que procede via coleção e divisão Sócrates denomina “dialéticos” (διαλεκτικούς, *Phdr.* 266c1), mas com a ressalva de que se os trata corretamente ou não “só um deus há de saber” (θεὸς οἶδε, *Phdr.* 266b8). Combinando a informação do excerto da *República*, em que Glauco se refere a “espécies” (εἶδη) de dialética, com a descrição de Sócrates do método dialético destrutor de hipóteses da resposta a Glauco e sua descrição de um método diferente no *Fedro*, mas cujos praticantes recebem o nome de διαλεκτικούς, pensamos que trata-se de mais uma antilogia que passou de um oposto ao outro, i.e., de um método destrutor para um que não destrói, de um que atinge o anipotético para um que nunca se livra das hipóteses implicadas nas coleções e divisões.

⁴¹ Cf. *Resp.* 532d8-533a3; 533c7-d5.

Fedro: E da outra forma (ἕτερον εἶδος), o que tens a dizer (τί λέγεις), Sócrates?
Sócrates: O ser capaz (δύνασθαι) de, novamente (πάλιν), separar (διατέμνειν) em espécies (κατ' εἶδη), de acordo com as articulações naturais (κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν), mas sem perder a mão de forma a despedaçar as partes (καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγύναι μέρος μηδέν), ao modo de um açougueiro ruim (κακοῦ μαγείρου τρόπῳ). (*Phdr.* 265d3-d5; d8-e3; Reis, modificado).

A multiplicidade das manifestações da loucura⁴² havia sido apreendida em uma forma única (ἐν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, *Phdr.* 265e4) momentos antes dessa explicação. Agora, Sócrates retoma sua coleção para exemplificar o procedimento metodológico que acabou de descrever. Se observarmos o corpo humano (σώματος), veremos que há membros duplos (διπλᾶ), mas que recebem o mesmo nome (ὁμώνυμα). Sendo assim, tal como a “forma da mão” é uma só, mas dividida em “esquerda” e “direita”, analogamente, a loucura (παρανοίας ou μανία) foi apreendida pelo par de discursos (λόγῳ) que Sócrates proferiu em “humana” e “divina”. Em sua classificação, o passo inicial de Sócrates foi seu primeiro discurso, que o conduziu “cortando pela parte esquerda” (ἐπ' ἄριστερὰ τεμνόμενος μέρος) até encontrar um amor “sinistro” (σκαίον τινα ἔρωτα), merecedor de insultos (ἐλοιδόρησεν). Mas Sócrates proferiu, contudo, o segundo discurso, que, “conduzindo-nos pela [parte] direita da loucura (εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς), encontrou e expôs (ἐφευρὼν καὶ προτεινόμενος) um amor com o mesmo nome do anterior, mas divino (ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ θεῖον δ' αὖ τινα ἔρωτα), este sim merecedor de elogios por ser a causa dos maiores benefícios (ἐπήνεσεν ὡς μεγίστων αἰτίων ἡμῖν ἀγαθῶν, *Phdr.* 265e1-b1).

Aplicada aos discursos do *Banquete*, a Técnica de Coleção e Divisão viabiliza uma visão de conjunto das noções de amor apresentadas durante a obra. As personagens do *Banquete* discursam em louvor a Eros. Inicialmente, porém, é preciso ter em mente que os elogios destinados ao que parece ser o mesmo Eros ocultam o fato de que cada conviva concebe a divindade de modo distinto – é como se não estivessem discursando sobre o mesmo ente. Fedro coleta Eros como um grande, antigo e admirável deus que se interpõe entre amante e amado e, suscitando vergonha de praticar coisas feias e emulação para a beleza, possibilita que o caráter de ambos seja regulado e enobrecido por um ideal de nobreza implícito ao discurso. Pausânias coleta “Eros” como um apetite inato que tende ao prazer através da união carnal com um jovem que, em troca de receber lições sobre o que este conviva chama de “ἀρετή”, deve se submeter ao pederasta através de uma relação que se configura como escravidão sexual voluntária. Erixímaco coleta Eros como um

⁴² A loucura é referida de várias formas nessa parte do *Fedro*: ἄφρον τῆς διανοίας (“imprudência do pensamento”, *Phdr.* 265e4); μανία (*Phdr.* 266a6); e ainda παρανοίας (*Phdr.* 266a2).

princípio que ora organiza ou equilibra, ora desorganiza ou desequilibra os “elementos opostos”, dado que o significado de “elementos opostos” depende do domínio em que o amor se manifesta, *i.e.*, corpo, alma, entes que surgem da terra ou na relação entre seres humanos e deuses. Aristófanes coleta Eros como a saudade de um todo primitivo e desejo de restabelecê-lo, donde o que de melhor pode acontecer a um ser humano é reencontrar sua metade complementar. Agatão, por sua vez, regula toda a sua coleção de Eros a partir de verossimilhanças, transferindo para o deus toda a beleza e a excelência que é capaz de sintetizar em sua ἐπίδειξις. O discurso de Sócrates é por demais complexo para ser exposto aqui. Contudo, cabe apontar que a mesma dualidade entre humano e divino que referimos em nossa citação ao *Fedro* aparece nas coleções e divisões propostas acima.

1.3.3 Síntese da Solução

Nossa proposta busca explorar em combinação dois aspectos constitutivos do *Banquete*: o drama e a retórica. Trata-se, pois, de uma obra literária⁴³ encenável na qual oradores fazem elogios a uma divindade. O aspecto dramático do diálogo platônico está na tensão entre as várias posições defendidas pelas personagens em seus discursos. Em conformidade com a prática comum do teatro grego antigo, o drama consiste, portanto, no conflito (ἄγών) de ideias, mas um conflito encarnado em personagens. Essa concepção do drama, delineada por Blondell (2002, p. 15-16), está em concordância com um princípio citado por Sócrates na *República*⁴⁴, segundo o qual a poesia mimética representa os seres humanos a realizar ações (πράξεις). Segundo a autora, a forma do drama platônico é a do *script* teatral, sendo ele mimético no sentido de que o leitor ou encenador deve adotar a voz de cada personagem quando for sua vez de falar. Cada personagem é, pois, um

⁴³ “[...] não nos é permitido assumir a equivalência entre qualquer personagem de Platão e a voz do autor, ou inferi-lo a partir dos diálogos. Ambas as opções levam a enganos metodológicos básicos. Esse ponto é fundamental para a interpretação dos diálogos como diálogos, e enquanto tal é axiomático para muitos intérpretes recentes. Ainda assim, é um ponto que requer certa ênfase, uma vez que se contrapõe à influência da tradição de interpretação dogmática, que atribui as posições das personagens dominantes ao próprio Platão. Essa tradição se iniciou na antiguidade, com a Academia e com Aristóteles, e permaneceu sendo a tendência predominante da crítica antiga. Não surpreende, pois, que os críticos antigos tratem Platão dessa forma, visto tratarem rotineiramente assim todos os tipos de texto dramático: citando personagens fora de contexto e combinando seus sentimentos com os do autor”. BLONDELL, 2002, p. 19.

⁴⁴ O passo completo é este: “a poesia mimética (ἡ μιμητικὴ) representa via imitação (μιμεῖται) os seres humanos (ἄνθρωποι) a realizar ações (πράξεις) forçadas (βιαιούς) ou voluntárias (ἐκουσίας); em decorrência de tais ações (ἐκ τοῦ πράττειν) eles se consideram bem-sucedidos (εὖ οἰομένους) ou malsucedidos (κακῶς πεπραγέναι), e nisso vêm a sentir dor (λυπούμενους) ou alegria (χαίροντας)” (*Resp.* 603c4-c8; tradução minha).

modelo a ser imitado, sendo Sócrates o de maior brio. Ele pode ser visto como o ideal heroico por meio do qual a filosofia respondeu às grandes figuras da épica e do drama. Platão está para Sócrates assim como Homero está para Aquiles. O poeta-filósofo imortalizou Sócrates ao representá-lo como alguém capaz de, tal como Aquiles, “dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática” (μύθων τε ῥητῆρ' ἔμειναι πρῆκτῆρά τε ἔργων, *Il.* IX, 443; Nunes). Assim como Aquiles, ele harmoniza palavra e ação e se dispõe a morrer pela filosofia (BLONDELL, 2002, p. 85).

A literatura, não apenas em sua manifestação dramática, mas em geral, era o instrumento primordial para a educação ética e política na antiga Atenas, precisamente por ser capaz de inspirar nos jovens um desejo de emular personagens-modelo. A educação a partir da imitação é viabilizada pela internalização dos sentimentos, atos e pensamentos de uma determinada personagem. Trata-se de uma forma de educação típica da tradição oral, uma vez que os textos dramáticos eram normalmente representados (*performed*) para uma audiência. Subjacente a essa concepção educacional das obras literárias está a ideia de que o aprendizado acontece por meio da imitação de outras pessoas, donde a necessidade de caracterizar um bom exemplo (παράδειγμα) a ser seguido, e os perigos dos maus exemplos. Aliás, a cultura da pederastia era justificada, em parte, pela noção de que o homem mais velho serviria como modelo de hombridade para o jovem (BLONDELL, 2002, p. 80-81).

Em sua abordagem literária aos diálogos platônicos, Blondell (2002), apropriando-se de conceitos da *Poética*⁴⁵ de Aristóteles, aponta que essas personagens em ação possuem “caráter” em sentido amplo, uma noção composta por três elementos: caráter moral (ἦθος), pensamento (διάνοια) e “personalidade”, um elemento que ela adiciona algo livremente e dá conta das características externas, “como idade, *status*, relações sociais, gênero, modo de vida, maneiras e forma de falar, que ajudam a construir, incorporar e comunicar essas qualidades”. Com essa apropriação das referidas categorias, a autora não tem a pretensão de corresponder com completa precisão à conceituação original (BLONDELL, 2002, p. 54). Partindo de sua apropriação, tendo em vista que estamos combinando os aspectos dramático e retórico do *Banquete*, propomos a seguinte articulação com os elementos da persuasão citados na *Retórica*⁴⁶: além do ἦθος, comum

⁴⁵ Cf. *Poet.* 1450a8-10, em que Aristóteles apresenta uma definição de tragédia composta por seis partes, sendo duas delas os caracteres (ἦθη) e o pensamento (διάνοια), explicados detalhadamente em 1454a17-b16 e 1456a36-b10, respectivamente.

⁴⁶ Cf. *Rhet.* 1356a1-4: “As provas de persuasão (πίστεων) fornecidas pelo discurso (διὰ τοῦ λόγου ποριζομένων) são de três espécies (τρία εἶδη): umas residem no caráter moral (ἐν τῷ ἦθει) do orador (τοῦ λέγοντος); outras, no modo como se dispõe o ouvinte (ἐν τῷ τὸν ἀκροατὴν διαθεῖναι πῶς); e outras no próprio discurso (ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ), pelo

às teorias de ambas as obras, o discurso (λόγος)⁴⁷ se relaciona com o pensamento (διάνοια), do qual é expressão; e há ainda o elemento patético (πάθος)⁴⁸, imprescindível para um estudo de uma obra que é dedicada ao amor. A compreensão de πάθος adotada para esta dissertação é aquela delineada por Engler (2011, p. 62-71), que a entende como experiência de passividade mediante a qual o ser humano acolhe algo que acontece à revelia do nosso desejo, “algo que nos acomete e derruba, por assim dizer, deixando-nos indefesos e à sua mercê” (*idem*, p. 62). Padecer uma experiência “é sofrer uma odisseia de reveses, de altos e baixos, de completa entrega ao destino; estar à deriva num mar revolto, à mercê do juízo caprichoso dos deuses; não poder se apossar daquilo que nos sobrevém, tampouco poder contê-lo ou comandá-lo” (*idem*, p. 63).

Para completar nossa articulação, seguimos a conceituação de perspectiva (αἴσθησις)⁴⁹ delineada por Baratieri (2014, p. 298-303). Em seu estudo sobre o *Fedro*, o autor entende que as diferentes noções de ἔρως, temperança e beleza implícitas (*i.e.*, pressupostas) em cada um dos discursos do *Fedro*, embora contrastantes, estão assentadas em diferentes experiências fundamentais sustentantes de cada perspectiva. Algumas pessoas, *e.g.*, coletam a beleza a partir da pressuposição de que esta se identifique ao prazeroso, enquanto outras a concebem enquanto aquilo que é considerado nobre. Contudo, a respectiva coleção pressuposta por cada pessoa no exercício da linguagem ao conceber cada noção não é tratada por elas como hipotética, mas como

que este demonstra (διὰ τοῦ δεικνύναι) ou parece demonstrar (ἢ φαίνεσθαι δεικνύναι)”. Na sequência (*Rhet.* 1356a5-23), Aristóteles explica que os ouvintes se persuadem nas seguintes condições: (1) quando o orador é honesto (ἀξίόπιστον); (2) quando são levados, por meio do discurso, a passar por uma experiência (εἰς πάθος ὑπὸ τοῦ λόγου προαχθῶσιν), uma vez que os juízos variam (ἀποδίδομεν τὰς κρίσεις) de acordo com a experiência patética pela qual os ouvintes passam (como alegria ou tristeza, amor ou ódio); e (3) pelo discurso (διὰ τοῦ λόγου), quando mostramos a verdade ou o que parece sê-lo (ἀληθὲς ἢ φαινόμενον δείξωμεν). É dessas espécies de provas que pode se servir quem for capaz de elaborar raciocínios (λαβεῖν τοῦ συλλογίσασθαι δυναμένου) e de estudar (τοῦ θεωρῆσαι) o que concerne (περί) aos caracteres (τὰ ἥθη), às excelências (τὰς ἀρετὰς) e às experiências patéticas (τὰ πάθη).

⁴⁷ BLONDELL (2002, p. 57) aponta que “o conteúdo estritamente intelectual da mente de uma pessoa, diferentemente da aparência da atividade do pensamento, pode somente ser retratado por meio da linguagem, seja descritivamente, seja dramaticamente. [...] A διάνοια, ou conteúdo intelectual, de um discurso, não é tão facilmente discernível na prática do ἦθος e das qualidades pessoais da pessoa que o enuncia”. Cf. *Poet.* 1456a36-b2: “Diz respeito ao pensamento (διάνοιαν) tudo o que tem de ser expresso pela palavra (ὑπὸ τοῦ λόγου δεῖ παρασκευασθῆναι). Faz parte disto demonstrar (ἀποδεικνύναι), refutar (λύειν), despertar emoções (πάθη παρασκευάζειν) e também engrandecer (μέγεθος) ou minimizar (μικρότητας)”.

⁴⁸ Sempre que o adjetivo “patético” for empregado nesta dissertação estaremos nos referindo a essa conceituação específica.

⁴⁹ Apesar de estranha a princípio, supomos que a opção de Baratieri ao traduzir αἴσθησις por “perspectiva” em vez de “sensação” se deva a fatos como: a visão é a principal sensação, além de ser o modelo para falar da audição (*e.g.*, “ouço com clareza”); e aquilo que vemos e ouvimos é acolhido a partir da combinação acima referida dos três elementos. Se alguém, pela força do pensamento, altera sua concepção do amor, seus hábitos e modo de ser também serão transformados, e isso fará com que aquilo que veem e ouvem a respeito do amor seja percebido de forma diferente. Em outras palavras, sua perspectiva terá mudado.

algo que encontra fundamento em sua experiência fundamental (*i.e.*, o πάθος que predomina sobre os demais) da beleza: a fruição sexual e a vergonha, respectivamente. Adicionalmente, a noção que vêm a criar se constitui como algo tomado por certo e dificilmente questionado, no interior de seu modo de vida, enraizado em seu caráter (ἦθος) e no seio de sua experiência particular da disposição do ἔρως. Essa perspectiva prévia os predispõe a compreender desta ou daquela forma as noções que orbitam em torno da paixão erótica, sem que eles percebam que estão fundamentando sua forma de amar e concebendo as noções relacionadas em hipóteses não-examinadas. Compete ao filósofo, pois, questionar a si mesmo e aos outros acerca do quanto essas concepções particulares que eles esposam correspondem à forma como essas coisas são em essência.

Exposta a combinação de retórica e drama, convém agora sintetizar uma visão de conjunto de como essas considerações se aplicam ao *Banquete*. Os cinco primeiros encômios, quando estudados sob o enfoque das (1) questões a que respondem e dos (2) preceitos metodológicos responsáveis por sua estrutura, criam um campo teórico dialógico que possibilita a parte propedêutica da formação erótica do estudante. Cada discurso, quando lido enquanto expressão dos elementos que compõem o aspecto lógico, ético e patético de um tipo específico de amante, enraizados em seu modo de vida, é parte de um mapa que pode ser consultado pelo estudante, para que este veja refletida em algum conviva sua forma de amar. Para esse estudo formativo é necessária, depois do emprego da Técnica de Coleção e Divisão para diferenciar as múltiplas concepções de amor e noções afins, a aplicação conjunta da Dialética Socrática e da Técnica Antilógica, pois parte dessa formação consiste em testar hipóteses ainda não-examinadas (na forma como aparecem no texto) e desocultar deslocamentos sutis no sentido das palavras provocados pela identificação deliberadamente ilusória entre noções semelhantes. Dessa forma, os fundamentos ocultos de cada encômio, depois de decifrados com a aplicação dos ensinamentos do *Fedro*, devem ser transformados em hipóteses, questionados e testados dialeticamente, como propedêutica para os ensinamentos de Diotima sobre Eros.

Esse estudo propedêutico levado a efeito no segundo capítulo é completado pelo capítulo seguinte, que estuda a natureza de um novo tipo de amante, que supera os anteriores. Paradigmaticamente encenado pelo jovem Sócrates do *Banquete*, o filósofo desenvolve um tipo específico de amor pela beleza, a filosofia, em parte devido às experiências que lhe imprimiram essas características, devido às quais ele está aberto a potências externas que o ultrapassam de

muito e que, adicionalmente, permitem-lhe perceber que a razão é insuficiente, embora imprescindível, para atingir a verdade. Se ela fosse suficiente, então todos os outros encomiastas também teriam dito a verdade sobre ἔπος, a beleza e o melhor de todos os seres. A compreensão de alguns conceitos e o aprendizado das bases para problematizar certos elementos do *Banquete* – como o que leva algumas pessoas a considerarem bela a concepção de Eros aristofânica – demandam um aprofundamento no enigmático ensinamento iniciático de Diotima, o qual, por seu turno, requer uma reorientação ontológica que é resultado de uma conversão periagógica à filosofia. Como a filosofia seja um modo de vida, apenas a iniciação nos Grandes Mistérios permite avaliar integralmente o que é verdadeiro, o que é ilusório e o que é falso nos discursos sobre Eros outrora declamados na casa de Agatão.

CAPÍTULO 2: MONÓLOGOS DIALÓGICOS

Este capítulo tem por objetivo mostrar que, embora não haja no *Banquete* um diálogo explícito, do tipo que acontece em obras como o *Protágoras* e o *Górgias*, para citar dois de muitos exemplos, emerge na obra em questão uma sutil estrutura dialógica⁵⁰, que estabelece um diálogo entre os convivas em pelo menos dois níveis: o conceitual e o metodológico. Como já explicado anteriormente, no nível conceitual, diferentes oradores apresentam respostas conflitantes para as mesmas questões, de modo que cada uma das quais pode ser lançada como eixo que organiza ou estrutura a conversa dialética que se estabelece entre os convivas no que concerne às suas concepções de Eros e questões relacionadas a tais concepções. Platão estruturou tal diálogo a partir de pelo menos quatro perguntas principais: (1) O que é Eros? (2) É ele bom e, enquanto tal, (3) causa de benefícios? Há ainda uma pergunta que já está pressuposta como parte do diálogo metodológico⁵¹: (4) Eros é uno ou múltiplo? Ao início de cada seção será inclusa uma breve síntese das posições que cada conviva oferta como resposta a essas questões. Essas não são, porém, as únicas perguntas que podemos apontar; a ênfase recaiu nas quatro questões elencadas porque elas formam uma estrutura comum a todos os discursos. Todavia, é possível selecionar um dado tópico, e transformando-o em pergunta, dirigir-se a este ou aquele discurso e detectar o que cada um diz. Por exemplo, qual é a excelência mais importante? Fedro apresenta a coragem; Pausânias, a sabedoria; Erixímaco, a moderação; Aristófanes, a piedade; Agatão não elege uma excelência específica, como os outros, mas atribui todas as quatro a Eros, com a ressalva de que substitui a piedade pela justiça. Outros exemplos são: qual é a relação entre ἔρως e a ilusão? É a eudemonia possível para os seres humanos? Qual é a relação entre ἔρως e poesia? Qual é a relação entre ἔρως e morte?

Além do diálogo no nível conceitual ocorre também, e de forma oculta, um diálogo no nível metodológico, no sentido de que cada orador emprega um conjunto distinto de preceitos retóricos, como se estivessem discordando uns com os outros a respeito de como estruturar e

⁵⁰ A propósito da estrutura dialógica, considere-se o seguinte comentário de Seth Benardete (2001, p. 188): “O discurso de Agatão é o único discurso conspicuamente bem-ordenado no *Banquete*. Ele não é apenas perfeitamente arranjado, mas também expressa sua intenção de maneira clara”. Como ficará evidente ao longo dos próximos capítulos, há uma ordenação, embora implícita, que faz de modo inconspícuo nos demais discursos o que o comentador aponta como algo conspícuo no discurso de Agatão: uma organização “bem ordenada”.

⁵¹ Os dois níveis dessa estrutura dialógica estão emaranhados nos encômios, sendo separáveis apenas por uma questão de clareza expositiva.

articular o conteúdo dos encômios, bem como quais pressupostos são adequados à grafia desses encômios. Ao fim do *Fedro*, mais especificamente entre 267e1 e 274b6, Sócrates fornece um conjunto de preceitos concernentes a como falar belamente (καλῶς λέγειν), subdividido em seis grupos pelas intervenções de Fedro. A hipótese a ser demonstrada neste capítulo é a possibilidade de aplicar esses seis conjuntos de regras aos encômios a Eros proferidos no *Banquete*. Convém, portanto, expor cada um desses preceitos e mostrar que são sequencialmente paralelos aos discursos⁵², não sem antes apresentar as linhas gerais do diálogo no nível conceitual.

Durante este capítulo, talvez o leitor não possa evitar a impressão de redundância em algumas considerações. Isso se deve ao emaranhamento entre método e conteúdo, que preenche com pensamento o espaço criado pelos preceitos. As seis seções que se seguem serão divididas em duas subseções cada, nas quais mostraremos de modo algo sintético e sem problematização quais são as respostas às perguntas que estruturam o discurso (subseção 1); e provaremos que o paralelo entre os seis preceitos do Fedro e os seis discursos iniciais do Banquete é plausível (subseção 2). No capítulo dois pode parecer que os encômios foram abordados de modo genérico da perspectiva hermenêutica, mas se esse for o caso, acontece devido aos objetivos do capítulo em questão.

2.1 UM, DOIS... QUATRO: FEDRO, PAUSÂNIAS E ERIXÍMACO

2.1.1 Fedro: *Phdr.* 266d5-266e5; 267d3-267d6

Como parte de sua contribuição ao diálogo conceitual, as respostas de Fedro são as seguintes: (1) Eros é um deus grande e admirável, porque é o mais respeitável (πρεσβύτατον) e (2) é bom, (3) sendo causa de um benefício: fornece a norma de conduta para quem quer viver belamente (καλῶς βιώσασθαι), de duas formas: I. incute a vergonha de praticar ações feias (ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνειν) e II. inspira a emulação para a beleza (τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν), sendo a maior dessas ações nobres a disposição em morrer por amor de outro (ὑπεραποθνήσκειν). Através de tais efeitos, que são exemplificados ao longo de seu discurso, o ser humano é conduzido

⁵² O paralelismo entre preceitos e discursos é proeminente, mas não exclusivo. Ou seja: nada impede que o quinto preceito seja aplicado ao segundo discurso, para levar a efeito, *e.g.*, uma análise do artifício do verossímil no encômio de Pausânias.

à excelência (ἀρετή) e à εὐδαιμονία nesta e na outra vida. (4) Eros é uno, pois em seu discurso não há, *e.g.*, a distinção entre um Eros urânio e outro pandêmio, como no discurso de Pausânias.

Expostas as respostas de Fedro, segue-se sua parte no diálogo metodológico. Suspendendo-se o juízo a respeito de qual diálogo, *Banquete* ou *Fedro*, foi composto antes, e adotando-se a Ordem de Leitura proposta por William Altman (2019), propõe-se que o leitor deve, depois de ter estudado o *Fedro*, retornar ao *Banquete* e perceber que a Técnica Antilógica e as considerações sobre o método retórico são preciosas chaves de leitura capazes de abrir as portas a quem quiser participar do *Banquete*. Entre *Phdr.* 267e1 e 274b6 Sócrates expõe ao jovem interlocutor um conjunto de preceitos retóricos que podem ser divididos em seis grupos, cada um deles separado por intervenções de Fedro. É notório que Charles Griswold (1986, p. 189), ao comentar essa porção da obra, não tenha percebido que antes dos cinco grupos de preceitos por ele reunidos e assim divididos há mais um conjunto, primeiro em ordem de apresentação (*i.e.*, ele funde os dois primeiros); e que Franco Ferrari (1987, p. 70), quando fala do primeiro grupo de preceitos, tenha se referido “às seções canônicas de um discurso” apenas de passagem, como parte de suas considerações sobre o segundo grupo. O primeiro preceito paralelo está contido na seguinte passagem, que aqui se levanta a título de hipótese como sendo o passo a passo metódico implícito do discurso de Fedro⁵³ no *Banquete*:

Fedro: É coisa bastante volumosa, Sócrates, tudo o que se encontra nos livros escritos sobre a arte do discurso.

Sócrates: Fizeste bem em me lembrar. Suponho que um proêmio (προοίμιον) é o que vem primeiro e deve ser proferido no início do discurso. É a isso que te referes, não? Os refinamentos da arte (τέχνης)?

Fedro: Sim.

Sócrates: Em segundo lugar vem de fato uma exposição (διήγησιν) baseada em testemunhos (μαρτυρίας); em terceiro, indícios (τεκμήρια); em quarto, probabilidades (εικότα); e suponho ainda uma confirmação (πίστωσιν) e confirmação suplementar (ἐπιπίστωσιν) – ao menos no dizer do mais consciencioso artífice de discursos: o homem de bizâncio. [...]

Sócrates: [...] E, quanto ao fim do discurso, parece haver um acordo geral entre todos – mas uns chamam-lhe recapitulação (ἐπάνοδον), e outros dão outro nome.

Fedro: Falas de rememorar (ὑπομνήσαι) os ouvintes sobre cada aspecto do que foi dito em resumo? (*Phdr.* 266d5-266e5; 267d3-267d6; Reis).

⁵³ Cf. SCOTT & WELTON (2008, p. 43): “O discurso segue uma forma padrão para a oratória epidítica. Ele apresenta uma caracterização introdutória resumida do que há de tratar no início, depois fornece exemplos extraídos dos épicos e das tragédias e então recapitula os pontos principais de seu discurso na conclusão”.

Os paralelos serão explicitados a seguir. O encômio de Fedro se inicia com um *proêmio* (προοίμιον), o qual exalta Eros como sendo um grande e admirável deus, um dos mais antigos de todos e que, devido a essa antiguidade, é causa dos maiores benefícios para os seres humanos. Talvez a invalidade dessa inferência possa ser relevada, dado o contexto dramático, *i.e.*, um discurso epidítico sendo proferido durante um simpósio. Logo em seguida, Fedro inicia a *exposição* (διήγησίν) baseada em *indícios* (τεκμήρια)⁵⁴ nas obras de três antigos: o poeta Hesíodo, o logógrafo Acusilau e o filósofo Parmênides. Os jovens efebos são os protegidos de Eros, o qual é responsável por um benefício dispensado por intermédio de uma relação entre o efebo e seu amante virtuoso, qual seja, fornece a norma de conduta para quem quer viver belamente (καλῶς βιώσεσθαι). Tal benefício é dispensado de duas formas, por meio (1) da vergonha de praticar ações feias e (2) da emulação para ações belas (τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν)⁵⁵, sendo a maior dessas ações a disposição para morrer por outro (ὑπεραποθνήσκειν). Essas afirmações são sustentadas através de *argumentos de probabilidade* (εἰκότα). Como embasamento da afirmação do primeiro modo de recepção do benefício, Fedro argumenta que o amante, *se* é flagrado praticando algo vergonhoso ou covarde, ou *se* suporta alguma ofensa sem reagir à altura, fica muito mais envergonhado se for visto pelo amado (ὥς ὑπὸ παιδικῶν) do que se for visto por familiares ou amigos. O amado (ἐρώμενον), por seu turno, ficará mais envergonhado se isso ocorrer na presença do amante (ἐραστᾶς), que é seu modelo ético. Tanto é verdade que, fosse possível levar à guerra um exército composto somente por amantes e seus amados (ἐραστῶν τε καὶ παιδικῶν), seriam imbatíveis, a despeito de serem menos numerosos que os oponentes. A razão disso é que, no caso do amante (ἀνὴρ), este teria vergonha de abandonar o posto ou de se desfazer das armas na presença do amado (ὑπὸ παιδικῶν); e no caso do amado, este jamais abandonaria o amante à própria sorte, sem

⁵⁴ Antes de citar suas três referências, Fedro usa, em *Smp.* 178b1, a palavra τεκμήριον, indicando que vai apresentar sinais ou indícios de que Eros é o mais antigo e honrado dos deuses. O preceito do Fedro prevê que os indícios venham em terceiro lugar no discurso, e que antes deles venham os testemunhos (μαρτυρία). Seria esse um ponto em que o paralelo não constitui um encaixe exato? Talvez o motivo seja o seguinte: dada a impossibilidade de estar presente literalmente no tempo mítico em que esses eventos se passaram, as citações não são testemunhos propriamente ditos, o que não nos impede de dizer, *e.g.*, “como testemunha Hesíodo”. Por esse motivo, os testemunhos cederam lugares a indícios.

⁵⁵ Seguindo a escolha vocabular de Carlos Alberto Nunes. Paz e Silva (2019, p. 68, n. 14) traduziu φιλοτιμίαν por “ambição”, observando que “desejo por honras” e “amor às honras” seriam traduções alternativas. A preferência por “emulação” se justifica pelo romantismo que paira sob o discurso de *Fedro*, dado que os amantes que seu louvor vislumbra são marcados por certa reciprocidade: ele parece estar propondo que, inspirados por Eros, um deve se inspirar no outro, donde a emulação.

socorrê-lo em face de algum perigo, visto estar entusiasmado por Eros e, por conseguinte, cheio de uma coragem próxima àquela que a divindade insufla nos heróis homéricos.

O segundo modo de recepção do benefício consiste na emulação para ações belas (τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν), sendo a maior de todas essas ações belas a disposição a morrer por amor (ὑπεραποθνήσκειν). Inspirados por Eros, somente os amantes (οἱ ἐρῶντες), não importando se são homens ou mulheres, são capazes disso. Para embasar sua colocação, Fedro cita um testemunho (μαρτυρίαν)⁵⁶, uma *confirmação* (πίστωσιν)⁵⁷ e uma *confirmação suplementar* (ἐπιπίστωσιν). O testemunho (μαρτυρίαν) é que, movida por Eros, Alceste aceitou morrer por seu marido Admeto, causa de ter reduzido seus pais a desconhecidos, ultrapassando-os em afeição por meio de ἔρως (ὑπερεβάλετο τῇ φιλίᾳ διὰ τὸν ἔρωτα). Tão admirável foi seu feito que ela não apenas entrou para um grupo seleto de varões antigos muito honrados, como também foi honrada pelos próprios deuses, que permitiram a sua psique o voltar do Hades. A *confirmação* (πίστωσιν) disso é feita por via de uma contraposição entre Alceste e Orfeu, que não se dispôs a tanto: valendo-se de seu espantoso dom musical, este arranjou estratagema astuto (διαμηχανᾶσθαι) para penetrar no Hades ainda vivo. Como castigo, os deuses lhe concederam um espectro de Eurídice e determinaram que morresse nas mãos das trácias.

Depois disso, é apresentada uma *confirmação suplementar* (ἐπιπίστωσιν) em que o ato de bravura de Alceste é colocado no mesmo plano do ato heroico que selou o destino de Aquiles. Dada a fama sem igual deste lendário guerreiro, o efeito persuasivo é muito maior para o caso de Alceste⁵⁸. Segundo Fedro, Aquiles, muito embora soubesse por Tétis que não somente morreria se matasse Heitor, mas que adicionalmente poderia voltar a Ftia e viver até a longa velhice a vida de um homem privado, decidiu vingar o trágico assassinio de seu amante (τῷ ἐραστῇ) Pátroclo. A fim de reforçar ainda mais seu argumento, Fedro sustenta que Eros insufla coragem não apenas no amante, vide Alceste, mas também no amado, visto que, segundo ele, Pátroclo era o amante, e não Aquiles, porque este era ainda imberbe, o mais novo dos dois e o mais belo dos heróis. Por fim, os deuses honram (τιμῶσιν) sobremodo a ἀρετή quando inspirada por Eros, e tanto mais admiram

⁵⁶ Fedro diz que este ato de Alceste é um testemunho suficiente (ικανὴν μαρτυρίαν, *Smp.* 179b6). Mas essa palavra está sendo empregada em sentido técnico? Em caso afirmativo, então Fedro inverte a ordem apontada no preceito, colocando em quarto lugar o que deveria vir em segundo lugar.

⁵⁷ Noção relacionada à faculdade da πίστις, geralmente traduzida por “crença” ou até “certeza sensível”, mas que tem a ver etimologicamente com “firmeza”, “garantia”, donde “confirmação” (*TLG*).

⁵⁸ O ponto comum entre Alceste e Aquiles é que eles preferiram seguir na morte quem amavam, ao contrário de Orfeu, que não quis seguir na morte Eurídice, e tentou entrar vivo no Hades. Não estava disposto a morrer por amor.

(θαυμάζουσιν), amam (ἄγανται) e dispensam benesses (εὖ ποιοῦσιν) quando o amado (ὁ ἐρώμενος) se afeiçoa (ἀγαπᾷ) do amante (ἐραστήν) do que o contrário: quando o amante (ὁ ἐραστής) se afeiçoa do amado (τὰ παιδικά)⁵⁹. Por isso mesmo honraram mais Aquiles em comparação com Alceste, uma vez que o enviaram à Ilha dos Bem-Aventurados. Como arremate, Fedro enceta uma *recapitulação* (ἐπάνοδον): “dos deuses Eros é o mais antigo, o mais respeitável, o mais honrado e o mais autorizado a conduzir os seres humanos à posse da excelência de caráter (ἀρετή) e da εὐδαιμονία⁶⁰ nesta vida de agora e naquela a advir depois da morte” (*Smp.* 179b6-8).

2.1.2 Pausânias: *Phdr.* 269e1-270a3; 270a9-b9

Seguimos com a parte de Pausânias no diálogo conceitual. No curioso caso das respostas de Pausânias vem à luz um fenômeno que não se pode compreender sem o auxílio da Técnica Antilógica, a saber, há uma resposta no nível discursivo explícito (a) e outra no nível oculto (b). No (1a) nível superficial: Eros é um deus, mas múltiplo; um é urânio ou celeste, e o outro é pandêmio ou vulgar, sendo o caso que (2a) apenas o urânio é bom. (3a) Eros é bom e causa de benefícios – se dizer que apenas um Eros é merecedor de encômios por se aliar à nobreza *for equivalente* a dizer que ele é causa de benefícios –, uma vez que o Eros vulgar é indiscriminado, não se preocupa com a alma e só visa à execução do ato sexual a despeito de ser feito bela ou feiamente, enquanto o Eros celeste é livre de ὕβρις, é puro e só há afeição do homem pelo jovem menino se este já tiver senso (νοῦν). Por fim, (4a) Eros é múltiplo, pois é dividido em celeste e vulgar.

No (1b) nível oculto, uma vez que defende não haver beleza em si mesma, mas que a beleza ou feiura de toda ação depende da maneira como ela é feita (πραττόμενον), Pausânias, aplicando a parte ilusória da Técnica Antilógica, concebe Eros como apetite sexual (o Eros celeste é, portanto, similar ao Eros vulgar; contudo, o nome da divindade é mero artifício retórico), sendo que (2) esse “Eros desdivinizado” (2b) é “bom”. (3b) Eros é causa de um “benefício” – a noção de

⁵⁹ Em seguida (*Smp.* 180b3-4), Fedro acrescenta que o amante é mais divino que o amado por ter o deus dentro de si (θειότερον γὰρ ἐραστής παιδικῶν· ἔνθεος γάρ ἐστι). Por que, então, os deuses admiram mais quando o amado se afeiçoa (ἀγαπᾷ) pelo amante? Bloom (2001, p. 83) pensa que essa é uma incoerência em seu discurso. Mas talvez o motivo seja que, se o amado progrediu na aquisição da excelência, seu modelo ético teve um importante papel nisso, causa de o amado retribuir ao tratá-lo com afeição e sinais de amor. Os deuses, então, admiram não por causa da afeição isoladamente, mas devido à gratidão.

⁶⁰ Qual seria o sentido de εὐδαιμονία nesta passagem? Talvez possa ser entendida no sentido etimológico “de ser afortunado com um δαίμων bom”, o que não coincide necessariamente com felicidade. Cf. εὐδαιμονία em *TLG*.

benefício é deturpada por Pausânias – para o amante, *i.e.*, a concessão de favores sexuais (χαρίζεσθαι) ao amante pelo menino (παιδός). O sofista, coerente com o princípio que hipotetizara no início do encômio, apresenta um critério legal para que o “benefício” de “Eros” seja considerado belo ou nobre (καλός): na relação pederástica é preciso que o homem transmita excelência ao menino e deve-se dedicar mais amor à alma do que ao corpo, bem como o jovem não pode conceder os favores muito rapidamente, não pode ser muito jovem (há uma idade mínima), mas no caso de esses requisitos serem cumpridos, o χαρίζεσθαι é obrigatório, *e em regime de escravidão voluntária* (δουλεύειν ἐθέλοντα)! Por fim, (4b) Eros é múltiplo, dividido em celeste e vulgar, mas como mostramos, a concepção do Eros celeste de Pausânias não é tão celeste quanto parece.

Em resumo, no nível explícito Eros é bom e causa de benefícios se conduzir à excelência (celeste), mas prejudicial se levar apenas ao ato sexual destinado ao prazer (vulgar). Todavia, Pausânias está a empregar a Técnica Antilógica, causa de, no nível implícito, conceber uma nova categoria de Eros vulgar mascarado de celeste graças ao artifício fundamentado na premissa de que não há beleza em si e que o critério de beleza é, em última instância, determinado por lei; ele então sugere leis que possibilitam o uso depravado da suposta “transmissão da excelência” somente para que o menino se torne um escravo sexual, fazendo isso se passar por nobre benefício do Eros celeste, que não passa de um outro nome para “apetite sexual”.

Expostas as respostas de Pausânias, seguimos com sua parte no diálogo metodológico. O discurso de Pausânias às vezes é visto como prenúncio do “amor platônico”, uma vez que defende haver um amor celeste em oposição ao vulgar. No entanto, esta peculiar peça retórica esconde um censurável propósito sob a fachada de uma louvável excelência de caráter. Destarte, uma apreciação desse discurso que coloque em primeiro plano a motivação oculta⁶¹ da fala de Pausânias – como seja amante de Agatão, pretende cativar o jovem a se lhe entregar sexualmente – demanda o auxílio de *Phdr.* 261d11-e2, passagem que trata de como iludir através de palavras (cf. a seção 1.4.2; sobre a ἡ ἀντιλογικὴ τέχνη, *Phdr.* 261d11-e2). É exatamente esse o tipo de ilusão operante no elogio de Pausânias, o qual, através de um sutil encadeamento de semelhanças, desloca-se sorrateiramente de um oposto ao outro, *i.e.*, da “beleza” indevidamente concebida como a ação praticada de acordo com a lei para algo oposto ao que é verdadeiramente belo, mas que mesmo

⁶¹ A intenção de Pausânias posta às claras é regulamentar a pederastia em Atenas: “Vemos que o que ele está tentando fazer é propor uma nova lei concernente à pederastia para Atenas, lei essa que descobrimos não ser tão legal e aceitável em Atenas quanto outros gostariam de nos fazer pensar”. BLOOM, 2001, p. 85.

assim consiste em *ação praticada de acordo com a lei*, lei essa que o próprio Pausânias propõe, a concessão de favores sexuais em regime de escravidão voluntária – o que vem a ser “belo”, de acordo com sua premissa inicial. Como veremos, ele divide o amor entre celeste e vulgar, sugere ser defensor do primeiro, mas esse “amor celeste” revela-se a proposta de uma relação pederástica em que o jovem se submete a uma escravidão voluntária ao “professor de excelência”! Dito isso, convém citar a segunda coleção de preceitos do *Fedro*:

Sócrates: É provável, ó valoroso, que seja Péricles o mais perfeito de todos no que diz respeito à retórica.

Fedro: E por quê?

Sócrates: Todas as grandes artes exigem uma adicional verbosidade (ἀδολεσχίας) e altas especulações sobre a natureza (μετεωρολογίας φύσεως πέρι). Pois parece que vêm de algum modo daí tanto aquela elevação do pensamento como a execução plenamente realizada do trabalho – o que Péricles adquiriu, além de seus dotes naturais. [...]

Fedro: Que queres dizer com isso?

Sócrates: Há uma situação idêntica, suponho, da arte médica e justamente da retórica

Fedro: Como assim?

Sócrates: Em ambos é preciso distinguir uma natureza (φύσιν) – a do corpo (σώματος), num caso, a da alma (ψυχῆς), no outro – se pretendes não apenas por destreza e experiência, mas pela arte, em um, produzir saúde e força administrando remédios e alimentação, e a outra, transmitir qualquer persuasão (πείθω) que se queira e virtude (ἀρετήν) por meio de discurso (τῇ λόγους) e práticas legais (ἐπιτηδεύσεις νομίμους).

Fedro: Parece perfeitamente provável, Sócrates, que assim seja (*Phdr.* 269e1-270a3; 270a9-b9; Reis).

O tema central do discurso de Pausânias é uma prática educacional com ressonância política, como aponta sua proposta de que o amante deve ser capaz de comunicar sabedoria prática ao amado. Essa verve política é o primeiro sinal de encaixe entre o preceito e seu discurso correspondente. Outro encaixe está na afirmação de Sócrates no preceito segundo o qual, caso o retórico queira comunicar persuasão (πείθω) e excelência (ἀρετήν) ao ouvinte por meio do discurso (τῇ λόγους) e de práticas legais (ἐπιτηδεύσεις νομίμους) de forma técnica, e não apenas com destreza e experiência, ele precisa antes de tudo distinguir duas naturezas, a do corpo e a da alma. Evidentemente, por meio de seu discurso Pausânias intenta persuadir seus ouvintes de que sua proposta de regulação da pederastia em Atenas será capaz de tornar excelente o jovem interessado em seu modelo educacional. E qual não é seu ponto de partida metodológico senão a distinção entre duas φύσεις, a da alma e a do corpo, às quais são atribuídos dois tipos aparentemente opostos de ἔργος?

Bem, *aparentemente*, é esse seu procedimento. Porque, à medida que seu elogio se desenrola, percebe-se que o suposto ἔρως inspirado pela Afrodite celeste não passa do apetite sexual descarado de um sofista da pior estirpe, ao qual é atribuído o nome “amor celeste”, mas que em verdade consiste em uma mera variação do amor derivado do corpo, inspirado pela Afrodite vulgar⁶². A despeito da manipulação linguística ludibriadora de seu encômio, Pausânias sustenta que, por haver duas Afrodites, há dois Eros: a primeira é a filha de Urano, da qual se origina o Eros celeste, o desejo relacionado à alma; a segunda é a filha de Zeus e Dione, apelidada pejorativamente de pandêmia pelo orador. Além de impiamente atribuir um conjunto de efeitos vis aos deuses, Pausânias também comete um sacrilégio contra o ensinamento de Diótima, removendo à Beleza sua essência imutável, com sustentar a tese de que nada há que seja belo em si mesmo, causa de toda prática ser bela caso seja executada com beleza e retidão. No entanto, uma vez que o critério absoluto de beleza foi removido por ele, logo à frente descobre-se o que ele identifica à beleza, a saber, a conformidade às leis.

O desejo originado de Afrodite vulgar é considerado vulgar, pois se afirma de modo indiscriminado e impera entre homens de baixo extrato social. Os indícios que permitem reconhecê-lo no modo de desejar particular de uma pessoa são os seguintes: seus praticantes se interessam tanto por rapazes como por mulheres, voltam-se mais para o corpo do que para a psique e se preocupam apenas com a realização do ato sexual, sem se importar com a maneira bela ou feia de sua consumação. Tais amantes estão fadados a pegar o que a sorte pôr ao alcance de suas mãos. As causas disso são a idade mais nova e a origem genética da Afrodite da qual provém esse Eros, que participa dos dois sexos. Cumpre notar que a explicação de Pausânias pressupõe uma literalidade inadequada à interpretação dos mitos dos quais ele está se valendo.

Diferente é a forma de amor inspirada pelo Eros originado da Afrodite celeste, que participa apenas do sexo masculino e está isenta de arroubamentos, causa de os amantes afetados por essa variação de desejo se interessarem apenas por rapazes, que são mais fortes e inteligentes por natureza. Os indícios que permitem reconhecê-lo no modo de desejar particular de uma pessoa são os seguintes: afeiçoam-se por rapazes apenas depois da idade em que aponta o buço, a qual coincide com o despontar de seu discernimento. Com isso, Pausânias se entrega, uma vez que

⁶² Pausânias introduz um tópico que não foi abordado por Fedro, o aspecto sexual da pederastia. À época do *Banquete* essa prática havia se tornado controversa em Atenas. Era, contudo, inteiramente proibida na Pérsia e em algumas cidades-estado gregas. Não completamente aprovada nem proibida em outras, continuava existindo à margem da lei e do costume sobrevivendo como prática cultural. Cf. SCOTT & WELTON, 2008, p. 51.

deriva uma excelência de caráter de uma alteração de índole fisiológica; ora, o mero despontar do buço não é garantia alguma de discernimento. Ademais, têm por objetivo uma união para a vida inteira, ao invés de abandonar o amado em busca de outro mancebo mais atraente. O preceito correspondente a este discurso sugere “transmitir qualquer persuasão e virtude que se queira por meio de discurso e práticas legais”. Em vista disso, um sinal de sua aplicação ao discurso de Pausânias está no passo a seguir, no qual este conviva adiciona que

Devia haver uma lei (νόμον) que proibisse amar meninos (μὴ ἐρᾶν παίδων), para evitar tamanho desperdício de esforço (πολλὴ σπουδὴ ἀνηλίσκετο) na conquista do incerto (μὴ εἰς ἄδηλον), pois com relação aos meninos (τὸ γὰρ τῶν παίδων) não se pode prever para onde os levarão suas tendências (τέλος ἄδηλον οἱ τελευτᾷ), ou boas ou más (κακίας καὶ ἀρετῆς), tanto as do corpo como as da alma (ψυχῆς τε περὶ καὶ σώματος) (*Smp.* 181d8-181e3; Nunes, modificado).

Ao defender isso, Pausânias está propondo que, através de um tipo de discurso, o legal ou jurídico, os “homens vulgares” deveriam ser proibidos de praticar a pederastia com meninos, fornecendo como fundamentação argumentativa uma hipótese que mascara o verdadeiro motivo da proibição: o objetivo da lei é evitar que o pederasta se engane com o resultado de seus esforços “na conquista do incerto”, mas o fundamento é que não há como adivinhar se os meninos serão virtuosos ou viciosos com respeito tanto ao corpo quanto à alma. Recorrendo a essa incerteza, sua justificativa tenta esconder suas reais intenções sob a aparência da prudência, visto que ele não está verdadeiramente comprometido com a educação do amado, como se evidencia pela continuação do encômio:

Os homens de bem (ἀγαθοὶ) se submetem voluntariamente a essa lei (νόμον); porém seria preciso sujeitar os amantes vulgares (πανδήμους ἐραστὰς) a igual constrangimento, tal como os obrigamos, na medida do possível, a se absterem de relações amorosas com mulheres livres (ἐλευθέρων γυναικῶν). São eles os promotores do descrédito do amor masculino (μὴ ἐρᾶν), a ponto de haver quem declare ser vergonhoso entregar-se alguém a um amigo (χαρίζεσθαι ἐρασταῖς). Os que assim se manifestam, só se referem aos amantes vulgares, cuja inconveniência (ἀκαιρίαν) e desonestidade (ἀδικίαν) todos reconhecem; porém, o certo é que não merece ser censurado (ψόγον) o que é feito conforme a ordem (κοσμίως) e a lei (νομίως) (*Smp.* 181e4-182a6; Nunes).

Pausânias sugere que a má fama do amor pederástico se devia não aos amantes celestes, mas aos vulgares, cujos amados se lhes entregavam sem levar em consideração a maneira bela ou feia da prática do favor sexual que concederiam ao amante. Através dessa colocação, o mais hábil dos ventríloquos está a convidar os mestres na parte detectiva da Técnica Antilógica a desmascarar o ardil, isto é, detectar a aplicação da parte enganadora dessa técnica quando ela estiver sendo

empregada por alguma marionete portadora de propósitos escusos e defensora dos valores medíocres da Caverna. Ora, se o amante de Pausânias fosse *realmente* “celeste” não deveria estar tão preocupado com o *χαρίζεσθαι*, a ponto de aceitar que existem amantes só interessados na fruição sexual do amado e, simultaneamente, dissimular sua não-participação nesse gênero de amantes⁶³. Por identificar a beleza à “colheita do prazer”, parafraseando a criativa expressão de Erixímaco, Pausânias finge ser “homem de bem”, defensor da moralidade e da lei. Da perspectiva de sua manipulação da linguagem, ele tenta aparentar estar identificando a beleza à prática de ações conformes à lei, manobra que não causa espanto, uma vez que uma parte importante de seu discurso é constituída por uma análise dos costumes convencionados, um dos tópicos mais célebres das especulações sofisticas.

Pausânias divide o gênero do νόμος em duas espécies, elegendo como critério a facilidade, clareza e precisão na definição das normas relativas ao ἔρως (tecnicidade). Pertencem à espécie das leis claras Élide, Beócia e Lacedemônia, nas quais o *χαρίζεσθαι*⁶⁴ é considerado natural. Visto que a primeira dessas cidades deu à luz um dos sofistas mais ridicularizados por Platão, é possível que a sustentação fornecida por Pausânias seja mais uma galhofa platônica dirigida ao “belo e sábio Hípias”: por não serem agraciados com dotes retóricos, os cidadãos dessas localidades não consideram censurável o rápido aquiescer, pois querem se furtar à doutrinação dos moços. Ainda como parte da espécie das leis claras, Pausânias opera uma sub-especificação para distinguir a sub-espécie preenchida pelas cidades que *não* consideram o *χαρίζεσθαι* vergonhoso em relação à sub-espécie da qual participam cidades como a Jônia, nas quais, a despeito das leis claras, o favorecimento é tido por indecoroso. A mudança de costume advém de uma lei diferente, visto que os governantes jônios, que controlam as leis, não consideram vantajoso “terem os súditos ideias avançadas nem formarem amizades e associações como somente o ἔρως sabe inspirar”:

Foi o que os fatos ensinaram (ἐμαθον) aos nossos tiranos: o amor (ἔρως) de Aristogíton e a afeição (φιλία) de Harmódio adquiriu força suficiente para destruir-lhes o poderio. Desse modo, onde o costume considera vergonhoso ceder às instâncias do amigo (αἰσχρὸν ἐτέθη χαρίζεσθαι ἐρασταῖς), fala apenas o baixo nível das concepções do meio, isto é, ambição por parte dos dominadores (ἀρχόντων πλεονεξία) e falta de virilidade dos dominados (ἀρχομένων ἀνανδρία) (*Smp.* 182c4-d1; Nunes).

⁶³ Cf. o comentário de Bloom (2001, p. 87): “Pausânias, contudo, arruma o seguinte problema: se o zelo da alma é o que importa, o que há de tão importante neste desejo corpóreo e sua satisfação? Ele não resolve realmente esse problema, e como resultado seu discurso se transforma em uma elaborada racionalização”.

⁶⁴ Embora a noção seja relacionada às deusas Kárites, nesse uso *χαρίζεσθαι* significa “concessão de favores sexuais” ou “gratificação” em retribuição ao amante.

A lei vigente na Jônia impede que os homens mais velhos se relacionem com os mancebos para ensiná-los as excelências cívicas, o que é de vantagem para os tiranos, que se aproveitam da estultícia de seus súditos, nada viris, a ponto de nem ao menos se revoltarem. A lei, portanto, usa a proibição do χαρίζεσθαι com torná-lo vergonhoso como manobra para controle político da população. A outra espécie do gênero νόμος se revela nos costumes atenienses, em que o costume é belo, mas as leis são ambíguas. Por um lado, fala-se em amar às claras, preferir a associação com o mais nobre e valoroso, sem considerar a miríade de formas de encorajamento dada aos amantes em sua faina pelos amados. Além de o sucesso na conquista ser tido por louvável, há permissividade legal tácita para a realização dos atos mais extravagantes (atenção para a deturpação do sentido de θαυμαστὰ em *Smp.* 182e2) durante a execução do plano de caça das presas sexuais: juras de amor, pedidos vergonhosos, súplicas e serviços que nem mesmo um escravo faria. Todas essas ações são fruto do apetite do amante e seriam motivo para as maiores invectivas por parte de amigos em outros contextos: fosse, por exemplo, para a obtenção de um cargo, tudo isso seria considerado bajulação e servilismo. Contudo, o amante faz isso com certa graça, dada a liberalidade dos costumes de sua cidade, da parte de homens e deuses igualmente, visto que as falsas juras de amor são perdoadas pelos sempre vivos. Por outro lado, os pais colocam vigias para impedir que o amante se aproveite, o que não é considerado descabido. Dado isso, Pausânias conclui, a ver pelo prisma da primeira perspectiva, que o “costume” é louvado como extremamente belo, mas não se pode desconsiderar o contraexemplo dos vigias.

O critério de beleza é novamente alterado: “é desonroso entregar-se por maneira baixa a alguém indigno, como é belo ceder decentemente a instâncias do amigo de merecimento” (*Smp.* 183d7-9). Além disso, volta a operar a divisão original entre o amante celeste e o amante vulgar: o motivo de se considerar vergonhoso ceder muito rapidamente é o amante vulgar, que não procura uma relação duradoura, a qual só é procurada pelo outro amante, que ama o caráter nobre. Aliás, os costumes que desaconselham o rápido χαρίζεσθαι foram difundidos justamente para determinar a qual dos gêneros pertence um dado amante. Próximo de concluir seu discurso, Pausânias revela sua proposta de lei indecorosa, promotora da prática da excelência:

Só há um caminho, de acordo com nossos costumes (νόμος), para o amado (παιδικά) entregar-se honrosamente (καλῶς χαριεῖσθαι) ao amigo (ἐραστή): assim como entre nós é permitido ao amigo (ἐρασταίς) fazer seja o que for para o seu amado (παιδικοῖς), numa escravidão voluntária (δουλεῦειν ἐθέλοντα), sem, com isso, rebaixar-se nem ser tido na conta de bajulador (μὴ κολακείαν), assim

também só resta para o amado uma servidão voluntária (δουλεία ἐκούσιος) e isenta do labéu desonroso: a que conduz à virtude (ἀρετήν) (*Smp.* 184b5-c5; Nunes).

Revelando suas segundas intenções, mas, ao mesmo tempo, se esforçando para ludibriar seus ouvintes, Pausânias propõe que o amado se submeta a uma escravidão voluntária em gratidão ao amante, em troca da “excelência” que este lhe comunica. Não seria vergonhoso ou desonroso para o amado transformar-se em um escravo sexual da suposta fonte de sua sabedoria ou de outra parte da excelência, sendo necessário unir a pederastia à prática da “filosofia”⁶⁵ para que o χαρίζεσθαι seja considerado belo e justo. O ludibriador procede, portanto, identificando a beleza e a justiça à gratidão supostamente devida por parte do amado ao amante por causa de uma oca sabedoria. Que tipo de excelência o amante pausânio seria capaz de incutir? Dissimulando tamanha vileza sob a máscara da excelência, Pausânias chega ao ponto de sustentar que, caso o amado se engane, será bela a desilusão proveniente da possibilidade de o amante se revelar desprovido de excelência em absoluto. Através de uma marionete vulgar que esconde seus propósitos baixos e mesquinhos, o Ventríloquo expõe a hipocrisia do orador fictício que, assim como o amante supostamente não-apaixonado do discurso de Lísias, tenta iludir seus ouvintes fazendo asno se passar por cavalo⁶⁶. Dito de outra forma: o amante sem excelência, causador em potencial da enganação referida no discurso, é o próprio Pausânias!

2.1.3 Erixímaco: *Phdr.* 270c1-d7

Seguimos com a parte de Erixímaco no diálogo conceitual, composta pelas seguintes respostas: (1) O médico fala em Eros como se estivesse a falar de uma divindade, mas até que

⁶⁵ Sobre o uso de semelhanças para gerar ilusão via discurso, cf. PAZ E SILVA (2019, n. 47, p. 91): “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”. Apesar de não conectar esses sentidos secundários dos termos em questão com a noção de semelhança do *Fedro*, este comentário do autor é útil para mostrar como o uso de semelhanças pode enganar o leitor.

⁶⁶ CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN (2004, p. 61) percebem o aspecto hipócrita e intencionalmente manipulativo de Pausânias, mas tomam o cuidado de não atribuir tal juízo ético a Platão: “Mas isso implica um juízo de valor que Platão jamais introduz, pois no *Banquete* Pausânias é outra perspectiva da realidade igualmente relevante: o poderoso estudioso e professor, talvez até altruísta, mas que também é egoísta (*self-serving*); que é genuína, mas também assombrosamente inocente dos abismos desconstrutivos em suas próprias afirmações”. Contudo, sustentamos que outra não é a intenção de Platão senão que o leitor munido da função detectiva da Técnica da Ilusão destrua os pés de barro do retor que, desconhecendo o bem e o mal (ὁ ῥητορικὸς ἀγνοῶν ἀγαθὸν καὶ κακόν, *Phdr.* 260c6), tenta ludibriar suas vítimas, predicado que se aplica a Pausânias.

ponto ele está comprometido com o divino é questão aberta. Eros parece ser entendido à moda dos pré-socráticos, como um princípio de equilíbrio que intermedeia a relação entre polos opostos⁶⁷ em quatro esferas: corpo, alma, seres animados (plantas e animais, gerando as quatro estações) e no contato entre seres humanos e deuses. Para cada uma dessas esferas há uma τέχνη e um profissional ministrador do benefício – duas técnicas e dois profissionais no caso específico do corpo: medicina e ginástica e seus respectivos ministradores –, ponto que introduz uma possível objeção implícita de Erixímaco aos dois oradores prévios: a ação de Eros é direta ou mediada? A resposta implícita dos outros é “direta”, enquanto a dele, “mediada”. Apesar disso, a impressão que se tem é que Eros é algo que nasce e é extirpado da alma, e não exatamente algo que se origina de um deus, mas da própria atividade do profissional (concepção naturalista do desejo), algo já percebido por Corrigan & Glazov-Corrigan (2004, p. 65).

(2) Concebendo Eros a partir do horizonte de compreensão extraído de sua profissão, Erixímaco apresenta um Eros benéfico (o amor saudável) e outro prejudicial (o amor doentio). (3) Os benefícios do Eros ordenado (κοσμίον) são quatro: I) Sendo a medicina a “ciência dos fenômenos amorosos com relação à repleção e à vacuidade”, o benefício proveniente de Eros por intermédio da ação do médico profissional é restabelecer a concórdia (ὁμόνοϊαν) e a amizade (φιλίαν) entre os elementos contrários na esfera corpórea: quente e frio, úmido e seco, amargo e doce; e expelir o ἔρως intemperante. II) Sendo a música a “ciência do amor relativamente à harmonia e ao ritmo”, o benefício proveniente da ação do músico profissional é restabelecer o acordo (ὁμολογία) entre o agudo e o grave, o rápido e o lento, seja para composições novas, seja para emprego das já existentes na educação, extirpando o ἔρως desarmônico. III) Sendo a astronomia a “ciência do movimento dos astros e das estações do ano”, o benefício proveniente da ação do astrônomo profissional é manter os elementos contrários (quente e frio, seco e úmido) em harmonia e combinação favorável (κρᾶσιν λάβη). O amor desordenado (ὑβρεως) gera prejuízos, epidemias e doenças, devendo ser expulso. IV) Sendo a arte da adivinhação e dos sacrifícios a “ciência do que nos seres humanos tende à reverência aos deuses (θέμιν) e à piedade (εὐσέβειαν)”, o benefício proveniente da ação do adivinho profissional é estabelecer a concórdia entre deuses e seres humanos, preservando o amor que tende à piedade, à reverência, à moderação e à justiça

⁶⁷ O Eros de Erixímaco seria um princípio único que ora equilibra, ora desequilibra a relação entre os contrários, ou dois princípios distintos? Parece ser mais plausível que, quando o desejo pende demais para um polo contrário – e.g., excesso de calor ou de frio – surge um desequilíbrio; e que quando o desejo não pende para um lado em detrimento do outro, surge o equilíbrio. Segue a dúvida: dois princípios distintos ou duas funções do mesmo princípio?

entre homens e deuses, e curando o ἔρως desmedido e desordenado (ou seja, a ὕβρις). (4) Eros é múltiplo, uma vez que há um saudável e outro doentio.

Expostas as respostas de Erixímaco, segue-se sua parte no diálogo metodológico. Este é o preceito correspondente ao discurso do médico Erixímaco⁶⁸:

Sócrates: E pensas que é possível ter uma concepção da natureza da alma digna de menção, sem a natureza do todo (ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως)?

Fedro: Caso se deva acreditar em Hipócrates, um dos Asclepiádes, nem mesmo acerca do corpo seria possível sem tal método (ἄνευ τῆς μεθόδου).

Sócrates: Bem o dizes, meu amigo. Todavia, além de Hipócrates, é preciso examinar o argumento para ver se é coerente.

Fedro: Concordo.

Sócrates: Pois bem, examina (σκόπει) tanto o que diz Hipócrates sobre a natureza (περὶ φύσεως) como o verdadeiro argumento (ὁ ἀληθὴς λόγος). Ora, não se deveria pensar (διανοεῖσθαι) sobre a natureza de seja lá o que for da seguinte maneira: primeiro, se aquilo sobre o que queremos nós próprios ter o domínio da arte ou capacitar um outro é simples (ἀπλοῦν) ou de muitas formas (πολυειδές); depois, caso seja simples, investigar o seu poder (δύναμιν αὐτοῦ) – qual o que naturalmente tem para atuar e em quê (πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον), qual o de ser afetado e pela ação de quê (τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ)–; e, caso tenha diversas formas (εἶδη), tendo-as enumerado (ἀριθμησάμενον), deve-se observar em cada uma exatamente o que foi visto para a única – com qual naturalmente faz o que ou sofre o que pela ação de quê? (*Phdr.* 270c1-d7; Reis).

Ora, o preceito correspondente ao seu encômio ordena atentar para a simplicidade ou multiplicidade da φύσις do ente acerca do qual se quer discursar com domínio técnico. Na presente aplicação, a φύσις em questão é a de Eros. Apesar de Erixímaco se referir várias vezes ao objeto de suas elucubrações como sendo uma divindade, transparece em seu discurso que o fundamento de sua compreensão é o corpo humano – o que é assaz compreensível, uma vez que ele é um médico –, causa de ter dividido Eros em dois, um saudável e outro doentio – sendo Eros multiforme (πολυειδές), portanto –, categorizações essas que são ressignificadas ao longo do encômio. A segunda porção do preceito manda investigar a potência (δύναμις) que aquela natureza (φύσις) tem de agir sobre um domínio de entes (πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχον), e também de ser afetada pela ação de qual agente (τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ). De fato, em seu encômio, o médico combatador de soluços sustenta que Eros age naturalmente sobre (1) o corpo humano, (2) na alma dos seres humanos [subdividida em música e sua aplicação na παιδεία], (3) nos entes que nascem da terra e (4) na comunicação dos seres humanos com os deuses. Cada um desses domínios é associado à técnica que investiga seus fenômenos, cada uma das quais tendo um técnico ou

⁶⁸ Como suplemento ao paralelo, note-se que Erixímaco é nominalmente citado algumas páginas antes, em *Phdr.* 268a9.

demiurgo capaz de agir sobre a manifestação correspondente de Eros naquele domínio, uma vez que a potência patética atribuída ao desejo é a de ser afetado ou pelo χαρίζεσθαι ou pelo ἀχαριστεῖν (cf. *Smp.* 186c1-4) dispensados pelo profissional.

A seguir, partindo da estrutura articulada pelo preceito supracitado, exporemos a forma como a δύναμις dessa φύσις específica, Eros, age naturalmente em cada um dos quatro aspectos da realidade citados por Erixímaco, e a forma como é afetada pelo profissional da técnica correspondente. (1) O primeiro domínio citado por Erixímaco é o corpo humano, e a técnica que lhe corresponde é a Medicina, definida como “a ciência dos fenômenos amorosos do corpo em relação à repleção e à vacuidade” (*Smp.* 186c7-d1). Em possível manobra que naturaliza a divindade, o médico argumenta que, por serem diferentes os estados de saúde e doença, a depender de qual dos dois imperar no corpo humano, diferentes serão os apetites e desejos dos seres humanos. Dado esse horizonte fornecido pelo modo de vida de Erixímaco, profundamente influenciado por sua profissão⁶⁹, a beleza é percebida como a capacidade de favorecer o que há de bom e saudável para o corpo humano, sendo feio favorecer o que há de nocivo e doentio. Aquele que almeja ser um bom τεχνικός em medicina deve, portanto, saber combater ou desfavorecer esse desejo doentio, e favorecer (χαρίζεσθαι)⁷⁰ o saudável, para cujo desiderato deve saber como mudar as disposições do corpo com fazer nascer o desejo que não existe, mas deveria existir, e extirpando o outro. A ciência de Erixímaco ensina que os contrários (e.g., calor e frio, amargo e doce, seco e úmido) são elementos reciprocamente inimigos no corpo humano. Uma vez que a doença é efeito do predomínio excessivo de um dos contrários, o profissional demiúrgico competente deve saber restabelecer a amizade, o amor e a ὁμόνοια entre os opostos, feito atribuído pelos poetas ao fundador lendário da Medicina, Asclépio. Dado o exposto, Erixímaco adiciona ser o médico mais hábil o que souber distinguir nessas manifestações entre o bom e o mau ἔρως” (*Smp.* 186d1-d3)⁷¹.

⁶⁹ Para SCOTT & WELTON (2008, p. 60), o temperamento intelectual de Erixímaco é tal que filtra tudo através da lente de sua especialidade e adquire uma mentalidade muito estreita, sem entender como essa parte se relaciona com o todo. Foca exclusivamente no lado biológico de ἔρως, deixando de fora sua dimensão antropológica. Contudo, dado que o médico aborde objetos de estudo como o corpo, a psique, a natureza e as relações dos seres humanos com os deuses, sempre a partir da função desempenhada por Eros nesses domínios, talvez seja mais plausível dizer que Erixímaco desenvolve uma perspectiva do todo filtrada por completo pela perspectiva da Medicina.

⁷⁰ No discurso de Pausânias, que buscava ocultar o segredo de que era pederasta vulgar, o termo χαρίζεσθαι foi empregado no sentido de favores sexuais. No discurso de Erixímaco, um médico cuja intenção é incutir moderação ou temperança em seus ouvintes (cf. *Smp.* 176d1-4), a mesma palavra assume outro sentido, o de favorecer um hábito.

⁷¹ Além da Medicina, Erixímaco cita a Ginástica e a Agricultura (*Smp.* 187a1) como exemplos de técnicas que agem sobre o corpo humano e que são regidas por Eros, mas não expõe como se dão essas agências, como fez para o caso de sua profissão.

(2) O segundo domínio afetado pela potência de Eros é a psique humana, e a técnica que lhe corresponde é a Música, definida como “ciência do amor relativamente à harmonia e ao ritmo” (*Smp.* 187c4-5). Ele então expõe como essa agência acontece. No caso da harmonia, no domínio da música, as notas opostas, inicialmente discordantes (agudas e graves), são harmonizadas e deixadas em acordo pela técnica da música. Para Erixímaco, a consonância ou sinfonia demanda a combinação de opostos, que não podem ser combinados se continuarem enquanto tais, motivo devido ao qual ele critica Heráclito, para o qual a harmonia palíntropa tem por requisito que os opostos não sejam neutralizados. E no caso do ritmo, a agência erótica consiste no estabelecimento da concórdia entre o rápido e o lento.

Erixímaco concebe a educação (παιδεία) como aplicação da música à inculcação de ἀρετή no ser humano, sendo a excelência concebida enquanto temperança (σωφροσύνη), desiderato que exige um “bom demiurgo”. Tal educador precisa favorecer o desejo dos ordenados, ou dos que possam devir ordenados:

Mais uma vez viemos a dar no princípio de que é preciso favorecer (χαρίζεσθαι) o desejo (ἔρωτα) dos indivíduos ordenados (κοσμίους) ou dos que, não o sendo ainda, poderão tornar-se ordenados (κοσμιώτεροι γίγνοιντο), e encorajá-los em tudo por ser esse o amor belo, o celeste (οὐράνιος), da musa Urânia. O outro, pelo contrário, de Polímnia, o amor vulgar (πάνδημος), deve ser exercido com moderação em cada caso particular, de forma que a colheita do prazer (ἡδονὴν αὐτοῦ καρπώσεται) não descambe para a incontinência (ἀκολασία) (*Smp.* 187d4-e4; Nunes, modificado).

Erixímaco atribui a duas Musas a origem dos desejos saudável ou ordenado e doentio ou desordenado, o primeiro à Urânia (“Celeste”), e o segundo à Polímnia (“De Muitos Hinos”). No entanto, seu horizonte de compreensão ainda se mantém na esfera corporal, uma vez que a utilidade da “inspiração” é evitar a incontinência (ἀκολασία) na colheita do prazer e o canto dessas “musas” humano, demasiado humanas é o mantra “aprecie com moderação”. A ajuizar pela fundamentação técnica de Erixímaco, o Aristófanes do *Banquete* precisa de tratamento⁷², pois é “difícil se avantajarem belamente da técnica culinária no nível dos apetites sem adoecer” (*Smp.* 188a4; tradução minha).

(3) O terceiro domínio em que Eros age é o cosmos, e a técnica que lhe corresponde é a Astronomia, definida como “ciência dos movimentos dos astros e das estações do ano” (*Smp.*

⁷² “Disse Aristodemo que a vez era de Aristófanes; porém este, talvez por estar com o estômago muito cheio ou por qualquer outro motivo, foi acometido de soluço, o que o impedia de falar” (*Smp.* 185c6).

188b5-6). Erixímaco também vê em Eros um princípio cosmológico, visto que também se manifesta nas estações do ano, afetando os Quatro Elementos Contrários que, na cosmovisão “metafísica” dos pré-socráticos, compõem a natureza de homens, animais e plantas, *viz*, o quente e o frio, o seco e o úmido. Quando, por sorte, o Eros ordenado dirige os elementos contrários, a harmonia e a mistura (κρᾶσις) são favoráveis e há prosperidade. Quando o Eros predominante é intemperante, há prejuízo e estrago, sendo essa a fonte das epidemias, doenças em animais e plantas, como geada, granizo e mangra, todas provenientes da pleonexia e desordem que o amor doentio introduz nos elementos.

(4) Por fim, o quarto domínio em que Eros age é a relação entre os seres humanos e os deuses, sendo a técnica que lhe corresponde a Adivinhação. Na esfera dos amores humanos, há algo que tende à reverência aos deuses e à piedade, de modo que é próprio do adivinho vigiar os seres humanos e fazer com que favoreçam o Eros ordenado, o qual deve ser cultuado e reverenciado em todos os nossos atos, em relação aos parentes, vivos ou mortos, e em relação aos deuses. Quando se manifesta com σωφροσύνη e δικαιοσύνη, Eros se revela poderoso e benfeitor; do contrário, o resultado é a impiedade (ἀσέβεια). Eros, portanto, tem a δύναμις poiética de afetar o ser humano com a capacidade da sociedade, tanto dos seres humanos na medida que se relacionam entre si como na medida em que se relacionam com os deuses. A concórdia piedosa é dom de Eros, “permitindo-nos viver em sociedade e ser amigos dos próprios deuses, tão superiores a nós” (*Smp.* 188e1). Ademais, o adivinho versado na arte profética é capaz de afetar a disposição erótica de cada ser humano, curando o Eros que participa da ὕβρις, e favorecendo o que tende à σωφροσύνη.

2.2 TRÊS... CINCO, SEIS: ARISTÓFANES, AGATÃO E SÓCRATES

2.2.1 Aristófanis: *Phdr.* 271a4-12; 271d2-272b3

Seguimos com as respostas de Aristófanis, que constituem sua parte no diálogo conceitual: (1) Eros é a saudade de uma natureza primitiva constituída pelo que hoje são duas metades que já foram um todo, e o apetite de restabelecer essa natureza. (2) É bom quando é encontrado o οἰκεῖον; se não, é causa de sofrimento. (3) Entre os benefícios causados por Eros estão a restituição da natureza primitiva, a cura para males gerados pela privação do par perfeito, um sentimento maravilhoso de familiaridade e a harmonia com os deuses. (4) Eros é triplo, pois depende de como o todo primitivo era constituído em suas possíveis combinações, a saber, homem-homem, mulher-mulher ou mulher-homem.

A parte desta personagem no diálogo metodológico será exposta agora. Aristófanis pretende revelar a δύναμις de Eros e, para tanto, começa expondo a natureza primitiva do ser humano e as modificações por que passou (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς, *Smp.* 189d5). Antigamente, *i.e.*, em um passado mítico, a natureza humana era dividida em três gêneros (τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων, *Smp.* 189d8), pois além dos gêneros masculino e feminino havia um terceiro, ο ἀνδρόγυνον, que remanesce apenas em nome. Ademais, não apenas havia mais um gênero como também os próprios seres humanos eram diferentes, visto serem um todo unificado composto pelo que denominar-se-ia dois homens, duas mulheres, e um casal “heterossexual”. O modo de proceder é completamente compatível com o que diz o quarto preceito do *Fedro*:

Sócrates: Ora, é evidente que Trasímaco, e qualquer outro que ofereça com seriedade uma arte retórica, primeiro escreverá com inteira precisão (πάσῃ ἀκριβείᾳ γράψει) e [por segundo] fará ver se a alma é por natureza una e uniforme (ἓν καὶ ὁμοιον πέφυκεν) ou multiforme como a forma do corpo (σώματος μορφὴν πολυειδές). Pois dizemos que isso é mostrar a natureza (φύσιν εἶναι δεικνύναι).

Fedro: Como não?

Sócrates: Em terceiro, tendo ordenado por classes os tipos de discurso e de almas (τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη) e os modos como são afetadas (παθήματα δίδεισι), percorrerá então todas as causas (αἰτίας), ajustando cada um a cada uma, e ensinando por meio de qual causa tal alma é necessariamente persuadida (αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται) por tal discurso, enquanto outra não (*Phdr.* 271a4-12; Reis).

O preceito prevê que o orador deve fazer ver se a psique é simples e homogênea ou *complexa*, ao feitiço da forma do corpo (σώματος μορφήν πολυειδές, *Phdr.* 271a6), e que isso consiste em mostrar (δεικνύναι) a *natureza* (φύσιν)⁷³. Também prevê que os discursos, as almas e o modo como são elas afetadas sejam divididos e categorizados em *gêneros* (γένη) para que se possa ensinar qual causa (αἰτία) leva tal tipo a se persuadir por tal discurso, e não por outro, em processo ao fim do qual deve ajustar seu discurso. Aristófanes mostra que a alma humana é *dupla*, pois atualmente, devido a uma alienação da sua *natureza* primitiva ou original (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν, *Smp.* 189d5), cada ser humano se reduz à mera metade do todo que fora outrora, ecoando a conhecida expressão popular que se refere à busca amorosa como sendo a procura da nossa “alma gêmea”⁷⁴. Lançando mão de um mito etiológico, ele também classifica essa natureza humana em três *gêneros* (τρία ἦν τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων, *Smp.* 189d8) e, ao longo do restante do discurso explica o comportamento erótico desses três tipos e lhes dirige ensinamentos ajustados a cada tipo, como será mostrado a seguir.

Segundo o mito de Aristófanes, esses inusitados hominídeos eram assaz robustos e velozes, e insolentes também, causa de terem se insurgido contra os deuses, atacando-os. Como não quisesse extirpar a tribo dos seres humanos, Zeus excogitou o seguinte esquema (μηχανήν) para, a um só tempo, conservar os humanos e punir sua indisciplina (ἀκολασία): com dividi-los ao meio, além de enfraquecê-los, tornou-os mais úteis devido ao redobro em número, uma vez que os sacrifícios seriam igualmente multiplicados em dois. Se esse castigo fosse insuficiente para dar fim à insolência dos mortais, seriam novamente partidos ao meio e teriam de “dar seus pulos”, por assim dizer, com uma perna só. Assim dizendo, Zeus dividiu os humanos ao meio e ordenou a Apolo virar seus rostos e os pescoços para o lado do corte com o intento de que, ao perceber a incisão sofrida, todos aprendessem a se moderar. Apolo, então, amarrou a pele como se fosse uma bolsa dotada de um cordão, deixando como marca o orifício do umbigo, ao redor do qual, depois

⁷³ Note-se que este preceito repete elementos metodológicos que já foram elencados nos dois preceitos anteriores. Por que essa repetição acontece justamente no quarto preceito, por exemplo, e não no quinto? Uma possível resposta seria esta: porque foi pensado para se encaixar perfeitamente com o quarto discurso do *Banquete*, e não com o primeiro, quinto ou sexto.

⁷⁴ O discurso de Aristófanes traz implícita uma concepção do amor de cariz fisiológico, a ponto de o desejo ser explicado a partir de um mito no qual sua origem está no corte que separou dois corpos que outrora constituíam um corpo apenas. A psique do par restituído seria, portanto, multiforme como o corpo – por certo uma alusão ao preceito supracitado –, uma vez que jaz no corpo de sua metade perdida o complemento da psique de cada componente do casal aristofânico.

de alisar as pregas e ajeitar o peito, deixou algumas pregas como lembrança do que haviam padecido.

Assim divididos *os corpos* que antes compunham a natureza (φύσις) primitiva,

cada metade sentiu saudades (ποθοῦν) da outra, e procurando ambas a sua parte, estendiam reciprocamente os braços, estreitavam-se, no anelo (ἐπιθυμοῦντες) de fundirem-se (συμφῦναι) num só corpo, do que resultou morrerem de fome e inanição, pelo fato de nenhuma parte querer fazer nada separada da outra. Quando uma das metades vinha a falecer, sobrevivendo a outra, esta procurava nova companheira e se abraçava com ela, quer se tratasse do que antes fora um ser completo do sexo feminino (γυναικὸς τῆς ὅλης), a que hoje damos o nome de mulher (γυναῖκα), quer da metade de um homem (ἀνδρός) (*Smp.* 191b1-6; Nunes).

Da nostalgia do paraíso perdido da condição antiga (παλαιοῦ πάθους), nasce, para os seres humanos, o desejo de união entre os casais, de acordo com a unidade que outrora foram. No entanto, uma vez que a procriação acontecia na terra, pois os órgãos reprodutores estavam posicionados nas costas, Zeus excogitou outro stratagema, qual seja, passou para a frente os genitais, forçando os seres humanos a procriarem uns nos outros. A finalidade de Zeus foi dupla: se homem e mulher se enlaçassem em conúbio afrodisíaco, havia gênese e, assim, perpetuação do gênero humano; se o apetite unisse dois do gênero masculino, ficavam saciados e em condições de voltar aos seus trabalhos habituais e angariar meios para os cuidados da vida cotidiana. Desde então este impulso do desejo, que põe todos à procura de sua metade complementar, é inato nos seres humanos, sendo ele responsável por, “no empenho de formar de dois seres um único” (ἐν ἑκ δυοῖν, *Smp.* 191d2), restabelecer a natureza primitiva e curar o “mal do amor”.

Na sequência de seu discurso, Aristófanes enceta a genealogia do comportamento erótico dos três gêneros de seres humanos a partir do critério da natureza primitiva. Ora, trata-se exatamente do que ordena o preceito do *Fedro* correspondente ao seu discurso, como o seguinte excerto o comprova:

Sócrates: Já que o poder do discurso (λόγου δύναμις) consiste em ser uma condução de almas (ψυχαγωγία), quem busca se tornar um retor (ῥητορικὸν) terá necessidade então de saber (εἰδέναι) quantas formas (εἶδη) a alma tem. Ora, há tantas e quantas, tais e quais, daí alguns se tornarem (γίγνονται) de desse tipo e outros daquele. E, tendo assim estabelecido essas divisões (διηρημένων), dos discursos (λόγων) agora é a vez: há tantas e quantas formas (εἶδη), cada uma de tal qualidade (τοιόνδε ἕκαστον). E esse tipo de indivíduo (οἱ τοιοῖδε), pela ação desse tipo de discurso (ὑπὸ τῶν τοιῶνδε λόγων) e por meio dessa causa (διὰ τήνδε τὴν αἰτίαν), torna-se fácil de persuadir (εὐπειθεῖς), enquanto outros de outros

tipos, por meio disto, difíceis de persuadir (δυσπειθεῖς). Deve-se na verdade ter compreendido (νοήσαντα) suficientemente todas essas coisas, e depois, observando-as (θεώμενον) realmente na prática (ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα) e em ações (πραττόμενα), com aguda percepção (ὁξέως τῇ αἰσθήσει) ser capaz (δύνασθαι) de segui-las, do contrário nada terá além do que ouviu com outros em discursos (ἤκουεν λόγων συνών). Mas, quando é suficientemente capaz de dizer que tal indivíduo é persuadido (πείθεται) por tal discurso, e diante de alguém é capaz de reconhecer (διαισθανόμενος) e indicar a si mesmo (ἐαυτῷ ἐνδείκνυσθαι) que “é ele e esta é a natureza (φύσις) acerca da qual (περὶ ἧς) os discursos (λόγοι) de outrora tratavam, presente agora para colocá-las em obra (νῦν ἔργῳ παροῦσά οἱ), e por isso devo então aplicar (προσοιστέον) tais discursos (λόγους), de tal modo, para persuadi-lo sobre tais coisas” (ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθῶ), e, dispondo de tudo isso, quando é capaz de captar ainda o momento oportuno (καιροῦς) em que se deve falar (λεκτέον) e conter-se (ἐπισχετέον), e tiver aprendido quantas são as formas dos discursos (εἶδη μάθῃ λόγων) – dos estilos concisos (βραχυλογίας) e também do apelo à piedade (ἐλεινολογίας) e da veemência (δαινώσεως) –, reconhecendo (διαγνόντι) a boa (εὐκαιρίαν) e má oportunidade (ἄκαιρίαν) para tudo isso, então a arte (τέχνη) estará sendo executada de forma bela (καλῶς) e completa (τελέως), mas antes não. E aquele que descuidar de qualquer um desses aspectos ao falar, não tem o poder de nos convencer (ὁ μὴ πειθόμενος κρατεῖ) [...] (*Phdr.* 271d2-272b3; Reis, modificado).

Uma vez que a δύναμις do discurso é conduzir as almas através de palavras, e como cada gênero ou classe de alma é afetada de modos distintos, o orador deve discernir as causas por efeito das quais tal alma é necessariamente persuadida por este ou aquele discurso, mas outra não. Essa parte inicial da sequência do preceito (*Phdr.* 271d1-3) aplica-se perfeitamente ao ensinamento de Aristófanes, segundo o qual os três gêneros primitivos de amantes são a causa de alguns indivíduos se tornarem de tal ou qual tipo. O verbo usado por Sócrates no *Fedro* quando diz que alguns indivíduos se tornam desse ou daquele tipo é γίγνονται (*Phdr.* 271d2) – exatamente a palavra empregada por Aristófanes em seu discurso quando deriva certo tipo de indivíduo do tipo de natureza primitiva ao qual pertencia:

Os indivíduos provindos do corte daquele ser misto que denominamos andrógino são mulherengos, sendo desse gênero que sai (ἐκ τούτου τοῦ γένους γεγόνασιν) a maior parte dos adúlteros, como também saem dele (ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται) as mulheres que se apaixonam por homens e as mulheres adúlteras. Já as mulheres que são cortes do ser feminino primitivo não se preocupam absolutamente com homens e preferem outras mulheres; desse gênero originam-se (ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται) as tribades (*Smp.* 191e6-a5; Nunes, modificado⁷⁵).

⁷⁵ A modificação se deve ao fato de que o passo ἐκ τούτου τοῦ γένους γίγνονται (*Smp.* 191e1-2) foi traduzido por “saem deles”, quando o correto seria “saem dele” ou “saem desse gênero”. O número do pronome não pode ser plural, uma vez que traduz γένους, neutro genitivo singular, portanto.

O verbo γίγνονται aparece duas vezes neste excerto, sem contar sua terceira aparição, dessa vez conjugado como γεγόνασιν – sendo, portanto, duas conjugações de γίγνομαι. Tal como reza o preceito, Aristófanes classifica os tipos de psique e descreve uma série de características de cada tipo de amantes. Segundo seu discurso, (1) do gênero andrógino derivam os homens mulherengos e adúlteros, e mulheres que se apaixonam por homens e são adúlteras. (2) O gênero feminino primitivo é a origem das mulheres que não se interessam por homens, as lésbicas, e também as ἐταιρίστριαι, as mulheres que praticavam o tribadismo – prática em que roçavam reciprocamente suas genitálias. (3) Os que pertencem ao gênero primitivo masculino procuram outros homens; quando em idade propícia à παιδεία, comprazem-se em deitar-se com e abraçar homens e, dado seu natural corajoso e viril, originam os melhores meninos e adolescentes.

Prova disso é que provêm deste gênero os homens que, quando crescidos, ocupam-se da política. É que eles não sentem vocação para o casamento, o qual somente aceitam por imposição jurídica, preferindo se unir aos seus semelhantes e permanecer celibatários. Para eles, o θαυμάζειν é sentido apenas como a sensação de amizade, intimidade e amor que os acomete quando juntos, sem quererem se separar. Não sabem dizer o que um espera do outro: parece ser o prazer afrodisíaco dos sentidos, mas é também evidente que a alma de ambos deseja algo que não sabe dizer, mas vaticina vagamente. Para esse tipo de homem, o “unir-se ao objeto amado e com ele fundir-se para formarem um único ser, em vez de dois” (συνελθὼν καὶ συντακεῖς τῷ ἐρωμένῳ ἐκ δυοῖν εἰς γενέσθαι, *Smp.* 192e9-10) consiste na realização plena do amor, o qual aparece como a saudade do todo primitivo e o apetite de restabelecê-lo (τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα, *Smp.* 192e10-193a1)⁷⁶. Ademais, a piedade e a reverência devidas aos deuses emergem não do amor pela excelência, mas do desejo de evitar ser novamente cortado ao meio e receber recompensas provenientes de encontrar “o jovem que lhe pertence”, *i.e.*, o amado que corresponde as suas inclinações. Tal recompensa é identificada ao “maior bem” e ao que há de “melhor”.

A parte seguinte do preceito (*Phdr.* d7-e2) é uma descrição plausível da fonte de onde Aristófanes – ou melhor, Platão, enquanto autor dos discursos – extraiu aquilo que, em seu discurso, permite categorizar o comportamento erótico em três classes: “observando-as (θεώμενον) realmente na prática (ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντα) e em ações (πραπτόμενα), com aguda

⁷⁶ Logo, para esse tipo de alma não é persuasivo um discurso que, por exemplo, elogia as maravilhas do casamento, ou o sentimento de alegria que sucede o nascimento do primeiro filho. Como reza o preceito do *Fedro* correspondente ao quarto discurso, a etiologia mítica do comportamento erótico explica as causas da persuasão.

percepção (ὁξέως τῇ αἰσθήσει) ser capaz (δύνασθαι) de segui-las (ἐπακολουθεῖν), do contrário nada terá além do que ouviu com outros em discursos (ἤκουεν λόγων συνών)”. Como consequência de terem um tipo de alma específico, serão persuadidos por tipos de discurso distintos, sendo necessário ao retor aprender as formas dos discursos (εἶδη μάθη λόγων) – o preceito lista três: estilos concisos (βραχυλογίας), apelo à piedade (ἐλεινολογίας) e apelo à veemência (δαινώσεως) –, e detectar o momento oportuno (καιροῦς) em que se deve falar (λεκτέον) ou conter-se (ἐπισχετέον), bem como reconhecer quando deve aproveitar a boa oportunidade (εὐκαιρίαν) para empregá-los na tentativa de persuadir algum ouvinte ou grupo de ouvintes, e também a má oportunidade (ἄκαιρίαν), quando deve evitar usar certa forma do discurso. Em que momento do discurso de Aristófanes estariam sendo empregados esses ensinamentos? É possível apontar pelo menos um excerto em que ele escolhe fazer uso do apelo à veemência (δαινώσεως):

Antes, conforme disse, éramos um; porém agora, por motivo de nossa injustiça, fomos separados pela divindade como os árcades o foram pelos lacedemônios. Remanesce o perigo, se não nos mostrarmos reverentes aos deuses, de sermos outra vez cortados pelo meio e de termos de andar como as figuras de perfil talhadas nas estrelas, com o nariz serrado em dois, ou como as duas metades dos ossinhos de jogar, que são guardadas como lembrança. Por isso mesmo, devemos exortar-nos uns aos outros para sermos piedosos, a fim de evitarmos aquele inconveniente e alcançarmos os bens que Eros nos promete, nosso guia e nosso chefe (*Smp.* 193a1-b2; Nunes, modificado).

Nesta passagem, já no final de seu discurso, Aristófanes se dirige aos convivas – e, por que não, aos leitores de qualquer tempo e espaço – e faz um pedido que contém um apelo à veemência na medida em que inclui uma ameaça ao mostrar o perigo do que pode acontecer se os seres humanos não forem reverentes e piedosos para com os deuses: além de nunca encontrarem a metade complementar da qual foram alienados, podem sofrer um novo corte ao meio. Além desse excerto, há também a passagem em que Hefesto se dirige aos amantes originados do ser cuja natureza primitiva é masculina (*Smp.* 192d2-e5), que pode ser classificado como apelo à veemência na medida em que o deus coxo afirma que, se o desejo dos amantes for realmente pela união, serão derretidos e se lhes será insuflado um sopro único; quando morrerem, por consequência, descerão ao Hades como um morto apenas, pois tiveram morte comum devido ao seu desejo pela fusão. Ao fim da aplicação do quarto preceito do *Fedro* ao quarto discurso do

Banquete, pois, verifica-se que a compatibilidade entre preceito e discurso chega ao ponto do uso de palavras comuns a ambos, além da aplicação dos conceitos enfatizados durante a exposição.

2.2.2 Agatão: *Phdr.* 272d2-273a5

A parte de Agatão no diálogo conceitual é constituído pelas seguintes respostas: (1) Apesar de iniciar seu discurso acusando os precedentes de não terem delineado a natureza de Eros antes de falar de suas obras, Agatão não apresenta, *e.g.*, uma definição como a de Aristófanes (cf. *Smp.* 192e10-193a1); ele apenas elenca um conjunto de características que atribui a Eros, começando por dizer que ele é o mais jovem dos deuses, opondo-se explicitamente a Fedro. (2) Eros não apenas é bom, mas o mais belo e excelente dos deuses. (3) O principal benefício de que é causa é a inspiração poética, mas em sua peroração, Agatão arrola um sem número de benefícios: cria os laços que unem as pessoas, promove reuniões, abrande e remove a rudeza, torna todos reciprocamente benévolos, entre muitos outros. (4) Uno.

Expostas as respostas de Agatão, segue-se sua parte no diálogo metodológico. Poucos negariam a beleza poética da ἐπίδειξις de Agatão. No entanto, a técnica geratriz de ilusão (ἀπάτη) corre solta em seu encômio graças à onipresente aplicação do artifício do provável ou verossímil (εἰκός), tal como reza o preceito do *Fedro* correspondente ao seu elogio:

Sócrates: Pois bem. Falam que não se deve exaltar assim essas coisas, nem elevá-las demais com tantos rodeios; pois de todo modo – o que dissemos aliás desde o início do discurso – não precisa participar da verdade (οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν) em relação ao justo (δικαίων) ou ao belo (ἀγαθῶν) das transações (πραγμάτων), ou ainda em relação a serem assim os homens quer por natureza (φύσει ὄντων) quer por criação (τροφῇ), quem busca ser um bom orador (ικανῶς ῥητορικόν). Pois nos tribunais ninguém tem nenhum interesse pela verdade em relação a isso, mas somente pelo que é plausível. E este é o provável (εἰκός), para o qual se deve voltar quem quer falar com arte. Pois falam que algumas vezes, se os eventos (ἢ πεπραγμένα) não são prováveis (ἐὰν μὴ εἰκότως), deve-se dizer não o que de todo aconteceu, mas o que é provável (εἰκός), quer na acusação, quer na defesa; e, em todas as circunstâncias em que se fala, o provável deve ser buscado – e dando adeus muitas vezes à própria verdade (χαίρειν τῇ ἀληθείᾳ). Pois é ele que, surgindo ao longo de todo o discurso, abre caminho para toda a arte.

Fedro: Explicaste bem, Sócrates, o que dizem aqueles que se tomam por hábeis (τεχνικοί) em discursos. E me recordo que há pouco tocamos brevemente nesse assunto, que parece ser algo muitíssimo importante para quem disso trata (*Phdr.* 272d2-273a5; Reis).

Este excerto do preceito está conectado ao *Banquete* de três formas: a primeira é a já aludida valorização da verossimilhança (εἰκός): como será mostrado, as principais teses de Agatão

serão fundamentadas com base em verossimilhanças. Todavia, para além disso, o que o *preceito* diz, que em certas ocasiões é mais prudente abdicar totalmente da verdade em detrimento do εἰκός, é exatamente a crítica que Sócrates dirige ao anfitrião antes de refutá-lo (*Smp.* 198b1-198e2); a segunda é o tema do tribunal: no início do simpósio Agatão, em tom de desafio, institui entre ele e Sócrates uma batalha, da qual Dioniso seria o juiz (*Smp.* 175e7-10), para determinar qual σοφία é superior entre a poesia trágica ou a filosofia⁷⁷. A terceira, por fim, consiste na crítica de Sócrates ao excesso de artifícios retóricos e ao completo descuido com a verdade (*Smp.* 198e2-199b5) que imperou no discurso de Agatão⁷⁸. Ao lado de todos os paralelos apontados ao longo deste capítulo, essas três conexões fazem patentear-se com luz meridiana que a ordenação das minúcias da técnica presente no *Fedro* e a ordem dos discursos no *Banquete* é intencionalmente deliberada da parte de Platão, pois elas repetem como padrão comum todos esses detalhes dramatúrgicos que correlacionam Agatão e Sócrates presentes no *Banquete*.

Ao contrário do procedimento adotado na exposição dos encômios precedentes, não será apresentada uma síntese pormenorizada deste elogio. É suficiente delinear sua estrutura geral e citar alguns exemplos do uso do εἰκός. Ora pois, Agatão inicia com uma consideração metodológica que, apesar de não estar presente no preceito do *Fedro* correspondente ao seu discurso, está inclusa na regra aplicada por Erixímaco e, portanto, reprovava a acusação: segundo Agatão, os discursos proferidos por seus convidados mais não fizeram que louvar os benefícios de Eros, e se esqueceram de expor em detalhes através do discurso de que tipo é ou qual é a natureza daquilo que se considera a causa dos benefícios (*Smp.* 194e4-195a5). Contudo, como ficou evidente principalmente na seção de nosso escrito que tratou do discurso de Erixímaco, a reclamação de Agatão é apenas verossímil, o que condiz com a índole de seu discurso, mas não

⁷⁷ Cf. *Smp.* 175e7-10.

⁷⁸ Um possível pano de fundo para a crítica de Sócrates ao descuido com a verdade que ele atribui aos discursos de seus antecessores nessa passagem é que todos os convivas, à exceção de Aristófanes, estavam na casa de Cálías quando Sócrates debateu com Protágoras no *Protágoras*. Pode ter sido por influência dos sofistas que tomaram por mestres que os convivas preferiram “atribuir ao objeto quanto de belo se possa conceber, sem decidir, primeiro, se tal processo corresponde ou não à realidade dos fatos. Saindo tudo falso, não terá a mínima importância” (*Smp.* 198d7-e2). Sobre isso, cf. BRANDÃO (2020, p. 6-7), o qual, a respeito dessa conexão, sugere que “O *Banquete* é, assim, uma resposta filosófica para os problemas pedagógicos levantados no *Protágoras*”. A resposta de Sócrates ao discurso de Agatão também faz referência explícita a Górgias (*Smp.* 198c1), pioneiro no emprego da verossimilhança (εἰκός), por influência de seus mestres Tísias e Córax. Tísias e Górgias são citados também em *Phdr.* 267a6, e Tísias novamente em 273a6. Cf. *Smp.* 198b1-199b5. O εἰκός parece ter sido o principal mote da tradição retórica siciliana, representada pelos referidos oradores. Cf. COELHO, 2014, p. 43-44.

com o fato de que todos os convivas delineiam formalmente uma definição diferente de amor⁷⁹, muito embora haja um pano de fundo ético-afetivo derivado do modo de vida dos falantes operando por baixo dos panos. Ademais, a estrutura geral de seu discurso consiste em argumentos de probabilidade elaborados para provar que Eros é o mais belo e o mais excelente dos deuses. A beleza de Eros deriva de ser ele o mais jovem, mais delicado e mais flexível dos deuses. Sua excelência se origina de ele ser o mais justo, o mais temperante, o mais corajoso e o mais sábio dos deuses. Como consequência, Agatão substitui a própria Ideia da Beleza, aquilo de que Eros é amor, pela divindade, e até mesmo Zeus lhe é tornado subalterno.

A *juventude* de Eros é assim sustentada: apesar de toda a velocidade da velhice, que nos alcança assaz depressa, Eros tem em relação a ela uma aversão natural e se empenha apenas na busca pela companhia dos jovens, uma vez que o semelhante sempre se liga ao semelhante. Quanto à *delicadeza*, Agatão diz que não surgiu ainda nenhum poeta da estatura de Homero que tenha cantado a delicadeza de Eros. Contudo, esse mesmo poeta cantou sobre a delicadeza *dos pés* de Áte, os quais, de tão delicados, caminham sem pisar na terra, passeando, porém, pela cabeça dos homens. Verossimilmente, Eros caminha apenas no que há de mais brando: não no crânio, mas no coração e na alma de homens e deuses caminha e constrói sua morada. Ademais, nunca faz morada nas almas de temperamento duro, mas somente nas brandas. Por estar sempre em contato com o que há de mais macio no que há de mais brando, não há como não conceber Eros como o mais delicado dos deuses. A *flexibilidade* de Eros se deve a que, por envolver todas as coisas, entrar nas e sair das almas dos homens sem ser percebido, não se pode dizer de Eros que seja resistente, sendo, portanto, flexível. A prova disso é sua graça característica, causa de estar sempre em guerra com a Deformidade.

Agatão, em seguida, divide a ἀρετή de Eros nas quatro virtudes cardeais. A justiça de Eros está em que não ofende divindade nenhuma e, se sofre algo, não é por meios violentos, pois a violência não atinge Eros. Todos os deuses o servem voluntariamente, e dado que as partes estão de mútuo acordo, as Leis declaram que é justo. Sua temperança é sustentada através do seguinte argumento que, encadeando semelhanças, faz do intemperante o mais temperante: a temperança é a capacidade de *dominar* prazeres e apetites. Todos os demais prazeres e apetites são mais fracos

⁷⁹ Se é necessário definir de antemão, cf., e.g., a definição de Fedro (*Smp.* 178a7); se bastar uma definição formal em qualquer lugar do discurso, cf., e.g., a definição de Aristófanes (*Smp.* 192e10-193a1).

que Eros, o qual os *domina* todos. Logo, Eros é o mais temperante de todos⁸⁰. A coragem do deus é assim defendida: o dominante é mais forte que o dominado. Nem mesmo Ares é capaz de resistir a Eros, ou ao amor de Afrodite. Se Eros vence o deus mais corajoso, então Eros é o mais corajoso. Por fim, a sabedoria de Eros na poesia é tão grande a ponto de, com um simples toque, ele ser capaz de tornar poeta qualquer um. Uma vez que não se pode ensinar o que não se sabe, Eros deve ser excelente criador no domínio da Música para poder ensinar a ser poeta. No domínio das outras artes, quem é discípulo do mestre Eros alcança glória e admiração, a exemplo de Apolo (Medicina, Adivinhação), das Musas, da arte de forjar de Hefesto, da Tecelagem de Atena e do próprio domínio de Zeus sobre os homens, uma vez que a ordem advinda de tal domínio se estabeleceu graças à interferência do amor.

2.2.3 Sócrates: *Phdr.* 273d6-274b1

As respostas do discurso de Sócrates, que constituem sua contribuição ao diálogo conceitual, são as seguintes: (1) Eros é um δαίμων, intermediário entre deuses e seres humanos, e tal natureza é explicada através de um mito. (2) Eros não é nem bom, nem mau, mas algo entre esses dois extremos. (3) Por não ser absolutamente bom, é impreciso dizer que Eros é causa de benefícios. No entanto, a terceira pergunta é substituída por uma equivalente: qual é a potência de Eros? A resposta a essa pergunta é a segunda parte da Passagem do Intermediário (*Smp.* 201d1-204c9). (4) Em verdade, Eros em si mesmo não tem múltiplas formas; é a estrutura hipotética geral (γένος) composta por partes distinguíveis (εἶδη), denominada “Eros” no uso da linguagem, que é múltipla, por ser o resultado da coleção e da classificação de vários fenômenos de acordo com semelhanças e diferenças. Há, por exemplo, os dois tipos de ἔρως enquanto anseio pela imortalidade (fecundidade corpórea e psíquica), o ἔρως dos buscadores de prazer, e uma infinidade de formas de amor desviantes captadas por expressões como φιλογυμναστία e φιλοσοφία (cf. *Smp.* 205d).

Ademais, de um lado, certas porções do discurso de Sócrates comentam, ora confirmando, ora refutando, ora corrigindo e complementando certos aspectos das posições dos predecessores,

⁸⁰ Este é talvez o exemplo mais facilmente detectável do mecanismo de operação da Técnica da Ilusão: através de um uso ambíguo do verbo “dominar” (“controlar os apetites” e “ser mais forte que os apetites”), Agatão faz a intemperança passar por seu oposto.

como Sheffield (2006a) mostra abundantemente em seu artigo. De outro lado, seu discurso introduz novidades, como a redefinição do estatuto teológico de Eros e a tese de que o objeto verdadeiro de ἔρως é um ser transcendente, a Ideia da Beleza.

Na sequência, exporemos a parte do diálogo metodológico relativa ao discurso de Sócrates. Para evidenciar o paralelo entre o sexto grupo de preceitos do *Fedro* e o sexto discurso do *Banquete*, começamos pela citação do preceito em questão:

Sócrates: [...] Assim, caso alguma outra coisa acerca da arte de discursos tenhas a dizer, ouviremos. Do contrário, estaremos convencidos disto que foi explicado – se alguém não enumerar as naturezas dos que vão ouvi-lo (τὰς φύσεις διαριθμήσεται), se não for capaz de distinguir os seres por formas (κατ' εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα) e abranger com uma única ideia (μὴ ἰδέα) de acordo com cada um deles, jamais será hábil em discursos (τεχνικὸς λόγων) à altura do possível ao ser humano. E isso, por sua vez, jamais é conquistado sem muito exercício (πολλῆς πραγματείας); e quem tem bom senso (τὸν σώφρονα) deve se esforçar não em vista de agir junto a homens, mas de ser capaz de falar o que é de agrado dos deuses (θεοῖς κεχαρισμένα) e de agir de maneira agradável o máximo que está em seu poder. Pois dizem seguramente os mais sábios que nós, Tísias, que quem tiver inteligência não aos companheiros de escravidão deveria ter o cuidado de agradar – exceto como tarefa paralela (πάρεργον) –, mas aos bons mestres (δεσπόταις ἀγαθοῖς) e boa estirpe (ἐξ ἀγαθῶν). Assim, se o rodeio for longo (μακρὰ ἡ περίοδος), que não cause espanto! Pois é em vista de algo maior (μεγάλων) que se deve percorrê-lo, não como em tua opinião. E, como afirma o argumento, desde que se queira, essas coisas serão contudo belíssimas quando surgidas daquelas.

Fedro: Parece-me que foi dito perfeitamente, Sócrates, se é que há alguém capaz.

Sócrates: Mas, para quem empreende coisas belas (ἐπιχειροῦντί τοι τοῖς καλοῖς), também é belo sofrer (καλὸν καὶ πάσχειν) o que disso possa resultar (*Phdr.* 273d6-274b1; Reis).

O sexto preceito pode ser dividido nas seguintes partes: (1) enumerar as naturezas (τὰς φύσεις διαριθμήσεται) dos que vão ouvir o discurso que se está compondo, para que é necessário dividir os entes por formas e abarcar o múltiplo com uma ideia [abstrata] única (μὴ ἰδέα): em seu discurso, Diotima divide pelo menos três formas principais de amor: (i) o Eros-δαίμων patrono dos filósofos, delineado em *Smp.* 212d13-204c8 e 209e5-212a7 – o Eros dos Grandes Mistérios; (ii) a βούλησις acompanhada de ἐπιθυμία (desejo sexual) dos fecundos no corpo; e (iii) o Eros dos que, embora sendo fecundos na alma, não chegam no mesmo nível dos filósofos, mas que também dão à luz belos discursos sobre a excelência, como Homero e Hesíodo (poesia), e Sólon e Licurgo (legislação), e belos atos, como os heróis, benfeitores esses aludidos nos Mistérios Menores. As formas (ii) e (iii) são espécies congêneres, uma vez que são dois modos de buscar a eudemonia compreendida, em última instância, enquanto imortalidade. Além dessas três formas, ela inclui também outras duas: amor pelas práticas lucrativas e pela ginástica. Ademais, Diotima dirige

algumas palavras a cada um dos convivas, apropriadas à natureza (φύσις) que revelaram através de seus discursos, como dantes estudamos.

(2) A segunda parte do preceito constitui o que os filósofos ajuizados (τὸν σὺμφορον) devem se preocupar em fazer: agradar somente aos deuses (θεοῖς κεχαρισμένα), e não aos seres humanos, a não ser se for como tarefa paralela, *i.e.*, como forma de ajudá-los a sair da Caverna. (3) Uma terceira parte do preceito é um recado para aqueles que resolverem abdicar de sua felicidade pessoal para beneficiar aqueles que ainda não despertaram: “se o rodeio for longo, que não cause espanto” é clara referência ao Atalho Eudemonista. (4) Por fim, através de Sócrates, quando diz que “para quem empreende coisas belas, também é belo sofrer o que disso possa resultar”, Platão envia outra mensagem ao corajoso filósofo-retor que, depois de se iniciar nos Grandes Mistérios e vislumbrar com olhar noético a Beleza em si mesma, condição inelutável para alguém saber o que é uma “coisa *verdadeiramente* bela”, terá uma referência cuja imitação culminará na excelência genuína, único motivo capaz de impulsioná-lo ao retorno à Caverna, onde sua nobreza deverá surtir efeito. Afinal, o que pode resultar para alguém que empreende coisas belas, como a tentativa de intervir junto ao líder da maior potência política de sua época? No caso de Platão, esse “resultado” foi ter sido vendido como escravo.

Com relação à primeira parte do preceito, ele dá conta do procedimento de Diotima, a qual dirige algumas palavras apropriadas à natureza (φύσις) que cada um dos convivas revelou através de seu discurso. Nesse preceito, Sócrates alude implicitamente ao conceito retórico da politropia. A palavra significa “muitas maneiras” ou “muitos modos”; por extensão de sentido, “versatilidade”. É célebre a atribuição dessa habilidade a Odisseu, logo no primeiro verso da *Odisseia*⁸¹. A politropia era concebida de formas diferentes entre autores da retórica grega. Antístenes, *e.g.*, a entendia como a capacidade de expressar o mesmo pensamento de diferentes formas, adequando-se a diferentes públicos ou interlocutores (LÉVYNSTONE, 2020, p. 149). Platão parece ter concebido a politropia como adequação do pensamento a diferentes naturezas,

⁸¹ Não surpreende que πολύτροπός seja uma das palavras empregadas no *Hípias Menor* para caracterizar Odisseu em contraposição a Aquiles: enquanto este é “simples e verdadeiro” (365b4, ἀληθής τε καὶ ἀπλοῦς), aquele é “versátil e mentiroso” (364b5, πολύτροπός τε καὶ ψευδής). A sinceridade de Aquiles em muito difere da proverbial lábia de Odisseu, capaz de esconder um pensamento em seu coração e de dizer algo diferente do que pensou, como Homero poeta na *Iliada* (IX, 312). Como o próprio *Hípias Menor* o prova, Sócrates também é capaz de pensar uma coisa e dizer outra, mas sua intenção, ao contrário de Odisseu, não é tomar proveito do outro, mas testar a capacidade argumentativa de Hípias. A personagem do sofista, em vários momentos, mostra-se indisposta a concordar, no nível ético, com a argumentação de Sócrates em favor da hipótese segundo a qual quem comete o mal voluntariamente é melhor do que quem o faz involuntariamente, mas é incapaz de refutar os argumentos do filósofo, que também se declara indisposto a aceitar as conclusões a que chega.

no momento oportuno e no contexto certo; é o que se pode inferir de uma leitura atenta à forma como Sócrates se dirige a cada personagem, uma vez que adequa seu discurso de acordo com idade, limitações, índole e mesmo os assuntos que seriam mais conformes ao interesse de cada interlocutor. O dialético questiona um determinado interlocutor, construindo argumentos a partir de suas respostas; o filósofo-retor endereça, a uma audiência composta por um tipo comum de almas, um discurso que essa audiência é capaz de compreender facilmente e com o qual tende a concordar. Para Lévyntone (2020, p. 154-155), o retor que Platão busca formar no *Fedro* é capaz de formular em seu discurso a perspectiva de seus ouvintes, *sem questioná-los*. Por conta disso, esse discurso pode parecer mais epidítico do que o método dialógico, elêntico e maiêutico de Sócrates, mas o retor buscará com tal discurso uma finalidade semelhante e partirá dos mesmos pontos de partida, visto ter de se adaptar a uma “alma coletiva”, que é também específica na medida em que os indivíduos que a compõem compartilham algo em comum.

A característica acima apontada – de que o retor não questiona os pontos de vista de sua audiência – talvez seja melhor compreendida como uma opção a ser escolhida pelo retor ao discursar, como forma de evitar o que denominamos, algo coloquialmente, “bater de frente” com a audiência. Não se trata, portanto, de uma escolha necessária. A retórica possibilita, contudo, discordar de modo mais elegante e sutil quando esse modo de proceder é comparado com a aplicação da dialética socrática. No *Banquete*, pois, algumas porções do discurso de Sócrates aludem a momentos específicos dos discursos dos convivas anteriores, como ficará claro a seguir quando mostrarmos exemplos de politropia com a citação de excertos nos quais Diotima se dirige a cada um dos cinco convivas iniciais, de forma que ela ou discorda em algum ponto (como quando se dirige a Erixímaco), ou corrige algum erro (no caso de Aristófanes) ou desafia algum argumento (quando alude a Fedro). Com efeito, o primeiro desses endereçamentos retóricos personalizados de Diotima (*Smp.* 202e3-203e7) remete ao encômio de Agatão e consiste na continuação da discussão dialética, em que os papéis são invertidos (Sócrates : Agatão :: Diotima : Sócrates) e em que a noção de δαίμων é introduzida.

A segunda alusão remete ao encômio de Erixímaco:

Colocado entre ambos (ἐν μέσῳ δὲ ὃν ἀμφοτέρων), ele [*i.e.* Eros] preenche (συμπληροῖ) esse intervalo, permitindo (ὥστε) que o Todo (τὸ πᾶν) se ligue (συνδεδέσθαι) a si mesmo (αὐτὸ αὐτῷ). Dele (διὰ τούτου) procede (χωρεῖ) a adivinhação (ἡ μαντικὴ) e a arte dos sacerdotes (ἡ τῶν ἱερέων τέχνη), em relação aos sacrifícios (τῶν τε περὶ τὰς θυσίας) e iniciações (τελετάς), aos encantamentos (τὰς ἐπωδὰς), ao vaticínio em geral (τὴν

μαντείαν πᾶσαν) e à magia (γοητείαν). Um deus não se mistura com um ser humano (θεὸς δὲ ἀνθρώπων οὐ μείγνυται); é por meio desse elemento (διὰ τούτου) que acontece (ἔστιν) o contato e o diálogo (ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος) entre os deuses e os seres humanos (θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους), tanto no estado de vigília (ἐγρηγορόσι) como durante o sono (καθεύδουσι). O perito (σοφὸς) em tais assuntos (περὶ τὰ τοιαῦτα) é homem demônico (δαιμόνιος ἀνὴρ), enquanto qualquer outro (ἄλλο) entendido (σοφὸς) noutras artes (περὶ τέχνας) e nas diferentes manufaturas (χειρουργίας τινὰς) é como um artesão (βάνανσος) (Smp. 202e6-203e7; Nunes, modificado).

Em seu discurso, Erixímaco sustentou que é impossível a harmonização entre dois opostos ainda em discordância, sendo necessário à homilia entre seres humanos e deuses – um dos domínios aos quais se aplica sua ciência amorosa - a remoção do que na índole humana tende à impiedade. Apesar do jaez científico de suas reflexões, dentre todos os convivas Erixímaco é o mais propenso a ser convencido pelo ensinamento de Diotima acerca de Eros enquanto δαίμων intermediário responsável por restabelecer o elo perdido entre deuses perfeitos e humanos decaídos. De qualquer forma, este passo do discurso de Sócrates é uma alusão ao citado elemento do discurso do médico.

A terceira alusão remete ao elogio de Aristófanes:

“E diz-se”, continuou [Diotima], “que há um discurso (λόγος) segundo o qual (ὥς) os amantes são (οὔτοι ἐρῶσιν) aqueles que procuram a outra metade de si mesmos (οἱ ἂν τὸ ἥμισυ ἑαυτῶν ζητῶσιν). Porém, meu discurso (ἐμὸς λόγος) diz não ser o amor (εἶναι τὸν ἔρωτα) nem a procura da metade (οὔτε ἡμίσεός), nem do todo (οὔτε ὅλου), a não ser que não calhe ao menos (ἐὰν μὴ τυγχάνῃ γέ), ó companheiro, de essa metade e esse todo serem bons (ἀγαθὸν ὄν); é que (ἐπεὶ) os seres humanos (οἱ ἄνθρωποι) aceitam voluntariamente que lhes sejam amputados (ἐθέλουσιν ἀποτέμνεσθαι) seus pés e suas mãos (αὐτῶν γε καὶ πόδας καὶ χεῖρας), desde que lhes pareça (ἐὰν αὐτοῖς δοκῇ) que essas partes de si mesmos lhe são prejudiciais (τὰ ἑαυτῶν πονηρὰ εἶναι). Quer me parecer (οἶμαι) que quaisquer que sejam (ἕκαστοι) não (οὐ) se afeiçoam (ἀσπάζονται) do que for parte de si mesmos (τὸ ἑαυτῶν), a não ser que (εἰ μὴ εἴ) esteja chamando (καλεῖ) a isso (τις) que lhe pertence (οἰκεῖον), pois, bom (τὸ μὲν ἀγαθόν) e parte de si mesmo (καὶ ἑαυτοῦ), e mau (τὸ δὲ κακόν) o estranho [a si mesmo] (ἄλλότριον), uma vez que (ὥς), à exceção (ἄλλο ἐστὶν) do bem (τοῦ ἀγαθοῦ), nada (οὐδέν) há de que os seres humanos sejam amantes (ἐρῶσιν ἄνθρωποι). Ou te parece (ἢ σοὶ δοκοῦσιν) [que amem algo diferente do bem]?” (Smp. 205d10-206a1; tradução minha).

Tendo definido o amor como saudade de um todo primitivo e desejo de restabelecê-lo, concepção da qual inferiu que o melhor que pode acontecer a um ser humano é reencontrar sua metade complementar, Aristófanes se esqueceu de distinguir entre as categorias “boa” e “prejudicial” do que entende por ἔρως. Note-se, porém, que Diotima avança uma definição de “bem” apropriada – ou, para falar como os costureiros, *sob medida* – para os buscadores da felicidade: *se* o amor for a procura da parte complementar para restituição do todo primitivo; e

dado que, quando uma parte do corpo é considerada prejudicial, o ser humano chega ao ponto de separar-se dela através de amputação; ninguém se apega ao que lhe pertence (*i.e.*, a parte complementar) se isso não for bom. Contudo, caso o termo “bom” seja manipulado linguisticamente para significar “o que nos pertence” (οἰκεῖον) e “o que faz parte de nós mesmos” (ἑαυτοῦ), então a parte complementar será necessariamente buscada *pelo amante dessa natureza*.

Com a quarta alusão acontece algo um pouco distinto, uma vez que se trata de uma passagem contendo sugestões em forma de pergunta contra as quais uma natureza de um tipo como Fedro tenderia a levantar objeções:

Achas mesmo, continuou, que Alceste consentiria em morrer por Admeto, ou que Aquiles, para vingar Pátroclo, o seguiria na morte, e o mesmo fizesse o nosso Codro, para assegurar aos filhos o reino, sem a certeza de deixarem após si a memória imortal de suas virtudes, que ainda vive entre nós? Longe disso”, prosseguiu; “estou certa de que é só pela imortalidade do mérito e pela fama gloriosa que todos fazem o que fazem, e com tanto maior empenho quanto mais nobres forem, pois não há quem não ame a imortalidade (*Smp.* 208d2-e2; Nunes).

Nesta passagem, que abarca também a alusão a Aristófanes supracitada, a profetisa não está a falar de Eros *qua* δαίμων intermediário, mas de uma mistura de ἐπιθυμία com βούλησις que tem por finalidade a busca da eudemonia. Trata-se de mais uma instância da Técnica Antilógica, visto que a mudança de objeto passa facilmente despercebida, embora se baseie em várias hipóteses não-examinadas. A partir de um questionamento de Sócrates acerca da utilidade (χρεία) de ἔρως, Diotima vai encadeando sutilmente uma série de semelhanças, desde a equação entre o ἔρως e o desejo perpétuo da posse de coisas boas, até o arremate que ora encontramos, segundo o qual o ἔρως assim definido equivale ao amor pela imortalidade. Segundo a exposição, é somente através de uma das modalidades (τῶν τίνα τρόπον) do ἔρως, tal que se manifesta naqueles que são fecundos apenas no corpo durante uma prática (ἐν τίνι πράξει) específica, *viz*, a relação sexual, que o gênero mortal participa da imortalidade, uma vez que deixa, através do sempre-gerar (ἀειγενές), um ser novo no lugar do velho. O amor pela imortalidade teria sido o motivo que levou Alceste e Aquiles a estarem dispostos a morrer por Admeto e Pátroclo, respectivamente. Desse ato, pois, adviria fama e glória imortais. Diotima acrescenta que, quanto maior a nobreza, maior o empenho no anseio pela imortalidade. Entretanto, o fato de esse sacrifício ser meio para um fim remove seu caráter nobre, sendo muito mais plausível a posição de Fedro, que levantaria a objeção de que tal disposição dos amantes é benefício de Eros, e não de um anseio mesquinho relacionado à glória.

A quinta alusão é a Pausânias. Durante a descrição da *scala amoris*, a passagem do primeiro ao segundo é constituída pela superação do amor doentio por um único corpo dotado de beleza física, a qual deixa de ser o *motus* do amante das coisas belas. Depois de cultivar os discursos que contribuem para a formação filosófica dos jovens, sejam eles belos corporalmente ou não, ao ascender para o amor dos costumes e das leis ele perceberá que a beleza que há nos corpos é sempre corpórea e que, comparada com aquela que se manifesta nos degraus de cima, é destituída de valor:

Depois disso (μετὰ δὲ ταῦτα), terá de ser conduzido (ἡγήσασθαι) [a concluir que] a beleza da alma (τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος) é muito mais preciosa (τιμιώτερον) do que a do corpo (τοῦ ἐν τῷ σώματι), de forma que (ὥστε) uma alma (τὴν ψυχὴν) de dotes excepcionais (ἐπιεικής), até mesmo num corpo carecente de viço (σμικρὸν ἄνθος), é quanto lhe basta (ἐξαρκεῖν αὐτῷ) para amá-la (ἐρᾶν) e dela cuidar (κηδεσθαι), e gerar discursos como este (τίκτειν λόγους τοιούτους), e investigar (ζητεῖν) aqueles que aperfeiçoam a juventude (οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους). Tendo aí chegado (ἵνα), deve ser compelido (ἀναγκασθῇ) novamente (αὖ) a contemplar (θεάσασθαι) a beleza (καλὸν) que há nas ocupações (τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι) e nas leis (καὶ τοῖς νόμοις) e ver (ιδεῖν) que o todo da beleza é, em si, a si mesmo aparentado (ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν). Tendo aí chegado (ἵνα) deve ser conduzido (ἡγήσεται) [a concluir que] a beleza relativa ao corpo (τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν) é algo de pouco valor (σμικρὸν τι) (*Smp.* 210b6-c6; Nunes, modificado).

Ademais, há outras porções que parecem endereçadas à correção e indução de vergonha no amante pausânio, como esta: “não se deixará prender servilmente à beleza de um único objeto, a de um adolescente, por exemplo, de alguma pessoa ou ocupação isolada, à maneira de escravo sem préstimo e de poucas falas” (*Smp.* 210d1-3). Diotima, portanto, alude a todos os encômios precedentes em pontos que atingem precisamente o tipo de natureza e de amante personificado pelo orador ao qual se dirige. Entretanto, como reza o preceito, é preciso dividir as naturezas de acordo com tipos. Sendo assim, qual a natureza (φύσις) do filósofo tal como delineado idealmente no discurso de Diotima?

CAPÍTULO 3: O ENCÔMIO DE SÓCRATES E A NATUREZA DO FILÓSOFO

Este capítulo, como resposta à questão elencada no fim do capítulo anterior, mostra qual é a natureza (φύσις) do filósofo, o que implica em mostrar como alguém se torna filósofo. O raciocínio é o seguinte: o preceito do *Fedro* correspondente ao discurso de Diotima ordena a enumeração das naturezas dos ouvintes e a criação de discursos que se apliquem a cada natureza. Essa enumeração permite a seguinte questão: como cada amante se constitui com esta e não aquela natureza? Por exemplo, a natureza do amante do discurso de Erixímaco se constitui no interior da prática da medicina, que produz um tipo de discurso norteado por noções como equilíbrio e saúde, e traz como implicação a prática de certos costumes típicos de um médico. Como o discurso mais importante do *Banquete* seja o de Diotima, e nele sejam apresentadas as características e experiências que fazem do filósofo um amante da sabedoria, uma exposição da forma como essa natureza é moldada a partir de certas passagens, principalmente das três primeiras seções e da passagem da ascensão à Beleza, permite entender como os discursos ali presentes se aplicam a quem, já tendo a predisposição à filosofia, realizou sua natureza filosófica. Por exemplo, a passagem da ascensão se aplica a pessoas que são especialmente apaixonadas pela beleza. Todavia, para que entendam profundamente o que é a Ideia da Beleza, precisam realizar o exercício espiritual da ascensão na *scala amoris*.

O ensinamento de Diotima aponta um traço de caráter que o filósofo deve corrigir como requisito para a indução da consciência da própria ignorância e permanência na disposição afetiva de amante da sabedoria. Tal correção – abandonar consciente e decididamente a busca pela felicidade (εὐδαιμονία), entendida como a “posse perpétua do que é *bom-para si*” em prol do amor pela Beleza e suas consequências éticas e políticas – é uma ação nobre inspirada pela visão da Beleza em si, que acontece no último estágio da prática ascensional dos Grandes Mistérios. Destarte, o “rodeio longo” de que fala o preceito é exatamente a subida através da *scala amoris*, bem como o “agradar aos deuses” e o “empreender coisas belas” são seus sucedâneos, a saber, a prática da excelência através da aplicação da Dialética Socrática para libertar os cavernícolas e a realização de ações nobres em geral. Buscar-se-á mostrar nas próximas páginas como Sócrates, nos vários encontros em que foi iniciado por Diotima nos Mistérios de Eros, teve seu caráter moldado e passou por certa mudança de afecções, tendo sido persuadido por discursos intercalados por refutações dialéticas.

3.1 DIALÉTICA E EROS

3.1.1 O Exercício da Dialética Socrática como Corretivo do ἔπος

Como já dito alhures (cf. 1.3.2), uma abordagem mais prolífica dos diálogos e também mais fiel ao tipo de filósofo que Platão é – um dialético – é aquela que substitui a metáfora do porta-voz⁸² pela do ventríloquo. Essa manobra permite desviar o problema de “quem fala por Platão” sem a adoção de saídas simplistas e dogmáticas (“o protagonista do diálogo”), e sem cair em soluções demasiado cétricas (“não há nenhum ensinamento platônico, somente caminhos”). A saída sugerida pela metáfora do ventríloquo é que o choque dialético entre as hipóteses incompatíveis apresentadas no texto alça o estudante a uma compreensão repentina que ele não teria apenas reconstruindo cadeias de hipóteses que não podem ser testadas, atividade em que se resume boa parte da “filosofia profissional” de nossos dias. No *Banquete*, a tarefa de guia na prática da dialética é dividida entre duas personagens: o familiar Sócrates e a estrangeira Diotima. Tratemos dela e de sua função antes de uma análise pormenorizada da Refutação de Agatão.

A propósito do discurso de Diotima, a posição mais próxima da nossa foi defendida por Corrigan & Glazov-Corrigan (2004, p. 108), para os quais o ensinamento da sábia também deve ser questionado, ao invés de ser simplesmente aceito em sua literalidade, ou desqualificado. O discurso de Diotima requer do estudante aquela petulante suspeita socrática que ironicamente o próprio Sócrates nem sempre apresenta em sua conversa com a sábia. Por exemplo, em *Smp.* 204c7-e7, Sócrates se mostra incapaz de responder à questão sobre o que acontece àquele que chega a tornar suas coisas belas. Diotima, então, propõe que troquem “beleza” por “bem”, barganha que ajuda Sócrates a responder que os possuidores de coisas boas ficam felizes. Em tréplica, Diotima afirma que esse fato é tão óbvio que a resposta parece ser definitiva. Todavia, além de suas ponderações conclusivas serem questionáveis, a maior parte do diálogo ainda está por começar. Por esse motivo, sua fala deve ser aberta e exposta (*unpacked*) para que se revele seu significado latente.

⁸² Cf. BLONDELL (2002, p. 19-20): “[...] muitos leitores tomam por certo que as personagens principais de Platão, especialmente Sócrates, atuam como porta-vozes para as ideias do próprio Platão, e acadêmicos influentes defendem essa posição”.

Diotima é uma estranha (*outsider*) e uma *participante ausente*. Na hipótese de ela ser fictícia, os detalhes históricos que Sócrates introduz em sua apresentação são uma forma de conferir à personagem da sacerdotisa uma combinação de realidade e mistério, para que percebamos ser de maior importância não sua personalidade, mas seu ensinamento (*idem*, p. 113). Ela desempenha três papéis: (1) movimento para o domínio do sagrado, pois ela é uma profetisa-sacerdotisa que carrega um ensinamento revelado; (2) representa um padrão de verdade que está para além de Sócrates e de Agatão, mas que também é aberto a todos. Assim, a verdade filosófica acontece em um anfiteatro tal que o filósofo não é nem mesmo o ator principal em sua própria peça, mas um “receptor ativo”; (3) é uma mulher, o exemplar máximo de σοφία no diálogo⁸³. A presença da mulher possibilita uma relação quiástica ou de balanceamento cruzado entre Sócrates & Diotima, de um lado; e Poros & Penia, de outro. Diotima, uma figura de “abundância divina”, é balanceada com a personificação feminina da Pobreza, assim como a abundância de Poros é balanceada com a “pobreza” de Sócrates (*idem*, p. 116).

Para além da visão supracitada, a função de Diotima pode ser dividida em duas partes: (1) mistagogia e (2) educação dos desejos. (1) As referências aos Mistérios Eleusinos em termos de vocabulário e estrutura analógica sugerem que a sábia estrangeira é uma mistagoga responsável pela iniciação de Sócrates nos Mistérios de Eros. O auge e a consumação dessa condução acontecem com a experiência visionária da Ideia da Beleza, evento comparável com a revelação religiosa das τέλεα καὶ ἐποπτικά dos referidos mistérios, momento em que a função de Diotima é crucial: quando prescreve o procedimento a ser adotado pelo amante durante a ascensão, ela se refere ao progresso desse amante como uma busca, empregando o modo subjuntivo do verbo μέτειμι, o que sugere uma busca. Mais precisamente, trata-se, da parte do iniciante, de “estar disposto a buscar corretamente” (ὀρθῶς μετῆν), e da parte do guia ou orientador (ἡγούμενος), da responsabilidade de guiar este jovem corretamente. Como aponta Lamascus (2016, p. 117), Diotima está descrevendo uma prática análoga a um ritual religioso que, se corretamente posta em operação, ajudará o amante em seu progresso⁸⁴. A descrição de Eros como um “co-operador” (συνεργός) com a natureza humana ao fim do encômio de Sócrates é uma referência a isso.

⁸³ Esse detalhe é assaz relevante, uma vez que nos banquetes históricos, quando presentes, as mulheres tinham a função única de entreter os convivas, na condição de flautistas, dançarinas ou mesmo cortesãs. Cf. COOKSEY, 2010, p. 6.

⁸⁴ Este é um elemento que faz parte da natureza do filósofo, qual seja, buscar a visão da Beleza em si por meio de uma experiência ascensional com a ajuda de um guia.

As iniciações nos cultos de mistério antigos eram precedidas por rituais catárticos. Algo similar acontece no caso da iniciação filosófica aos Mistérios de Eros: o exercício da dialética é um meio de efetuar uma catarse da ignorância no pretendente a filósofo que está para ser iniciado. No *Banquete*, o primeiro a passar pela catarse é Agatão. Logo em seguida, Sócrates cria um discurso em que ele mesmo, quando jovem, passa por essa experiência. O que importa é que os dois simbolizam um só paradigma, o do ignorante que precisa tomar consciência de sua própria ignorância. Diotima é versada nas “coisas de Eros”, as τὰ ἐρωτικά (*Smp.* 201d), da qual faz parte a “arte erótica de Sócrates”⁸⁵, designação concedida enigmaticamente por Platão ao exercício da Dialética Socrática em seu contexto existencial, *i.e.*, no contexto da transformação no nível do desejo⁸⁶ (reorientação desiderativa) que acontece no pretendente a filósofo quando este se inicia na investigação dialética, ocasião em que é orientado por um mestre capaz de lhe conduzir, donde a analogia com a mistagogia, a “condução do iniciado”.

(2) Os discursos do *Banquete*, quando estudados conforme à proposta delineada nos capítulos 1 e 2 desta dissertação, criam um campo teórico dialógico capaz de traçar um mapa conceitual que possibilita a educação erótica do leitor. O estudante⁸⁷ pode se perguntar: “que personagem seria eu no *Banquete* a partir das minhas percepções sobre ἔρως e conceitos afins?” Depois de se ver refletido na concepção de amor de um dos convivas, o estudante está capacitado a entender mais facilmente o que ele precisa mudar em si mesmo para se tornar um amante da sabedoria, forma de amor na qual pode ser iniciado pela sábia estrangeira imortalizada por Sócrates. Não é apenas Agatão que precisa da instrução de Diotima, mas todos nós⁸⁸. Veremos que essa educação envolve a capacidade de abdicar da eudemonia pessoal em prol de ações nobres

⁸⁵ Uma das primeiras intérpretes, senão a primeira, a tratar sistematicamente dessa “arte” ou “técnica” é Elizabeth Belfiore (2012), em seu livro *Socrates’ Daimonic Art*.

⁸⁶ Sobre a transformação radical, cf. BARATIERI (2019).

⁸⁷ Cf. BLONDELL (2002, p. 29): “a intenção [de Platão] é que os diálogos sejam educacionais no sentido amplo, e possivelmente foram direcionados ou tornados acessíveis para diferentes audiências, em diferentes níveis, incluindo os próprios encenadores. A escolha da forma dramática indica que a educação em questão não se presta a se realizar por meio de uma expressão direta das perspectivas do autor, e por conta disso também não é ordinariamente expositiva ou didática”.

⁸⁸ Nas palavras de SHEFFIELD (2006b, p. 222): “Nós, os leitores, somos convidados a refletir sobre qual tipo de pessoa queremos nos tornar ao assim [*i.e.*, tal como os convivas] direcionar nosso eros. Somos estimulados pelo pedantismo jurídico de Pausânias, pela polimatia pomposa de Erixímaco ou pelo brilhantismo retórico do juvenil e confiante Agatão? Ou seriam as distinções filosóficas de Sócrates que nos atraem e, em caso afirmativo, continuaremos a segui-lo ao longo do árduo caminho? Ao nos apresentar esses discursos com tamanho detalhe, Platão nos revela os tipos de produções e personagens que resultam da atividade de um certo tipo de eros”.

direcionadas ao bem dos outros. Dessa forma, a seção 3.1.1 dá conta da supracitada parte 1 (mistagogia), enquanto a seção 3.1.2 dá conta da parte 2 (correção dos desejos).

O discurso de Diotima contempla a distinção entre várias formas de ἔρως, entre as quais está a filosofia, o “amor pela sabedoria”, a qual é uma das coisas mais belas; e ensina que o filósofo, ao contrário dos demais amantes, busca coisas belas bastante incomuns em comparação com os desejos do homem médio, como a sabedoria, a verdade, a excelência e a própria Beleza em si. Tal é a natureza do filósofo, em virtude da qual a forma específica de amor de que tratam certas porções do discurso de Diotima determina o conteúdo dos discursos que lhe são direcionados. Como, contudo, o filósofo busca essas coisas belas? A resposta é: o primeiro passo é constituído pelo engajamento em diálogo filosófico nos moldes da Dialética Socrática, ou o diálogo consigo mesmo, quando não for possível o diálogo filosófico com algum amigo ou mestre. Para tanto, a correção do caráter se faz necessária: há certos traços de caráter intrinsecamente vinculados com os exercícios de refutação catártica que visam expurgar a ignorância do iniciante e que escoram a capacidade de dobrar o desejo perante a verdade: enquanto o filósofo iniciante não for capaz de se livrar do que ele deseja que seja a verdade (*i.e.*, presunções, preconceitos, opiniões *etc.*), jamais será capaz de passar pela experiência completa do acesso às Ideias. Tais traços vão sendo gradualmente escritos em seu ἦθος durante a transformação radical que é a iniciação à filosofia platônica: ser refutado por Sócrates, assumir a própria ignorância, desejar a sabedoria, maravilhar-se e demais epifenômenos, como será exposto em pormenores na seção 3.2.1.

(1) O primeiro desses traços é reconhecer que não somos virtuosos ou excelentes o suficiente⁸⁹, sendo necessária uma ascensão à Ideia da Beleza para, lançando-lhe *olhar teórico* – e essa expressão possui um sentido muito preciso, que será discutido em 3.2.2 – desvelarmos uma referência absoluta de ἀρετή. (2) Outro traço é o abandono da busca pela eudemonia⁹⁰ (felicidade enquanto autorrealização), a qual é totalmente incompatível com o ἦθος patético-intelectual socrático. Esses aspectos de cariz ético se articulam com aspectos de teor mais patético, embora a linha que os separa seja deveras tênue. (3) Tais elementos patéticos envolvem a indução do estado intermediário característico do dêmone⁹¹ Eros, em que, tendo passado pela experiência de

⁸⁹ Este traço corresponde ao discurso de Agatão.

⁹⁰ Este traço corresponde ao Atalho Eudemonista, o qual está ligado especialmente ao discurso de Aristófanes.

⁹¹ Para evitar o uso da palavra “demônio”, nesta dissertação será cunhado o neologismo “dêmone” para traduzir δαίμων. Cf. HACK (1931, n. 2, p. 8): “os cristãos primitivos, que nem em sonhos negavam a existência das divindades pagãs, contentavam-se com classificá-las como poderes divinos maléficos, denominando-os todos “daimones”

consciência da própria ignorância e pela admiração, o aspirante a filósofo se distancia da esfera da racionalidade pragmática comum aos seus companheiros de prisão na Caverna e passa a viver em um estado em que fica sob o influxo passivo de potências da esfera intermediária do demônico. (4) Não obstante, tal experiência é encenada nos diálogos como nova instância da antiga e tradicional instituição grega da peregrinação ou viagem ao estrangeiro para ver deuses, a *θεωρία*. Cada uma das partes acima enumeradas receberá a seguir uma seção, nas quais serão expostos os elementos que compõem a natureza à qual se dirigem as mais elevadas e admiráveis palavras do *Banquete*, geralmente designadas pelos intérpretes como Grandes Mistérios.

No preceito da técnica retórica do *Fedro* equivalente ao discurso de Sócrates (*Phdr.* 273e-274b), o comando é “enumerar as naturezas dos que vão ouvi-lo” (τὰς φύσεις διαριθμήσεται); “distinguir os seres por formas” (κατ' εἶδη τε διαιρεῖσθαι τὰ ὄντα); e “abranger com uma única ideia (μὴ ἰδέα) de acordo com cada um deles”. Presumimos que a razão de ser de todo esse procedimento é viabilizar o direcionamento de um discurso condizente com a natureza de cada ouvinte. Na seção 2.2.6, mostramos que é exatamente isso que Diotima faz durante sua fala. Faltou, contudo, analisar a alma do amante de coisas belas que questiona o que é o amor, o que é ser amante, o que é a beleza, o que implica amar a Beleza em si... isto é, faltou apenas explicar como alguém se torna um filósofo platônico e explicar a causa de ele se persuadir pelas porções do *Banquete* que consistem no *amor platônico* da parte de Platão. Se o amante que sobe na *scala amoris* deve, por amor, educar a pessoa amada com discursos, então as porções que consistem em discursos idealizados sobre a prática da filosofia, que buscam persuadir os iniciantes a buscar a beleza e a ter coragem para atingir a verdade, podem ser interpretados como exemplos de discursos de Platão endereçados a alunos de todos os tempos. Mas se nem todo discurso persuade qualquer tipo de natureza, então é preciso explicar os motivos de terem persuadido certo tipo, e não outros. Nas próximas seções pretendemos mostrar que há um modelo paradigmático de filósofo encarnado na personagem de Sócrates, e que é possível realizar os comandos do sexto preceito do *Fedro* explicando como se constroem o ἦθος, o πάθος e o λόγος constituintes da natureza do filósofo que se inspira no herói platônico, no Sócrates que é homem, mas também é imortal.

A experiência mais transformadora para um filósofo é o cair em aporia, experiência esta que se dá por meio do λόγος, implica uma mudança de afecções (saída do πάθος da ignorância

(daimons): disso resultou o uso moderno de “demônio” para significar todo poder divino maléfico”. Visto que os demões do *Banquete* não são nem bons nem maléficos, o uso de “demônio” é inadequado para se lhes referir.

para o da consciência da própria ignorância) e altera profundamente o caráter (ἦθος), experiência essa que é atingida com o emprego do ἔλεγχος. Esse termo é empregado no sentido de “vergonha” ou “desgraça”, tipicamente aquela que se origina de uma derrota em uma competição atlética. Posteriormente, o foco muda para os “testes” em que essa vergonha ou essa desgraça acontece ou é evitada, tanto em contexto atlético quanto em outras áreas da experiência humana. Em meados do século V a.C., o termo e seus cognatos são comumente aplicados para designar o teste da verdadeira natureza de uma pessoa ou de uma coisa. Não obstante, em contextos filosóficos posteriores, o termo veio a significar um tipo específico de exame, o dos discursos de uma pessoa, com a finalidade de saber se são verdadeiros ou falsos. De modo geral, o termo se refere ao próprio exame, e também ao seu resultado, seja negativo, quando ocorre uma refutação, seja positivo, quando ocorre uma aprovação (LESHER, 2002, p. 20-25). Exemplo disso é o sentido da palavra em um fragmento de Baquilides⁹², como lembra Leshner (2002, p. 24), em que a sabedoria e a verdade são comparadas à pedra de toque ou a pedra lídia (Λυδία λίθος), e a ἀρετή ao ouro, de modo que o ἔλεγχος já não leva necessariamente à vergonha, sendo também capaz de revelar a ἀρετή. A pedra lídia é uma pedra de silício encontrada na Lídia, utilizada para testar o ouro, e também denominada βάσανος (TLG). Dessa forma, a provação é vista como uma encruzilhada que pode levar tanto à *reprovação* quanto à *comprovação*. A ideia geral é que a verdadeira natureza de uma coisa pode ser revelada através de um teste, o que depois é aplicado a domínios específicos, como em contexto forense, em que esse teste assume a forma de um interrogatório (*cross-examination*) aplicado para determinar a veracidade e a inocência de um réu. Assim, o ἔλεγχος se torna o teste das palavras, discursos, relatos ou argumentos (λόγοι) de um ser humano⁹³.

Passaremos agora a uma exemplificação de como a provação elêntica não consiste apenas em um evento de ordem racional, visto ser indissociável do caráter do refutado e provocar mudança de afecções (cf. 3.2.1). Sócrates não examina somente argumentos, mas pessoas. Ele questiona não apenas suas crenças, mas a personalidade, o modo de vida e as funções sociais que fundamentam essas crenças, que devem ser apresentados ao leitor para que o método revele toda a sua potência

⁹² Trata-se do fr. 10 (TLG), conservado por Estobeu em sua *Antologia*: Λυδία μὲν γὰρ λίθος μανύει χρυσόν, ἀνδρῶν δ' ἀρετὰν σοφία τε παγκρατὴς τ' ἐλέγχει ἀλάθεια. “A pedra lídia, pois, revela o ouro, assim como a sabedoria do poeta e a imperiosa verdade revelam em teste a excelência dos homens”; tradução minha.

⁹³ A noção de teste (βάσανος) é fulcral na reconstrução do platonismo levada a efeito por William Altman, tanto que configura o terceiro momento da dialética platônica. Nesse momento, Platão expõe seus estudantes ao erro e à ilusão deliberadamente, a fim de saber se eles aprenderam o que ensinou no momento visionário e o que antecipou no momento proléptico. Cf. *Grg.* 486d2-5, e o comentário de William Altman (2019, p. 324-325).

e para que sejam compreendidos os motivos que levam o interlocutor a responder tal como responde. Platão atende essa exigência por meio do emprego dos recursos da caracterização dramática (BLONDELL, 2002, p. 113-114). Em seu discurso, Agatão apresentou um Eros jovem, belo, delicado e flexível, tão flexível a ponto de ter sua excelência sustentada à base de verossimilhanças e se confundir com as características do próprio Agatão (cf. 2.2.5).

O anfitrião dissera que Eros não é um deus antigo, porém é o mais jovem de todos, e que as τεκμήρια citadas por Fedro em seu encômio, que sustentavam a afirmação de que Eros era o mais antigo dos deuses (*Smp.* 178b1), estavam equivocadas. Da perspectiva filosófica, as duas principais teses de Agatão foram duas: as castrações de que falam os poetas épicos aconteceram por obra da Necessidade, e não de Eros, sendo que do amor pelas coisas belas vieram todos os benefícios para deuses e seres humanos (*Smp.* 197b7-9); e não pode haver amor do que é feio (*Smp.* 197b5). São precisamente essas teses que Sócrates explora ao desafiar o tragediógrafo a responder algumas perguntas. A troca dialética entre Sócrates e Agatão, que acontece como prelúdio ao discurso de Sócrates, será, na sequência, dividida em cinco partes para explicitação de alguns detalhes que responderão à seguinte questão: o que significa “corrigir o ἔρως” no nível intelectual? A resposta a esse questionamento demanda a distinção entre três tipos de ἔρως estabelecida dialeticamente por Sócrates durante a Refutação de Agatão. Apenas um desses três tipos será o ἔρως despertado naqueles que, tendo sido refutados, passam a amar o saber e sentem o desejo de aprender o que ainda não sabem, mas presumiam saber.

A Parte 1 (199d1-200b1) consiste em três perguntas feitas por Sócrates. A primeira (1) é “entre estes tipos de amor, a qual Eros pertence: é amor de algo ou de nada?” (πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινοῦ ὁ Ἔρως ἔρως;). Depois que Agatão escolhe a primeira opção, Sócrates faz a segunda pergunta (2): “Eros deseja ou não aquilo que ama?” (ὁ Ἔρως ἐκείνου οὗ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμεῖ αὐτοῦ ἢ οὐ;). Como a resposta de Agatão seja afirmativa, Sócrates faz uma terceira pergunta (3): “tendo para si de antemão aquilo que deseja e ama, ou não o tendo?” (ἔχων αὐτὸ οὗ ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, εἴτα ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ, ἢ οὐκ ἔχων;). Essa questão, naturalmente, recebe como resposta “não o tendo”. A partir dessas respostas *não-examinadas* são extraídas as seguintes conclusões na recapitulação: (a) o desejante sente desejo do que lhe falta (τὸ ἐπιθυμοῦν ἐπιθυμεῖν οὗ ἐνδεές ἐστιν); e (b) ninguém sente desejo do que não lhe falta (ἢ μὴ ἐπιθυμεῖν, ἐὰν μὴ ἐνδεές ᾖ). Note-se que na pergunta 3 Sócrates enunciara a fórmula “deseja e ama” (ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ); mas na recapitulação das conclusões, quando deveria ter repetido a fórmula, ele cita apenas

“deseja” (ἐπιθυμεῖν). Por que ele não conclui que o amor sempre vem em conjunto com o desejo? Por que Sócrates substitui abruptamente Eros pelo “sujeito desejante” ou a pessoa que sente desejo? Uma possível resposta, correndo-se advertidamente o risco de superestimar esse detalhe, é que o caminho alternativo que Agatão poderia ter escolhido em sua resposta à pergunta 2 conduz ao amor que se desprende do desejo, em última instância preso ao corpóreo. Mais à frente isso será importante, pois ver-se-á que o discurso de Diotima apresenta três noções assemelhadas de ἔρως, diferenciáveis a partir do emprego da parte detectiva da Técnica Antilógica. Embora desenvolvidas por Diotima, essas noções diferentes já se delineiam na conversa com Agatão, duas delas nesta Parte 1.

Depois dessas conclusões, uma terceira noção de ἔρως é apresentada na Parte 2 (200b9-d3), quando Sócrates introduz um novo tópico ao diálogo: a βούλησις. Trata-se do caso de quem quer possuir o que já possui e, portanto, não se pode dizer que lhe falte; se não há falta, então não deveria haver desejo.

“Porém”, teria dito Sócrates, “no caso de querer (βούλοιο) ser forte um indivíduo robusto, ou veloz o que é ligeiro, ou ter saúde quem for sadio, qualquer pessoa poderia imaginar, não apenas a respeito dessas qualidades, como de todas, que quem as possui (ἔχοντας), de fato, deseja (ἐπιθυμεῖν) possuir precisamente o que já possui (ἔχουσι). Insisto nesse ponto para evitar equívocos. Se bem considerares, Agatão, forçosamente essas pessoas possuem (ἔχουσιν) num dado momento as qualidades que possuem mesmo, quer queiram (ἐάντε βούλωνται) quer não queiram (ἐάντε μὴ). Por que, então, desejarem (ἐπιθυμήσειεν) o que já têm? E se alguém nos dissesse: ‘Sou sadio e quero ser (βούλομαι) sadio, sou rico e quero ser (βούλομαι) rico, como desejo tudo o que tenho (ἐπιθυμῶ αὐτῶν τούτων ἃ ἔχω)’, decerto lhe falaríamos nos seguintes termos: ‘Amigo, o que se dá é que, possuindo (κεκτημένος), como possuis, saúde, riqueza e robustez, deseja (βούλει) continuar com isso [κεκτηῖσθαι: “continuar a ser possuidor”] no futuro, visto como, no presente, quer o queiras (βούλει) quer não, já o tens (ἔχεις). Reflete se quando dizes: ‘Desejo (ἐπιθυμῶ) ter o que tenho agora’, não queres dizer precisamente isto: ‘Almejo (βούλομαι) ter no futuro o que já tenho neste momento’’. Não achas que ele concordaria conosco?”

Estou de pleno acordo, respondeu Agatão (*Smp.* 200b9-d3; Nunes, modificado).

Ao descrever aquele que *quer*, Sócrates se vale do verbo βούλοιο, que está no modo verbal optativo e, portanto, envolve desejo e possibilidade. É o tipo de desejo de quem, por decisão – e isso implica algum tipo de deliberação prévia – quer possuir *no futuro* o que já tem *no presente*, a exemplo do robusto que quer ser forte. Sócrates adiciona, com perspicácia, que, a despeito de seu alvedrio com relação à escolha futura, esse indivíduo não tem escolha em relação ao que tem presentemente. Com essa distinção entre duas ordens de desejo, Sócrates está preparando uma armadilha da qual Agatão cairá presa mais à frente. Após essas duas porções, Sócrates extrai, na

Parte 3 (200e2-201a1), a seguinte conclusão: “esse indivíduo [...] e todos os que têm desejos (πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν) somente deseja (ἐπιθυμεῖ) aquilo que não tem à mão (μὴ ἐτοίμου), aquilo de que não dispõe em um dado momento (μὴ παρόντος), o que não tem (μὴ ἔχει), o que ainda não é (μὴ ἔστιν αὐτὸς) e aquilo que lhe falta (οὗ ἔνδεής); eis, precisamente, o objeto do desejo *e do amor* (ἢ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν)”. Depois disso, tendo Agatão concordado, Sócrates recapitula as conclusões da conversa: “primeiro, Eros sente desejo erótico por certos objetos de desejo (τι ἔστιν ὁ Ἔρως πρῶτον μὲν τινῶν); e, depois, esses objetos de desejo são tais que nos faltam” (ἔπειτα τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῇ αὐτῷ). Quanto a essas observações, duas coisas importam: em primeiro lugar, Sócrates reintroduz o amor (ἔρως) na discussão, depois de havê-lo retirado do diálogo quando explicou a essência do desejo, e nada diz a respeito da βούλησις. Em segundo lugar, quando se refere ao “objeto” do desejo, enuncia a fórmula “eis o objeto do desejo *e do amor*”, sendo que suas considerações até então compreendiam apenas o desejo. E em terceiro lugar, sua recapitulação é uma seleção restrita que não compreende tudo o que foi assentado antes.

A Parte 4 (201a3-c5) é um pouco mais extensa. Sócrates pede a Agatão que recorde do que dissera em seu discurso, *i.e.*, “que aos deuses foram arranjadas suas questões graças ao amor das coisas belas” (ὅτι τοῖς θεοῖς κατεσκευάσθη τὰ πράγματα δι' ἔρωτα καλῶν). Nessas condições, adiciona Sócrates, (4.1) “Eros apenas sente amor pelas coisas belas e não pode haver amor das coisas feias” (ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη ἔρως, αἰσχους δὲ οὐ, 201a9). E, dado que, como concordaram na Parte 3, alguém somente pode sentir amor [de algo] que lhe falta e que não tem (οὐκοῦν ὡμολόγηται, οὗ ἔνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἑρᾶν), Sócrates conclui: “Então Eros carece [dela] e não tem beleza” (ἔνδεής ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος). Colocado contra a parede, Agatão é obrigado a acatar a inferência de Sócrates, que adiciona: “dizes que é belo aquele que é carecente de beleza e que nem ao menos de uma [coisa] bela é possuidor?” (τὸ ἐνδεὲς κάλλους καὶ μηδαμῇ κεκτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι;) Adicionalmente, Agatão ouve de Sócrates um arremate: “realmente, ainda dizes o mesmo, *i.e.*, que Eros é belo, se as coisas se passam dessa maneira?” (Ἐτι οὖν ὁμολογεῖς Ἔρωτα καλὸν εἶναι, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει;).

A julgar apenas pelo diálogo da Parte (4.1), há pelo menos duas possibilidades de abordagem da validade do argumento de Sócrates: a primeira pressupõe que ele está recorrendo a falácias; a segunda sustenta haver premissas ocultas que, quando esclarecidas, tornam o argumento válido. Tomemos, de início, o primeiro caminho. Uma leitura atenta dessa parte da conversa mostra que Sócrates diz algo redundante, primeiro quando sugere que “alguém sente amor de algo

de que carece e que não tem” (οὐ ἐνδεής ἐστι καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἐρᾶν, *Smp.* 201b2; ênfase nossa), e depois quando conclui que “Eros é carecente de beleza e não tem beleza” (Ἐνδεής ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος, *Smp.* 201b4; ênfase nossa). Não seria suficiente referir-se à falta típica do amor apenas uma vez? Por que Sócrates fala de modo redundante? Não seriam essas redundâncias uma pista de que Sócrates está empregando a noção de beleza em sentidos diferentes em cada parte da sentença? É o que pensam Scott & Welton:

Sócrates resume entre 200e e 201a os dois pontos assentados: o Amor é amor de algo (200a) e o que o Amor ama é o que lhe falta (200e). Na sequência, ele levanta novo ponto sobre Eros; retoma o discurso de Agatão para registrar que o Amor ama o que é belo. Mas se Eros é um desejo pela beleza e jamais pela feiura, e Eros ama o que lhe falta e o que não tem, então o Amor é carente de e não tem beleza. Mas há vários problemas com o raciocínio de Sócrates aqui. Primeiro, o Amor poderia possuir *sua* própria beleza, mas desejar *outra* beleza que, ainda assim, ele não possui. O ponto de Sócrates ao dizer que o Amor não deseja a beleza que ele já possuía seria bem entendido. O Amor teria uma falta de beleza na medida em que deseja a beleza, mas esse fato não estabelece que Eros não seja belo em nenhum aspecto. [...] De qualquer forma, é claro que Sócrates não estabelece de modo legítimo o ponto de que o Amor não pode ser belo, por que tal ponto não se segue da afirmação de que o Amor deve carecer *em algum sentido* da beleza que ele deseja (SCOTT & WELTON, 2008, p. 86).

O argumento dos autores é que, mesmo que Eros seja desprovido da beleza de uma coisa amada, isso não implica necessariamente que Eros não seja belo. Ou seja: assumir que “Eros não tem beleza” implica apenas em assumir que Eros tem uma falta na medida em que ama uma coisa bela, mas não necessariamente que a Eros falte a qualidade da beleza, e que, portanto, ele não tenha beleza no sentido de uma propriedade que pode ser dele predicada, guardando em comum com a beleza da coisa amada apenas o nome “beleza”.

Considere-se o diálogo entre Sócrates e Agatão em *Smp.* 201a9-b7:

Hipótese 1: “Eros apenas sente amor do que é belo e não pode haver amor do que é feio” (ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη ἔρως, αἴσχους δὲ οὐ, 201a9).

Hipótese 2: “Alguém somente pode sentir amor [de algo] que lhe falta e que não tem” (οὐκοῦν ὁμολόγηται, οὐ ἐνδεής ἐστὶ καὶ μὴ ἔχει, τούτου ἐρᾶν).

Conclusão: “Então Eros carece [de] e não tem beleza” (Ἐνδεής ἄρ' ἐστὶ καὶ οὐκ ἔχει ὁ Ἔρως κάλλος).

Adicional: “dizes que é belo aquele que é carecente de beleza e que nem ao menos de uma [coisa] bela é possuidor?” (τὸ ἐνδεὲς κάλλους καὶ μηδαμῇ κεκτημένον κάλλος ἄρα λέγεις σὺ καλὸν εἶναι;).

Na Hipótese 1, “beleza” (κάλλους, no genitivo singular) significa beleza enquanto qualidade de um objeto amado. Logo, na Hipótese 2, Eros tem que ser carente (ἐνδεής) e não ter (μὴ ἔχει) a beleza de uma coisa amada, que ele ama por lhe faltar. Na conclusão, contudo, a formulação de Sócrates admite dois sentidos para “beleza” (κάλλος, acusativo singular): “qualidade predicável do objeto amado” no uso [1] e “qualidade predicável de Eros” no uso [2]. A partir dessa ambiguidade linguística, Sócrates faz Agatão concordar que não pode ser belo (καλὸν) “aquele que é carecente de beleza” (τὸ ἐνδεὲς κάλλους, neutro genitivo singular), isto é, da beleza de uma coisa bela, e que não é possuidor (κεκτημένον) de uma coisa bela (κάλλος, neutro nominativo). Se Eros “não tem beleza” no uso [1], então é cabível a objeção de que Eros pode amar uma coisa bela, que ele claramente não tem, mas é possível que ele possua enquanto qualidade uma beleza diferente, mas semelhante, à beleza da coisa amada, sendo que a beleza da coisa amada e a suposta beleza de Eros só têm de idêntico a palavra usada. Se Eros “não tem beleza” no sentido [2], então é cabível a objeção de que a posse de uma coisa bela não torna o possuidor belo, logo, seria ilógico, para se tornar belo, desejar possuir o objeto que possui a beleza que Eros não possui. Além disso, Sócrates explora outra ambiguidade, aquela entre os termos “tem” (ἔχει) e “possui” (derivado do verbo κτάομαι, “procurar obter para si mesmo”, “obter”, “adquirir”, verbo esse relacionado a κεκτήσομαι, “ter adquirido”, *i.e.*, “possuir”, “segurar”). Por esses motivos, é possível que as razões apresentadas no argumento com que Sócrates refuta Agatão não estabeleçam com validade que Eros não é belo. Não surpreende que, mais tarde, Diotima apresente uma razão mais plausível para a falta de beleza de Eros: os deuses são perfeitamente belos, bons e sábios. Contudo, Eros não pertence a essa classe de divindades, porque é um δαίμων e, enquanto tal, uma divindade intermediária com atributos intermediários e, por isso, não é belo⁹⁴.

Todavia, uma leitura hermeneuticamente caridosa pode partir do pressuposto de que Sócrates não está empregando um raciocínio falaz. Se isso for correto, a primeira consideração é que a hipótese “Eros sente amor por algo que lhe falta e pelo que não tem” admite pelo menos dois sentidos. No primeiro, falta a Eros a qualidade da beleza e Eros não tem a qualidade de ser belo.

⁹⁴ Embora Sócrates não estabeleça com correção a afirmação de que Eros não é belo, seu argumento, de fato, mostra que Eros é um desejo por algo que, em certo sentido, não se tem. Essa afirmação, que será importante no ensinamento de Diotima que Sócrates vai relatar, é verdadeira o suficiente apesar de não estabelecer realmente que Eros não é belo. Ela também é importante para o que Sócrates quer argumentar, e será qualificada pelo que ele dirá mais tarde, uma vez que a Eros será atribuído um estatuto intermediário entre o mortal e o imortal; esse estatuto intermediário implicará que Eros deve estar relacionado tanto com a beleza quanto com a feiura de alguma forma. SCOTT & WELTON, 2008, p. 86-87.

No segundo, falta a Eros a posse da beleza de um objeto que tenha beleza, e Eros não tem ou possui essa coisa amada. Basta adicionar a hipótese auxiliar de que o amante somente ama o objeto de seu amor se este tiver uma qualidade que o amante não tem, sendo tal qualidade a beleza. Logo, se Eros ama a beleza do objeto amado, então ele mesmo não pode ser belo, pois todo amante somente deseja a beleza do objeto amado porque ele mesmo não tem essa qualidade. Esse caminho alternativo provaria o ponto de Sócrates, que é contradizer a afirmação de Agatão quando este disse que Eros era o mais belo dos deuses.

De qualquer forma, as ambiguidades exploradas por Sócrates fazem (4.2) Agatão admitir nada saber do que havia dito, justamente quando Sócrates lhe formula esta pergunta: “não te parece que as coisas boas também são belas?” (τὰγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι); dado o assentimento de Agatão, ele raciocina que “se Eros é carente das coisas belas (Εἰ ἄρα ὁ Ἔρως τῶν καλῶν ἐνδεής ἐστι), e as coisas boas são belas, então Eros também é carente das coisas boas (τὰ δὲ ἀγαθὰ καλὰ, καὶ τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής εἶη)”. Com relação a este passo, é evidente que as hipóteses que Sócrates está sugerindo a Agatão levam a uma refutação falaz: mesmo que todas as coisas boas sejam belas, isso não implica que todas as coisas belas são boas. Nada impede, portanto, que Eros deseje apenas as coisas belas e não-boas. A posição de Joshua Landy (2007) é próxima à que aqui se defende: Platão encena Sócrates a inferir teses paralógicas de hipóteses não-examinadas, *i.e.*, argumentos falaciosos, como forma de testar os próprios leitores dos diálogos. Como sustenta Landy (2007, p. 76), Platão melhor do que ninguém sabe que “todos os A são B” implica apenas que alguns B são A, o que equivale a dizer que “B é um subconjunto de A” e que “nem todos os B são A”. As provas disso são que Platão, enquanto dramaturgo, faz Protágoras argumentar isso contra Sócrates no *Protágoras*, e Sócrates contra Eutífron no diálogo igualmente homônimo. Agora, ele nos desafia a lembrar desses argumentos e levantar objeções contra Sócrates no *Banquete*, pois Agatão é demasiado tolo (*witless*) para fazê-lo. O tragediógrafo não percebe que a “prova” de Sócrates para a falta de bondade de Eros não se sustenta. A assim chamada “Refutação de Agatão” desmorona tão rapidamente e em tantas direções diferentes que é difícil saber para que lado correr a fim de evitar ser atingido pelos destroços.

Ao final, na Parte 5 (201c6-9), ouve-se, primeiro, a Confissão de Agatão: “‘Eu’, fala [Agatão], ‘ó Sócrates, não me considero capacitado a te contradizer, e que seja assim como tu disseste’” (Εγώ, φάναι, ὦ Σώκρατες, σοὶ οὐκ ἂν δυνάμην ἀντιλέγειν, ἀλλ’ οὕτως ἔχέτω ὡς σὺ λέγεις); e, depois, a resposta de Sócrates, certamente uma das máximas mais memoráveis do

Banquete: “Não a mim, mas à verdade, meu caro Agatão, é que jamais poderás contradizer, uma vez que contradizer Sócrates não é difícil”. (Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὃ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπὸν). A máxima talvez seja indicação do próprio autor de que há algo de capcioso nos passos de Sócrates. Mesmo que o haja, no caso dessa possibilidade e de a interpretação de Landy serem corretas, Sócrates aplica a dialética elêntica em Agatão por motivos significativos. No prosseguir de sua fala, ele revela que outrora defendeu as mesmas opiniões que o anfitrião, mas teve sua compreensão e experiência de Eros completamente transformadas pelo ensinamento através de discursos persuasivos que ouviu junto a Diotima. Assim como a sábia refutou suas crenças sobre Eros, também ele busca expelir as de Agatão. Questionando o que devemos buscar através do exame elêntico das hipóteses apresentadas pelo iniciante, a dialética corrige o desejo nos pontos necessários a determinado ἦθος. Um ser humano não sentirá a necessidade de transformação radical de seu modo de vida enquanto continuar presumindo ser perfeito, completo e autossuficiente, depositário de todas as virtudes – tal como o Eros louvado por Agatão em seu discurso. Sem a consciência de que existe um tipo de ἔρως que não busca ter ou possuir o objeto amado, mas que, em vez disso, anseia pela reminiscência da única beleza verdadeiramente digna de ἔρως, não haverá nem mesmo abertura a essa possibilidade por parte desse ser humano. Essa consciência emerge no pretendente a filósofo ao serem refutadas todas as suas presunções relativas a objetos de ἔρως que não sejam a beleza transcendente ou seus pontos intermediários de acesso (corpos, almas, leis, ocupações e ciências belos), *i.e.*, tornando evidente que o prazer, a utilidade, a honra, a vitória, a fama, o dinheiro *etc.* não são objetivos eróticos dignos de um amante da sabedoria e de tudo o que é belo.

Para alguns comentadores, Agatão teria cometido um equívoco fatal ao fundir amante e amado:

o Eros do anfitrião possui todas as melhores características imagináveis. No entanto, o raciocínio de Agatão é sofisticado e acrítico, além de as razões por ele levantadas para sustentar suas afirmações serem formas de mascarar o fato de que o Eros por ele louvado é um reflexo de sua personalidade. Em síntese, Agatão faz de Eros a própria beleza em si. Ora, a mais alta beleza é a meta de toda a busca no último degrau da *scala amoris*. Agatão representa o último degrau da ascensão à Beleza, mas a seu modo falho, dado que jamais verá a verdadeira beleza face a face caso não aprenda qual é a natureza do desejo enquanto falta, ou não enfrente a necessidade de sair de si mesmo e reconhecer que sua natureza não é perfeita ou autossuficiente. Sem carência, verá somente sua própria imagem (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 157-158).

Falaciosa ou não, a Refutação de Agatão é significativa: o modelo de desejo implicado no discurso do anfitrião é o extremo oposto do Eros platônico e, por isso, deve ser corrigido com a aplicação da Dialética Socrática, a qual é capaz de levar o interlocutor a reconhecer que ignora o que é o desejo e que, por isso, não tem seu *ἔρως* canalizado para a direção correta. Scott & Welton (2008, p. 115-116) também pensam assim:

Sócrates leva Agatão a admitir não saber do que falava em seu discurso quando disse que Eros era belo. Na visão de Sócrates, afirmar que Eros enquanto tal, isto é, enquanto desejo, já possui beleza, seria o mesmo que sustentar a absoluta perfeição da psique humana. [...] Se Eros já possuísse beleza em todos os aspectos, já teria o que deseja. As buscas e os anseios dos seres humanos chegariam ao fim, pois seriam de antemão possuidores de todas as coisas que almejam. Às vezes é difícil para os seres humanos o ato de admitirem suas necessidades e imperfeições; contudo, é apenas através da admissão de que há algo maior por que buscar que um ser humano poderia realmente progredir.

O reconhecimento da própria ignorância, experiência pela qual Agatão passa quando é refutado por Sócrates, é exemplo paradigmático do remédio para a presunção de perfeição daqueles que não desejam a sabedoria. É precisamente a admissão de que não sabe que proporciona abertura à busca filosófica. O anseio pela perfeição pode não ser realista, dado que determine um padrão que ultrapassa aquilo que a humanidade pode alcançar. Contudo, como os autores apontam mais à frente (*idem*, p. 116), “a perfeição misteriosa e inatingível pela qual Eros anseia é como um horizonte que nunca cessa de diminuir aos nossos olhos, perpetuamente nos desafiando a transcender nossos atuais limites”. Quanto ao uso de falácias, Blondell (2002, p. 120) pensa que a sinceridade de Sócrates ao assumir sua própria ignorância não impede que ele potencialize a confusão interior sentida por seu interlocutor por meio de armadilhas lógicas, por vezes falaciosas. Não obstante, muitos dos argumentos de Sócrates são atribuídos por ele ao interlocutor, que apenas aceita o que julgar estar correto, e isso não implica que Sócrates esteja pessoalmente comprometido com a validade dos argumentos, ou com suas conclusões muitas vezes estranhas. Ademais, o que realmente importa é que Agatão tenha sido instigado a pensar, seja ao questionar sua concepção de amor, seja ao tentar determinar se o argumento de Sócrates é válido. No primeiro caso, possivelmente tomaria consciência do perigo de fundar seu caráter em um Eros previamente excelente e perfeito. No segundo, estaria mantendo acesa a chama da dialética, dialogando consigo mesmo.

3.1.2 O Atalho Eudemonista

Um dos traços do ἥθος do filósofo socrático é a superação da busca pela eudemonia. Contudo, Diotima apresenta uma definição eudemonista de ἔρως, contradizendo a Passagem do Intermediário (*Smp.* 201d1-204c9), em que expõe o ensinamento platônico de Eros enquanto um dêmone responsável pela ligação entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. Nessa porção inicial, Eros é definido como um ente que está entre extremos, um nível abaixo dos deuses, mas um nível acima dos mortais. Por esse motivo, o dêmone Eros não é feliz ou realizado (ou “eudêmone”), pois a eudemonia é um privilégio dos deuses; os dêmones estão um nível abaixo dos felizes e bem-aventurados, e um nível acima dos infelizes e desgraçados. Tampouco Eros cobiça a eudemonia divina, pois é consciente de que ela excede suas capacidades: dado ser um estado de perfeição divina, demanda seres perfeitos para ser atingida, e Eros está *entre* a perfeição e a imperfeição. Logo, o tipo de desejo inspirado pelo dêmone no filósofo não é o desejo de “possuir para sempre o que é bom *para si*” (*Smp.* 206a11-12), o qual é equacionado à eudemonia na conversa entre Diotima e Sócrates que estamos denominando Atalho Eudemonista. Antes, Eros conduz o filósofo ao saber do que seja a Beleza em si mesma, e esse saber visionário o inspira a agir de forma excelente e praticar ações nobres em vez de buscar a própria eudemonia.

Apesar disso, quando Sócrates pergunta a Diotima qual é a utilidade de Eros para os seres humanos (*Smp.* 204c7), não há nenhuma indicação explícita de que houve uma mudança na concepção de ἔρως. Isso só é perceptível em retrospectiva – isto é, quando a conclusão a que Diotima chega contradiz o que ela mesma havia revelado sobre Eros a Sócrates na Passagem do Intermediário. Essa ambiguidade na concepção e sentido de Eros, contudo, não é uma deficiência do texto. Trata-se de outra instância de aplicação da Técnica Antilógica exposta no *Fedro*. Aplicando-a, Platão faz Diotima se deslocar sutilmente de uma concepção de ἔρως que *exclui* a eudemonia (“felicidade” ou “autorrealização”) para o oposto disso, uma concepção que *não exclui* a eudemonia, como prevê a Técnica. Na referida Passagem do Intermediário, além de ἔρως ter outro significado, como exposto acima, a palavra ἄγαθος significava o Bem em si mesmo, e καλός, Beleza em si mesma; enquanto no Atalho Eudemonista ἄγαθος significa “bom-para alguém”, de modo que Diotima por vezes passa do singular ao plural em frases nas quais “coisas boas (para alguém)” são identificadas sem exame às coisas belas. Ao perceber essa exploração de ambiguidades no sentido de algumas palavras, como ἔρως, ἄγαθος e καλός, o intérprete que não

estiver esquecido do que aprendeu no *Fedro* deve aplicar a parte detectiva da Técnica Antilógica e socorrer o autor, compreendendo suas provocações didáticas, irônicas e engraçadas de que o texto sempre fala a mesma coisa, ou não diferencia entre os que estão preparados para compreendê-lo e os que não estão, ou que a escrita estraga a memória (cf. *Phdr.* 274c-278b).

Entre *Smp.* 204d1 e 210a1 está uma porção do *Banquete* que denominamos, seguindo Altman (2017), Atalho Eudemonista⁹⁵, o qual é dependente de uma conversação dialética deveras suspeita para os moldes socráticos, uma vez que compreende (1) a identificação não-examinada entre as coisas belas e as coisas boas; (2) a ausência de um exame mais detalhado sobre quais são essas “coisas belas” e essas “coisas boas” e (3) como se diferenciam das Ideias da Beleza e do Bem; e (4) a aparente equivalência entre βούλησις, ἐπιθυμία e ἔρως, sem que haja uma delimitação das possíveis diferenças entre os três termos. Não se pode negar que existe, de fato, uma definição eudemonista de ἔρως no *Banquete*, a qual é formulada três vezes ao longo do Atalho, *exatamente uma para cada termo supracitado*, sendo a primeira em 205a6-7, a segunda em 205d2 e a terceira em 206a11-12. Levando em conta não só a relevância da identificação sutil de semelhanças como elemento que causa o πάθος da ilusão, mas também o peso que tal definição representa para os defensores de um Platão eudemonista, nas páginas a seguir pretendemos esmiuçar nos mais ínfimos detalhes o conteúdo da conversa entre Sócrates e Diotima durante o Atalho Eudemonista, mostrando que é incorreto defender que a finalidade de todas as formas de ἔρως é a eudemonia. Depois disso, será exposta e comentada uma destacada leitura eudemonista do *Banquete*, em que as incorreções e imprecisões de tal obra serão apontadas.

Iniciemos pela exposição dos pontos (1) e (2). Com efeito, no início do Atalho Eudemonista é visível uma mudança no tom da conversa entre Diotima e Sócrates:

[Sócrates:] Voltei a manifestar-me. – Pois que seja, forasteira; falas muito bem. Mas, sendo Eros o que dizes, de que maneira pode ser útil aos seres humanos?

[Diotima:] – Isso precisamente, Sócrates – me falou –, é o que procurarei explicar-te. Já te expus a natureza de Eros e sua origem, sendo que tu próprio reconheces que ele deseja as coisas belas (τῶν καλῶν). Suponhamos, agora, que nos formulassem a seguinte pergunta: – Sócrates e Diotima, em que consiste o amor das coisas belas? Ou, para falar mais claramente: quem deseja as coisas belas, que é que deseja (ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν τί ἐρᾷ;)?

⁹⁵ Em resumo, Altman (2017) sustenta que o Caminho Mais Curto (*Shorter Way*) a ser superado na *República*, cuja existência ele expôs em sua obra *Plato the Teacher* (2012), já está prenunciado no *Banquete*, uma vez que Diotima apresenta duas formas de amor: a que equivale à busca pela eudemonia, e a que equivale ao abandono da eudemonia em prol da prática do bem ao próximo, ou a “correta pederastia”, *i.e.*, a relação pedagógica que culmina na Ascensão à Beleza. O Caminho Mais Curto e o Atalho Eudemonista têm em comum o fato de que ambos são dependentes de hipóteses não questionadas nas respectivas obras.

[*Sócrates*:] Então lhe falei: – Possuí-las.

[*Diotima*:] – Porém essa resposta – continuou – implica nova pergunta: Que acontece com quem adquire as coisas belas (τὰ καλὰ)?

[*Sócrates*:] Neste passo, respondi que não me achava em condições de responder a ela assim de repente.

[*Diotima*:] – Porém no caso – retrucou – de mudarem a pergunta, em vez de “o que é belo” (τοῦ καλοῦ) colocassem “o que é bom” (τῷ ἀγαθῷ), e a apresentassem nos seguintes termos: - Quem deseja as coisas boas (τῶν ἀγαθῶν), que deseja?

[*Sócrates*:] – Possuí-las - respondi.

[*Diotima*:] – E que acontece com quem chega a possuí-las?

[*Sócrates*:] – Isso agora é mais fácil de responder – lhe falei: - fica feliz (εὐδαίμων ἔσται). (*Smp.* 204c7-e7; Nunes, modificado).

Em resposta à pergunta de Sócrates (“Mas... humanos”), a forasteira divide o que já disse do que está para se iniciar com responder: “já te expus ... coisas belas”; ela inicia a exposição do novo tópico com a pergunta “o que deseja aquele que deseja coisas belas?”, em réplica à qual Sócrates responde que o desejo desse agente é que as coisas belas se tornem suas (ὅτι γενέσθαι αὐτῷ). Diotima volta a perguntar o que acontece com quem satisfaz tal desejo, e nesse ponto Sócrates chega a um impasse que leva a estrangeira a propor a substituição de “o que é belo” por “o que é bom”. Esse movimento é o marco zero da abertura do Atalho: Diotima não está mais se referindo ao dêmone Eros da Passagem do Intermediário, mas ao ser humano que deseja algo, o “agente desiderativo humano”. Essa mudança, de início, pode ser justificada como um ajuste de foco requerido pela pergunta de Sócrates: “Qual é a utilidade de Eros para os seres humanos?” (ὁ Ἔρως τίνα χρείαν ἔχει τοῖς ἀνθρώποις;). É por causa dessa pergunta que Diotima passa a dissertar sobre o ἔρως da perspectiva humana, tocando pela primeira vez na questão que, embora seja secundária no discurso de Sócrates, é o centro das atenções em muitos comentários: a eudemonia. Com efeito, em resposta à repetição da pergunta sobre o que acontece para quem se torna possuidor do que deseja, Sócrates conclui que essa pessoa εὐδαίμων ἔσται, isto é, que se torna “feliz” ou “realizado” (doravante “eudêmon”).

Com relação ao ponto (3), não raro a Definição Eudemonista de ἔρως é considerada a definição platônica de ἔρως (cf. LEVY, 1979, p. 287; quando muito, a definição é atribuída a Diotima, como em SCOTT & WELTON, 2008, p. 118-121; 130-131). A posição defendida nesta dissertação é completamente anti-eudemonista, por três motivos principais. Em primeiro lugar, o dêmone Eros, cuja natureza, origem e potência foram expostas anteriormente, nunca *possui* – aqui “possui” é uma forma de traduzir ὅτι γενέσθαι αὐτῷ (*Smp.* 204d7), ou “que se tornem suas” – aquilo que mais ama, a Beleza e a sabedoria, não podendo ser considerado eudêmon: isso não é

de sua alçada, mas apenas *possível para os deuses* (cf. *Smp.* 202b1-202e1). Em segundo lugar, a concepção eudemonista de ἔρως se restringe apenas aos amantes que se iniciam nos mais acessíveis Mistérios Menores, os quais consistem naqueles que são ou mais fecundos no corpo, ou mais fecundos na alma, mas que não chegam a se iniciar nos Grandes Mistérios⁹⁶. A diferença entre as duas formas de iniciação é que na primeira o paradigma para a estrutura do desejo é a modalidade mortal de se chegar à imortalidade, a geração, enquanto na segunda modalidade o paradigma é não aquilo que se gera e é destruído, mas aquilo que *sempre é*.

Por fim, o ponto (4) está ainda conectado com as duas considerações anteriores: em terceiro lugar, a definição eudemonista de desejo está relacionada com o que é discutido na Refutação de Agatão, em que os termos ἔρως, ἐπιθυμία e βούλησις são introduzidos na discussão sobre ἔρως. Há uma tendência geral nos comentários de não problematizar o uso desses termos – se são todos equivalentes, ou se são diferentes manifestações do desejo no ser humano *etc.*, sendo que isso é necessário para a compreensão de certas passagens, começando pela seguinte:

[Diotima:] – É certo; pois a aquisição de coisas boas (Κτήσει γάρ, ἔφη, ἀγαθῶν) deixa felizes as pessoas felizes (οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες), não tendo cabimento voltar a perguntar por que quer ser feliz (βούλεται εὐδαίμων) quem é feliz; parece que a resposta está completa (τέλος δοκεῖ ἔχειν).

[Sócrates:] – Tens razão – lhe disse.

[Diotima:] – Essa vontade, pois, e esse desejo, (τὴν βούλησιν καὶ τὸν ἔρωτα) achas que são comuns (κοινὸν οἶει) a todos os seres humanos (πάντων ἀνθρώπων), querendo possuir (βούλεσθαι αὐτοῖς) sempre (εἶναι ἀεὶ) as coisas boas (πάντας τὰγαθά), ou como te parece?

[Sócrates:] – Isso mesmo – respondi: - são comuns a todos os seres humanos (κοινὸν εἶναι πάντων).

(*Smp.* 205a1-a8; Nunes, modificado).

Diotima começa dizendo ser desnecessário perguntar por que quer (βούλεται) ser feliz (εὐδαίμων εἶναι) o que está querendo (ὁ βουλούμενος) [ser feliz]. Ao fazer Diotima apelar para a obviedade do anseio humano pela eudemonia, Platão espera que o estudante alerta questione as palavras da forasteira, uma vez que o jovem Sócrates não o fez e que a própria Diotima se refere à resposta dizendo que ela tem a *aparência* de estar completa (τέλος δοκεῖ ἔχειν). Esse questionamento pode começar pela análise da pergunta que Diotima faz a seguir: “[sobre] essa vontade (βούλησιν) e esse desejo (ἔρωτα), qual das duas opções (τοῦτον πότερα) [escolhes]: (1)

⁹⁶ Os convivas que discursam antes de Sócrates podem ser vistos como exemplos do amante dos Mistérios Menores, como apontado por SHEFFIELD (2006b, p. 216ss). Evidentemente, Diotima e Sócrates consistem em um exemplo bem-sucedido da prática ascensional dos Grandes Mistérios, enquanto Sócrates e Alcibiades constituem um exemplo de fracasso na ascensão por parte de Alcibiades, que não foi capaz de se libertar do amor por uma única alma bela.

presumes serem comuns (κοινὸν) a todos os seres humanos, querendo (βούλεσθαι) todos possuir sempre as coisas boas (τὰγαθὰ); ou (2) como então dirias ser?”. O primeiro ponto a ser notado é que a resposta de Sócrates é uma aceitação sem questionamento do que Diotima disse; e o segundo é que Diotima funde a vontade (βούλησιν) com o desejo (ἔρωτα, 205a5), como se fossem a mesma coisa, mas não explica se há ou não há diferença entre as duas noções.

Contudo, como Sócrates já tenha introduzido algumas diferenças entre elas durante a Refutação de Agatão, Diotima reintroduz o conceito que pode ser o fundamento da distinção entre o ἔρως do Eros-dêmon e o tipo de desejo operante no agente desiderativo que visa à eudemonia, a βούλησις. Será com base nessa hipótese que se funda nossa rejeição da tese segundo a qual a concepção platônica de ἔρως é eudemonista. A primeira dessas diferenças aparece em 205a6-7, ocasião em que, depois de usar os dois termos como se fossem a mesma coisa (205a5), Diotima, em *forma de pergunta*, sugere que “todos os seres humanos querem tornar suas para sempre as coisas boas” (πάντας τὰγαθὰ βούλεσθαι αὐτοῖς εἶναι αἰεὶ). É notório que a finalidade apontada, “tornar suas as coisas boas”, esteja no plural, e que o verbo grego empregado seja a forma médio-passiva do verbo para “querer”, “ter vontade de”, ou “desejar deliberadamente” (βούλεσθαι), e não o verbo ἐρᾶν. Ao termo βούλησις é associada explicitamente a posse (κτῆσις) de bens, assim como durante a Refutação de Agatão, sendo essa posse o que torna alguém feliz (Κτήσει γὰρ ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες, *Smp.* 205a1).

Uma análise mais detalhada da passagem sugere que se os dois termos (*sc.* ἔρως e βούλησις) forem intercambiáveis, então ou (1.1) isso vale tanto para a Passagem do Intermediário, em que o foco está no dêmon Eros, quanto para o Atalho Eudemonista, em que o foco está na experiência do agente desiderativo humano; ou (1.2) isso só vale para o Atalho. Se (1.2) for a opção correta, então é no mínimo plausível que a βούλησις seja uma manifestação particularmente humana do desejo, sendo o sentido de ἔρως nas partes componentes do Atalho Eudemonista, como em 205a5, algo próximo a “desejo deliberado”. Da perspectiva isolada do *Banquete*, isso seria coerente com a mudança de foco, do Eros-dêmon para a experiência humana do desejo; mas lendo esse assemelhamento de dois nomes diferentes, porém similares, convém precaver-nos contra ambiguidades instauradoras de ilusão, como ensina a técnica retórica do *Fedro*. Outro ponto notável é que Diotima *sugere* que o desejo deliberado (βούλησιν) de possuir as coisas boas é comum a todos, mas deixa em aberto uma possibilidade alternativa, na hipótese de tal não ser o

caso (205a7). Seria o filósofo apenas mais um buscador de eudemonia, como tantos outros amantes, ou predominaria nele uma forma completamente desviante de ἔρως?

Como Sócrates admita *sem exame* que a vontade de possuir coisas boas é universal, Diotima faz nova pergunta (*Smp.* 205a4), empregando novamente palavras ligadas a ἔρως, e não mais o termo βούλησις: “não dizemos de todos os seres humanos que eles amam (ἐρᾶν), uma vez que todos amam (ἐρῶσι), e sempre, as mesmas coisas, porém de alguns dizemos que amam (ἐρᾶν), e de outros não?” Face à admiração de Sócrates, que novamente se mostra incapaz de responder, Diotima fornece uma explicação (*Smp.* 205b4-6): “é que destacamos (ἀφελόντες) uma espécie particular de amor (τοῦ ἔρωτός) e lhe damos o nome do todo (τοῦ ὅλου), amor (ἔρωτα), para aplicar nomes diferentes às demais espécies”. Segundo a explicação de Diotima, o que acontece no caso do amor é comparável ao que sucede à poesia: a tudo aquilo que promove a passagem (ίόντι) de não-ente (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) para ente (εἰς τὸ ὄν) atribui-se o nome “poesia”, de modo que são poemas todos os produtos das técnicas (ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσι), e poetas todos esses demiurgos. Contudo, não se costuma chamar de poetas a todos eles, mas extrai-se uma parte da poesia, a que concerne à música e aos metros, que recebe o nome do todo. Devido a isso, apenas essa parte é chamada de poesia, e apenas os que se dedicam a essa parte da poesia são chamados de poetas. Algo análogo sucede no caso do amor:

[Diotima:] *Forma dominante para todos* (τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα), o desejo epitimético das coisas boas (ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία) e do ser feliz (καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν) é o “grande e ardiloso eros”. Mas os que *desviam* e vão para *tantas outras direções* (ἀλλ’ οἱ μὲν ἄλλη τρεπόμενοι πολλαχῇ ἐπ’ αὐτόν) – das práticas lucrativas, do amor da ginástica, e da filosofia – não dizemos que amam (ἐρᾶν) nem chamamos de amantes (ἐρασταί). Somente os que seguem um aspecto particular (εἶδος) de eros é que recebem o nome do todo (τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα): amor, amar, amante (*Smp.* 205d1-d7; Nunes, modificado; itálicos nossos).

Há várias formas de ἔρως e, por isso, ele é praticado de modo distinto por vários tipos de amantes, entre os quais estão o (1) amor das práticas lucrativas, por comerciantes e empresários; o (2) amor da ginástica, por esportistas e atletas; o (3) amor da sabedoria, pelos que, desde Heráclito, são chamados de *filósofos* (cf. B35 DK). Contudo, outra forma específica de amor, a vontade de coisas boas e a ânsia de ser feliz, mera parte entre outras partes, recebe o nome do todo, de modo que apenas seus praticantes, não surpreendentemente a maioria das pessoas, são comumente entendidos como aqueles que devem receber a denominação “amante”. Esse, no entanto, não é o modo de ἔρως predominante no filósofo, visto que ele está entre aqueles que

desviam e se dirigem a outros destinos. Salta aos olhos também que, na segunda formulação da Definição Eudemonista (*Smp.* 205d2), a palavra usada não é mais βούλησις, e sim ἐπιθυμία; e que, algumas linhas depois, Diotima faz algumas perguntas que funcionam como um arremate dessa parte do discurso, ao fim das quais (*Smp.* 206a11-12) apresenta uma terceira formulação da Definição Eudemonista, na qual a palavra usada não é nem βούλησις, nem ἐπιθυμία, mas ἔρως:

[Diotima:] “Podemos, por conseguinte, afirmar sem mais rebuscos” continuou, “que os seres humanos amam o bem (οἱ ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρῶσιν)?”

[Sócrates:] “Sem dúvida”, lhe falei.

[Diotima:] “E então?” voltou a insistir; “não teremos o direito de acrescentar que desejam ficar de posse desse bem (τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν)?”

[Sócrates:] “Temos, sem dúvida.”

[Diotima:] “E não apenas possuí-lo”, prosseguiu, “mas possuí-lo sempre (ἀεὶ εἶναι)?”

[Sócrates:] “Isso também.”

[Diotima:] “O amor, em resumo” arrematou, “é o desejo de possuir sempre o bem (ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ) [o bem *para si*: atenção para o dativo de interesse, τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ]”.

[Sócrates:] “É muito certo o que dizes”, lhe falei. (*Smp.* 206a3-13; Nunes, modificado).

Por que a estrangeira varia tanto as formulações da Definição Eudemonista? Por que ela define ἔρως como direcionado à eudemonia depois de *não citar* a eudemonia enquanto objeto de busca quando relatou as peripécias do dêmone Eros na Passagem do Intermediário? A primeira questão admite uma resposta simples: trata-se de um encadeamento de semelhanças destinado a testar a memória e a perspicácia do leitor. A segunda pergunta também é facilmente respondível: como sugerem a associação entre βούλησις, κτῆσις e εὐδαιμονία; a repetição da fórmula com os termos intercambiados; e a negação do estatuto de deus a Eros, com todas as duas consequências (impossibilidade de atingir um estado divino de satisfação, eudemonia e posse do bem e da beleza), esta passagem contém uma das bases para a distinção entre o πάθος intermediário inspirado nos seres humanos por Eros e a experiência psicológica da βούλησις: os seres humanos cuja modalidade volitiva predominante consiste na vontade de possuir sempre o que é bom *para eles* (βούλησις) não são os mesmos que buscam ver (ιδεῖν) e contemplar (θεωρεῖν) a Ideia da Beleza, devido ao elemento de cálculo, perspectiva, autocontrole racional e liberdade de escolha entre finalidades concorrentes.

Devido às características que serão descritas ao final do discurso de Diotima, a Ideia não é objeto de cálculo, ou bela somente *para alguns*, e não-bela *para outros*, visto transcender qualquer perspectiva pessoal: é absolutamente bela. Tampouco envolve autocontrole racional, uma vez que, no *Fedro*, a loucura que vem de Eros é classificada como a melhor das quatro loucuras divinas

(*Phdr.* 265b4). Por fim, é tão mais maravilhosamente bela, estimável e “preferível” por si só que simplesmente anularia as chances de qualquer “beleza” concorrente. É muita areia para a carruagem da βούλησις! No que concerne à Ideia do Bem, o amor que move a psique na jornada ascensional a essa Ideia é o oposto do processo da βούλησις tal como definido acima por Diotima, pois ela emprega o dativo de interesse (τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ), dando a entender que o “bem” visado é forjado pela concepção pessoal, estando sujeito a todas as idiossincrasias do “agente desiderativo” ou da “psicologia da motivação moral” da vez, enquanto o Bem é objetivo e impessoal. Não obstante, nunca é demais frisar que as respostas de Sócrates são assaz condescendentes: ele nunca questiona Diotima, como se estivesse deixando esse trabalho para o leitor. Seu comportamento é, no mínimo, suspeito.

Tendo em vista todas as razões que foram expostas, a hipótese que pode ser avançada é que a Definição Eudemonista se aplica não a Eros, mas ao ἔρως enquanto operação conjunta da ἐπιθυμία com a βούλησις. O elemento apetitivo é responsável pelo desejo sexual, obviamente ancorado no presente, que leva o homem e a mulher a se unirem (cf. *Smp.* 206c5-6); o elemento deliberativo dá conta daquele desejo relacionado ao futuro que acompanha os pensamentos sobre os meios necessários para levar a cabo a conquista da pessoa amada ou do objeto de desejo em geral⁹⁷. É evidente que a explicação de Diotima, quando revela qual é o ἔργον de ἔρως como “parturição em beleza” (τόκος ἐν καλῷ, *Smp.* 206b8), o modo como a natureza mortal participa da imortalidade (*Smp.* 206c7; 206e8), consiste em uma exacerbação da estrutura do desejo presente naqueles dois elementos. A geração de filhos é o modo como a natureza mortal encontrou para deixar seres novos no lugar dos que morrem. Essa é a atividade própria do ἔρως de quem é mais fecundo no corpo, o qual possui íntima conexão com a εὐδαιμονία. Diotima se refere, através de sugestões e não de afirmações propriamente ditas, a duas reorientações dessa paixão, a ação nobre com vistas ao renome e à glória (Aquiles e Alceste) e a composição de poemas e escritura de leis para educar os jovens com vistas à fama e memória de suas virtudes, meio através do qual esse amante asseguraria uma forma alternativa de imortalidade⁹⁸. Essa reorientação atribuída àqueles

⁹⁷ Como já antecipado algumas páginas atrás, esse aspecto relativo ao futuro já havia sido abordado por Sócrates durante seu breve diálogo com Agatão (cf. *Smp.* 200c8-d3).

⁹⁸ Cf. CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 142: “A ideia de que Platão aplaude essa visão e a considera superior àquela de Fedro não tem agradado os críticos. Mas Platão não aplaude essa visão, porque o todo dessa seção apresenta uma imagem incompleta da vida biológica e psicológica que requer ainda um ponto de vista filosófico mais profundo que o supere. No texto isso é indicado sem formalidades pelo comentário de Sócrates de que Diotima responde suas questões como um sofista profissional ([ὥσπερ] οἱ τέλαιοι σοφισταί [*Smp.* 208c1])”.

que são mais fecundos na alma pode ser interpretada ou como uma anulação, ainda que momentânea, da ἐπιθυμία, sugerida pela ausência de apetites nas belas obras elencadas como exemplo; ou como um refinamento da ἐπιθυμία, que passa a se dirigir para a apetência de objetos que concorrem para a realização das obras deliberadamente valorizadas como geradoras de honra para o indivíduo.

Se o que foi proposto acima a propósito do Atalho Eudemonista estiver correto, então é possível concluir que: (1) depois de expor a natureza, a origem e a potência do dêmone Eros, Diotima passa a dissertar sobre como o desejo opera nos seres humanos. Quando explica a diferença entre os deuses e os dêmones, a sábia afirma que “os deuses não se misturam com os seres humanos” (*Smp.* 203a1-2); o termo usado para “misturam” é μείγνυται. Isso pode significar que Eros se “mistura” com a alma humana, a qual é aparentada ao elemento demônico. É difícil afirmar com certeza o que isso significa e o que implica, mas uma possível implicação é que o modo como Eros age na alma humana depende de como essa alma é constituída. Isto é: alguns desejos humanos são mais fiéis à constituição do dêmone, enquanto os outros são mais “humanos”, por assim dizer, a depender de que tipo de estrutura psíquica cada amante possui. Podemos denominar os primeiros “ascensionais”, e os segundos podemos dividir entre “semi-ascensionais” e “decadentes”. Os desejos ascensionais são aqueles que predominam na alma do iniciado nos mistérios de Eros durante a Ascensão à Ideia da Beleza: a *contemplação admirada* da beleza que há nos corpos e almas belos, a admiração das belas leis e práticas, a busca pela sabedoria em todas as suas formas, e por fim a própria visão da Beleza. Os desejos semi-ascensionais são os desejos que constituem a busca pela imortalidade nos Mistérios Menores: procriação de filhos mortais (desejo sexual) e espirituais (desejo de honra), desde que devidamente regulados para contribuir com a espécie e com a ordenação de cidades, respectivamente. Os desejos decadentes são as variantes desreguladas desses desejos e também os apetites que ainda não foram devidamente educados⁹⁹.

Se a classificação proposta acima estiver correta, é possível vislumbrar em cada conviva o paradigma de cada tipo de desejo. O paradigma de desejo ascensional seria Sócrates, enquanto Fedro e Erixímaco seriam paradigmas de desejos semi-ascensionais, dado que o “pai do discurso” elogia a coragem do herói e a disposição do amante em morrer por quem ama, e o médico, por

⁹⁹ Essa classificação talvez seja apressada e demande uma investigação à parte. Por enquanto, note-se que as três noções referidas (ἔρως, βούλησις e ἐπιθυμία) estão representadas nesse esquema.

meio de suas ciências eróticas, contribui com a ordenação tanto da alma humana quanto das cidades. Os demais convivas seriam, por fim, paradigmas de desejos decadentes: tendência à promiscuidade (Pausânias), excesso de comida, que gerou soluços, e desejo sexual desmedido das duas metades dos amantes (Aristófanes)¹⁰⁰, honra implicada na preocupação desmedida com a opinião das massas (Agatão), e excesso de bebida (Alcibíades), se bem que, à exceção do excesso de comida, Alcibíades pode ser acusado de todas essas formas de ἀκρασία e ὕβρις¹⁰¹.

Sendo assim, encontramos as chaves para as diferentes formas de desejo presentes em toda a obra, o que resultou na distinção entre vários tipos de ἔρως: (1) O Eros dos Grandes Mistérios, que se mantém fiel ao caráter não eudemonista e intermediário do dêmone Eros, que sabe seu lugar abaixo da Beleza, do Bem, da sabedoria e dos bem-aventurados deuses; duas formas que não se mantêm fiéis ao dêmone, mas que são possíveis devido à liberdade humana de escolher bens que nem sempre são conformes à Ideia do Bem, substituindo o que é bom em si mesmo por finalidades inferiores, como eudemonia. Tais formas são a (2.1) *mortal*, via geração de filhos, e a (2.2) *imortal*, via glória e honra, apresentadas nos Mistérios Menores e discerníveis nos discursos de Fedro e Erixímaco. Nesses tipos de ἔρως há diferentes níveis de deliberação de acordo com a presença maior ou menor do elemento apetitivo, sendo que a posição do discurso de Fedro é discutível, pois Eros é concebido como deus antigo e admirável, e não como βούλησις. Por fim, o (3) ἔρως desordenado, que visa sobretudo o prazer, alcançado de diversas formas – através da bebida, da comida, do desejo sexual e da adulação –, e apresentando diferentes níveis de descontrole, a depender de quão influente é o elemento apetitivo, podendo chegar à tirania no caso de o Monstro Policéfalo tomar conta da alma. Esse tipo de amor é discernível nos discursos de Pausânias, Aristófanes, Agatão¹⁰² e Alcibíades.

¹⁰⁰ Antes de Fedro discursar, Sócrates faz troça de Aristófanes com dizer que este só se preocupa com as coisas de Dioniso e Afrodite (*Smp.* 177e1-2). Não obstante a prescrição de piedade aos amantes em busca de sua metade perdida, o seu discurso não raro é visto como uma das mais tragicamente belas expressões da chaga do desejo humano, o qual, devido à impossibilidade de ser saciado em definitivo, decreta como igualmente impossível a felicidade humana. Apesar da riqueza e criatividade ímpar de seu discurso, a presença de sua imagem de ἔρως entre a categoria decadente é justificada ainda por sua definição de desejo: ἐπιθυμία de restituição da natureza humana primitiva.

¹⁰¹ Em seu discurso, o já ébrio Alcibíades narra que falhou em sua tentativa de seduzir Sócrates e que é incapaz de dar ouvidos por completo às invectivas de Sócrates ao chamar sua atenção para o fato de que ele precisa deixar de viver da forma como vive atualmente e buscar a excelência em si e por si. Alcibíades admite ser carecente em termos de excelência, mas é incapaz de cuidar cabalmente do que diz respeito a si mesmo, sendo esse um dos motivos de seu sentimento de vergonha perante Sócrates. A ἀκρασία do general, contudo, vence: basta que se afaste de Sócrates para que recaia novamente na paixão pela popularidade.

¹⁰² A honra obtida mediante a adulação das massas pode ser considerada um tipo de apetite. Sinal disso é a referência à quantidade de pessoas perante as quais Agatão exibiu sua habilidade poética na noite que sagrou a vitória que está sendo celebrada no *Banquete*. A quantidade é um signo maior do apetite, assim como a repetição. Quando o prazer

Toda interpretação eudemonista do discurso de Diotima depende da negligência dos ensinamentos retóricos do *Fedro*, cuja consequência é que passem despercebidas as ambiguidades deliberadas que apontamos acima; e de uma leitura não-socrática do discurso de Diotima, *i.e.*, uma leitura que não questiona e não dialoga socraticamente com o texto¹⁰³. Com efeito, não escapa disso uma das mais destacadas leituras eudemonistas do *Banquete*, a obra *Plato's Symposium: The Ethics of Desire* (2006) de Frisbee Sheffield. É isso que se revela em afirmações como: “ficará desde já evidente que há uma fusão entre Eros, o espírito ou deus, e ἔρως, o estado psicológico. Em vários pontos na estória essa fusão parece deliberada, a exemplo de [*Smp.*] 204b3” (SHEFFIELD, 2006b, p. 44). Embora se refira ao mito do nascimento de Eros, narrativa contada como parte da revelação da origem de Eros na Passagem do Intermediário, essa “fusão” a que a autora se refere é, em verdade, a ambiguidade instauradora de ilusão exposta em detalhes no início desta seção.

Sheffield (2006b, p. 75) atribui a Sócrates “a afirmação de que a finalidade de ἔρως é a eudemonia, a felicidade perpétua característica do divino”, adicionando que “de acordo com Sócrates, nós desejamos um bem cuja posse cremos constituir esse estado, o qual pode ser mantido duradouramente”. Contudo, uma análise mais de perto das passagens a que ela se refere mostra que Sócrates não *afirma* propriamente que o τέλος de ἔρως é a eudemonia; antes, ele relembra em um discurso a resposta que, quando jovem, concedeu a Diotima quando perguntado sobre o que acontece (γενέσθαι) para aquele que deseja coisas boas quando vem a possuir tais coisas. Isso é muito diferente de afirmar que a finalidade de ἔρως é a eudemonia. Com efeito, a palavra τέλος até aparece no texto, mas não como termo usado para se referir à finalidade do ἔρως, e sim para

domina a hierarquia dos valores, quanto mais apazível o objeto de satisfação, mais o sujeito volitivo tende a querer repetir o ato; algo análogo acontece com a honra: quanto mais vitórias, títulos, conquistas, recordes, melhor para esse tipo. O mesmo não vale para uma personagem como Fedro: em seu discurso, para a honra do amante é suficiente a consideração e admiração do amado. Sendo a coragem a excelência mais valorizada, o ato paradigmático de quem tem essa excelência, para Fedro, é estar disposto a morrer por alguém, como Aquiles e Alceste; essa ação, naturalmente, não é repetível.

¹⁰³ Nossa exposição do Atalho Eudemonista é um exemplo de como a verdade pode ser desocultada mesmo que o texto seja ilusório. Trata-se de uma forma absurda de ler os diálogos para os padrões da academia, uma vez que a posição que atribuímos a Platão é o oposto do que Diotima diz explicitamente. É por motivos como esse que os diálogos platônicos exigem um método especial, e não podem ser compreendidos se o leitor partir do pressuposto de que a posição do autor pode ser descoberta por meio de simples análise do conteúdo discursivo explícito do texto. Cf. BLONDELL, 2002, p. 19: “Esse entendimento sobre o que é ser ‘filosófico’ [*i.e.*, aquele que identifica as posições do autor para análise] é parte do legado do tratado em primeira-pessoa que tem dominado a tradição da escrita filosófica desde o tempo de Platão, mas do qual ele mesmo se absteve. Essa concepção é reforçada pela necessidade dos filósofos profissionais, no ambiente da academia contemporânea, de ter posições determinadas e argumentos atribuíveis a um proprietário humano identificável para dissecação”.

descrever a resposta de Sócrates como “acabada”, “completa” ou “tendo compleição” (ἀλλὰ τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις, *Smp.* 205a3).

Em um comentário que constitui uma aceitação não-examinada das palavras de Diotima, Sheffield sustenta que “não há necessidade alguma em perguntar o porquê de os seres humanos buscarem as coisas boas que eles presumem levar à, ou constituir a, ‘felicidade’, haja vista ser considerado óbvio que todos os seres humanos querem a felicidade, que é o objetivo de todos os empreendimentos eróticos ([*Smp.*] 205a3)” (SHEFFIELD, 2006b, p. 77). Sheffield entende que ter a eudemonia como τέλος é uma característica de todo o gênero de ἔρως. Embora isso não seja dito explicitamente, é aceitável dizer que está implicada em afirmações de Diotima como “querer tornar suas as coisas boas é uma vontade comum a todos os seres humanos” (*Smp.* 205a5-7); e no emprego da palavra πᾶν (em sua forma acusativa πᾶσα), que significa “todos” em *Smp.* 205d1-d7. Contudo, esta passagem completa permite outra leitura se levarmos em conta o uso do termo κεφάλαιόν, no início do excerto, e o contraste entre os praticantes de uma forma de amor e aqueles que dela desviam, contraste esse que fornece a chave para o sentido completo da fala de Diotima. Para tornar o argumento mais inteligível, a citação da porção em questão será repetida:

Forma dominante para todos (τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα), o desejo (ἐπιθυμία) das coisas boas e do ser feliz (ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν) é o “grande e ardiloso amor”. Mas os que *desviam* e vão para *tantas outras direções* (ἀλλ’ οἱ μὲν ἄλλη τρεπόμενοι πολλαχῇ ἐπ’ αὐτόν) – das práticas lucrativas, do amor da ginástica, e da filosofia – não dizemos que amam (ἐρᾶν) nem chamamos de amantes (ἐρασταί). Somente os que seguem um aspecto particular (εἶδος) do amor é que recebem o nome do todo (τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα): amor, amar, amante (*Smp.* 205d1-d7; Nunes, modificado; itálicos nossos).

A palavra κεφάλαιόν significa literalmente “aquele que encabeça”, logo o “líder”, o “principal”, e por esse motivo optamos por traduzi-la como “forma dominante”¹⁰⁴, querendo significar que a busca das coisas boas e da eudemonia é a forma de ἔρως que “encabeça” o entendimento do que é sentir ἔρως. Diotima não parece estar propondo uma definição geral que se aplique a todas as formas de ἔρως: ela diz que, com o emprego de nomes que indicam um todo para se referir a uma parte específica desse todo, a parte se sobrepõe ao todo. Desse modo, apenas os praticantes de uma forma específica de amor recebem o nome de “amantes”, fazendo parecer que eles são todos os amantes. Isso explicaria o emprego da palavra πᾶν: o uso da língua dá a

¹⁰⁴ A tradução mais comum é “em geral”, a exemplo da tradução de Carlos Alberto Nunes. Benardete (2001) traduz por “the whole”.

entender que todos ($\pi\alpha\nu$) os amantes são daquele tipo, mas tendo em vista as outras formas desviantes, eles seriam todos no sentido de “a maioria”. A ênfase recai, portanto, em uma diferenciação entre formas de amor, de modo que as características de uma parte podem até valer para algumas das outras partes, mas não para o todo, como indica a referência a amantes *desviantes*. Não faz sentido dizer que são desviantes, mas que buscam a mesma coisa. Dada essa justificativa, não é possível concordar com Sheffield, para quem “de acordo com essa explicação [sc. de Diotima], todas essas atividades recaem sob o sentido genérico de $\epsilon\rho\omega\varsigma$ como desejo de coisas boas e eudemonia” (SHEFFIELD, 2006b, p. 77). E mesmo que Diotima esteja apresentando uma definição geral de amor como desejo de coisas boas e de eudemonia, a base do raciocínio da estrangeira depende de verossimilhanças que contradizem o que ela ensina sobre o dêmone Eros, como mostrado anteriormente.

Outro problema da leitura de Sheffield é que por vezes suas teses se baseiam em afirmações imprecisas, como quando diz que, durante o discurso de Diotima, “de acordo com Sócrates...”¹⁰⁵, “Sócrates argumenta que...”¹⁰⁶, ou “Sócrates especificou...” (como no excerto a seguir), quando muitas vezes é Diotima que afirma algo, mas em forma de sugestões através de perguntas, ou Sócrates simplesmente concorda sem fornecer fundamentos:

Mas antes de fazermos [sc. a análise da contemplação como o bem escolhido pelo filósofo eudemonista], certamente gostaríamos de saber o que aconteceu com a beleza enquanto um objeto de eros. Não terá passado despercebido que a discussão prévia [sc. o Atalho Eudemonista] das finalidades de eros substituiu a beleza pelo bem enquanto objeto de busca porque Sócrates não foi capaz de explicar por que eros busca a beleza ([*Smp.*] 204e8–9). **Agora que ele especificou a finalidade de eros como sendo a eudemonia**, ou a posse segura do bem, ele retorna a uma consideração da beleza (SHEFFIELD, 2006b, p. 83-84; ênfase nossa).

A simples aceitação das sugestões basanísticas de Diotima leva o estudante a tomar o Atalho Eudemonista, transformando a beleza em meio para a aquisição da eudemonia – uma concepção refinadíssima, sem dúvida, de “felicidade”. Por não desviar o Atalho, Sheffield

¹⁰⁵ Cf. SHEFFIELD, 2006b, p. 75: “**De acordo com Sócrates**, nós desejamos um bem cuja posse cremos constituir o estado da eudemonia, tal que pode ser mantido de modo duradouro”. Quem afirma isso é Diotima, de modo que Sócrates apenas concorda, sem que um exame dialético seja iniciado.

¹⁰⁶ Cf. SHEFFIELD, 2006b, p. 113: “Uma vez que **Sócrates argumenta** que é na busca pela forma da beleza que alguém é capaz de produzir a melhor vida para um ser humano, nas duas primeiras seções deste capítulo eu examino essa ascensão à forma”. Novamente, é Diotima quem diz isso. Alguém poderia argumentar que tudo o que Diotima diz é dito por Sócrates, uma vez que é ele quem está rememorando as conversas dos dois, e que ela é uma personagem fictícia. Mas isso seria subestimar o drama.

transfere toda a estrutura do amante dos Mistérios Menores para o amante ascensional: seguindo uma observação de Burnyeat, ela entende o ἐν de τόκος ἐν καλῷ como “na presença” ou “na proximidade de”; sendo assim, o sentido seria que a beleza inspira a produção do bem valorizado por um agente como o principal elemento de sua concepção de eudemonia (*idem*, p. 95). Assim como o amante em que predomina a fertilidade do corpo, que “produz” via procriação genital os filhos mortais através dos quais alcançará a imortalidade da espécie; e assim como o amante em que predomina a fertilidade da alma, que produz via ações heroicas, poemas, leis ou artefatos os filhos espirituais através dos quais alcançará a imortalidade na memória vindoura; o filósofo eudemonista também *produz* seu “bem”¹⁰⁷, que Sheffield identifica à “contemplação”, valor máximo da vida desse tipo de filósofo:

a busca da sabedoria, para esse agente desiderativo particular, equivale a buscar seu bem escolhido. E a reflexão em torno da beleza é a maneira através da qual o Agente Desiderativo dos Grandes Mistérios (doravante ADGM) reproduz na presença da beleza e por meio disso espera chegar a esse bem. Se a virtude requer conhecimento da forma da beleza, é impossível estar na presença do ambiente belo apropriado à obtenção de tal finalidade senão por meio da reflexão em torno da beleza (SHEFFIELD, 2006b, p. 120).

Na leitura de Sheffield, o filósofo somente se diferencia dos amantes da imortalidade no *bem que mais valoriza*, que seria a sabedoria. Mas essa hipótese é problemática, porque o maior bem é a Ideia do Bem, à qual mesmo a sabedoria está subordinada (cf. *Resp.* 505a2). As definições da finalidade e da atividade própria de ἔρως do Atalho Eudemonista são os dois pilares da interpretação de Sheffield, os quais estão implicados na aceitação da definição psicológica de ἔρως como “o anseio de possuir para sempre o bem”, definido como sabedoria, e sendo a posse dela equacionada à eudemonia, o que se traduz na participação na imortalidade. Fiel a esse princípio, para defender que Platão é um eudemonista a autora o divide em dois critérios (*idem*, p. 145). O primeiro critério (1a) é a “posse do bem”: identificado ao saber, excelência do voῦς cuja potência de saber foi atualizada, concebido como “um bem de sua própria alma” e “cuja posse independe de qualquer evento futuro”. Quanto à primeira afirmação, ela é correta apenas na medida em que o voῦς é um “órgão” da alma do ser humano, mas não o é na medida em que ele não foi produzido pelo próprio ser humano. Quanto à segunda afirmação, a posse de saber é sempre limitada, por

¹⁰⁷ Cf. adicionalmente (SHEFFIELD, 2006b, p. 105): “A força explicativa da passagem [participação na imortalidade via geração, *Smp.* 206b5-207a1] é simplesmente mostrar por que os seres humanos se engajam em empreendimentos criativos: se queremos possuir o bem, ele tem de ser produzido, caso contrário não pode ser possuído”.

maior que seja o saber humano, bem como não é correto dizer que essa posse não depende de nenhum evento futuro, uma vez que sem estudo o saber se perde, vítima do esquecimento, de acordo com o ensinamento de Diotima (*Smp.* 207e5-208a8). O segundo critério é a (1b) “imortalidade”, dado que “a geração é a forma como o mortal participa da imortalidade” (*Smp.* 208b3). Se, para a autora, uma vez que o ADGM também realiza seu ἔργος através desse meio, quando emprega seu ἔργον criativo para produzir a verdadeira virtude, essa produção é a forma pela qual ele participa da imortalidade (*idem*, p. 151), o que seria, então essa eudemonia?

O que parece estar sendo fortemente sugerido é que a eudemonia reside na contemplação da forma ([*Smp.*] 211d1-3). Se não fosse esse o caso, por que Sócrates afirma que é *ali* que vale realmente a pena viver? A contemplação da forma é o τέλος de ἔργος ([*Smp.*] 211c6–d3). Isso com certeza indica que a satisfação de ἔργος reside aqui, que apenas isso é requerido para a eudemonia (SHEFFIELD, 2006b, p. 148; ênfase nossa).

O argumento “se Sócrates diz que a contemplação da beleza faz a vida valer a pena, então essa contemplação é a eudemonia” é um *non sequitur*. Há, não obstante, outra explicação para a afirmação de Diotima: seu sentido não pode ser literal, se o ato isolado de contemplar a Beleza, que acontece de forma súbita, constitui por si só a melhor das vidas. Antes, o sentido é que essa contemplação, além de ser um evento extremamente marcante e memorável, é o maior divisor de águas na vida de um ser humano. Por um lado, finalmente é desvelada a beleza que sempre foi buscada no lugar errado, e cuja descoberta demandou tamanho empenho; por outro, nunca mais a vida será a mesma, dado que a partir de então haverá um paradigma perfeito de beleza que as decisões e ações humanas podem tomar como referência confiável. Ademais, o τέλος de ἔργος é, realmente, lançar olhar teórico sobre a Beleza, mas não porque isso leva à eudemonia, e sim porque a Beleza é bela, simplesmente. A autora, contudo, insiste tanto no tópico da eudemonia a ponto de desafiar uma das doutrinas pelas quais Platão mais se celebrizou na história da filosofia, a imortalidade da alma:

Não vejo problema, em princípio, na suposição de que a alma pode ser imortal em algum sentido estrito, como o sujeito que se mantém durante o fluxo, talvez [...]. Mas se todos os estados psíquicos de uma pessoa estão sujeitos a esse tipo de fluxo, então não é fácil ver como o postulado de uma alma imortal e presumivelmente impessoal seria relevante para a discussão da eudemonia (SHEFFIELD, 2006b, p.147-148, n. 47).

A autora rejeita a legítima imortalidade da alma em favor de uma verossimilhança, a imortalidade através da geração. Contudo, a analogia com o devir vale apenas para estados

psíquicos (cf. *Smp.* 207e1-208b3), mas não se estende para a *natureza* da alma. Em adição, quando diz que “não é fácil ver como o postulado de uma alma imortal e presumivelmente impessoal seria relevante para uma discussão da eudemonia”, dois pressupostos precisam ser manifestos enquanto tais, uma vez que a ascensão à Beleza não é uma discussão sobre eudemonia; e há um motivo bastante fácil de ser percebido para a “relevância do postulado de uma alma imortal” no contexto de uma discussão não sobre a eudemonia, mas sobre a relação da alma humana com a Beleza: os cultos de mistério, principalmente os mistérios eleusinos. Na próxima seção desta dissertação será abordado esse aspecto da ascensão, o qual foi pouco explorado no comentário de Sheffield¹⁰⁸. Por enquanto, basta apontar que a estrutura, a linguagem e as metáforas empregadas na ascensão foram extraídas das práticas dos cultos de mistérios, sendo que uma das principais características dessa forma de religião era a promessa de uma vida após a morte. Por esse motivo, a forma verossímil de imortalidade não funciona para os Grandes Mistérios, dado que ela esteja restrita aos Mistérios Menores, pois apenas esses amantes, que buscam a eudemonia e a honra, precisam produzir tais bens. O que o filósofo da ascensão produz não é um “bem”, e sim discursos destinados a melhorar os jovens. Como tenha assumido sem mais o anseio pela eudemonia como aspecto *sine qua non* de todo ἔργον, Sheffield acabou caindo nessa concepção verossímil de “imortalidade”, que está ligada a concepções igualmente verossímeis de ἔργον e bem.

Um dos trunfos do livro de Sheffield está em sua louvável sinceridade argumentativa. Não raro a autora aponta eventuais objeções a seus argumentos. Um exemplo disso é este excerto, em que ela aborda a possível objeção de que sua interpretação é um desenvolvimento aristotélico:

O ponto não é que ele vai viver para sempre; a imortalidade nesse caso reside em uma perfeição da alma. Se a eudemonia reside nisso, então muito poucas coisas podem ameaçar sua posse desse bem. Sempre será verdadeiro do ADGM que ele produziu a virtude genuína. Isso é mais do que a maioria jamais atingirá e, como é sugerido, o melhor que um ser humano pode alcançar. É possível concluir que esse é um desenvolvimento aristotélico, em vez de uma interpretação platônica, e de modo tal a se fundar em um esclarecimento da distinção entre ποιήσις e πράξις, e onde reside o objetivo das atividades em cada caso. Mas essa é uma visão que dá conta da ênfase na atividade de contemplação da alma como sendo ela mesma a finalidade da melhor vida humana [...]. Se a eudemonia reside em certa atividade da alma que melhor expressa a ‘sabedoria e o resto da virtude’ – atividade contemplativa – então, a não ser que haja fundamento alternativo para se pensar a imortalidade da alma, não será fácil ver como esse estado pode continuar depois

¹⁰⁸ Sheffield cita a religião dos Mistérios Eleusinos em nota (2006b, n. 11, p. 219), apontando que a linguagem dos mistérios é empregada na parte ascensional do *Banquete* e lembrando que nesses cultos os iniciados passavam primeiro por uma experiência de iniciação para, somente então, terem acesso à revelação final. Ela pensa que sua leitura do *Banquete* é compatível com o fato de que essa analogia é empregada por Platão, uma vez que os discursos iniciais funcionam como preparação para o de Sócrates.

da morte (SHEFFIELD, 2006b, p. 151).

A autora pensa que a imortalidade do ADGM equivale à perfeição da alma. Essa manobra resolve muitas aporias: dissolve o contrassenso de uma eudemonia que persiste depois da morte; é algo que só depende do ADGM – afinal, a perfeição de sua alma é produção própria – e que não pode ser ameaçado por nada – nem pela morte, uma vez que só pode buscar a perfeição da alma quem está vivo; se morrer, não pode ser acusado de ter perdido a posse do bem que mais valoriza, uma vez que só se pode exigir que continue sendo possuidor desse bem enquanto estiver vivo, devido à definição de imortalidade adotada. Todavia, se a contemplação da beleza não constituir a eudemonia, e se houver fundamentos alternativos para a concepção de uma alma imortal, então teremos uma interpretação alternativa na qual também não é preciso mostrar que a eudemonia persiste após a morte de um corpo unido a uma alma imortal. Para desenvolver essas objeções, a subseção seguinte (3.2.1) continua a defesa de uma leitura não-eudemonista do discurso de Sócrates; e a subseção 3.2.2, entre outros tópicos, apresenta as religiões de mistério e sua relação com a imortalidade da alma. Antes disso, é preciso tocar no tema do altruísmo:

Não há indicação de que o ADGM está produzindo a virtude ‘em outro’. Adicionalmente, a relação de *φιλία* desfrutada pelo ADGM com seu amado é aqui transferida para os deuses. O foco é exclusivamente voltado para a união do amante com a forma, seu próprio parto da virtude e uma relação de *φιλία* com os deuses. Se o conhecimento da forma da beleza e da virtude verdadeira fossem essencialmente práticos em natureza, então teríamos alguma evidência para a ideia de que o filósofo de alguma forma propaga sua virtude. Se o filósofo devesse ‘ordenar cidades e casas’, ou parir ‘*λόγοι* educativos’ no nível mais alto da ascensão, então teríamos alguma razão para pensar que sua eudemonia pelo menos envolve outras pessoas. Mas não há evidência disso no nível mais alto da ascensão. O filósofo contempla, e é dito que nisso vale a pena viver (SHEFFIELD, 2006b, p. 146).

O argumento da autora é que, para a excelência do filósofo envolver relações em que suas ações se dirigem a outras pessoas, isso deve estar previsto no nível superior da ascensão. Contudo, além de tal requisito não ser realmente necessário – pois o filósofo somente poderá agir com excelência depois da visão da Ideia, e não durante, uma vez que estará ocupado com a experiência visionária – há um motivo para que no nível superior ele não esteja em relação com outro: a experiência é pessoal, e não coletiva, embora o guia seja imprescindível para se *chegar lá*. Não obstante, o discurso de Sócrates, direcionado à educação de Agatão, os diálogos de Platão e a Academia são exemplos da “propagação da virtude” do filósofo, como a própria autora aponta no

caso de Platão (*idem*, p. 152). No entanto, ela enfatiza que a atividade contemplativa de seu Agente Desiderativo dos Mistérios Maiores cumpre os critérios de autossuficiência de sua concepção de eudemonia, a qual se baseia na definição do ἔργον de ἔρος enquanto parturição em beleza, que atualiza a potência inata de saber, a excelência do νοῦς, atingindo assim um bem final que não é desejado como meio para nenhuma outro fim¹⁰⁹.

Quando a isso, ponderemos apenas, por enquanto, que o amante buscador de eudemonia quer possuir “coisas boas”, enquanto o amante filosófico não quer possuir “coisas boas”, mas encontrar um paradigma de ação boa ao qual possa lançar olhar teórico e em que possa se basear para agir bem, e é com a finalidade de desvelar esse paradigma que é necessário atualizar a potência inata do νοῦς para o saber. A negação de que a ética platônica é eudemonista significa dizer que, no filósofo, o desejo predominante não é o de “possuir para sempre as coisas boas para si”, mas o de agir em conformidade ao que é belo em si, bom em si e justo em si, não importando se isso levará a qualquer tipo de “posse de coisas boas”. Por esse motivo, a ascensão à Ideia da Beleza é melhor concebida não como um modo de adquirir o “bem escolhido”, que Sheffield identifica à sabedoria, mas como o primeiro passo para a descoberta de um paradigma eterno de excelência – a Ideia da Beleza é a referência máxima de excelência em beleza –, e depois disso não somente dar o segundo passo – que é a busca do paradigma de excelência ao qual a própria Beleza está subordinada, a Ideia do Bem –, mas também o terceiro passo, que é a realização da Ideia da Justiça, que vem a ser o ato de altruísmo por meio do qual o aprendiz se torna guia, e conduz outros seres humanos na subida da *scala amoris*, para que eles possam passar pela mesma experiência que ele.

Sheffield não desconsidera por completo a atividade centrada no outro por parte do amante da ascensão: “O ADGM não assume saber de antemão o que é a virtude e como obtê-la; por isso, não se coloca como educador, mas se posiciona como um pupilo que busca o saber que percebe não ter. É precisamente assim que Sócrates se posiciona antes de proferir seu discurso” (*idem*, p. 167). Sheffield cita esse detalhe – inegavelmente correto – para sustentar a hipótese de que o amante dos Grandes Mistérios não é o educador, mas o educando. Contudo, para ela, o amante da ascensão continua preocupado com “sua própria autorrealização” mesmo quando sua ação envolve preocupação para com o outro (*idem*, p. 171), visto que se empenha na criação de discursos que

¹⁰⁹ Dada a natureza autocentrada dessa perspectiva, duas críticas que a própria autora considera válidas são aquelas que questionam se não haveria lugar para nenhuma atividade centrada no outro por parte do filósofo que realiza a ascensão, e se a pretensão de atingir um estado cujo paradigma são os deuses não seria ὑβρις. Ela devota o quinto capítulo de seu livro para tratar desses dois tópicos.

melhoram os jovens desde que isso faça parte da busca do amante pelo seu bem. Citando a descrição de Diotima sobre a potência de Eros, ela sugere que a prática da filosofia inclui uma “descensão” para conduzir o outro à contemplação, prática que é compatível com a procura da própria eudemonia, embora não seja a função própria do eros. Por não sermos deuses e, portanto, incapazes de contemplação ininterrupta, conduzir outros seria uma forma de “honrar o voûç” e “instanciar o valor da vida filosófica em outros” (*idem*, p. 179-180).

Contudo, o episódio da educação de Sócrates é uma ficção dentro de uma ficção que mostra como o amante original dos Grandes Mistérios passou de educando a educador: Sócrates está discursando para convencer os demais convivas a realizarem a ascensão e, como consequência, tornarem-se aptos a conduzir outros no mesmo caminho. Dito de outra forma, Sheffield apenas teria razão quando a passagem da *scala amoris* é considerada de forma isolada ao ato discursivo do qual é parte. O Sócrates da *scala* é educando, mas o Sócrates que discursa sobre a *scala* é educador. Logo, o filósofo já formado é guia de um aspirante a filósofo, de forma que o progresso deste depende do altruísmo e da preocupação para com o outro daquele. O ponto que procuramos enfatizar é que, mesmo que o amante da ascensão esteja mais preocupado com seu progresso do que com gerar virtude no outro, o progresso do iniciante depende do altruísmo do guia, além de o iniciante estar sendo preparado justamente para se tornar um guia. Sheffield percebe isso (2006b, p. 177), ao lembrar que o guia possibilita a comunicação entre deuses e seres humanos e, assim, contribui para enriquecer suas vidas.

Portanto, nossa discordância em relação à autora nesse respeito incide somente sobre o amante da ascensão estar buscando seu próprio bem, uma vez que não lhe passa despercebido que o filósofo em sua função de guia implica preocupação para com o outro. A autora sustenta que o tipo de amor sendo exposto por Sócrates não é “altruístico”, uma vez que “o objetivo do texto é mostrar como o eros filosófico pode levar à compleição do desejo de possuir o bem para si mesmo para sempre, *i.e.*, aos tipos de coisas cuja busca é boa para os agentes racionais interessados em sua própria felicidade” (SHEFFIELD, 2006b, p. 181). A atividade centrada no outro seria não algo necessário, mas uma função das relações interpessoais em uma vida florescente e, portanto, apenas uma consequência da autorrealização atingida na contemplação da Beleza, compatível com a busca da felicidade. Mesmo que Sheffield estivesse certa sobre ser esse o objetivo da ascensão (*i.e.*, desconsiderando a parte inicial da seção 3.1.2), não é difícil perceber que a busca da própria eudemonia pode ser afetada pelo tipo de atividade centrada no outro citada na ascensão, que é a

criação de discursos que melhoram os jovens, uma vez que a criação de tais discursos pode colocar a vida do filósofo em risco – e foi o que aconteceu com Sócrates. Em outras palavras, acontecem ao filósofo da ascensão coisas que não são “boas para si”, algo não previsto pela afirmação de Diotima em *Smp.* 204e5-7: ela pergunta “e como fica aquele para o qual acontecem coisas boas” (Καὶ τί ἔσται ἐκεῖνῳ ὃ ἂν γένηται τὰγαθά), e Sócrates responde “fica feliz” (εὐδαίμων ἔσται). Ora, ser acusado e condenado à morte por “corromper a juventude” quando estava fazendo exatamente o que é exigido do filósofo da ascensão não é uma “coisa boa”, tampouco é uma atividade com o feitiço de alguém que está empenhado na busca pela “felicidade”, “autorrealização” ou “florescimento”.

3.2 DÊMONES E DEUSES

Na sequência de nossa exposição da natureza do filósofo, trataremos agora de sua relação com os deuses e os dêmones, bem como com as Ideias. De todos os diálogos de Platão, o *Banquete* é o que contém a mais extensa descrição do que é uma Ideia (*Smp.* 211b1-b5). Não obstante, essa descrição acontece durante o arremate de um discurso encomiástico dedicado a uma divindade e que inclui algumas seções que expõem um conjunto de critérios de distinção entre deuses e seres intermediários entre as esferas humana e divina, sendo que dois desses critérios são Ideias, o Bem e a Beleza (*Smp.* 202c5-d6). Considerações como essas remetem o intérprete ao contexto da religião grega e do que se entende comumente por “mitologia”, uma vez que o discurso de Sócrates é composto pela criação original, por parte de Platão, de um λόγος que narra poética e miticamente o nascimento de Eros. E mais: tal narrativa inclui um esquema de derivação genealógica, tal como procede Hesíodo¹¹⁰, em que Eros é filho de duas divindades, Poros e Penia. Considerando adicionalmente que uma θεωρία era uma instituição religiosa na Grécia Antiga e que a Ideia da Beleza é denominada Καλλονή em uma passagem do *Banquete* que a articula com duas deusas (Μοῖρα οὖν καὶ Εἰλείθυια ἡ Καλλονή ἐστὶ τῇ γενέσει, *Smp.* 206d2), não seriam as ideias platônicas mais adequadamente compreendidas sob o pano de fundo das noções religiosas de θεός e δαίμων?

Os diálogos de Platão estão permeados de referências a seres divinos, detalhes da ritualística da religião grega, modelos estruturais retirados das religiões de mistérios, alusões à piedade popular, provérbios e máximas delficas. De quando em quando, lemos Sócrates invocando alguma divindade e contando mitos. Não obstante, há um diálogo inteiro em que Sócrates discute com um adivinho, o *Eutífron*; e nada menos do que a narrativa de Sócrates sobre as origens de sua própria atividade filosófica, na *Apologia*, atribui tais origens a uma missão enviada pelo deus Apolo, após Sócrates se ocupar com a tentativa de compreender um oráculo. Dada sua origem divina, a disposição afetiva e o ἥθος do filósofo têm a marca dos deuses patronos da filosofia: além do próprio Eros, junto dos mensageiros Hermes e Íris¹¹¹, citados no *Banquete* e no *Teeteto*, respectivamente, o *Fedro* cita as Musas Calíope e Urânia¹¹². A abertura à mera possibilidade da

¹¹⁰ Referimo-nos aqui não ao Eros da *Teogonia*, mas à dinâmica da derivação de um deus a partir da união de dois outros deuses (genealogia).

¹¹¹ Cf. ENGLER, 2011, p. 54.

¹¹² “A interlocução platônica com Hesíodo no *Fedro* pode ser conferida no episódio das cigarras (258e-259d), quando Sócrates estabelece a relação direta entre a presença das Musas Calíope e Urânia e a capacidade de bem falar, compor discursos persuasivos e filosofar. Assim, o doce efeito das Musas sobre aqueles que se ocupam dos discursos e da filosofia (259c-d) garantiria a insistência na investigação conceitual, afastando a preguiça e evitando que os interlocutores se entreguem ao cansaço e aos discursos prontos, pré-fabricados. No *Fedro*, a Musa da bela voz

existência das Ideias se deve ao fato de que o filósofo possui algumas características específicas, o que demandou o levantar, nas seções precedentes, da seguinte questão: como a natureza do filósofo é constituída? Dada a relação entre a “esfera demônica” e tais características, é disso que trataremos a seguir.

3.2.1 A Esfera Intermediária do Demônico

As experiências paradoxais pelas quais passa o filósofo, celebrizadas por Sócrates e sua admissão de consciência da própria ignorância, são melhor compreendidas no contexto da existência de um nível da realidade habitado por aqueles que nem são, nem não são: a esfera do demônico. A abertura a esse domínio intermediário do real se dá através do cair em aporia, o que nos remete à reação de Agatão depois de sua refutação: ele admite que não sabia do que falava. Sua reação é a de quem presumia saber algo que em verdade desconhecia e que, ao cair nas malhas da Dialética Socrática, é levado a uma aporia. Essa noção foi transliterada do nome grego ἀπορία e significa, literalmente, “ausência de passagem”, “beco sem saída” e, por extensão de sentido, “impasse” ou “perplexidade”. Sofrer o πάθος da aporia é uma etapa necessária para a criação da disposição filosófica, como mostra o trabalho de Engler (2011). Em certo aspecto, é correto dizer que não há filosofia sem aporia, de forma que os diálogos menores desempenham a função de criar o estado intermediário no estudante aspirante a filósofo. Abordaremos, pois, a articulação entre a aporia e a natureza intermediária de ἔρως, a atividade de Sócrates e a dialética¹¹³.

Com efeito, a iniciação¹¹⁴ de Sócrates à filosofia está contida na parte mais enigmática do *Banquete*, a rememoração de uma conversa dele com certa Diotima de Mantinea, instrutora ou professora que lhe ensinou a arte erótica (ἐμὲ τὰ ἐρωτικά ἐδίδασκεν), sábia (σοφὴ) nos assuntos relativos a ἔρως (*Smp.* 201d-e)¹¹⁵. O nome Διοτίμα significa “honrada por Zeus” ou “honrando

(Calíope) não é somente inspiradora dos reis e heróis, mas de todos aqueles que pretendem compor discursos e filosofar”. COELHO, 2014, p. 40-41.

¹¹³ Sócrates é célebre por seu gosto pelo diálogo com os jovens, em que empregava um método de perguntas e respostas por meio qual exortava os interlocutores a examinar e investigar opiniões, hábitos, posições e preconceitos tradicionais, tendo por intuito o melhoramento ético de seus interlocutores. STANNARD, 1959, p. 120-122.

¹¹⁴ Esta parte pode soar repetitiva aos olhos do leitor, afinal, nas duas seções anteriores falamos dessa iniciação. No entanto, não se trata de uma repetição, mas de uma continuação com mudança de foco: agora o tema geral consiste nos aspectos religiosos da filosofia platônica.

¹¹⁵ Sócrates sustenta nada conhecer exceto “as coisas de Eros” (τὰ ἐρωτικά, *Smp.* 177d7-8), em que é terrivelmente hábil (*Smp.* 198d1-2) e, no *Fedro*, quando percebe ter ofendido o deus com seu primeiro discurso, faz uma oração a Eros na qual pede que este não retire a arte que lhe deu. Essa “arte erótica” é uma forma de se referir à dialética, como

Zeus”; Μαντινικής lembra μάντις (*seer*, vidente, profeta). Pode ser que ela tenha realmente existido, como pode ser uma personagem platônica de todo fictícia¹¹⁶. O que realmente importa é que Diotima é representada como uma profetisa entendida em questões amorosas. Para compreender seu papel é preciso ter em mente que o vocabulário usado por Platão é emprestado dos Mistérios Eleusinos, culto reservado somente ao iniciado, o μύστης, termo derivado do verbo μύειν, “fechar os lábios ou os olhos”, donde “mistério” denotar uma narrativa que se conta apenas a quem foi preparado para ouvi-la, em contraposição à religião cívica grega, que não envolvia iniciações. O emprego do vocabulário das iniciações aos mistérios indica que Platão está a dramatizar a iniciação de Sócrates à filosofia, sendo que parte da fala de Diotima e detalhes do que é dito por Sócrates se prestam a indicar e explicar conceitual e dramaticamente a maneira própria de investigar da filosofia. Tais estágios podem ser entendidos no contexto de uma conversa tais como as que se travam entre Sócrates e um interlocutor em todos os diálogos em que ele assume papel ativo; nesta porção do *Banquete* tal papel fica a encargo da Estrangeira de Mantinea¹¹⁷.

Ademais, ao introduzi-la, Sócrates diz que há de “recontar em detalhes (διελθεῖν) tal como, nos tempos de outrora, interrogando a estrangeira procedia” (με ἢ ξένη ἀνακρίνουσα διήει, *Smp.* 201d6). O termo ἀνάκρισις significa “escrutínio minucioso”, “interrogação”; no uso mais geral, era empregado com referência à checagem das credenciais de um magistrado ou do valor dos escravos (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 108). O ato de Diotima ao examinar por meio de interrogatório é capaz de revelar se aquele que responde realmente sabe e compreende aquilo de que fala ou se nada sabe do que julga saber. Se bem conduzida, uma conversa nesses moldes é capaz de livrar uma pessoa de sua presunção e deixá-la em uma situação melhor com relação ao saber, pois além de desobstruir o caminho do saber, efetua uma mudança de condição (πάθος) no interlocutor. A iniciação à filosofia é uma experiência psíquica capaz de transformar existencialmente o neófito. Sua primeira etapa é a aporia, responsável pela indução do estado

também pensa BELFIORE (2012), cuja obra *Socrates’ Daimonic Art* investiga detalhadamente essa associação da dialética com Eros.

¹¹⁶ Cf. BURY (1909, p. xxxix): “a descrição γυνή Μαντινική inevitavelmente implica a arte mântica, que intermedeia (*deals with*) a comunicação entre humanos e deuses da qual τὸ δαιμόνιον, e portanto o Eros-δαίμων, é o agente mediador ([*Smp.*] 202e); enquanto o nome Diotima, ‘aquela que é honrada por Zeus’, sugere a posse de elevada sabedoria e autoridade”.

¹¹⁷ Que o discurso de Sócrates contém uma iniciação não é nenhuma novidade. O que queremos frisar é que as três etapas a que nos referimos, detectadas por ENGLER (2011) nas conversas de Sócrates com Mênon, Eutífron e Alcibiades, estão operando também no *Banquete*. A “iniciação aos mistérios do amor” contém duas partes, referidas pelos comentadores como Mistérios Menores (*i.e.*, o diálogo até *Smp.* 210a1) e Mistérios Maiores (*i.e.*, a *scala amoris*, *Smp.* 210a2-212b1).

intermediário, a posição própria do φιλόσοφος, que se torna amante da sabedoria porque percebeu não ter o saber que julgava ter. A aporia é resultado da refutação irônica, um interrogatório no qual as opiniões do aprendiz são tomadas como hipóteses a serem testadas para expurgar suas presunções, tratando-se, portanto, de uma κάθαρσις. Na encenação do *Banquete*, o jovem Sócrates possuía vários preconceitos, opiniões e juízos falsos acerca do ἔρως, provenientes da tradição ou da experiência irrefletida. Por isso, Diotima examina o que ele afirma ser o ἔρως, refutando-o na sequência e submetendo-o a uma aporia, como evidencia a confissão de Sócrates:

O que então lhe disse foi mais ou menos o que Agatão acabou de afirmar: que Eros é um deus poderoso e amante de coisas belas. Ela contestou (ἤλεγχε) minha proposição (τοῖς λόγοις) ponto por ponto, como o fiz neste momento com a dele, para mostrar que, de acordo com meu próprio argumento (κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον), ele não podia ser nem belo nem bom (οὔτε καλὸς οὔτε ἀγαθός) (*Smp.* 201e2-3; Nunes).

Quando opiniões e crenças há muito tidas por certas e, por isso, enraizadas, são elevadas pelo método dialético ao nível de hipóteses a serem testadas pela refutação irônica, elas geralmente são abortadas, de modo que uma das consequências da aporia é a mudança do estado (πάθος) da ignorância inconsciente para a consciência da própria ignorância, sendo assim instaurada a segunda etapa da iniciação. Visto que a pior condição da psique, a presunção de saber o que não sabe, está intimamente relacionada com a opinião dos muitos, não é acidental, pois, que Sócrates comece por apelar à opinião do senso comum (δόξα), visto dizer ser ponto de concordância geral (ὁμολογεῖται γε παρὰ πάντων) que Eros é um grande deus. Para induzir o estado aporético, Diotima opera primeiro uma divisão: essa é a opinião dos ignorantes (μὴ εἰδόντων, “os que não viram/sabem”), e não dos sábios. Tal como seu célebre pupilo agiria no futuro, Diotima, rindo (γελάσασα), pergunta: como pode concordar que Eros é uma grande divindade quem diz de Eros não ser deus? “Quem diz uma coisa dessas?”, responde Sócrates, e Diotima rebate: Εἷς μὲν, ἔφη, σύ, μία δ' ἐγώ. Uma das características desse novo πάθος é a dúvida, pois crenças e raciocínios imóveis e memorizados são expostos sob outro enfoque, e o mais próximo se torna distante e estranho, estado que, entre vários efeitos, deixa o interlocutor mais brando e menos arrogante. De fato, a seção seguinte apresenta Sócrates fazendo uma série de perguntas sobre ἔρως a Diotima¹¹⁸.

¹¹⁸ Apresentaremos apenas algumas questões levantadas por Sócrates, fruto de seu desejo de saber recém-despertado. Entretanto, durante toda a seção que vai da introdução de Diotima até *Smp.* 201e9-202d12, Sócrates continua buscando esclarecimento sobre o assunto em questão, com perguntar, receber respostas e responder outras tantas até o final do discurso.

O processo de iniciação afeta o então aspirante a filósofo de uma forma mais profunda, pois a terceira etapa é a experiência primordial da admiração (θαυμάζειν), a ἀρχή da filosofia. Trata-se também de um πάθος e consiste na perplexidade, espanto ou maravilhamento ante o fato de as coisas serem como são e nunca termos percebido aquilo antes devido ao poder anestésico do costumeiro. É uma verdadeira ruptura com o que há de mais habitual e que, agora, sendo apresentado sob nova luz, parece que foi visto pela primeira vez. A admiração acarreta a perda de familiaridade com os entes que se supunha conhecer e dominar, de forma que eles se apresentam em sua nudez ontológica como esquisitos e maravilhosos, aspecto que não percebíamos anteriormente devido aos preconceitos que recolhemos da experiência irrefletida¹¹⁹. Com efeito, Sócrates demonstra admiração¹²⁰ em vários momentos de sua iniciação, a exemplo desta passagem: “Ouvindo-a expressar-se nesses termos, senti-me tomado de admiração (ἐθαύμασά) e lhe falei: ‘Mas as coisas, sapientíssima Diotima’, lhe disse, ‘verdadeiramente essa forma têm?’” (ταῦτα ὡς ἀληθῶς οὕτως ἔχει;) ¹²¹ (*Smp.* 208b6-9; Nunes). Cumpre ainda alertar o leitor de que essas três etapas não acontecem apenas uma vez. O diálogo consiste, em certo aspecto, na repetição desses três passos¹²².

A encenação da iniciação de Sócrates acontece de forma simultânea a uma reflexão filosófica acerca de certos aspectos da própria iniciação, de forma que dois elementos do ensinamento de Diotima são particularmente caros à compreensão do caráter intermediário da filosofia e do filósofo. O primeiro concerne à Passagem do Intermediário; e o segundo, ao mito do Nascimento de Eros. Visto que todos os deuses são eudêmones e belos (πάντας θεοὺς φῆς εὐδαίμονας εἶναι καὶ καλοὺς), Diotima pergunta a Sócrates: denominas eudêmones os possuidores de coisas boas e belas (Εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους;)? Ele concorda, e Diotima pergunta se não estavam concordes acerca de Eros ser carecente de coisas belas e boas e, por isso, desejar o que lhe falta. Sócrates assume ter admitido essa hipótese; visto que os deuses possuem coisas belas e boas e Eros nelas não tem parte (ὅ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν

¹¹⁹ Muito embora a admiração sentida por Sócrates não receba caracterização dramática mais detalhada quando comparada com a experiência de Teeteto no diálogo homônimo, confira-se o comentário sobre alguns epifenômenos da admiração, como o estranhamento e a perda de familiaridade advindos da ruptura com o habitual, indicado pela metáfora da vertigem obscura que envolveu a alma do jovem matemático em ENGLER (2011, p. 34-35).

¹²⁰ Outra passagem é *Smp.* 205b3: “A mim também, lhe falei, isso causa admiração”.

¹²¹ Tradução modificada em *Smp.* 208b8-9 para enfatizar os termos gregos. A reação de Sócrates é muito similar à de Teeteto (*Tht.* 155c8-9), uma vez que ele afirma “admirar-se mais que o natural com o fato de que as coisas possam ser assim” (ὕπερφυῶς ὡς θαυμάζω τί ποτ' ἐστὶ ταῦτα).

¹²² Cf. *Smp.* 207c2-4: “Tornei a confessar-lhe minha ignorância. Então me perguntou: “Como! Pretendes algum dia a ser grande sabedor da arte de amar (δεινός ποτε γενήσεσθαι τὰ ἐρωτικά), e ignoras (μὴ ἐννοῆς) esse ponto?”.

ἄμοιρος), não pode ser um deus. Assim como nos casos anteriores, em que oscila entre o bem e o mal, o belo e o feio, Eros é intermediário entre mortais e imortais (᾿Ωσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου). Sócrates não entende isso, perguntando: “como assim, Diotima?” (Τί οὖν, ὦ Διοτίμα;). A sábia profetisa responde com afeição: “é um grande dêmone, Sócrates, e tal como o todo do demônico, está entre os deuses e mortais” (Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες· καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ).

Perplexo pela oposição de Diotima às opiniões tradicionais a respeito de Eros, Sócrates pergunta pela origem do intermediário. Diotima então revela o mito do nascimento do dêmone: certa vez, no jardim de Zeus, em ocasião na qual eram os deuses que banquetevam, Pobreza (Πενία), em sua falta de recursos (ἀπορία), aproveita-se da embriaguez de Recurso (Πόρος) e, após ter maquinado em torno de como ter um filho com ele, deita-se ao seu lado e “pronto, concebe Eros” (*Smp.* 203b1-c1)¹²³. O mito do nascimento de Eros contado por Diotima é uma continuação da conversação dialética que o precede, além de introduzir a noção de intermediação. Por causa de Πόρος, pertence às origens de Eros o procurar e encontrar um caminho, e o ter recursos para isso: πόρῳ e πορίζω significam “abrir caminho”, mas também “procurar”, “providenciar” e “conceder”. Esses dois termos estão relacionados aos outros dois que aparecem na seção sobre a potência de Eros, διαπορθμεύω e ἐρμηνεύω, que indicam a atividade de Eros como provedor de um caminho (πόρος) para o ser humano até o divino. Por esse motivo, o recurso de Eros não é análogo à riqueza (πλοῦτος), mas consiste em ser o próprio caminho em si mesmo (LAMASCUS, 2016, p. 43). Por causa de Πενία, Eros é sempre pobre e, como *paene*, o étimo de “penúria”, sugere, está sempre *quase* lá. O nome da mãe de Eros deriva do verbo πένομαι e do nome πένης, que significa “aquele

¹²³ Como nesse mito as personagens principais provoquem ὑπόνοια, Corrigan & Glazov-Corrigan (2004, p. 125) questionam se ele evita os problemas atribuídos aos poemas de Homero e Hesíodo na *República*, obra em que Sócrates censura poemas que mostram os deuses cometendo injustiças ou atrocidades, fazendo com que reflitam o comportamento de reis humanos; mesmo que sejam verdadeiros, não deveriam ser exibidos às crianças porque elas não sabem separar o que tem ὑπόνοια do que não o tem, e se forem expostos, devem sê-lo apenas para audiências especializadas. Mas as imagens presentes no mito de Eros não diminuem os entes que apresentam, e funcionam como dispositivos que permitem ir para além da imagem. O problema, portanto, não é o discurso ter ὑπόνοια, mas como é recebido pelo público. O próprio Sócrates em vários momentos dos diálogos procura o sentido oculto nas palavras dos poetas (cf. *idem*, nota 46, p. 124). Os autores concluem que “de modo geral, Sócrates tende a refletir com gosto sobre mitos cuja exegese abre, em vez de fechar, vias alternativas de discurso, isto é, mitos que funcionam como caminhos que vão dar em diálogos mais amplos e mais férteis através do questionamento” (*idem*, p. 124). A imagem presente em um mito pode abrir vias de investigação; deve ser uma lente para que se possa através dela ver aquilo de que é uma imagem. Questionando o motivo de Diotima contar um mito, os autores citam *Resp.* II 382d1-3, passagem na qual Sócrates diz que, quando um evento aconteceu na antiguidade, não há mais testemunhas, e nesses casos é lícito contar a mentira que mais se aproxime da verdade. Tal é o caso de Eros: a ausência de testemunhas do evento demanda a criação de uma imagem na qual se expressa a gênese da força do amor, e esse mito exige ὑπόνοια para ter sucesso.

que trabalha para sobreviver, trabalhador, homem pobre”, sendo o oposto de πλούσιος, o homem rico – ou capitalista, dir-se-ia hoje. Por esse motivo, Eros não tem descanso, mas precisa estar constantemente trabalhando, buscando o que é necessário à sobrevivência, sem excessos (LAMASCUS, 2016, p. 57). Por ser filho dos opostos, Eros,

primeiramente, por um lado, é sempre pobre, e muito lhe falta para ser delicado e belo, tal como os muitos presumem, sendo, porém, rude, seco, de pés descalços e sem casa, dormindo sempre no chão duro e sem cama, pelas portas e nas estradas, ao ar livre posto a dormir, por ter a natureza da mãe, sempre à companhia da falta. Por outro lado, tal como o pai, é ardiloso para com os belos e bons, corajoso, resoluto e diligente, caçador terrível, sempre planejando este ou aquele artifício, anelante de sabedoria, cheio de recursos inventivos, amante da sabedoria por toda a vida, terrível enfeitiçador, drogador e sofista (*Smp.* 203c6-d8; tradução minha).

Nessa caracterização de Eros, é evidente que Diotima está caracterizando não apenas Eros, mas também, via analogia, Sócrates. Segundo Pierre Hadot (2004, p. 41), nas falas de Diotima e de Alcibiades as características de Eros começam a se confundir com as de Sócrates porque cada um deles personifica a figura do filósofo; tal seria o significado profundo da obra. Que as características herdadas por Eros de sua mãe são instanciadas em Sócrates não é surpresa alguma: pobre, rude, seco e de pés descalços. Sabe-se pelo prólogo do *Banquete* que Sócrates se demorou “pelas portas e nas estradas, ao ar livre posto a dormir”, causa de ter se atrasado para o simpósio (*Smp.* 174d5-e4)¹²⁴. Metade das características herdadas por Eros de seu pai também se evidenciam no *Banquete*, uma vez que “é ardiloso ... artifício” é uma alusão ao modo de proceder socrático em relação aos jovens que tentava converter para a filosofia, como Agatão (“o bom”) e Alcibiades (“o belo”). Entretanto, e quanto aos epítetos com que o excerto é concluído? É opinião comum que Sócrates é o modelo máximo da racionalidade. Como seria possível, então, que, na obra em que reflete mais a fundo sobre a natureza do filósofo, Platão tenha relacionado tal natureza a Eros e Dioniso não menos do que a Apolo, citado na *Apologia*, e tenha dito de Sócrates ser terrível feiticeiro (δαιμόνιος γόης), drogador (φάρμακεύς) e sofista (σοφιστής)?! Não seriam estes os predicados que não se aplicam de modo algum a Sócrates?

Embora esses predicados sejam evidentes metáforas para o efeito de Sócrates, tais metáforas apontam um dado fulcral: a ação socrática, além de estar enraizada na existência

¹²⁴ Aristodemo tem sido visto como imitador de traços visíveis de Sócrates, mas incapaz de entender sua filosofia (cf. CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 10; BELFIORE, 2012, p. 116; BLONDELL, 2002, p. 107-108). Mas os costumes imitados (e.g. andar descalço) podem ser sinais de que ele compreendeu o motivo que levou Sócrates a não buscar riquezas terrenas e a se preocupar o quanto pôde com a alma, a sua e dos amigos. Seria um indicativo de que ele está pelo menos no segundo degrau da *scala*, em que admira a bela alma de Sócrates.

concreta sua e de seus interlocutores, possui efeitos não-rationais, que não são, todavia, necessariamente irracionais¹²⁵. A propósito disso, Angela Hobbs escreve o seguinte:

Essa combinação do demônico, Eros, filosofia, sofística e mágica é chocante; e quase tão surpreendente é o fato de que tenha recebido tão pouca atenção em edições, traduções e comentários. O discurso de Diotima em geral e a *scala amoris* em particular são frequentemente citados e aludidos, não apenas por filósofos, mas por psicólogos, teólogos, poetas e tantos outros, a ponto de as pessoas assumirem acriticamente que estão suficientemente familiarizadas com todo o seu conteúdo, e assumirem adicionalmente que todo esse conteúdo foi minuciosamente explorado. Mesmo assim, esta afirmação de que Eros é filósofo e mago tem sido tratada só de passagem, ou mesmo ignorada, pela maioria dos tradutores e comentadores modernos, talvez porque falar de mágica nos põe em posição desconfortável com a tradição analítica (HOBBS, 2017, p. 102-103).

Assim como Eros é inclassificável, pois está a todo momento flutuando entre predicados paradoxais – ora pobre, ora cheio de recursos, mas perdendo o que obteve no momento seguinte, ao contrário dos deuses perfeitos, que nunca mudam de forma –, Diotima também o é: como filósofa, feiticeira e guia, ela inicia o jovem Sócrates nos mistérios eróticos e o conduz do mundo mortal à divina Ideia da Beleza. Isto é: a analogia se aplica tanto a ela quanto a seu mais célebre aluno. Contudo, os intermediários, como Eros e Hermes, são vitais e indispensáveis para o acesso à verdade, mas não são completamente confiáveis, por serem ambíguos e, por conseguinte, potencialmente traiçoeiros (*tricksy*) (HOBBS, 2017, p. 103). Se desejamos vir a saber o que é a Beleza em si, teremos inelutavelmente de trabalhar duramente na interpretação das mensagens que nos chegam sem parar. Tal é a potência dos intermediários:

[Sócrates]: “Que potência tem [Eros]?” (Τίνα δύναμιν ἔχον;)

[Diotima]: Hermeneuta (Ἑρμηνεύων) e condutor (διαπορθμεύων) do que vai dos seres humanos para os deuses, e dos deuses para os seres humanos; de um lado, preces e sacrifícios; do outro lado, as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; em meio (ἐν μέσῳ) a ambos, Eros preenche (συμπληροῖ) esse intervalo, de forma tal que o todo a si mesmo se religa (τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι). Através dele procede a arte mântica (μαντική), como também a arte dos sacerdotes (ιερέων τέχνη) responsáveis por sacrifícios (θυσίας), iniciações (τελετάς), encantamentos (ἐπωδὰς), oráculos (μαντεῖαν) e feitiços (γοητεῖαν). Os deuses não se misturam com os seres humanos (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυνται), mas através dele [sc. de Eros] os deuses entram em contato e dialogam com os seres humanos (ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους), tanto quando

¹²⁵ “Essas imagens apontam para o poder que Eros tem de influenciar as mentes para o melhor ou para o pior, curando ou prejudicando-as com suas ‘poções’, prendendo-as com as armadilhas e truques do desejo, colorindo suas percepções, moldando suas crenças. (Para percebermos o apelo perene dessas imagens, basta pensar em canções populares, como as que garantem que ‘o amor é uma droga’, de forma que alguém pode estar ‘viciado no amor’, ou que o comparam ‘àquela velha magia negra’.) Como as drogas e a magia, Eros pode alterar as percepções, exercer influência e ter um efeito poderoso na saúde”. SCOTT & WELTON, 2008, p. 103.

acordados como quando dormentes (ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι). O sábio nesses assuntos é um homem demônico (ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ), enquanto o entendido (σοφὸς) em outras técnicas (τέχνας) e habilidades (χειρουργίας) é artesão mecânico e fastidioso (βάνανσος). Os dêmones são muitos e de todos os tipos (οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσιν), e um entre eles é Eros (*Smp.* 202d15-203a; tradução minha com base em Nunes).

Ao desenvolver a concepção original de filosofia – antes de obras como o *Amatores*, o *Banquete* e a *República*, não existia nenhuma definição de filosofia; o termo significava “cultivo intelectual” – Platão extrai de tradições gregas de condutores de almas algumas ideias sobre o papel de guias na vida humana e na vida no Além. Eros e Hermes são os dêmones alados mais capazes de conduzir os seres humanos durante a ascensão às regiões superiores. Hermes, guardião de limites e fronteiras, é retratado na tradição literária grega dos séculos IV e V como um psicopompo, *i.e.*, um guia para aqueles que estão no submundo. Sua função aqui é a de transportar as melhores almas para além das fronteiras entre a existência corpórea e a existência incorpórea (GORDON, p. 9; 209). Embora Hermes não seja citado nominalmente, sua operação em sinergia com Eros está subentendida neste excerto. São eles – o primeiro, com suas sandálias aladas, e o segundo, descalço às portas da sabedoria – que ajudam o aspirante a filósofo a sair originariamente da Caverna.

Expressando-se por meio de noções míticas mais antigas, de que se apropriou para construir sua concepção de filosofia, Platão sugere existirem indivíduos nos quais surgem amores ou desejos, bem como sinais ou pensamentos, que ultrapassam a esfera do cotidiano banal e ordinário – geralmente adstrita às preocupações abarcadas pela racionalidade pragmática – e que têm sua origem em seres intermediários que criam uma ponte entre a esfera divina e a humana. É uma desventura de nossos tempos que o modo de expressão mitológico tenha sido, em grande parte, reduzido à frívola fantasia de séries, filmes e *videogames*, a ponto de dificultar a compreensão das profundas palavras de Sócrates. O que ele sugere é que o desejo de se tornar um filósofo ou o amor que desenvolvemos por essa prática milenar, bem como os pensamentos que nos vêm no momento em que cogitamos dedicar nossas vidas à filosofia, nada disso advém de uma mera escolha profissional, mas dos deuses, por meio desses emissários capazes de promover a comunicação entre deuses e humanos. É dêmonica, também, a origem daqueles pensamentos súbitos e extraordinários que vez ou outra nos caem como que do céu, bem como as imagens – não necessariamente todas – que se nos apresentam quando estamos dormindo, *os sonhos*.

Sócrates é denominado “feiticeiro” ou “mago” *também* como alusão metafórica ao efeito

de sua retórica filosófica, uma vez que era capaz de criar uma ilusão e transformar a aparência das coisas. Os potenciais benefícios e perigos dessa prática dependem de a audiência saber que a mágica está acontecendo, ou se iludir realmente, crendo que a ilusão é realidade (HOBBS, 2017, p. 115). Sócrates nos inspira ao engajamento dedicado à filosofia através de sua capacidade de seduzir nossas mentes e imaginações. Além disso, estamos a debater dialeticamente com ele e com as demais personagens em obras como o *Banquete*, e por conta disso estamos invocando constantemente seu espírito e mantendo-o vivo (*idem*, p. 120). O caráter erótico¹²⁶ da filosofia, além de se basear no fato de ela ser uma aspiração ou anseio na direção da σοφία, é uma extensão da condição do próprio filósofo em relação ao saber. Essa condição de falta do filósofo, por seu turno, tem sua origem no dêmone Eros, cuja pobreza de sabedoria, devido à natureza materna, é causa de ele se encontrar em estado de falta, a qual pode ser saciada em parte com emprego dos recursos e artifícios que herdou de Poros, seu pai. Outra não é a razão em virtude da qual

nenhum dos deuses se dedica à filosofia nem deseja tornar-se sábio (θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι) – pois já o é (ἔστι γάρ) – tal como entre os seres humanos não filosofa quem já é sábio (οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ). Por outro lado, os ignorantes (οἱ ἀμαθεῖς) também não (οὐδ') se dedicam à filosofia (φιλοσοφοῦσιν) nem desejam ficar sábios (οὐδ' ἐπιθυμοῦσι). A ignorância (ἀμαθία) apresenta esse defeito capital: é que, não sendo nem bela, nem boa (τὸ μὴ ὄντα καλὸν καὶ ἀγαθόν), nem inteligente (μηδὲ φρόνιμον), parece-lhe que o seja de modo suficiente (δοκεῖν αὐτῷ εἶναι ἱκανόν). Certamente não deseja ter algo (οὐκ οὖν ἐπιθυμεῖ) quem não presume ser carecente disso (ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι) cuja falta não percebe (οὐ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι) (*Smp.* 204a1-7; Nunes, modificado).

Assim sendo, tanto os deuses e os sábios quanto os ignorantes inconscientes e os presunçosos não desejam a sabedoria, justamente porque não se dão conta do quanto lhes falta saber, no caso destes, e porque já detêm a sapiência no mais alto grau, no caso daqueles. Os dois tipos de ignorantes são dotados de obstruções que lhes impedem a percepção da fragilidade de suas crenças, valores e explicações a respeito da realidade, permanecendo, por conta disso, tranquilos e seguros quanto ao saber que pensam ter¹²⁷. A ação de Sócrates é, em sua absurdidade, uma forma

¹²⁶ “Como seja o ‘amor pela sabedoria’, toda filosofia deve envolver Eros e todos os filósofos devem ter eros pela sabedoria; aparentemente, a φιλία de que se compõe a φιλοσοφία é uma forma de Eros. Porque, por definição, os filósofos são aqueles que desejam a sabedoria, e o ensinamento de Diotima inclui esse desejo como um estágio de Eros. A filosofia, como uma forma de Eros, deve também, de algum modo, unir as esferas divina e mortal”. SCOTT & WELTON, 2008, p. 101.

¹²⁷ “O questionar humano ocupa um lugar entre as limitações mortais e as verdades imortais: as questões emergem do reconhecimento daquelas e do alcance destas”. GORDON, 2012, p. 64. Isto é: o possível alcance de verdades imortais não mata o *quaerere* que está na base de uma *quaestio*.

de levá-los a ver que os frutos que carregam, ou seja, suas opiniões e crenças, incompatíveis entre si, revelam-se surpreendentemente líquidas quando examinadas detalhadamente, sendo necessário expeli-las e partir em busca de um saber mais sólido. Embora o filósofo alimente certa inclinação e certo amor pela sabedoria, ele nunca a atinge de uma vez por todas, tampouco se apossa dela (ENGLER, 2011, p. 127-128), pois só os deuses são verdadeira e infalivelmente sábios.

Segundo o ensinamento de Diotima no excerto supracitado, *o dêmone Eros é filósofo*, um intermediário entre o sábio e o ignorante¹²⁸. Com isso, Platão não apenas sustenta que o paradigma do filósofo é um ser divino – mais precisamente, demônico –, mas também exclui de sua concepção de filosofia a possibilidade de secularização, uma vez que não extirpa dessa concepção a herança poética e religiosa da tradição antiga. Logo, essa natureza intermediária do filósofo originário implica que o ser levado a uma aporia, a mudança de estado (*i.e.*, do estado ignorante para o consciente da ignorância¹²⁹), o admirar-se e seus demais epifenômenos são requisitos ao cultivo da filosofia *qua* amor pela sabedoria, de forma que ela jamais pode ser subordinada a motivações externas, como o prestígio ou o dinheiro advindos de seu exercício (utilidade). A φιλοσοφία socrático-platônica, por isso, não é redutível a uma técnica de argumentação ou à erudição obtida mediante a leitura de um sem número de obras e memorização de suas proposições doutrinárias logicamente encadeadas: como Pierre Hadot demonstra no já clássico *O Que é Filosofia Antiga?*, a filosofia é antes um modo de vida e um tipo de discurso determinado pela ideia de sabedoria e por um movimento em direção a ela, sem nunca dela se apossar (HADOT, p. 45). É importante frisar que esses dois aspectos (*i.e.*, o modo de vida e o discurso filosófico) *não podem ser separados*: para a filosofia de Sócrates e Platão, a pior de todas as desarmonias é aquela entre discurso e ação.

¹²⁸ A consideração de que Eros não é belo nem feio permite que a refutação de Agatão e a argumentação de Diotima sejam reavaliados, sem que isso comprometa todo o argumento sobre a natureza do amor (*i.e.*, amor é sempre de algo que não se tem). Um Eros mais belo do que a beldade amada seria ἐρώμενος, não ἐραστής. A intermediação de Eros é independente da conclusão que Sócrates infere de Agatão (*i.e.*, de que se Eros ama e não tem a beleza, ele não pode ser belo *por esse motivo*). Eros, portanto, reconhece algo mais belo do que ele na beleza da entidade amada e direciona seu ἔρως a essa entidade porque ela é bela, e não porque ela é boa para ele ou porque é fonte de prazer. Eros não é belo, portanto, não por causa do amor pela beleza, mas porque é um dêmone e, enquanto tal, intermediário entre beleza e sua privação.

¹²⁹ “A consciência da própria ignorância, o ato de saber que não sabemos, é o que motiva a busca pela sabedoria. É, portanto, interessante que Diotima atribui à própria filosofia uma característica que os leitores de Platão passaram a associar a Sócrates, qual seja, a ignorância socrática; pois a descrição do filósofo de Diotima é por certo a mesma descrição de Sócrates da sua ‘sabedoria humana’ na *Apologia* (ἀνθρωπίνην σοφία, *Ap.* 20d8)”. SCOTT & WELTON, 2008, p. 97.

3.2.2 O Sentido Arcaico de *θεωπία* e a Filosofia

É da natureza do filósofo empreender uma jornada teórica (*θεωπία*) que altera sua forma de pensar. Entre *Smp.* 209e5 e 212a7, na porção do *Banquete* conhecida como Grandes Mistérios, Diotima introduz uma prática filosófica inédita e única, a ascensão à Ideia da Beleza. Essa prática, que faz parte da efetivação da natureza do filósofo, possui estrutura análoga à da iniciação do festival dos Grandes Mistérios, que acontecia na cidade de Elêusis, empregando inclusive o vocabulário iniciático durante a descrição do que acontece ao *θεωρός* – comparando, portanto, a visão da Beleza à revelação final dos Mistérios Eleusinos. Vista desse horizonte, a “Teoria das Ideias” se torna algo diferente do que comumente se diz acerca do principal ensinamento de Platão. Ora, que é uma Teoria? Que é uma Ideia? Na Hélade dos séculos VI e V, uma das práticas mais comuns e veneradas era a *θεωπία*, uma jornada empreendida por um indivíduo (geralmente, mas nem sempre, um homem) com o propósito de presenciar eventos e espetáculos em uma cidade estrangeira, sendo, durante o período clássico, oráculos e festivais religiosos os destinos mais comuns. Essa prática cultural unia helenos de todos os lugares em santuários religiosos compartilhados para testemunhar a visão de objetos tornados sagrados por rituais, durante os quais os vários *θεωποί* eram unidos em grupos e participavam de rituais coletivos que faziam parte de uma ideologia pan-helênica. Como consequência, a marca da alteridade era impressa no peregrino, que vai ao *estrangeiro*, interage com pessoas de *outras* cidades e culturas e retorna com a perspectiva ampliada (NIGHTINGALE, 2004, p. 35).

A *θεωπία* se dividia em duas formas: a primeira era a variante cívica, em que o *θεωρός* era enviado como embaixador de sua cidade a um festival religioso, como os Jogos Olímpicos; a segunda era a variante privada, entabulada por conta do próprio viajante, podendo assumir a forma de uma viagem ao estrangeiro para iniciação nos mistérios, para consulta a um oráculo ou com o objetivo de aprender. Em ambos os casos, a estrutura é comum: o *θεωρός* sai de casa, viaja para participar do festival, e depois retorna à pátria. A diferença entre as duas variantes está na necessidade de tornar público através de um relato aquilo que o peregrino testemunhou durante sua viagem, algo opcional para o segundo caso (*idem*, p. 3). No centro da viagem estava a visão espetacular de um objeto tornado sagrado por rituais nos quais o *θεωρός* se engajava.

as comparações entre a contemplação filosófica e a *θεωπία* nos festivais panhelênicos (incluindo o Festival dos Mistérios Eleusinos) têm sido geralmente

interpretadas como ornamentos metafóricos para o mero ato do pensamento. Como resultado, os comentadores não exploraram a conexão entre a θεωρία filosófica e a prática tradicional da θεωρία em festivais religiosos e santuários (NIGHTINGALE, 2004, p. 36).

A despeito da negligência acima apontada, essa instituição cívica tradicional forneceu o modelo, a terminologia e a estrutura narrativa empregados por Platão como estratégia de definição e legitimação da filosofia enquanto uma prática enraizada na vida política e religiosa dos antigos helenos, muito embora essa nova prática envolvesse um destacamento temporário do filósofo, e mesmo atrito, em relação à cidade e seu *status quo* (NIGHTINGALE, 2004, p. 4). É essa a origem das porções mais emblemáticas de dois diálogos que envolvem a visão de Ideias: a Saída da Caverna e a Ascensão à Beleza, presentes na *República* e no *Banquete*, respectivamente. Como retorne completamente transformado de sua peregrinação noética, o filósofo se reinsere na cidade como um estranho em sua própria terra, transformando-se em um agente de alteridade radical que precisará lidar com o problema de introduzir ideias estranhas na cidade (*idem*, p. 36). O θεωρός é alguém que vem do contato com o divino e que, impactado pelo que viu, não compartilha dos mesmos valores e não busca os mesmos bens que seus compatriotas. Apesar de seu destacamento temporário e de sua alteridade, espera-se do filósofo que retorne à cidade e desempenhe um papel político, *i.e.*, que traduza o que viu em ação justa (*idem*, p. 5).

As porções finais do discurso de Diotima contêm uma descrição vívida da jornada teórica do amante ascensional das coisas belas para longe do domínio físico, na direção do desvelamento da Ideia da Beleza¹³⁰. A estrutura e o vocabulário dessa teoria foram extraídos do festival dos Mistérios, realizado em Elêusis, composto por rituais de iniciação que envolviam o movimento de passagem da Escuridão à Luz. O percurso do μύστης era o seguinte: inicialmente em um edifício denominado τελεστήριον, ele era conduzido pelo hierofante a uma câmara de pedra denominada ἀνάκτορον, dentro da qual seria recebido por um conjunto de ἐπόπτης portando tochas de brilhante luz, quando teria a oportunidade de ver os objetos tornados sagrados pelos rituais. Para o iniciado, a visão dessas revelações era, além de uma transformação interior, promessa de salvação e bem-aventurança na vida no Além (*idem*, p. 85).

Ao passarmos para esse tópico entramos no âmbito do já vulgarizado “amor platônico”. Ora, que é isso, o “amor platônico”? Trata-se de uma experiência de subversão da nossa forma

¹³⁰ O tópico da ascensão aparece desde o início: na segunda linha do texto (*Smp.* 172a2), Apolodoro informa que recentemente, “subindo (ἀνιῶν) de casa (οἴκοθεν) para a cidade (εἰς ἄστυ)”, um conhecido seu o havia inquirido a respeito do mesmo banquete cuja narrativa é ora solicitada por Glauco.

habitual, costumeira e algo mecânica de reagir à ação das coisas belas, mas em um contexto *educacional*; o amor platônico é parte do “correto amor dos jovens” (ὀρθῶς παιδερασσεῖν, *Smp.* 211b5-6), *i.e.*, é parte de uma teoria pedagógica que visa uma educação para a transcendência. O Amor Ascensional à Ideia da Beleza visa, em última instância, a reminiscência dessa Ideia em particular, o que demanda, inicialmente, uma ruptura com a forma como tratamos a beleza no interior da Caverna. Dada sua relação inconfundível com a beleza – enquanto e caso não se houver sido corrompido por interesses externos, como as vantagens financeiras advindas de uma relação amorosa –, Platão viu no ἔρως uma disposição afetiva conversível em amor pela sabedoria. Como? Diotima explica:

Quem quiser percorrer nessas questões o elevado (ὀρθός) caminho deve começar desde jovem (νέον) a procurar belos corpos (τὰ καλὰ σώματα). De início, se for corretamente direcionado por seu guia (ὀρθῶς ἡγῆται), [o iniciante] amará apenas um corpo, ocasião propícia de gerar belos discursos (γεννᾶν λόγους καλοῦς). De seguida, verá completamente (κατανοῆσαι) que a beleza de um determinado corpo é irmã da beleza de outro qualquer, e que se quiser partir para a busca da visão da Ideia da Beleza (τὸ ἐπ' εἶδει καλόν), múltipla cegueira (πολλὴ ἄνοια) seria não ver que uma só é a beleza de todos os corpos. Refletindo (ἐννοήσαντα) a respeito disso, tornar-se-á amante de todos os corpos belos, e ver-se-á solto do excesso de amor por um só corpo, reconhecido (καταφρονήσαντα) e considerado como pequeno (σμικρὸν). Depois disso será conduzido (ἡγήσασθαι) a ver que a beleza da alma (ψυχᾷς κάλλος) é muito mais digna de honra (τιμιώτερον) que a do corpo, de forma que uma alma de dotes excepcionais (ἐὰν ἐπιεικὴς ὦν τὴν ψυχὴν), até mesmo em um corpo carecente de viço (τις κἂν σμικρὸν ἄνθος ἔχη), é quanto lhe basta para amá-la e dela cuidar e gerar discursos e buscar investigativamente (τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν), principalmente aqueles que melhoram os jovens (οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους). Passando daí para a contemplação (θεάσασθαι) da beleza de certas ocupações e leis (τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν) ao ver (ιδεῖν) que no todo essa beleza é aparentada (ὅτι πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν), para concluir que a beleza concernente ao corpo é algo pequeno. Das ocupações (ἐπιτηδεύματα) será conduzido (ἀγαγεῖν) ao estudo da ciências matemáticas (ἐπιστήμας), com o fito de ver sua peculiar beleza e, abrangendo com um único lance d'olhar o âmbito tão vasto da beleza (βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλόν), não se permitirá à prisão servil da beleza de um único ente (μηκέτι τὸ παρ' ἐνί, ὥσπερ οἰκέτης), como a afeição à beleza de um jovem (ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος), de qualquer ser humano (ἀνθρώπου τινός) ou de uma ocupação isolada (ἐπιτηδεύματος ἐνός), à maneira de um escravo e de poucas falas (δουλεύων φαῦλος ἢ καὶ σμικρολόγος), porém voltado para o vasto oceano da beleza (ἀλλ' ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ), lançando-lhe olhar teórico (θεωρῶν), gerará belos e magníficos discursos (πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτηι), com o que brotarão pensamentos (διανοήματα) em barda de seu amor pela sabedoria livre de inveja (ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφρόνῳ), até que robustecido (ῥωσθεῖς) e aperfeiçoado (αὐξηθεῖς), alcance o conhecimento único da beleza (κατίδη τινὰ ἐπιστήμην μίαν τοιαύτην) que passarei a relatá-lo (ἣ ἐστι καλοῦ τοιοῦδε) (*Smp.* 210a4-210e1; Nunes, modificado).

A Beleza brilha até mesmo em suas sombras. Graças a essa especificidade, é possível partir das beldades cá de baixo e, contemplando-as como parte de uma ascensão gradual que inclui a suspensão provisória da atitude humana natural em relação à beleza corpórea, substituir o ímpeto de ter, pegar com as mãos ou possuir o que é desejável pela contemplação admirada da beleza. Iniciando com o amor por um belo corpo, que o leva a gerar belos discursos para *educar a beldade amada*, o iniciante deve, na sequência, perceber que todas as belezas sensíveis individuais são aparentadas entre si. Dessa forma, o amante dominado pela potência demônica de Eros é levado por seu guia – ou por sua guia – a amar todos os corpos belos, depois as almas, então ofícios, leis e as ciências matemáticas, sem jamais se prender servilmente a um só corpo, alma, ocupação e demais itens em sua apresentação particular. A contemplação de todas essas formas de beleza e a reorientação desiderativa, além de libertarem o amante do desejo servil, fazem emergir magníficos discursos e pensamentos que educam os jovens, seduzindo-os para a filosofia, a exemplo do que Sócrates está a fazer no banquete encenado no *Banquete* e do que Diotima fez com Sócrates quando este a visitou. Uma das consequências dessa subversão do amor é o reavivamento na memória da lembrança de algo que não recordamos muito bem do que se trata, mas que aparece em diferentes gradações em todas as coisas que ora consideramos “belas”, sem se fenomenizar em absoluto em nenhuma das belezas múltiplas. Para Platão, a mais universal, democrática, paradoxal e inexplicável racionalmente das experiências humanas, o amor, consiste na reminiscência da Ideia da Beleza.

O Amor Ascensional à Ideia da Beleza é um exercício educacional de ordem iniciática composto por uma pessoa a ser iniciada e um (ou uma) guia. Portanto, o amante ascensional não é o “filósofo formado”, por assim dizer, mas um iniciante, como o jovem Sócrates da estória por ele contada; e por consequência, a pessoa responsável por conduzi-lo nos caminhos de Eros é alguém que já tenha caminhado previamente pela mesma estrada¹³¹. A cada nível da ascensão o iniciante precisa se libertar do amor de um único particular, e nos três primeiros níveis precisa, analogamente, realizar uma generalização que coloca a beleza de um *paradigma* particular abaixo da beleza do gênero que unifica esses particulares. Nas duas últimas etapas, o amante se apaixona

¹³¹ Como veremos ao longo desta seção, a analogia entre os ritos que compõem o aprendizado e os que compunham os cultos iniciáticos é uma ideia de que Platão se valeu, segundo Andrea Nightingale (2004), em sua estratégia de legitimação da filosofia. Essa analogia encontra eco nas práticas educacionais contemporâneas, tendo perdido, todavia, sua conexão com a esfera divina. Apesar do constante choque entre religião e ciência, é curioso que a ideia de que o aprendiz de cientista passa por uma “iniciação científica”, para a qual conta com o auxílio de um “orientador”, tenha suas origens históricas na antiga religião grega.

pela beleza das ciências matemáticas, paradigma de beleza no nível do saber dianoético, até que, como consequência de toda essa fase propedêutica, pode vir a contemplar a Beleza em si mesma. Durante seu preparo para o estágio final, em que é descrito como robustecido (ῥωσθεῖς) e aperfeiçoado (αὐξηθεῖς), o amante já se sente inspirado a criar belos discursos. Essa atividade parece ser consequência de uma transformação interna em termos de desprendimento e desejo de compartilhar com outros o que sabe, como indica a expressão ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνως: a “carência de inveja” é uma falta abundante, como argumenta Lamascus (2016, p. 65-68). Nesse estágio da ascensão, “não há mais desejo de reter, possuir, ou controlar o que é amado, mas em vez disso, há um desejo de estar em sua presença, uma vez que a alma deseja estar na presença das Ideias”.

Para Nightingale (2004, p. 84), “a contemplação da Beleza divina (τὸ θεῖον καλὸν) faz do filósofo ‘amado dos deuses e – na medida em que isso é possível para o ser humano – imortal’ ([Smp.] 211e–212a). Devido à contemplação das Ideias o filósofo se torna tanto sábio como feliz”. Contudo, o texto não diz nada a respeito de o filósofo ficar feliz: além de não constar na passagem em questão, a suposta felicidade proveniente da contemplação é algo típico de quem segue seu caminho pela via do Atalho Eudemonista, uma vez que *fica feliz aquele que possui coisas belas e boas*, e a Beleza não é algo passível de posse. O que advém ao θεωρός não é um sentimento de felicidade, mas de admiração. Apesar disso, Nightingale tem razão ao apontar que “essa atividade também capacita [o filósofo] a ‘gerar a virtude’. A visão da Beleza, então, torna o filósofo apto a se tornar *humanamente* excelente e sábio: “a contemplação teórica leva à produção e ao exercício da virtude na esfera prática” (*idem*, p. 84). A fim de arrematar a hipótese segundo a qual o que acontece ao θεωρός não é a εὐδαιμονία, mas a inspiração para agir com ἀρετή, considere-se este excerto:

Quem tiver sido conduzido (παιδαγωγηθῇ) até esse ponto pelo Caminho de Eros (μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά), após a contemplação gradativa e elevada das coisas belas (θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά), já próximo à consumação (τέλος) do conhecimento amatório (τῶν ἐρωτικῶν), subitamente (ἐξαίφνης) abarcará totalmente com o olhar uma beleza de luminosidade admiravelmente maravilhosa (κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν), precisamente a que consistira na razão de ser de seus esforços (πόννοι) anteriores. [...] Não compreendes lá no íntimo (ἐνθυμῇ) que é somente nesse estado (ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ), quando vê a Beleza através daquilo que a deixa visível (ὁρῶντι ὃ ὁρατὸν τὸ καλόν), que [tal pessoa] é capaz de gerar (γενήσεται) não mais simulacros da excelência (τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς), porque seu olhar não repousa em sombras (ἄτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ), mas na própria verdade (ἀληθοῦς)? Quem gera a verdadeira excelência (τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῇ) e a nutre (θρεψαμένῳ) é primeiro dentre os demais (ὑπάρχει) a se tornar amigo dos deuses (θεοφιλεῖ γενέσθαι) e, se for dado a todos os outros seres humanos serem

imortais, torna-se imortal ele também (καὶ εἵπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ) (*Smp.* 210e2-6; 212a1-a7; Nunes, modificado).

As palavras finais de Diotima não dizem absolutamente nada acerca de felicidade, prazer, utilidade, honras ou demais futilidades prezadas na Caverna cá de baixo¹³², referindo-se, contudo, às características visuais da repentinidade (ἐξαίφνης) da Ideia (sua luminosidade ou “natureza” é maravilhosamente admirável¹³³); à oposição entre a real excelência e os simulacros ou ídolos de excelência (ἄρετή); à capacidade de gerar a verdadeira excelência; à necessidade de nutri-la; e à imortalidade. A condutora do jovem Sócrates revela ao iniciado nos Mistérios de Eros um paradigma verdadeiramente confiável de excelência, o brilho eternamente idêntico da Ideia da Beleza, ou a própria verdade, atingida a duras penas como ponto de chegada do peregrino que partiu do amor particular por um corpo, atingiu o cume da universalidade com o amor pela matemática, até finalmente poder contemplar a Ideia, com o olho da alma. Embora a experiência da visão da Beleza seja um fim em si, isso não significa que ela também não tenha consequências, inclusive práticas e políticas, já que essa visão dá a ver um paradigma de excelência que inspira o filósofo a realizar atos nobres em prol de seus concidadãos.

¹³² Ver o comentário de CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN (2004, p. 160) sobre o “indivíduo socrático”, cuja educação erótica envolve: “(1) o amor de alguém ou algo; (2) um panorama expansivo que impede a alguém reduzir tudo o que existe a sua determinação individual da realidade; (3) talvez, e de preferência, um guia; (4) a revelação da beleza, em e através de si mesma, a ponto de a beleza ser encontrada além do indivíduo já nos degraus inferiores; (5) a geração de uma comunidade de diálogo (mesmo no degrau mais baixo); e (6) assim como o prisioneiro desacorrentado investido com a responsabilidade moral e política de voltar à Caverna para libertar seus companheiros, a responsabilidade de cuidar dessa comunidade [de diálogo] e melhorar os jovens”.

¹³³ “Essa passagem prova que a admiração, pois, não é apenas evento primordial que acontece uma vez e nunca mais retorna, mas algo que faz a filosofia nascer e ainda permanece presente em seu auge. E ademais mostra como Platão conserva o sentido de temor religioso, de reverência e de pasmo que desde sempre se fez presente nessa palavra”. ENGLER, 2011, p. 51.

CONCLUSÃO

O *Banquete* possui inúmeras camadas dialógicas. Primeiro, como mostramos no segundo capítulo, há as duas estruturas dialógicas (conceitual e metodológica) que dão conta da mais oculta dessas camadas. Segundo, o discurso de Diotima dialoga com todos os precedentes ao dirigir palavras para as naturezas dos discursos anteriores (cf. 2.2.6). Terceiro, Bury (1909, p. lx-lxiii) mostra que, apesar de não estar presente no evento quando os demais convivas discursaram, o encômio de Alcibíades de fato dialoga com os demais encômios, uma vez que alude ao que os outros convivas disseram sobre Eros ao caracterizar Sócrates e louvar suas excelências, bem como em certas frases que diz acerca de si mesmo. Quarto, Cooksey (2010, p. 117-119), adicionalmente, sustenta que o relato de Alcibíades sobre sua tentativa de seduzir Sócrates dialoga com a *scala amoris*. Como veremos adiante, essas alusões dialógicas assumem nova configuração no último discurso do *Banquete*: trata-se de uma característica do drama satírico, gênero literário precedido por uma trilogia de tragédias, às quais alude (SHEFFIELD, 2006b, p. 185-196).

Depois da extensa demonstração iniciada no segundo capítulo e concluída no terceiro, uma questão torna-se inevitável: e quanto ao discurso de Alcibíades¹³⁴? Em primeiro lugar, não se pode alegar que ele forneça respostas às quatro questões detectadas como parte do diálogo conceitual, uma vez que o elogio nem mesmo se direciona a Eros, mas a Sócrates. Não obstante, tampouco encontramos no *Fedro* um sétimo grupo de preceitos, uma vez que a passagem posterior ao sexto preceito (*Phdr.* 273d6-274b1) é a célebre crítica à escrita. Todavia, não pensamos que isso seja um problema, uma vez que Alcibíades chega ao *Banquete* embevecido para trazer o leitor de volta ao contexto do amor terreno, depois da revelação da Ideia da Beleza como o objeto de amor mais elevado. Ao aceitar fazer o elogio de Sócrates, o general se propõe apenas a falar o que for verdadeiro (ἀληθές, *Smp.* 214e10; cf. 213a1: “bem sei que só digo a verdade”, εὖ οἶδ' ὅτι ἀληθῆ λέγω), o que pode custar a ordem e a coerência dos fatos a serem narrados (ἐὰν μέντοι ἀναμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν θαυμάσης, *Smp.* 215a1-2). Ele então discursa de coração e no improviso – sem método, portanto. Ao saber do compromisso assumido por todos os convivas, Alcibíades confessa que “há grande disparidade entre o discurso de um bêbado e o de

¹³⁴ A personagem de Alcibíades nos diálogos platônicos representa o exemplo maior do potencial filosófico desperdiçado (BLONDELL, 2002, p. 109).

peças com a cabeça no lugar” (*Smp.* 214c7-8). Além desse indício presente no início de seu discurso, considere-se este comentário de Bury (1909, p. lii):

no que concerne ao estilo e à dicção, os seguintes pontos podem ser notados: na disposição e no arranjo, há um pouco de confusão e incoerência. Alcibíades começa com uma imagem dupla, mas falha – como ele mesmo confessa – em explorar suas comparações com precisão completa e exatidão lógica. Essa falha é apenas uma implicação por ele seguir em frente em sua função de devoto de Dioniso (BURY, 1909, p. lii).

Parte desses defeitos apontados pelo intérprete se deve a Alcibíades estar bêbado e ingerir mais bebida ainda, ao perceber que havia uma jarra com quase oito cótilas de vinho (ιδόντα αὐτὸν πλέον ἢ ὀκτὼ κοτύλας χωροῦντα, *Smp.* 213e13-214a1). Assim como a Ideia é percebida subitamente, foi de repente que o general chegou à festa, acompanhado por um bando de ébrios e uma flautista, na qual ele estava apoiado devido à sua situação. Ele veio “com grandes quantidades de fitas na cabeça e coroado com uma grinalda espessa de hera e violetas” (*Smp.* 212e1-2), com a finalidade de “cingir a fronte do mais belo e sábio dos homens, Agatão” (*Smp.* 212e7-8). Todavia, quando já havia coroado Agatão, tão logo tenha reconhecido que Sócrates era o terceiro companheiro que iria beber com eles (τρίτος συμπότης, *Smp.* 213b7), pediu ao anfitrião algumas de suas fitas e coroou Sócrates também. Alcibíades quis, assim, coroar a “cabeça maravilhosa” (θαυμαστήν κεφαλὴν, *Smp.* 213e2) de Sócrates, que sempre vence a todos nos discursos, e não apenas uma vez, como Agatão ao vencer a recente competição dramática.

Este último encômio do *Banquete* pode ser considerado um drama satírico; é assim que Sócrates se lhe refere, em reação à fala de Alcibíades: “teu drama satírico e silênico” (*Smp.* 222d3-4). Dois indícios adicionais disso são a exploração de tópicos comuns ao imaginário dionísio e o fato de que os festivais dramáticos eram encerrados precisamente com obras desse gênero literário, composto frequentemente por uma adaptação cômica que inclui referências ao conteúdo das tragédias anteriores (SHEFFIELD, 2006b, p. 185). A título de exemplos do primeiro indício, podem ser citados alguns detalhes dramáticos, como a entrada de Alcibíades, portando símbolos dionísios, na companhia da flautista e do grupo de arruaceiros, bem como as analogias que ele emprega para caracterizar Sócrates; a esses exemplos se associam as referências ao conteúdo dos discursos anteriores (como a seção sobre as excelências de Sócrates, que alude à seção sobre as excelências de Eros do discurso de Agatão) e as cenas que compõem os intervalos entre os discursos (como o momento em que uma nova flautista é admitida ao encontro, que alude à cena

em que a flautista é convidada a se retirar; cf. *idem*, p. 187-188 para uma lista com várias alusões de Alcibíades ao discurso de Sócrates).

No discurso de Alcibíades, Sócrates é representado por meio de símbolos dionisiacos como sendo o amante filosófico descrito no discurso anterior – alguém que assumiu a função de guia dotado de certas características e excelências, empenhado em influenciar os jovens na direção da busca da sabedoria e da excelência de caráter, busca na qual o general não foi bem sucedido apesar de se sentir profundamente atraído pela conduta e pelo pensamento de Sócrates, bem como por sua prática do diálogo (CORRIGAN & GLAZOV-CORRIGAN, 2004, p. 168). Alcibíades inicia seu elogio de Sócrates com duas imagens que se prestam a revelar a verdade, imagens que, assim como outros elementos de seu discurso, remetem a Dioniso: o general compara o filósofo às estátuas de Sileno e ao sátiro Mársias. Sileno, o rei dos sátiros, é uma figura metade humana, metade bode, cujas estátuas, quando destampadas, escondiam novas estátuas, mas de deuses (COOKSEY, 2010, p. 105). Sócrates é semelhante (ὁμοιότατον, *Smp.* 215a7) a essas estátuas porque por trás de sua aparência feia e perigosa se escondem belos discursos e nobreza sem igual. Os argumentos de Sócrates podem parecer ridículos e rudes, mas, quando abertos e ouvidos com atenção, revelam-se sérios e divinos (COOKSEY, 2010, p. 108). Com essa analogia, Alcibíades expressa a tensão típica dos dramas satíricos, resultante da oposição entre os aspectos sério (σπουδαῖον) e trágico, de um lado, e risível (φαῦλος) e cômico, de outro (SHEFFIELD, 2006b, p. 188-189).

Mársias, por seu turno, é um dos sátiros, célebre por enfeitiçar as pessoas com o som de sua flauta. Dotadas de poderes mágicos e encantadores, suas composições, não importando quem as interpreta, são as únicas capazes de possuir (κατέχεσθαι) os humanos e de mostrar que precisam dos deuses e de ritos iniciáticos (τοὺς τῶν θεῶν τε καὶ τελετῶν δεομένους). A razão de ser do símile é que Sócrates causa efeito análogo, porém mais impactante ainda, uma vez que o atinge apenas com o uso de palavras: quaisquer que sejam as pessoas que ouvem seus discursos, mesmo que proferidos por terceiros, sentem-se comovidas (ἐκπεπληγμένοι) e arrebatadas (κατεχόμεθα). Os discursos de Sócrates afetam Alcibíades a ponto de seu coração disparar, batendo mais depressa que o dos coribantes, e fazem com que lágrimas vertam de seus olhos. Outros oradores, como Péricles, apenas falam bem, mas quem os ouve não fica com a alma perturbada ou revoltada (ἐτεθορύβητό μου ἡ ψυχὴ οὐδ' ἡγανάκτει) ao perceber que vive em condição de escravo. Alcibíades confessa que não pode continuar a viver da forma como vive, que é deficiente (ἐνδεής) em muitos aspectos, mas negligencia o que diz respeito a si mesmo (αὐτὸς ἔτι ἑμᾶυτοῦ). Sócrates

é o único capaz de causar no general o sentimento de vergonha (αἰσχύνεσθαι), mas basta que dele se afaste para que volte a recair na paixão pela fama advinda das massas (τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν). Ao vê-lo, foge e sente novamente vergonha por suas confissões anteriores, a ponto de desejar a morte do filósofo.

Na sequência, Alcibiades fornece novas provas do poder maravilhoso (δύναμιν ὡς θαυμασίαν) de Sócrates: vive apaixonado pelos belos jovens, rondando-os o dia inteiro, porque fica fora de si na presença deles; despreza a beleza física e não concede valor à riqueza e aos bens, como o faz o vulgo. Ademais, finge que tudo ignora e nada sabe, mas quando deixa de ironizar e resolve falar a sério, revela amostras de sua sabedoria, análogas às referidas estátuas e tais que, quando vistas, pareceram tão luminosas e divinas e dotadas de beleza tão fascinante que fizeram Alcibiades acreditar ser capaz de fazer tudo o que Sócrates lhe dizia. Todo esse fascínio levou a um inusitado resultado: tendo Sócrates trapaceado Alcibiades, dando a entender que estava interessado em seu corpo, quando apenas o cuidado de sua alma lhe era cara, acontece uma mudança nos papéis, com Alcibiades passando de amado para amante. Sheffield (2006b, p. 191) pensa que essa inversão de papéis é um indício de que o discurso de Alcibiades tem aspecto satírico, dado que “a trapaça e o engano eram elementos proeminentes em muitos dramas satíricos. Personagens trapaceiras, como Autólico, Odisseu, Sísifo e Hermes – o mais célebre dos trapaceiros mitológicos – todos apareceram em dramas satíricos”. Não obstante, como a referida autora também aponta (*idem*, p. 191-192), o relato que Alcibiades faz de suas tentativas baldadas de seduzir Sócrates alude à transição dos Mistérios Menores para os Grandes Mistérios do discurso de Diotima. Alcibiades intenta, com isso, sugerir que está profanando detalhes do comportamento erótico de Sócrates que podem ser revelados apenas para os iniciados nos Mistérios de Eros, uma paródia platônica do que o general fez historicamente ao profanar os Mistérios Eleusinos. E, por fim, sua tentativa de sedução é uma alusão ao estratagema de Penia, citado no mito do nascimento de Eros (cf. *idem*, p. 192 para detalhes).

A próxima cena, na qual Alcibiades conta como foi sua tentativa de seduzir Sócrates, é modelada a partir do mito da captura do sátiro Sileno pelo rei Midas. As fontes para esse mito, que provavelmente era usado com frequência para veicular em forma literária a crítica filosófica bem como a sabedoria popular, são fragmentadas e por vezes apresentam leves variações. Reza a lenda que Sileno foi trapaceado pelos comparsas de Midas ao beber o vinho por eles despejado em um rio. Ébrio, o sátiro dormiu, tornando tarefa fácil sua captura; em troca da liberdade aceitou revelar

à realza palavras de sabedoria sobre a condição humana e a natureza do mundo. Platão parece ter adaptado essa cena mítica, uma vez que Alcibiades também tenta embevecer Sócrates, apesar do insucesso de sua armadilha (*Smp.* 214a3-4), dado que Sócrates permaneceu sóbrio e vigilante a ponto de nem mesmo adormecer (*Smp.* 218c3). Assim como Sileno, Sócrates inicia um diálogo com quem o capturou, bem como o caçador intenta realizar uma troca com a presa. No mito original, Midas pede uma exposição da sabedoria de Sileno em troca de sua liberdade; na adaptação platônica, Alcibiades pretende trocar sua beleza corpórea pela beleza psíquica de Sócrates, recebendo como resposta um discurso que se assemelha em termos de sabedoria à resposta de Sileno. Enquanto o sátiro responde que, para os seres humanos, o melhor seria não ter nascido, e para os que estão vivos, o melhor é morrer o quanto antes, Sócrates sustenta que se aceitasse a proposta do general estaria trocando ouro por bronze (USHER, 2002, p. 205-207; 210).

Nesse passo de seu discurso, Alcibiades narra sua experiência ao tentar seduzir Sócrates – ocasião em que o acusa de ὕβρις, mas ao mesmo tempo fornece um testemunho da temperança sem igual do filósofo, como compete ao “correto pederasta” que guia o iniciado na ascensão, e da revisão da função e natureza das relações amorosas na vida humana. Confiante na potência dos atrativos de sua beleza corpórea, Alcibiades estava disposto a entregar-se a Sócrates (μοι χαρισαμένῳ Σωκράτει) e aprender tudo o que este pudesse lhe ensinar. Certo dia, estando na companhia de Sócrates, ficou sozinho com ele depois de ter despedido seu servo. Sua intenção era permitir que Sócrates falasse as coisas que os amantes falam aos seus amados quando não há ninguém por perto, o que não aconteceu. Depois, convidou Sócrates para se exercitar e lutar no ginásio, mas de nada adiantou, o que o fez pensar até em recorrer à violência – segurar Sócrates e não mais soltá-lo. Sem saber se havia progredido, resolveu convidá-lo para um jantar, a exemplo dos amantes quando preparam ciladas para apanhar os amados. Ao ser convidado, demorou a aceitar, mas tão logo tenha terminado o jantar, foi-se embora. No segundo jantar, contudo, Alcibiades arrumou de estender o encontro por meio do subterfúgio da conversa, que se prolongou noite adentro e possibilitou uma desculpa para que Alcibiades, com o pretexto de ser tarde demais para tomar o caminho de casa, sugeriu que se reclinasse junto dele em seu leito.

Alcibiades, então, volta a descrever a experiência (πάθος, *Smp.* 217e6) pela qual passa quando se vê sob o influxo de Sócrates por meio de outra analogia: sua situação é como a de quem foi mordido por uma víbora, uma vez que as loucuras por ele feitas ou relatadas sob influência da dor apenas serão desculpadas por aqueles que também já foram mordidos. Ele, contudo, foi picado

por algo muito mais doloroso e sensível, qual seja, o coração, e pelos discursos filosóficos, cuja ação é muito mais profunda que a do veneno das víboras quando agem sobre uma alma jovem e de boa natureza, impelindo-a a agir e discursar.

Na sequência do discurso, Alcibiades faz uma declaração a Sócrates. De todos os seus amantes, o filósofo é o único digno dele, porque é o mais útil de todos para lhe auxiliar em seu intento de se tornar alguém melhor (ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, *Smp.* 218d2). Em resposta, durante um diálogo inserido no discurso pelo próprio Alcibiades, Sócrates ironiza a proposta, explicando que se ele realmente tem esse poder de lhe aperfeiçoar, então uma troca dessas seria equivalente à permuta de bronze por ouro, e ao fazê-la o general estaria obtendo vantagem sobre o filósofo. O conselho de Sócrates é que Alcibiades medite com mais demorar na questão, e ironicamente sugere que ele pode estar enganado, uma vez que “os olhos do espírito só começam a ver com acuidade quando os do corpo entram a enfraquecer” (*Smp.* 219a3). Depois disso e de uma breve conversa em que a relação entre os dois se revela incerta, Alcibiades apenas levanta e atira sobre o outro seu manto como forma de protegê-lo do frio do inverno e, deitado em sua capa, passa os braços em torno desse homem “verdadeiramente demônico e admirável” (*Smp.* 219c1), permanecendo nesse estado por toda a noite. Todavia, ao levantar, era como se tivesse passado a noite ao lado de seu pai ou de um irmão mais velho, e não de um amante.

Na continuação do discurso, Alcibiades louva as excelências de Sócrates. Ele começa por se referir à natureza, à moderação, à coragem, à sabedoria e à firmeza de Sócrates (*Smp.* 219d4-7). Os feitos por ele citados aconteceram pouco antes da expedição a Potideia, na qual foram companheiros de serviço e de mesa. Sócrates era o mais resistente ao cansaço da campanha e às restrições alimentares; apesar de não gostar de beber, quando forçado vencida a todos, e jamais foi visto bêbado. Não sentia os efeitos do frio ao enfrentar os rigores do inverno. O general lembra de um dia especialmente frio, em que uma geada impedia que os soldados deixassem suas barracas, ou se o fizessem, era apenas com muito agasalho no corpo e com os pés envoltos por feltro e pele de carneiro. Sócrates, contudo, saía com seu manto e passeava descalço por sobre o gelo. Certa vez lhe ocorreu um pensamento que lhe tomou um dia inteiro de meditação, tendo passado a manhã, o meio-dia e a noite, até que, ao raiar da aurora, ele se retira depois de fazer sua oração ao Sol.

Quando o exército saiu de Délio, a Alcibiades foi concedido um prêmio por sua coragem, mas quem realmente o merecia era Sócrates: o general estava ferido e foi o filósofo que o conduziu

a lugar seguro; apesar de sua vontade ser que o prêmio fosse concedido a Sócrates, os estrategos levaram em conta seus ferimentos e decidiram-se por ele, sendo que de todos Sócrates foi o mais favorável a que Alcibiades fosse laureado. Durante a retirada da tropa ateniense de Délio, retiravam-se Alcibiades, a cavalo, Sócrates, a pé, e, junto deles, Laques. Nessa ocasião, Alcibiades ficou impressionado com o sangue-frio com que Sócrates se retirou, mostrando ser mais corajoso do que Laques. Dessa forma, Sócrates retirou-se sem nada sofrer, pois o exército inimigo apenas ataca aqueles que debandam a fugir. Outro fato admirável é que Sócrates não se parece com ninguém dos antigos ou dos contemporâneos – nem com Aquiles, que pode ser comparado a Brásidas, nem com Péricles, que pode ser comparado a Antenor e Nestor. No caso de Sócrates, sua originalidade (ἄτοπία) é tamanha que não há ninguém com quem possa ser comparado, exceto com os silenos e os sátiros.

Nesse momento de seu discurso, Alcibiades retorna à semelhança entre os discursos de Sócrates e as estátuas dos silenos. A palavra usada para descrever essas estátuas dos deuses é ἄγαλμα, a qual já havia sido empregada em *Smp.* 215b3. Segundo a analogia, em seu exterior, os discursos de Sócrates lembram a pele de um sátiro desprovido de pudor, porque, além de citarem exemplos ridículos, como burros de carga, ferreiros, sapateiros e curtidores, parecem dizer sempre a mesma coisa com as mesmas palavras. Apesar de qualquer um facilmente zombar de suas palavras, se alguém, contudo, empenhar-se em meditar no que está escondido dentro delas, verá que os únicos discursos sérios são os seus, dotados das mais divinas imagens de excelência (ἀγάλματ' ἀρετῆς, *Smp.* 222a4), e nos quais consta tudo o que precisa investigar (σκοπεῖν) aquele que quiser se tornar bom e nobre.

Com o discurso de Alcibiades finalizado, Sócrates, Agatão e o próprio general tecem algumas palavras, em tom de ironia, sobre o triângulo que se forma entre essas personagens, quando mais bebedores se apresentam à porta da casa de Agatão, e vão adentrando sem cerimônia alguma, reclinando-se nos leitos. Em seguida, Erixímaco, Fedro e mais alguns foram embora, tendo Aristodemo dormido; quando acordou, percebeu que os outros convivas, exceto Agatão, Sócrates e Aristófanes, já haviam dormido ou se retirado. Nesse momento, a testemunha ocular e, diríamos, auditiva do evento lembra que Sócrates tentava convencer aos outros dois poetas que é “da competência do mesmo homem escrever comédias e tragédias, e que o poeta trágico será também poeta cômico” (*Smp.* 223d4-5). Um tanto a contragosto, os dois concordaram, e depois disso pegam no sono. Quando o dia amanheceu, Sócrates se levantou e, acompanhado de

Aristodemo, dirigiu-se ao Liceu, onde tomou banho e lá se demorou em suas ocupações habituais, retornando à companhia de Xantipa apenas à tarde.

O poeta a que Sócrates atribui tamanha versatilidade é o autor do *Banquete*. Quais seriam, então, os elementos trágicos e cômicos do *Banquete*? Essa questão pode ser abordada a partir de inúmeras perspectivas, sendo elas a histórica, a filosófica e a dramática. Da perspectiva dramática, a comédia reside, *e.g.*, nos soluços de Aristófanes, na caracterização das ações ridículas dos amantes circulares do discurso dessa mesma personagem (cf. CRICK & POULAKOS, 2008, p. 8), na embriaguez de Alcibíades e nos hábitos e atitudes aparentemente ridículos de Sócrates que o general cita em seu elogio. A tragédia, por seu turno, reside na elevação das ações inspiradas por Eros segundo o discurso de Fedro, como a disposição a morrer por amor, no drama das metades separadas como castigo para a insolência, no discurso de Aristófanes, e a impotência de Alcibíades, que não encontra forças suficientes para buscar a excelência ética em detrimento de seu amor pela honra advinda da adoração das massas. Da perspectiva filosófica, a comédia reside, *e.g.*, na forma encontrada por Erixímaco para livrar Aristófanes dos soluços, uma vez que ela sugere que a ordem é instaurada a partir do caos representado pelo espirro; bem como nas imagens de Sileno e Mársias, com que Alcibíades ilustra a personalidade de Sócrates, as quais sugerem que por trás do ridículo pode estar escondida uma beleza ética ímpar. A tragédia, por sua vez, reside nas reflexões sobre o fado de Orfeu presentes no discurso de Fedro, na gravidade das consequências da proposta de Pausânias e na observação de Aristófanes sobre a incompletude ínsita à condição humana, que se expressa no comportamento das metades que outrora formaram um todo masculino: os amantes apenas adivinham o que perderam e agora presumem ter encontrado, e somente vaticinam o que um quer do outro, sem sabê-lo de fato (cf. *idem*, p. 9).

Da perspectiva histórica, a simples presença de Aristófanes como uma das personagens é razão para muitos risos, principalmente quando se tem em mente sua obra *As Nuvens*. O que pode ser mais ridículo do que fazer comédia com a presença de um comediógrafo em uma obra literária na qual ele começa a soluçar depois de comer e beber em excesso, exatamente quando está prestes a discursar, precisando da intervenção de um médico presente no recinto? Todavia, exemplos do aspecto trágico do *Banquete* são mais abundantes. O contexto histórico da data dramática do evento narrado na obra é o da mutilação das estátuas de Hermes, da profanação dos Mistérios Eleusinos e da Expedição à Sicília. A derrota de Atenas na Batalha do Peloponeso acarretou um conflito permanente entre o δῆμος e a ordem aristocrática. Tendo se arrastado por durante

dezesseis anos, a guerra foi profundamente prejudicial para a saúde moral da comunidade, causando o colapso da democracia ateniense. O drama, portanto, acontece na véspera da Expedição à Sicília, o desastre militar responsável pelo último respiro de Atenas na referida batalha. Em 415 a.C., percebendo a oportunidade de alcançar glória e riqueza como meio para sustentar um estilo de vida extravagante, Alcibiades persuadiu os atenienses a enviar uma grandiosa expedição militar à Sicília contra a cidade de Siracusa. Todavia, na noite anterior à data prevista para que os navios partissem rumo ao destino do empreendimento, inúmeras estátuas de Hermes espalhadas ao redor de Atenas para atrair sorte e fertilidade foram misteriosamente vandalizadas. Esse sacrilégio, pelo qual Alcibiades foi responsabilizado, não foi visto apenas como um ato de impiedade, mas como um sinal de infortúnio para a campanha militar (COOKSEY, 2010, p. 4-5).

Com o discurso de Alcibiades, Platão fornece o modelo que completa o mapa conceitual que o estudante pode consultar enquanto empreende sua jornada filosófica nos Caminhos de Eros. E são muitas as opções. Haverá quem já se considere portador do bem, da beleza e da sabedoria, não tendo motivo algum para buscar uma referência externa de beleza e bem, tampouco reconhecer que é ignorante da própria ignorância. Haverá quem prefira seguir sua jornada pelo Atalho Eudemonista, ou queira fazer seu caminho buscando sua metade complementar, ou no empenho de favorecer os desejos saudáveis e expelir de si os doentios, ou na busca de alguém que satisfaça seus desejos como se fosse um escravo voluntário. Haverá quem encontre um amante que lhe inspire a realizar ações nobres e evitar ações vergonhosas. Infortunadamente, haverá quem, tendo ouvido o som entorpecente dos discursos de Sócrates, não terá potência suficiente para seguir o caminho da Ascensão à Ideia da Beleza. Mas quem quiser empreender a jornada ao Estrangeiro, como os que um dia foram a Elêusis, poderá vislumbrar como extraordinário algo tão habitual como um ramo de trigo – a beleza –, e contará, para tanto, com o auxílio dos dêmones que criam a ponte que une o Aqui e o Lá – Íris (*Tht.* 155d4), Eros e Hermes (*Smp.* 202e-4). Em vez da promessa de felicidade nessa vida e na próxima, contribuirá para a recuperação de ideais heroicos mais antigos, de forma que a ἀρετή guerreira de Aquiles se transforma em outro tipo de excelência, apropriada para outro tipo de guerra. Assim como o Hércules de Pródico preteriu a Eudemonia de palavras ilusórias, Diotima, Sócrates e Platão exortam todos os neófitos da Academia – da deles e da nossa – a escolher a proposta de maior Excelência.

REFERÊNCIAS

ALTMAN, William H. F. *Plato the Teacher. The Crisis of the Republic*. Lanham: Lexington Books, 2012.

_____. *The Guardians in Trial*. Lanham: Lexington Books, 2016.

_____. A Ordem de Leitura dos Diálogos de Platão. *Revista Dissertatio de Filosofia*, [S.l.], v. 49, p. 312-355, out. 2019.

ARISTÓTELES. *Poética*. 6 ed. Tradução: Ana Maria Valente. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2018.

_____. *Retórica*. 2 ed. Tradução: Manuel A. Junior, Paulo F. Alberto & Abel do N. Pena. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2005.

BARATIERI, Pedro Mascarenhas. *Dialética, diálogo e retórica: uma leitura do Fedro*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/128646>>. Acesso em: 13 set. 2021.

_____. Transformação Radical, Mobilização Total e Natureza: Alguns Aspectos Tão Essenciais Quanto Negligenciados do Êros segundo Platão. *Analógos*, v. 19, p. 54-71, 2019. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/38038/38038.PDF>>. Acesso em: 13 set. 2021.

BELFIORE, Elisabeth. *Socrates' Daimonic Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

BENARDETE, Seth. *On Plato's Symposium*. In: *Plato's Symposium: a translation by Seth Benardete with commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, p. 179-199.

BLONDELL, Ruby. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BLOOM, Allan. *The Ladder of Love*. In: *Plato's Symposium: a translation by Seth Benardete with commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete*. Chicago: University of Chicago Press, 2001, p. 55-177.

BRANDÃO, Bernardo. Uma teoria platônica do amor? Gregory Vlastos e o *Banquete* de Platão. *Fundamento*, n. 21, p. 1-14, jul-dez 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br/fundamento/article/view/4773/3680>>. Acesso em: 13 jan. 2022.

BURY, R. G. *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons, 1909.

COELHO, Venúncia Emília. *A Retórica de Platão em Cena: Crítica Filosófica e Refutação no Fedro*. Tese (doutorado), Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

CORRIGAN, Kevin & GLAZOV-CORRIGAN, Elena. *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2004.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ENGLER, M. R. Aspectos Periagógicos da Metafísica Platônica. *Fundamento*. v. 18, p. 56-90, 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br/fundamento/article/view/4570>>. Acesso em: 07 out. 2021.

_____. *Tò Thaumázein: A Experiência de Maravilhamento e o Princípio Psíquico da Filosofia em Platão*. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2011.

_____. O Círculo Retórico: Sócrates e o Caráter Vertiginoso da Filosofia. In: Marcelo Carvalho; Vinicius Figueiredo (Orgs.). *Encontro Nacional ANPOF - Filosofia Antiga e Medieval*. 1ª Ed. São Paulo: ANPOF, p. 357-369.

FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas: a Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

FRANCO, Irley. Eros platônico e moderno. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 1, n. 01, p. 15-28, jun. 1989.

GORDON, Jill. *Plato's Erotic World: From Cosmic Origins to Human Death*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

GÓRGIAS. Elogio de Helena. Tradução: Ana Alexandre Alves de Souza & Maria José Vaz Pinto. In: *Sofistas: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, p. 127-133.

GRISWOLD, Charles L. Jr. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1996.

HACK, Roy Kenneth. *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*. Princeton: Princeton University Press, 1931.

HADOT, Pierre. *What Is Ancient Philosophy?* Translation: Michael Chase. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

HOBBS, Angela. Socrates, Eros and Magic. In: *Rereading Ancient Philosophy? Old Chestnuts and Sacred Cows*. In: HARTE, Verity & WOOLF, Raphael (Eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

HOMERO. *Iliada*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. *Odisseia*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

LAMASCUS, Lorelle D. *The Poverty of Eros in Plato's Symposium*. New York: Bloomsbury Academic, 2016.

LANDY, Joshua. Philosophical Training Grounds: Socratic Sophistry and Platonic Perfection in 'Symposium' and 'Gorgias'. *Arion* 15.1 (2007): 63-122.

LESHER, James H. Parmenidean Elenchos. In: Scott, Gary Alan. *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2002, p. 19-35.

LEVY, Donald. The Definition of Love in Plato's "Symposium". *Journal of the History of Ideas*, Volume 40 (April-June 1979), p. 285-291.

LÉVYSTONE, David. Socrates' Versatile Rhetoric and the Soul of the Crowd. *Rhetorica*, Vol. XXXVIII, Issue 2, p. 135-155.

NIGHTINGALE, Andrea. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PAZ E SILVA, André Luiz da Paz e Silva. *Um Banquete de Discursos: Estudo Sobre a Relação Metodológica Entre os Discursos no Banquete de Platão*. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Metafísica, 2019.

PLANINC, Zdravko. 2004. Ascending with Socrates: Plato's Use of Homeric Imagery in the Symposium. *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Volume 31, Number 3, p. 325-350.

PLATÃO. *Banquete*. 3 ed. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011.

_____. *Fedro*. Tradução: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Companhia, 2016.

_____. *Íon*. Tradução: Cláudio Oliveira. Belém: Autêntica, 2011.

_____. *República*. 4 ed. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2016.

_____. *Teeteto*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1973.

REALE, Giovanni. *Eros, Demônio Mediador*. Tradução: Rosa Ryus & Pere Salvat. Barcelona: Herder, 2004.

SCOTT, Gary Allan & WELTON, William A. *Erotic Wisdom: Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*. Albany: State University of New York Press, 2008.

SHEFFIELD, Frisbee. The Role of the Earlier Speeches in the *Symposium*: Plato's Endoxic Method? In: *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*. LESHNER, James, NAILS, Debra & SHEFFIELD, Frisbee. Cambridge: Harvard University Press, 2006a.

_____. *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2006b.

STANNARD, Jerry. Socratic Eros and Platonic Dialectic. *Phronesis*, Volume 4, Number 2 (1959), p. 120-134.

Thesaurus linguae graeca. University of California, 1999, Compilation (CD ROM).

USHER, Mark David. Satyr Play in Plato's Symposium. *American Journal of Philology*, Volume 123, Number 2 (2002), p. 205-228.